

Heteronomi som forutsetning for autonomi

Fredrik Nilsen, Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet

Abstract: In his major works in ethics, Immanuel Kant (1724—1804) does not pay much attention to the question how humans become moral. The main tasks for Kant in these works are to establish the moral law and discuss its application. However, in his minor works in ethics and pedagogy he draws our attention to the question mentioned and claims that humans first become moral when they get 16 years old. Before we reach this age, our will (*Willkür*) is able to choose, that means prioritize, between rationality (the moral law) and sensitivity (inclinations), but our will (*Wille*) lacks the capacity to impose the moral law on ourselves. To evolve in this regard so that our will becomes fully moral and autonomous, we need moral restrictions from other people with more moral experience. The relevant Kantian distinction in this regard is the distinction Kant draws between persons and moral actors in the wake of his formula of the categorical imperative called the formula of humanity. According to this distinction, a person needs to be educated heteronomously in order to reach the level of moral actor and become autonomous. Constraint is therefore a necessary condition for self-constraint.

Keywords: Immanuel Kant; ethics; pedagogy; autonomy; heteronomy; Wille; Willkür; free will; person; moral actor.

Recommended citation: Nilsen, Fredrik, 'Heteronomi som forutsetning for autonomi', *1700-tal: Nordic Journal for Eighteenth-Century Studies*, 18 (2021). 44–65. <https://doi.org/10.7557/4.5207>

Copyright: © 2021 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Innledning

En ofte oversett side ved Immanuel Kant (1724—1804) sin etikk er hans pedagogiske modell for hvordan mennesket blir moralsk. På grunn av syndefallet blir

mennesket ikke lenger født uskyldig og naturlig innstilt på det moralske, men det må tilegne seg moralen og lære å prioritere denne fremfor tilbøyelighetene. Riktignok beskriver Kant moralloven som et "fornuftens faktum", det vil si at alle fornuftsvesener, mennesket inkludert, er utstyrte med en iboende morallov. Det krever imidlertid øvelse eller moralsk modning for at mennesket skal kunne anvende fornuften på en slik måte at det blir i stand til å pålegge seg moralloven, i form av det kategoriske imperativ, samt velge å følge dette moralbudet i faktisk handling. I noen av sine mindre pedagogiske og etiske skrifter, nærmere bestemt *Om pedagogikk* (heretter: *Pedagogikkskriftet*) og *Etikkforelesningene*, fastsetter Kant 16 år som aldersgrense for når mennesket potensielt blir kapabelt til autonomi.¹ Først da er mennesket på nivået av "moralisk aktør". Før dette tidspunktet er det bare en "person", det vil si et vesen utstyrt med fri vilje og følgelig med iboende verdi og verdighet, men som ennå ikke har utviklet evnen til å gjøre bruk av den frie viljen fullt ut. Fram til fylte 16 år er mennesket, barnet, henvist til å følge moralske påbud fra andre, det vil si heteronomi. For det er kun ved å følge moralske forpliktelser fra foreldre, foresatte, familie, lærere og eventuelt andre oppdragere at barnet modnes til en gang å utvikle evnen til å pålegge seg selv moralloven i form

¹ Kant, *ÜP*, 9:453; Kant, *VE*, 27:45, 469. Se også Kant, *MdS*, 6:280ff; Kant, *R*, 6:26f; Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 8:116n. *Pedagogikkskriftet* er Kants sist publiserte verk. Det ble redigert av Kants venn Friedrich Theodor Rink (1770—1811) og utgitt i 1803, altså året før Kant døde. Manuskriptet er basert på en forelesningsrekke Kant holdt fem ganger ved Universitetet i Königsberg, første gang vintersemesteret 1776—77 og siste gang 1786—87. Verket kan således på mange måter sies å tilhøre den kritiske perioden i Kants forfatterskap. Kant benyttet først Johan Bernhard Basedow (1724—1790) sin metodebok *Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker* (1770) og senere Friedrich Samuel Bock sin lærebok *Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer* (1780) som grunnlag for sin undervisning i pedagogikk (Lars Løvlie, "Innledning", i Immanuel Kant, *Om Pedagogikk* (Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek, 2016), s. 3—43 (s. 21f)). – Ved referanser til Kants verk benytter jeg følgende forkortelser: "A" for *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (i teksten benyttes "Antropologien"), "EF" for *Zum Ewigen Frieden* (i teksten benyttes "Fredsskriftet"), "G" for *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (i teksten benyttes "Grundlegung"), "I" for *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, "KdpV" for *Kritik der praktischen Vernunft*, "KdrV" for *Kritik der reinen Vernunft*, "KdU" for *Kritik der Urteilkraft*, "MdS" for *Metaphysik der Sitten*, "ÜP" for *Über Pädagogik* (i teksten benyttes "Pedagogikkskriftet"), "R" for *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (i teksten benyttes "Religionsskriftet"), "SdF" for *Streit der Fakultäten*, "TP" for *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (i teksten benyttes "Teori og Praxis"), "VA" for *Vorlesungen über Anthropologie* (i teksten benyttes "Antropologiforelesningene"), "VE" for *Vorlesungen über Ethik* (i teksten benyttes "Etikkforelesningene"), og "WA" for *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (i teksten benyttes "Opplysningsskriftet"). For øvrige verk benyttes full tittel. Alle henvisninger til Kants tekster er til akademitgaven, med unntak av *Kritikk av den rene fornuft*, hvor jeg refererer til sider i A- og B-utgaven.

av det kategoriske imperativ. Tesen min er således at heteronomi er en nødvendig forutsetning for autonomi i Kants etikk. For mens dyr tar alle sine krefter i bruk av seg selv, må mennesket tvinges eller læres opp til å gjøre dette.² Mennesket er således, slik det heter i åpningssetningen i *Pedagogikkskriftet*, ”den eneste skapningen som må oppdras”.³

Jeg vil først presentere og diskutere det jeg mener utgjør begrunnelsen for at mennesket må oppdras og tvinges til autonomi hos Kant, nemlig hans teori om syndefallet i *Religionen innenfor grensene av den rene fornuft* (heretter: *Religions-skriftet*) fra 1793. Denne teorien, som for øvrig brakte Kant i kontakt med sensurmyndighetene, forklarer nemlig hvorfor mennesket ikke er kapabelt til moralske handlinger fra fødselen av, men at det snarere må gjennom en periode med heteronom tvang for å tilegne seg evnen til autonomi. Deretter vil jeg bevege meg inn på anvendelsen av det kategoriske imperativ med utgangspunkt i humanitetsformuleringen, slik denne skisseres i *Grunnlegging til moralens metafysikk* (heretter: *Grundlegung*) fra 1785. Grunnen til at jeg konsentrerer meg om humanitetsformuleringen, er at det er denne formuleringen som er relevant for teorien om moraltilegnelse i *Pedagogikkskriftet* og *Etikkforelesningene*. Det er nemlig i tilknytning til denne formuleringen at Kant utvikler de sentrale etiske og moralpsykologiske begrepsskillene mellom autonomi og heteronomi, og mellom person og moralsk aktør. For å klargjøre disse begrepsskillene, relaterer jeg dem til skillet mellom de to viljefunksjonene Wille og Willkür som Kant skisserer i *Moralens metafysikk* fra 1797. Endelig vil jeg vende oppmerksomheten mot *Pedagogikkskriftet* og måten han anvender begrepsskillene mellom person og moralsk aktør og mellom heteronomi og autonomi til å skissere menneskets utgang fra sin selvforskyldte hang for det onde.

Det moralske syndefallet

Et fundamentalt utgangspunkt for Kants etikk er at mennesker både er sansevesener og fornuftsvesener. I kraft av å være sansevesener er vi utstyrte med tilbøyeligheter, drifter, følelser og begjær, mens vi som fornuftsvesener er utstyrte med

² Kant, *ÜP*, 9:441ff, 447, 455, 466; Lotte Rahbek Schou, ”Immanuel Kant: Mennesket er dene neste skapning der har brug for opdragelse”, i *Pedagogikkens mange ansikter: Pedagogikkens idéhistorie fra antikken til det postmoderne*, red. av Kjetil Steinholt & Lars Løvlie (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), s. 126—140 (s. 126f).

³ Kant, *ÜP*, 9:441. Se også Kant, *ÜP*, 9:443. Kant kommer med en lignende uttalelse senere, nemlig at ”mennesket er den eneste skapningen som må arbeide” (Kant, *ÜP*, 9:471). Se for eksempel også Jean-Jacques Rousseau, *Emile, eller om oppdragelse*, oversatt av Kirsten M. Bessesen (Oslo: Vidarforlaget, 2010), s. 18.

fornuft som pålegger oss visse moralske forskrifter. Viljen utgjør en slags formid-
lende instans mellom disse to sidene ved mennesket, da det nettopp er i viljen
at fornuftens fordringer, på den ene siden, møter sanselighetens tilbøyeligheter
på den andre. Selv om det ikke alltid er tilfellet, mener Kant at det i det typiske
tilfellet er en konflikt mellom det som jeg erkjenner at jeg skal gjøre i kraft av
fornuftens kategoriske fordring, og det som jeg har lyst til å gjøre i kraft av mine
tilbøyeligheter. Viljen er fri i den forstand at den kan velge å adlyde fornuftens
fordring eller velge å gi etter for sine tilbøyeligheter. Dette er den moralsk rele-
vante situasjonen for Kant, og avgjørende for at en handling, eller, rettere sagt, et
sinnelag, skal være ekte moralsk, er at mennesket skal velge å handle ut fra sin for-
nuft og dennes lover og prinsipp, ikke ut fra tilbøyelighetene. Det er nemlig ikke
handlingene, men snarere maksimene, bestemmelsesgrunnene for handlingene,
som skiller den moralsk onde fra den gode: "[M]an kaller ikke et menneske ondt
fordi det utøver handlinger som er onde (lovstridige), men fordi disse er av en slik
art at man kan slutte tilbake til onde maksimer i mennesket".⁴

Som Kant understreker i *Religionsskriftet*, er det som kjennetegner den onde
fremfor den gode at han i kampen mellom fornuften og tilbøyelighetene prio-
riterer tilbøyelighetene fremfor fornuften i sine maksimer, altså sine leveregler.⁵
Mennesket er nemlig ikke determinert av verken tilbøyelighetene eller fornuften,
det er kun affisert av disse. Både den gode og den onde inkorporerer dermed så
vel sanselige påvirkninger, det vil si tilbøyeligheter og følelser, som den rasjonelle
påvirkningen, det vil si aktelsen for moralloven, i sine maksimer.⁶ Med "aktelse"
(*Achtung*) mener Kant en slags rasjonell respekt, en type fornuftsfølelse, for moral-
loven.⁷ Poenget er altså at en tilbøyelighet i seg selv ikke representerer noe annet
enn en "drivfjær" (*Triebsfeder*) for meg, og at den først blir en "grunn" for handling
idet jeg fritt adopterer denne tilbøyeligheten i min maksime.⁸ Det er følgelig ikke
verken tilbøyelighetene eller fornuften som gjør en ond person ond eller en god
person god. Det som karakteriserer den onde, er at han gir tilbøyelighetene for-

⁴ Kant, R, 6:20. Se også Kant, KdpV, 5:45f.

⁵ Kant, R, 6:26ff, 30f, 36, 41, 44, 46f.

⁶ Kant, R, 6:23f. Se for eksempel også 6:44, 58n, 170n; Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Men-
schengeschichte*, 8:111f, 115. Kantkommentatoren Henry E. Allison kaller denne tesen hos
Kant for "inkorporasjonstenen" (*Kant's Theory of Freedom* (Cambridge/New York, 1990), s. 40.
Se også s. 41, 52). [Crossref](#)

⁷ Kant, G, 4:400f, 401n, 403, 435, 436, 440, 460; Kant, KdpV, 5:72ff, 117; Kant, R, 6:8, 27;
Kant, KdU, 5:222, 257; Kant, MdS, 6:221, 387, 402f, 464; Kant, VE, 27:4f, 16, 253, 361.

⁸ Kant, G, 4:427. Se også 422; Kant, KdpV, 5:49; Christine M. Korsgaard, "Morality as Free-
dom", i *Creating the Kingdoms of Ends* (Cambridge/New York, 1996), s. 159—187 (s. 165).
[Crossref](#); Ketil Bonaunet, "Kants etikk og den transcendentpragmatiske diskursetikken",
doktorgradsavhandling (Universitetet i Tromsø, 1993), s. 256.

rang fremfor fornuften, mens den gode gjør motsatt prioritering.⁹ Kant bringer inn ”syndefallet” eller ”ursynden” (*peccatum originale*), da dette skjebnesvangre fallet nettopp skyldes at mennesket begynte å underordne moralloven under tilbøyelighetene i sine maksimer.¹⁰ Før syndefallet, i ”uskyldstilstanden”, hadde mennesket ”naturanlegg” (*Anlage*) for det gode,¹¹ men etter syndefallet er menneskets ”grunnleggende disposisjon” eller ”sinnelag” (*Gesinnung*) derimot kjennetegnet av egoisme og ”hang” (*Hang*) for det onde.¹² Da både den gode og den onde adopterer så vel sanselighetens tilbøyeligheter som fornuftens pliktfordring i sine maksimer, vil det følgelig alltid finnes et potensiale for det onde i den gode og for det gode i den onde.¹³

Kants prosjekt i *Religionsskriftet* er å skissere måten mennesket kan komme ut av tilstanden det befinner seg i etter syndefallet, altså skissere en slags gjenopprettelse av det opprinnelige anlegget for det gode i den menneskelige naturen. Denne gjenopprettelsen kan, slik blant annet Barbara Herman påpeker, ikke komme i stand ved skrittvis reformer, slik overgangen fra lovstridige til lovlige (legale) handlinger kan komme i stand, men kun gjennom en revolusjon i vårt ”sinnelag” eller ”intelligible karakter” (*Denkungsart*).¹⁴ Ved denne revolusjonen

⁹ Kant, R, 6:36, 43, 45n; Kant, MdS, 6:227; Kant, VE, 27:347; Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 151.

¹⁰ Kant, R, 6:42. Se også 6:31. Dette syndefallet er akkurat like vanskelig å forstå som Adams fall (Kant, R, 6:19, 41ff; Korsgaard, s. 171). Se også Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 8:115.

¹¹ Kant, R, 6:26; Kant, SdF, 7:43, 54f; Kant, ÜP, 9:448.

¹² Kant, R, 6:28f, 37; Kant, MdS, 6:542; Kant, SdF, 7:43, 54f; Kant, A, 7:219, 324. Det eksisterer en viss spenning mellom denne teorien i *Religionsskriftet* og den teorien Kant presenterer oss for i *Pedagogikkskriftet*, for der sier han at det i mennesket kun finnes en „kime“ (*Keime*) til det gode, ikke til det onde (Kant, ÜP, 9:448). Det onde skyldes derimot manglende eller feilaktig oppdragelse av det gode: „Er nå mennesket av natur godt eller ondt? Det er ingen av delene, for mennesket er av natur ikke noe moralsk vesen. Det blir et moralsk vesen kun når dets fornuft hever seg til begrepene om plikten og loven” (Kant, ÜP, 4:492). - Termene ”før” og ”etter” brukes her i mangel av et godt alternativ, for et viktig poeng hos Kant er at syndefallet er atemporal.

¹³ Kant, R, 6:30, 36f, 46. Se også Paul Guyer, “Problems with Freedom: Kant’s Argument in Groundwork III and its Subsequent Emendations”, i *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, red. av Jens Timmermann (Cambridge/New York, 2010), s. 176–202 (s. 179). [Crossref](#); Terence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Volume III: *From Kant to Rawls* (Oxford/New York, 2009), s. 84n; Fredrik Nilsen, ”Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant”, doktorgradsavhandling (Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet, 2018), s. 248f. <https://hdl.handle.net/10037/14278>

¹⁴ Kant, R, 6:47f; Kant, ÜP, 9:481. Se også Kant, KdrV, A539/B567; Kant, KdU, 5:175f; 1Mos 1:2, Joh 3:5; Barbara Herman, “Training to Autonomy: Kant and the Question of Moral Education”, i *Philosophers on Education: Historical Perspectives*, red. av Amalie O. Rorty (Lon-

omvendes menneskets ”hjerne”,¹⁵ det vil si dets vilje, fra å underordne moralloven under tilbøyelighetene til å underordne tilbøyelighetene under moralloven. Når revolusjonen er gjennomført, må mennesket gjennom gradvis reformasjon, det vil si gjennom skrittvis reformer, vende sin ”empiriske karakter” (*Sinnesart*) til dette nye underordningsforholdet.¹⁶ Den opprinnelige situasjonen kan således gjenopprettes, skjønt uskylden er tapt en gang for alle, og vi vil alltid ha en slags ”hang” til det onde selv om vi faktisk handler moralsk godt; til tross for at vi stadig kan og skal kultivere vår sanselighet gjennom såkalt ”etisk askese” eller ”etisk gymnastikk”,¹⁷ slik at gapet mellom fornuftens fordring og våre tilbøyeligheter minskes, vil det etter syndefallet aldri være mulig å viske ut gapet fullstendig. Dyd for Kant handler derfor om ”viljestyrke” til å underordne tilbøyelighetene under moralloven, og Kant definerer ”dyd” eksplisitt som så vel ”moralisk sinnelag i kamp [im Kampfe]”¹⁸ som ”styrken av et menneskes maksime [Maxime] når det følger sin plikt”.¹⁹

Humanitetsformuleringen av det kategoriske imperativ

Fornuftens bidrag er altså den moralske loven som for mennesker, det vil si for vesener som ikke bare har rasjonell, men også sanselig, streben, fremstår som et imperativ.²⁰ Jeg vil her vektlegge humanitetsformuleringen, da det er denne som, etter min mening, er mest relevant for Kants pedagogiske filosofi. Denne for-

don/New York, 1998), s. 255—272 (s. 257f). [Crossref](#) Hermans artikkel går argumentativt i samme retning som min, men vektlegger i det store og hele andre aspekter ved Kants etikk enn de jeg vektlegger. Også i *Antropologien* og *Antropologiforelesningene* skiller Kant mellom menneskets ”intelligible” (*Denkungsart*) og ”empiriske karakter” (*Sinnesart*) (Kant, A, 7:285; Kant, VA, 25:1384ff; Roe Fremstedal, *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good: Virtue, Happiness, and the Kingdom of God* (Basingstoke/New York, 2014), s. 69.

¹⁵ Kant, R, 6:29.

¹⁶ Kant, R, 6:47f, 50f, 74, 117; Kant, A, 7:294, 324; Kant, VA, 25:1384ff; Fremstedal, s. 69.

¹⁷ Kant, MdS, 6:479f, 484f.

¹⁸ Kant, KdpV, 5:84. Se også 5:32f; Jörg Noller, *Die Bestimmung des Willens: Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant* (München: Karl Alber, 2015), s. 171f.

¹⁹ Kant, MdS, 6:394. Se også 6:379, 380, 394, 396, 405f, 477; Kant, R, 6:161, 201; Jeanine Grenberg, *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005), s. 49ff. [Crossref](#); Robert Stern, *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012), s. 241. [Crossref](#)

²⁰ Nilsen, s. 296ff; Odin Fauskevåg, ”Kant: Fridom gjennom fornuft”, i *Danningens filosofihistorie*, red. av Ingerid Straume (Oslo: Gyldendal, 2013), s. 147—159 (s. 155). For rene fornuftsvesener, det vil si Gud og gudommelige vesener, fremstår imidlertid moralloven som et indikativ, altså som en beskrivelse av hvordan rent rasjonelle vesener handler, og ikke som et imperativ, altså som et påbud til å følge fornuften (Nilsen, s. 294ff).

muleringen av det kategoriske imperativ lyder: ”Handl[e] slik at du alltid bruker menneskeheten [Menschheit] både i din egen person [Person] og i enhver annens person samtidig som et formål [Zweck] og aldri bare som et middel [Mittel]”.²¹ Kant slår således fast at mennesker har en iboende verdi eller verdighet som vi aldri skal forbyrte oss mot.²² Alle mennesker er formålssettende vesener og skal tilsvarende behandles som formål i seg selv, ikke bare som midler. Dersom jeg benytter meg selv eller andre som rene midler, redskaper, for å oppnå egne formål, vil jeg forbyrte meg mot den iboende verdien og verdigheten ethvert menneske er bærer av. Jeg kan for eksempel befinne meg i en desperat pengeknipe og innse at den eneste muligheten jeg har for å komme meg ut av knipen, er å be min venn om å låne meg penger under falsk løfte om å skulle betale dem tilbake ved første anledning. Jeg vet altså allerede at jeg ikke kommer til å betale pengene tilbake, men jeg avlegger likevel løfte om dette, da det er en nødvendig forutsetning for at vennen min skal låne meg pengene. I en slik situasjon behandler jeg vennen min som et rent middel for å oppnå et formål som jeg selv har satt meg, nemlig å komme ut av en desperat pengeknipe. Dette krenker min venns verdighet og iboende verdi. Menneskets iboende verdi ligger nemlig i at vi alle er frie, autonome og formålssettende vesener, og det å behandle meg selv eller en annen person vilkårlig som et rent middel, vil da være å krenke ham som formålssettende og autonomt vesen.

Man kan skille mellom to former for kontradiksjon i forbindelse med humanitetsformuleringen.²³ På den ene siden har man handlingsmaksimer som står i motsetning til menneskets iboende verdi som sådan, for eksempel tilfellet av falsk løfte. Dette er et eksempel hvor maksimen innebærer at man bruker seg selv eller andre som rene midler. Jeg behandler min venn som et rent middel dersom jeg

²¹ Kant, G, 4:429. Se også 4:436, 438; Kant, KdpV, 6:87; Kant, MdS, 6:395, 416, 462; Kant, ÜP, 9:488f.

²² Se for eksempel Kant, MdS, 6:422f, 436, 464; Kant, KdpV, 5:131f; Kant, KdU, 5:437, 443..

²³ Christine M. Korsgaard, ”Kant’s Formula of Humanity”, i *Creating the Kingdoms of Ends* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1996), s. 106—132 (s. 125ff). [Crossref](#) Kant trekker ikke dette skillet eksplisitt, men det synes samtidig rimelig klart at han skiller mellom disse to formene for kontradiksjon. Skillet er analogt med skillet mellom handlingsmaksimer som vi ikke kan tenke som allmenne lover uten kontradiksjon (*nicht denken können*) og handlingsmaksimer som vi ikke kan ville som allmenne lover uten kontradiksjon (*nicht wollen können*), et skille Kant eksplisitt formulerer i forbindelse med universaliseringsformuleringen av det kategoriske imperativ (Kant, G, 4:424). Se for øvrig Christine M. Korsgaard, ”Kant’s Formula of Universal Law”, i *Creating the Kingdoms*, s. 77—105 (s. 92). [Crossref](#); Richard Galvin, ”The Universal Law Formulas”, i *The Blackwell Guide to Kant’s Ethics*, red. av Thomas E. Hill, jr. (Oxford: Blackwell, 2009), s. 52—82 (s. 67ff). [Crossref](#); Nilsen, s. 271ff.

avlegger falsk løfte til ham. På den andre siden har man handlingsmaksimer som ikke direkte står i motsetning til menneskets iboende verdi, men som likevel ikke "harmonerer" med denne, for eksempel tilfellet med å unnlate å hjelpe andre i nød.²⁴ En maksime om å unnlate å hjelpe andre i nød står trolig ikke i noe direkte motsetning til å utvise aktelse for menneskets iboende verdi, da det ikke innebærer å behandle andre som rene midler. Likevel er en slik maksime uforenlig med den iboende verdien "ånd", hvis man kan uttrykke seg slik, da det å behandle andre som formål i seg selv innebærer å behandle dem godt og verdig, noe som for eksempel vil si å hjelpe dem ut av nød og elendighet. I så måte kan humanitetsformuleringen sies å ha dels en negativ funksjon, da den gir oss retningslinjer for hvordan vi ikke skal behandle oss selv og andre ("ikke bare som middel"), men dels også en positiv funksjon, da den samtidig sier noe om hvordan vi faktisk skal behandle oss selv og andre ("som formål i seg selv").²⁵

Den iboende verdien og verdigheten er avgjørende med hensyn til hele Kants etiske tenkning, da det nettopp er mennesket, eller mer presist humaniteten i mennesket, som er formålet for vår handling. Våre handlinger vil alltid, i motsetning til hva som er tilfellet med dyr, ha karakter av å være en formålsrettet virksomhet, og derfor må også alle handlinger ha ett eller annet "formål" (*Zweck*).²⁶ Selv om det er slik at våre formål velges helt fritt, må det likefullt i det minste finnes ett obligatorisk formål for at det i det hele tatt skal finnes en morallære; dersom alle formål hadde en kontingent status, ville alle imperativ bare være hypotetiske, og vi ville følgelig ikke kunne operere med noe allmenngyldig prinsipp for moralen.²⁷ Finnes det dog i det minste ett obligatorisk formål, er vi derimot

²⁴ Kant, G, 4:430.

²⁵ Barbara Herman, "Mutual Aid and Respect for Persons", *Ethics*, 94,4 (1984), 577—602 (s. 600ff). [Crossref](#); Onora O'Neill, "Universal Law and Ends-in-Themselves", i *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1990), s. 126—144 (s. 137ff). [Crossref](#); Nilsen, s. 280.

²⁶ Kant, MdS, 6:385, 392. Se også Kant, G, 4:437.

²⁷ Skillet mellom kategoriske og hypotetiske imperativ angår hvorvidt påbudene henholdsvis gjelder ubetinget eller betinget (Kant, G, 4:414ff, 431f; KdpV, 5:20f; Kant, KdU, 5:172f; Kant, MdS, 6:221, 222; Kant, VE, 27:245f, 255f, 486, 491, 29:598, 606, 619f; Irwin, s. 12f). De hypotetiske imperativene angår kun det middelbart gode eller nyttige, og det er langt fra sikkert, rent bortsett fra lykken, at vi finner de samme formålene hos ulike mennesker. Derfor er den ene formen for hypotetiske imperativ, som Kant kaller både "tekniske" og "problematiske" imperativ så vel som "dyktighetsregler", relative, kontingente og betingede av ethvert menneskets subjektive preferanser. I tillegg opererer han med en annen form for hypotetiske imperativ, som han kaller både "pragmatiske" og "assertoriske" imperativ så vel som "klokskapsråd", og som angår lykken. Også denne formen for hypotetiske imperativ er subjektive, relative og kontingente, for selv om lykken ligger fast som objektivt formål *a priori*, finnes det like fullt mange måter å bli lykkelig på. Lykken er slik relativ og avhengig av våre tilbøyeligheter og begjær (Kant, G, 4:414ff; Kant, KdpV, 5:20f; Kant, KdU, 5:430;

i stand til å kunne operere med et slikt prinsipp: ”Dersom det ikke fantes noen [formål som på samme tid er plikter] så ville – siden ingen handling [Handlung] kan være uten et formål – alle formål [Zwecke] til den praktiske fornuft [praktische Vernunft] alltid bare være midler til andre formål og et kategorisk imperativ [ein kategorischer Imperativ] ville være umulig”.²⁸ Tilbøyeligheter leder oss til å anta formål som kan være i strid med plikten, og den lovgivende fornuftens eneste botemiddel mot at alle forpliktelser derfor skulle være hypotetiske, er, slik Kant ser det, å fremsette et moralsk formål som står i motsetning til tilbøyelighetenes formål.²⁹ Robert B. Loudon formulerer dette poenget slik: ”We cannot accept the claim that reason categorically requires us to do certain things unless we accept the companion claim that reason categorically requires us to adopt certain ends”.³⁰ Med andre ord påbyr det kategoriske imperativ oss å utføre bestemte obligatoriske handlinger, og da enhver handling involverer ett eller annet formål, følger det at det må finnes obligatoriske formål. Det er nettopp mennesket som rasjonelt, fritt, autonomt og formålssettende vesen som utgjør det ytterste formålet for vår moralske streben, og derfor er det denne siden ved mennesket som er gjenstand for aktelse.³¹

Som formålssettende vesener har mennesket to formål som samtidig er plikter, altså to obligatoriske formål, nemlig moralsk fullkommenhet og lykke. Siden humanitetsformuleringen slår fast at rasjonelle vesener har iboende verdi simpelt hen i kraft av å ha evner til rasjonelt aktørskap, følger det at vi har plikt til å ha som obligatorisk formål å fremme, respektere og kultivere våre rasjonelle evner, samt det som resulterer fra den rette utøvelsen av disse evnene. Ifølge Kant utgjør streben etter ”egen fullkommenhet” og befordring av ”andres lykke” de to positive hovedforpliktelsene som ethvert menneske plikter å ha.³² Kant kaller våre for-

Kant, VE, 27:258, 29:598, 606). Et kjennetegn ved hypotetiske imperativ generelt, som alle må beskrives som *a posteriori*, er at forpliktelsen bare gjelder betinget, for dersom jeg går bort fra et subjektivt formål som jeg har satt meg eller dersom jeg redefinerer hva lykke innebærer for meg, vil jeg også fri meg fra den forpliktelsen jeg er underlagt. Det ”kategoriske” eller ”apodiktiske” imperativ står i motsetning til de hypotetiske i den forstand at vi kan forutsette at det er gyldig for ethvert menneske *a priori*, hvilket vil si at det gjelder forut for erfaring, absolutt, ubetinget og med nødvendighet. Jeg kan ikke fri meg fra å være underlagt den kategoriske moralske forpliktelsen ved å gi opp formålet, slik som ved hypotetiske imperativ, da dette nettopp gjelder ubetinget og rigoristisk ligger fast for ethvert menneske (Kant, G, 4:416f. Se for eksempel også Kant, R, 6:22; Kant, MdS, 6:215, 216).

²⁸ Kant, MdS, 6:385. Se også Kant, G, 4:428, 431.

²⁹ Kant, MdS, 6:380ff.

³⁰ Robert B. Loudon, ”Kant’s Virtue Ethics”, *Philosophy*, 61 (1986), 473—489 (s. 482f). [Cross-ref](#)

³¹ Kant, G, 4:429; Kant, KdU, 5:427, 429, 435f, 443, 448. Se for eksempel også Korsgaard, ”Kant’s Formula of Humanity”, s. 122ff, 128ff; Irwin, s. 41.

³² Kant, MdS, 6:385ff; 391ff.

pliktelser i forhold til disse to formålene for ”dydsplikter”, da disse pliktene ikke bare angår maksimenes form, men også deres materie. Det vil si at det avgjørende ikke bare er at maksimen har en form som er universaliserbar, men at den angår formålene som samtidig er plikt, altså ”egen fullkommenhet” og ”andres lykke”.³³ Den viktigste komponenten i forpliktelsen til å fremme egen fullkommenhet er at man skal kultivere sin evne til moralsk dyd, det vil si å gjøre pliktmotivet til tilstrekkelig motivasjon for viljen, utvikle en ”andre natur” hvor det kategoriske imperativ fungerer som tilstrekkelig ”beveggrunn” (*Bewegungsgrund*).³⁴ Som Kant understreker i *Grundlegung*, kan vi dog aldri med sikkerhet vite om en handling har moralitet, det vil si at pliktmotivet selv fungerer som tilstrekkelig beveggrunn, eller bare legalitet, altså at vi utfører en riktig moralsk handling ut fra andre motiver enn plikten selv.³⁵ I motsetning til spørsmålet om handlingens legalitet, er det nemlig vanskelig for oss å avgjøre spørsmålet om dens moralitet, altså fastslå om det egentlig er pliktmotivet eller tilbøyeligheter som motiverer en aktør. For å være mer presis, er det lettere å avgjøre spørsmålet om umoral enn moral, for da moralitet forutsetter legalitet, kan vi slutte fra manglende legalitet til manglende moralitet.³⁶ Det er dog en asymmetri forbundet med dette, da vi ikke likeledes kan slutte fra legalitet til moralitet; selv om en handling er legal, kan vi ikke vite, i hvert fall ikke sikkert, hvordan den er motivert og er således ute av stand til å avgjøre spørsmålet om moralitet.³⁷ Forpliktelsen til egen fullkommenhet sier dog at vi skal strebe mot å gjøre pliktmotivet til tilstrekkelig motivasjon, selv om vi aldri kan være helt sikre på at dette motivet faktisk er tilstrekkelig.

Som Jens Saugstad understreker, er forpliktelsen til egen fullkommenhet den mest fundamentale, for dersom det ikke finnes noen forpliktelser overfor oss selv, finnes det heller ikke forpliktelser overfor andre.³⁸ Selv sier Kant at dersom det

³³ Kant, MdS, 6:394f; Kant, G, 4:401n, 430; Kant, VE, 27:543f.

³⁴ Kant, MdS, 6:386f, 391ff, 419, 446f, 457, 473, 484f; Kant, KdpV, 5:28, 72; Kant, R, 6:3, 22f, 61; Kant, VE, 27:348, 502f; Herman, ”Training to Autonomy”, s. 256, 261.

³⁵ Kant, G, 4:397, 406, 407. Se også Kant, KdpV, 5:99; Kant, MdS, 6:392, 447, Kant, R, 6:20, 36f, 47f, 51, 63, 67, 71, 75, 98f; Kant, KdrV, A551n/B579n; Kant, TP, 8:284. Se også O’Neill, ”Kant after Virtue», i *Constructions of Reason*, s. 145—162 (s. 151); Bonaunet, s. 351n112. Om skillet mellom legalitet (”lovens bokstav”) og moralitet (”lovens ånd”), se Kant, G, 4:390, 397f, 406; Kant, KdpV, 5:71f, 72n, 81, 118, 151f; Kant, MdS, 6:214, 219, 225, 398; Kant, R, 6:30f, 42; Kant, SdF, 7:63f; Kant, KdU, 5:327.

³⁶ Se for eksempel Kant, R, 6:20.

³⁷ Gitt at vi kunne være sikre på dette, altså at en handling har moralitet, kunne vi omvendt ha sluttet fra moralitet til legalitet, da en handling med moralitet alltid er en handling med legalitet. Vi kunne dog ikke slutte fra manglende moralitet til manglende legalitet, da et svært viktig poeng hos Kant i denne sammenhengen er at det kan finnes handlinger med legalitet som mangler moralitet. Se for eksempel Fremstedal, s. 32; Herman, s. 257.

³⁸ Jens Saugstad, «Kant versus Levinas», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 34,1–2 (2001), 120—127 (s. 121, 125). Se også Kant, MdS, 6:417f; Kant, VE, 27:343f, 521, 572; Lara Denis, ”Freedom.

ikke finnes plikter overfor oss selv, ”vil det ikke finnes plikter overhodet, heller ikke engang eksterne plikter”.³⁹ Begrunnelsen for primatet til forpliktelsen om å fremme egen fullkommenhet, er at det mest grunnleggende ved alle våre forpliktelser er begrepet om å ”binde oss selv”,⁴⁰ og denne evnen oppøver vi nettopp gjennom å perfektionere oss selv i moralsk forstand. Dette vil egentlig si det samme som å utvikle ”dyd” i kantiansk betydning, det vil si viljestyrke.⁴¹ Dersom vi ikke oppøver evnen til å ”binde oss selv”, vil vi følgelig i neste omgang heller ikke være i stand til å ivareta vår forpliktelse til å fremme andres lykke.⁴² Plikten til å fremme andres lykke består i at jeg hjelper andre til å fremme deres universaliserbare, altså tillatte, formål, ikke paternalistisk å fremme andres lykke ut fra min oppfatning av hva som vil gjøre dem lykkelige. Det innebærer, som Kant sier, at jeg ”gjør deres formål til mitt formål”.⁴³

Ting, person og moralsk aktør

I forbindelse med humanitetsformuleringen innfører Kant noen viktige moralpsykologiske begrepsskille. Dette gjelder skillene mellom ting og person og mellom person og moralsk aktør.⁴⁴ Skillet mellom person og ting representerer skillet mellom det som vi ut fra humanitetsformuleringen henholdsvis har og ikke har moralske forpliktelser overfor. En person er et vesen som er utstyrt med fri vilje og har

Primacy and Perfect Duties to Oneself”, i *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, red. av Lara Denis (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010, s. 170—191 (s. 170). [Crossref](#)

³⁹ Kant, MdS, 6:417, min oversettelse. Se også Kant VE, 27:341.

⁴⁰ Kant, MdS, 6:417.

⁴¹ Kant, MdS, 6:394. Kant bestemmer altså ”dyd” som ”moralisk viljestyrke”, men legger umiddelbart til at denne definisjonen for menneskers del ikke er presis nok, da vi også kan tale om viljestyrke hos hellige vesener. En nærmere bestemmelse vil derfor være at dyd er en evne til å ”tvinge seg selv ifølge det indre moralske prinsipp” (Kant, MdS, 6:405). Hos mennesket er det således involvert et viktig element av tvang, forstått som selvtvang, fra menneskets egen vilje (Wille), i dyden. Derfor fremholder Kant at ”selvkontroll” og ”moralisk apati” utgjør nødvendige betingelser for å være dydig; dyd krever at man ”mestrer seg selv” og er ”herre over seg selv”, noe som gjør at vi må temme våre affekter og beherske våre lidenskaper (Kant, MdS, 6:407f; Kant, VE, 27:360f). Noe slikt er ikke tilfelle hos guddommelige vesener, hvilket gjør at de heller ikke kan kalles dydige (Kant, VE, 27:13, 29:611).

⁴² Kant, MdS, 6:448f.

⁴³ Kant, MdS, 6:387f. Det finnes dog ikke noen forpliktelse til å hjelpe andre med å forfølge umoralske formål (Kant, MdS, 6:388, 393f, 450).

⁴⁴ Kant, G, 4:428f. Se også Kant, KdpV, 5:76, 86f; Kant, MdS, 6:223, 280f, 358, 434f, 454; Kant, VE, 27:343, 372f, 1427f; Irwin, s. 89f; Patrick Kain, ”Kant's Defense of Human Moral Status”, *Journal of the History of Philosophy*, 47,1 (2009), 59—101 (s. 67). [Crossref](#)

derfor krav på å bli behandlet som formålsettende vesen, et vesen med ”iboende verdi” og ”verdighet” (*Würde, dignitas*); en ting har derimot det som Kant kaller ”pris” (*Preis*), hvilket betyr at vi kan sette noe annet i stedet for dette som utgjør det samme.⁴⁵ Ting mangler fri vilje og således også iboende verdi, og følgelig kan vi behandle ting som rene midler. Med denne teorien legitimerer Kant at vi kan behandle dyr som rene midler, da de, med sin ”dyriske valgevne” (*tierische Willkür*), ikke er utstyrte med fri vilje og således befinner seg på nivået av ”ting”.⁴⁶ Som Saugstad viser til, befinner også et menneskefoster seg på nivået av ting på et tidlig utviklingsstadium, noe som gjør at Saugstad mener at det på kantianske premisser er mulig å forsvare både selvbestemt abort og stamcelleforskning.⁴⁷ På et eller annet stadium i fosterutviklingen får fosteret del i den frie viljen og avanserer opp til nivået av person.⁴⁸ Personen evner likevel ikke å gjøre bruk av sin frie vilje, da en slik bruk forutsetter at vedkommende er i stand til å gi seg selv det kategoriske imperativ og la sin maksime bestemmes av dette moralske påbudet. Dette er noe vi mennesker først evner når vi har nådd 16 år, da det er avhengig av at vi har utviklet vår fornuft til et slikt nivå at vi er i stand til å pålegge oss det kategoriske imperativ.⁴⁹ Først da kan vi karakteriseres som moralske aktører, for som Kant sier, kan mennesket (der Mensch) ”bare bli menneske gjennom oppdragelse [Erziehung]. Mennesket er intet annet enn det oppdragelsen gjør det til.”⁵⁰ Kant legitimerer dermed at vi kan behandle barn, som befinner seg på nivå av person, heteronomt, for frem til fylte 16 år vil de ikke selv være i stand til å føre et moralsk liv.⁵¹

⁴⁵ Kant, G, 4:434f; Kant, MdS, 6:434f, 462; Irwin, s. 12; Sarah W. Holtman, ”Autonomy and the Kingdom of Ends”, i *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, s. 102—117 (s. 108). [Crossref](#)

⁴⁶ Vi har riktignok indirekte moralske forpliktelser overfor dyr, da det kan hende at gjennomgående hard og dårlig behandling av dyr i neste omgang fører til at vi begynner å behandle våre medmennesker tilsvarende. Vi har dog ingen direkte moralske forpliktelser overfor dyr (Kant, MdS, 6:443. Se også 442; Kant, KdpV, 5:76 Kant, VE, 27:413, 458ff, 709f).

⁴⁷ Jens Saugstad, ”Abort”, i *Etikk – en innføring*, red. av Kjell Eyvind Johansen (Oslo: Cappelen, 1994), s. 280—320 (s. 303ff) og ”Kants Syn på Fosterets og Spedbarnets Moralske Status”, i *Menneskeverd. Humanistiske perspektiver*, bind I, red. av Jon Wetlesen (Oslo: Skriftserie for HFs Etikkseminar, 1992), s. 72—108 (s. 72ff).

⁴⁸ Saugstad, ”Abort”, s. 309ff; Saugstad, ”Kants Syn på Fosterets”, s. 73ff. I *Antropologien* synes dog Kant å mene at det avgjørende kriteriet for å bli tilskrevet personstatus er at man implisitt eller eksplisitt evner å gi uttrykk for et ”jeg” (Kant, A, 7:127). For en utførlig diskusjon av personstatus og forholdet mellom ting, person og moralsk aktør i lys av Kants relativt ”ukjente” skrifter om biologi, psykologi og antropologi, se Kain, s. 71ff.

⁴⁹ Kant, ÜP, 9:453; Se også Kant, MdS, 6:280ff; Kant, R, 6:26f; Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 8:116n; Kant, VE, 27:45, 469; Løvlie, s. 28f; Herman, s. 259f. I *Antropologien* sier Kant et sted at vi kanskje ikke kan sies å ha etablert en moralsk karakter før i 30-40-årsalderen (Kant, A, 7:294).

⁵⁰ Kant, ÜP, 9:443. Se også 492; Kant, A, 7:323f.

⁵¹ Kant, ÜP, 9:441ff, 452f, 455, 475; Nilsen, s. 283f.

Et svært sentralt begrep for Kant i denne sammenheng er "autonomi". Autonomi innebærer at vi er våre egne lovgivere, og det er denne evnen til selvlovgivning som for Kant hever mennesket over resten av skaperverket.⁵² Prinsippet innebærer nemlig at det er mennesket selv, ikke noen ytre instans, som gir viljen loven i form av det kategoriske imperativ: "Viljen [Wille] blir altså ikke bare underkastet loven, men underkastet på en slik måte at den må ansees som selvlovgivende og nettopp av den grunn aller først underkastet loven (som den kan betraktes som opphavsmann [Urheber] til)".⁵³ I tråd med tesen om at vi skal betrakte oss som morallovens opphavspersoner, konkluderer Kant – tydelig inspirert av Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)⁵⁴ – sin utlegning av frihetsbegrepet, i *Grundlegung* med følgende berømte men tilsynelatende paradoksale tese: "Følgelig er en fri vilje [ein freier Wille] og en vilje som står under moralske lover [unter sittlichen Gesetzen] ett og det samme".⁵⁵ Kant hevder med andre ord at en vilje som står under selvpålagte moralske lover er synonym med en fri vilje, for i slike tilfeller er mennesket ikke heteronomt, det vil si underlagt andre ytre lover, men er i en viktig forstand kun underlagt seg selv; frihet er således ikke å forstå som uavhengighet fra enhver lov overhodet, men snarere som uavhengighet av lover jeg ikke selv er forfatter til. Ufrihet er derimot heteronomi, altså fremmedlovgivning, hvor enten "ytre" autoriteter som samfunnet og religionen, eller "indre" autoriteter som tilbøyeligheter og følelser, bestem-

⁵² Kant, MdS, 6:456. Kant, G, 4:433, 440f, 452; Kant, KdpV, 5:33, 39, 43; Kant, VE, 27:499.

⁵³ Kant, G, 4:431.

⁵⁴ Rousseau, *Om samfunnspakten, eller statsrettens grunnsetninger*, oversatt av Haakon Hofgaard Halvorsen (Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek, 2001), s. 21f; Kant, ÜP, 9:442; Kant, A, 7:326f; Irwin, s. 869f, 873f; Noller, s. 53; Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1997), s. 475, 500f. [Crossref](#)

⁵⁵ Kant, G, 4:447. Se også 4:450, 452f; Kant, KdpV, 5:29, 72f, 109; Kant, KdU, 5:354; Kant, VE, 27:268f, 506. Allison har gitt denne tesen navnet "gjensidighetstesen" (*Reciprocity Thesis*): se Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 7, 201ff og "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", *The Philosophical Review*, 95,3 (1986), 393–425 (s. 394f). [Crossref](#) Se for eksempel også Hud Hudson, "Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions", *Kant-Studien*, 82,2 (1991), 179–196 (s. 192ff). [Crossref](#) Denne betegnelsen er riktignok ment som generell betegnelse på at moralloven og friheten hos Kant impliserer hverandre gjensidig (se særlig Kant, KdpV, 5:29, 94; Kant, G, 4:401, 447), og er ikke begrenset til passasjen jeg viser til her. Den nære forbindelsen mellom moralloven og friheten kommer ikke minst til uttrykk i *Kritikk av den praktiske fornuft*, hvor Kant lanserer tesen om friheten som morallovens "værensgrunn" (*ratio essendi*), mens moralloven på sin side fungerer som frihetens "erkjennelsesgrunn" (*ratio cognoscendi*) (Kant, KdpV, 5:4n. Se også 28f; Kant, R, 6:23n; Irwin, s. 77; Hudson, s. 188; Bonaunet, s. 187f). På denne måten kan friheten være betingelsen for moralloven, samtidig som moralloven igjen kan være den betingelsen under hvilken vi aller først kan bli oss friheten bevisste.

mer vår handling.⁵⁶ Det viktigste poenget for mitt anliggende er at selv om Kant gjentatte ganger understreker viktigheten av autonomi i betydningen selvlovgivning, er det altså langt ifra slik at vi er frie til å gi oss selv hvilken lov som helst. I *Kritikk av den praktiske fornuft* fra 1788 hevder nemlig Kant at moralloven er et "fornuftens faktum" (*Faktum der Vernunft*), det vil si at den er iboende i fornuften hos ethvert rasjonelt vesen og således gjelder universelt.⁵⁷

Som vi har sett, er ett av våre obligatoriske formål at vi skal fremme vår egen fullkommenhet. Vi har dog ikke noen forpliktelse til å fremme andres fullkommenhet, da dette, i kraft av vår autonomi, er noe som er opp til hver enkelt selv å gjøre.⁵⁸ Unntaket fra dette er barn,⁵⁹ for i kraft av at jeg selv er en moralsk aktør, har jeg plikt til å utvikle mine barns fullkommenhet slik at de utvikler seg til moralske aktører som selv er i stand til å føre moralske liv. Kants tanke synes å være at det er nødvendig å tvinge barn til å handle moralsk, for gjennom "tvang" (*Zwang*) lærer de i neste omgang, fra det tidspunktet hvor de blir i stand til å pålegge seg det kategoriske imperativ, å tvinge seg selv. Veien til autonomi og frihet ("selvtvang") går dermed gjennom heteronomi og ufrihet ("tvang").⁶⁰ Herved følger

⁵⁶ Kant, G, 4:432f, 441; Kant, KdpV, 5:35ff, 40ff, 64, 153, 157; Kant, VE, 27:270f, 499, 29:621ff, 625f; Irwin, s. 125.

⁵⁷ Kant, KdpV, 5:31, 32, 42, 43, 47, 55, 95, 104. Se også Kant, G, 4:389, hvor han henviser til moralloven som en "felles ide" (*gemeine Idee*) tilgjengelig for alle. Se dessuten Kant, KdrV, A807/B835; Kant, KdpV, 5:19; Kant, MdS, 6:221, 225, 252; Kant, KdU, 5:450, 468; Kant, ÜP, 9:494; Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 2:217; Noller, s. 137ff; Irwin, s. 78.

⁵⁸ Kant, MdS, 6:385f.

⁵⁹ Kant, MdS, 6:453; Kant, A, 7:323. Se for eksempel også Kain, s. 91.

⁶⁰ Se for eksempel Kant, ÜP, 9:442. Tesen om at vi må tvinges for gradvis å oppøve evnen til å tvinge oss selv har, etter min mening, sin ekvivalent i Kants politiske filosofi, hvor det nettopp er et poeng at det ikke finnes noen umiddelbar overgang fra naturtilstanden til republikken, det vil si fra en lovløs tilstand til en tilstand hvor vi kun er underlagt lover som har sprunget ut av vår vilje. Politisk står Kant i den kontraktsteoretiske og naturrettslige tradisjonen fra Hugo Grotius (1583–1645), Thomas Hobbes (1588–1679), Samuel von Pufendorf (1632–1694), John Locke (1632–1704) og Jean-Jacques Rousseau. Republikken må for Kant tuftes på prinsippene om "frihet" (*Freiheit*), "avhengighet" (*Abhängigkeit*) av en felles lovgivning, og "likhet" (*Gleichheit*) for loven (Kant, EF, 8:349f. Se også Kant, MdS, 6:314; Kant, A, 7:330f; Kant, TP, 8:290). I sin utdypning av prinsippene definerer Kant "frihet" som "rettigheten til ikke å adlyde andre ytre lover enn dem jeg kunne gitt min tilslutning til" (Kant, EF, 8:350n. Se også Kant, I, 8:23). Kant taler også om at republikken ikke lar seg realisere umiddelbart etter at menneskene har forlatt naturtilstanden og inngått "den opprinnelige kontrakten". For det er nødvendig at folket en periode styres, "tvinges", for at det i neste omgang skal bli i stand til å tvinge seg selv, "selvtvang". Det er således gjennom skrittvis reformer, ikke gjennom revolusjon, at folket blir kompetente til egen lovgivning, altså realiserer republikken (Kant, EF, 8:372, 381; Kant, MdS, 6:321f, 340, 355, 372; Kant, SdF, 7:87f, 92f; Kant, TP, 8:299f). Kant ser således ut til å betrakte ulike autoritære styreformers som nødvendige overgangsstadier fra naturtilstanden til republikken.

det også at en person kun er i stand til å handle i overenstemmelse med plikten (*legalitet*), men det evner aldri å handle av plikt (*moralitet*), da dette forutsetter at vedkommende selv innser sin plikt og motiveres av denne til handling.

Et viktig poeng er at selv om barnet bare er person og ennå ikke moralsk aktør som evner å handle autonomt, fritt og selvstendig, er det bærer av den samme iboende verdien og verdigheten som moralske aktører.⁶¹ Barnet kan nemlig, i motsetning til en ting, tilskrives fri vilje. Som moralsk aktør har jeg derfor ikke bare forpliktelser overfor andre moralske aktører, altså at jeg skal betrakte dem som formålssettende og frie vesener, men jeg skal også betrakte alle vesener som bare er personer som formål i seg selv. Mens det første forholdet er symmetrisk, da andre moralske aktører også har plikter overfor meg og skal behandle meg som et formål i meg selv, er det sistnevnte forholdet asymmetrisk. Det betyr at jeg som moralsk aktør har plikter overfor barn selv om de ikke har, og heller ikke er i stand til å ha, plikter overfor meg.⁶²

Barnet ser slik ut til å være kapabelt til å prioritere rasjonaliteten fremfor sanseligheten, men det ser ennå ikke ut til å ha evnen til autonomi i betydningen

I naturtilstanden hersker den «lovløse» friheten, det vil si at menneskene er "autonome" på en lovløs måte og således frie til å gjøre hva de enn måtte ønske. På den andre siden er Kants statsideal, republikken, en tilstand preget av "autonomi", men denne autonomien er en "borgerlig" form for frihet, det vil si en autonomi som er lovstyrt snarere enn lovløs (Kant, EF, 8:354, 356f, 366. Se også Kant, G, 4:447; Kant, R, 6:49n, 95). Det finnes dog ikke noe direkte overgang fra naturtilstanden til republikken, men mellom disse to ytterpunktene på den tenkte historiske tidslinjen vil det være ulike former for autoritære styreformer (Kant, EF, 8:371; Kant, MdS, 6:318f). Grunnen til dette er at statsborgerne må modnes, for det er kun gjennom å bli behandlet heteronomt og tvingende under ulike autoritære styreformer at de gradvis blir i stand til å tvinge seg selv, det vil si å gi seg selv lover som er slik at alle borgerne kan gi sin tilslutning til dem og bevare sin autonomi. For som Kant selv sier i *Fredsskriftet*, er det gjennom tvang at borgerne "gradvis blir mottagelige for den blotte idé om lovens autoritet [Autorität des Gesetzes] [...], og slik blir ansett kompetent til egen lovgivning" (Kant, EF, 8:372. Se også 381). Det er således gjennom evolusjon at staten kan utvikle seg til en republikk. Derimot vil en revolusjon, som Kant gjentatte ganger advarer sterkt mot, alltid bety en tilbakevending til naturtilstanden (Kant, EF, 8:373n, 382f; Kant, MdS, 6:318ff). Fra et historiefilosofisk perspektiv kan revolusjoner dog innebære utvikling (Kant, EF, 8:372f, 373n; Kant, MdS, 6:323, 341f, 371f; Kant, I, 8:28, 30; Kant, SdF, 7:84ff).

⁶¹ Løvlie, s. 29.

⁶² Dette skal dog ikke forstås dit hen at jeg som moralsk aktør skal behandle andre moralske aktører moralsk riktig og godt *fordi* de har plikter til å behandle meg tilsvarende. Jeg skal nemlig handle riktig og godt mot andre alene fordi det er plikt for meg. Kant tar dermed avstand fra den gyldne regel i kristendommen, hvor det nettopp heter at jeg skal handle godt mot andre fordi jeg vil at de skal handle godt mot meg: "Alt dere vil at andre skal gjøre mot dere, skal også dere gjøre mot dem" (Matt 7:12. Se også Kant, G, 4:430n, hvor Kant eksplisitt distanserer det kategoriske imperativ fra den gyldne regel).

selvlovgivning. Dermed kan vi tydelig snakke om fri vilje i to henseender. For på den ene siden synes viljen å være fri i den forstand at den ikke er determinert verken av rasjonaliteten eller sanseligheten, men at den er fri til å velge, eller bedre: prioritere, mellom rasjonaliteten (moralloven) og sanseligheten (tilbøyelighetene). På den andre siden synes fri vilje å være avhengig av at aktøren er i stand til autonomi, altså evner å pålegge seg selv det kategoriske imperativ. For å klargjøre dette poenget er det etter min mening nødvendig å gå nærmere inn på skillet Kant trekker mellom Wille og Willkür.

Wille og Willkür

Skillet mellom Wille og Willkür⁶³ forekommer først i Kants siste etiske hovedverk, *Moralens metafysikk* fra 1797.⁶⁴ Wille er den lovgivende funksjonen i viljen, og er, som Kant selv understreker, synonym med praktisk fornuft.⁶⁵ Med andre ord er det fra denne viljefunksjonen at viljen pålegger seg den moralske loven, noe som innebærer at det er viljen selv (Wille) som pålegger viljen (Willkür) den moralske loven. Viljen som helhet er således positivt fri eller autonom i betydningen selvlovgivende.⁶⁶ Willkür er derimot den utøvende eller velgende funksjonen i viljen, selve valgevnen, og det er denne som velger å følge enten sanseligheten eller den moralske fornuftsfordringen, som altså stammer fra Wille. Dette betyr at Willkür er negativt fri, da den ikke er determinert til handling verken av fornuften eller tilbøyelighetene, men derimot fri til å velge, det vil si prioritere, mellom disse.⁶⁷

⁶³ Jeg skiller her mellom de to viljefunksjonene ved å beholde de tyske betegnelsene *Wille* og *Willkür* ettersom jeg anser det for å være den beste metoden. I engelskspråklig litteratur finnes det imidlertid to andre strategier for å skille dem, nemlig, på den ene siden, å oversette Wille med "will" og Willkür med "choice", og, på den andre siden, oversette dem som henholdsvis "will" og "will*". Som Jörg Noller påpeker, er termen "Willkür" sammensatt av termene "Wille", vilje, og "Kür", valg, med andre ord ville en mer direkte oversettelse være noe slikt som "viljesvalg" eller "viljens valg" (Noller, s. 28n49, 54). Dette viser den nære forbindelsen mellom Wille og Willkür, som ikke er å regne som to ulike viljer, men snarere som to funksjoner ved en og samme vilje. Kant overtar for øvrig begrepet "freie Willkür" (*franc-arbitre*) fra Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716) (Noller, s. 83f; Stephen Engstrom, "Reason, Desire and The Will", i *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, red. av Lars Denis (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010), s. 28—50 (s. 49) [Crossref](#)).

⁶⁴ Kant, MdS, 6:213. Se også et tilsvarende skille mellom Wille og Willkür i forarbeidene til *Moralens Metafysikk* (Kant, *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, 23:248).

⁶⁵ Kant, G, 4:396, 412; Kant, MdS, 6:226.

⁶⁶ Kant, MdS, 6:213f. Se også Kant, G, 4:446, 458f; Kant, KdpV, 5:33, 45, 46, 72; Noller, s. 141, 275.

⁶⁷ Kant, MdS, 6:213f, 226f. Se også Kant, KdrV, A534/B562, A802/B830; Kant, KdpV, 5:33, 80; Kant, G, 4:446, 453, 455, 458; Kant, R, 6:23f; Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschen-*

Dersom Willkür velger å handle i tråd med sanseligheten, virkeliggjør den ikke sin frihet, sin autonomi, men må snarere betegnes som heteronom og ufri. Sanselighetens drivfjærer kommer nemlig utenfra, det vil si at vår medfødte sanselige natur trigges av forhold utenfor oss, og er slik ikke noe som stammer fra oss selv. Dersom viljen derimot prioriterer den moralske fornufordsfordringen, virkeliggjør den sin frihet og den må sies å være autonom, siden den i og for seg ikke adlyder noen andre enn seg selv (Willkür adlyder Wille).⁶⁸ Den negative friheten er en nødvendig betingelse for menneskets mulighet for å være moralske vesener, i og med at det nettopp er valgfriheten som setter mennesket i stand til å adlyde den moralske fordringen. Hos mennesket er det typisk en konflikt mellom fornuft på den ene siden og følelser og tilbøyeligheter på den andre. Dersom vi lar vår handling bestemmes av fornuften, realiserer vi vår (positive) frihet, da vi ikke lar oss bestemmes av noe annet enn oss selv og den loven som springer ut av vår egen fornuft. Vi er således frie, rasjonelle og autonome. Dersom vi derimot lar vår handling bestemmes av følelser og tilbøyeligheter, realiserer vi ikke vår (positive) frihet; vi kan riktignok holdes ansvarlige for handlingen, da vår handling er (negativt) fri og ikke determinert av følelsene, men siden vi velger å prioritere våre følelser og tilbøyeligheter, som ikke har sine opphav i oss selv, velger vi egentlig vår ufrihet.

Poenget med å trekke frem denne distinksjonen, er at vi ved hjelp av den kan gi en mer presis beskrivelse av hva som karakteriserer personer og moralske aktører. Barnet, det vil si et menneske yngre enn 16 år, er fritt i den betydning at det er i stand til å velge mellom å følge sine følelser og tilbøyeligheter på den ene siden og moralske påbud på den andre. Med andre ord kan vi tilskrive barn fri vilje i betydningen negativt fri Willkür. Barnet har imidlertid ikke utviklet Wille eller praktisk fornuft til et nivå som gjør at det selv er i stand til å gi seg selv det moralske påbudet og velge å følge dette i faktisk handling. Dermed kan vi ikke tilskrive barnet Wille, og vi kan slik heller ikke tale om at viljen som helhet er positivt fri i betydningen kapabel til autonomi. Barnets Willkür må dermed beskrives som blokkert, for selv om Willkür er fri i betydningen at den kan prioritere mel-

geschichte, 8:111f, 115; Kant, VE, 27:267, 344f, 494, 29:611f; Noller, s. 129ff, 169f; Irwin, s. 81f; Allison, "Morality and Freedom", s. 409; Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, oversatt av Marshall Farrier (New York: State University of New York Press, 1994), s. 51; Fredrik Nilsen, "Wille og Willkür: Et forsvar for Allison's interpretasjon av Forholdet mellom Vilje og Frihet i Kants Etikk", i *Festskrift til Hjørdis Nerheim i anledning 70-årsdagen*, red. av Lone F. Dybdal & Fredrik Nilsen (Oslo: Unipub, 2010), s. 19–42; Nilsen, "Fra Prohairesis til Wille og Willkür", s. 244ff; Fredrik Nilsen, "Kan kvinner handle moralsk? Om kjønnsdimensjonen i Kants etikk", *Filosofisk Supplement*, [15],5 (2019), 56–67 (s. 62). <https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/Kant-FFF-Nilsen.pdf> (lest 21. juni 2021)

⁶⁸ Kant, MdS, 6:213f, 226f.

lom rasjonalitet og sanselighet, er denne Willkür fremdeles avhengig av moralske retningslinjer fra andre. En vilje som har en Willkür som bare er i stand til å prioritere mellom heteronome alternativer, kan ikke beskrives som ekte fri og autonom. Barnet er derfor bare en person og ikke en moralsk aktør som er i stand til å handle fritt og autonomt. En moralsk aktør er nemlig kjennetegnet av at han har utviklet en Wille med hvilken han pålegger seg selv det kategoriske imperativ, samtidig som han med sin Willkür er i stand til å velge å følge dette påbudet i faktisk handling. Idet en moralsk aktørs Willkür prioriterer loven stammende fra Wille fremfor følelsene og tilbøyelighetene stammende fra sanseligheten, realiserer denne aktøren sin evne til positiv frihet, altså autonomi.

Det pedagogiske paradokset

Som vi har sett ovenfor, mener Kant at vi er avhengige av andre mennesker for å utvikle oss moralsk, altså rett og slett for å utvikle oss til mennesker.⁶⁹ Kant kan dermed på mange måter sies å underskrive på den aristoteliske ideen om at mennesket er et felleskapsvesen, da det er gjennom samvær med andre, ved å følge lover og retningslinjer andre gir oss og som de tvinger oss til å følge, at vi på sikt blir i stand til å tvinge oss selv. Kant er selv i det lille essayet "Idé til en allmenn historie med verdensborgerlig hensikt" fra 1784 inne på tanken om at mennesket besitter en "usosial sosialitet" (*ungesellige Geselligkeit*):⁷⁰ Dels har vi en draging i oss til felleskap, til å sosialisere oss med andre, men dels søker vi også å unndra oss felleskapet og realisere oss som individ. For å bli et individ, er vi derfor avhengige av oppdragelse, for gjennom oppdragelse blir mennesket, slik Kant sier i *Pedagogikkskriftet*, skrittvis et "gangs medlem av samfunnsfellesskapet".⁷¹ Å delta i samfunnet er derfor, som Herman sier, som å inngå i et "offentlig klasserom" (*public classroom*).⁷² Dessuten er det Kants tanke at menneskeheten som sådan kontinuerlig gjør fremskritt mot fullkommenhet, for hver generasjon kan ta foregående generasjons kunnskaper med seg og bygge videre på disse: "Det er henrivende å forestille seg at menneskenaturen vil utvikles stadig bedre gjennom oppdragelse, og at man kan smi oppdragelsen i en form som passer menneskeheten. Dette åpner utsikten for oss til en fremtidig lykkeligere menneskeslekt".⁷³ Alle generasjoner må nemlig "søke å bringe etterslekten lengre enn de selv er kommet".⁷⁴ Kants pedagogiske

⁶⁹ Løvlie, s. 32. Se også Herman, s. 255.

⁷⁰ Kant, I, 8:20ff. Se for eksempel også Kant, ÜP, 9:484; Kant, MdS, 6:471, 473f; Herman, s. 265.

⁷¹ Kant, ÜP, 9:499.

⁷² Herman, s. 263.

⁷³ Kant, ÜP, 9:444. Se også Schou, s. 126.

⁷⁴ Kant, ÜP, 9:449. Se også 441f, 442f, 446; Kant, A, 7:324.

tenkning er således en del av hans større teleologisk historiefilosofiske prosjekt hvor han mener at menneskeheten, understøttet av krefter utenfor vår kontroll ("den store kunstnerinne, Naturen"), kontinuerlig beveger seg mot det bedre, mot fullkommenhet.⁷⁵ Samtidig skal vi også danne oss som individ, for det er avgjørende at vi utvikler evnen til selvstendig anvendelse av fornuften. I det berømte *Opplysnings-skriftet* fra 1784 taler jo nettopp Kant om viktigheten av å ha mot til å gjøre bruk av vår egen fornuft. Opplysning defineres nemlig som "menneskets uttreden fra dets selvforskyldte umyndighet".⁷⁶

Som Lars Løvlie påpeker i sin innledning til den norske oversettelsen av *Pedagogikkskriftet*, består det pedagogiske paradoks i at vi, ifølge Kant, må tvinges til å bli i stand til å tvinge oss selv. Vi må med andre ord tvinges for at vi i neste omgang skal bli frie.⁷⁷ Rousseau er kjent for sin tese i verket *Emile* fra 1762 om at barnet skal oppdras negativt, altså at det ikke skal tvinges til å ta inn over seg etablert kunnskap, kultur og sosiale omgangsformer før det er modent for det.⁷⁸ Barndommen har

⁷⁵ Kant, EF, 8:360. Kant kan se ut til å mene at denne forbedringen av menneskeheten har tre steg. For det første legalitet, altså at menneskene handler i overensstemmelse med det moralloven påbyr. For det andre moralitet, det vil si at mennesket ikke bare handler i overensstemmelse med moralloven, men at det også gjør dette for lovens egen skyld. For det tredje realiseringen av formålenes rike, som må sies å være endemålet for den historiske utviklingen. Dette riket er kjennetegnet ved at alle handler ut fra formål som er forenlige med alle andres formål. Det er dog uklart om Kant mener dette endelige målet er oppnåelig eller om det bare tjener som en regulativ idé, som et uoppnåelig ideal, en utopi (Kant, A, 7:328; Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, utgitt av Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1992), s. 57. [Crossref](#)). Hvis det menes samsvar mellom rasjonalitet og sanselighet, er målet en utopi, for selv om det gjennom kultivering av tilbøyelighetene er mulig å minske avstanden mellom rasjonalitet og sanselighet, er det umulig å utsette den helt (Kant, KdpV, 5:4f, 122, 123n, 128, 132; Kant, G, 4:411; Kant, MdS, 6:383, 405, 409, 446; Kant, R, 6:27, 48, 66f; Kant, KdrV, A811/B839; Kant, KdU, 5:468ff; Kant, A, 7:199f, 234f, 238, 294f; Kant, VE, 27:490; Allen Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999), s. 27. [Crossref](#)).

⁷⁶ Kant, WA, 8:35, Kant setter hele passasjen i kursiv. Se for eksempel også §40 i *Kritikk av Dømmekraften* hvor en av de tre maksimene som Kant fremsetter i forbindelse med sin teori om en "felles sans" (*Gemeinsinn, sensus communis*) er nødvendigheten av å tenke selv (Kant, KdU, 5:294. Se også Kant, A, 7:200, 228; Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, 8:146n; Arendt, s. 70ff; Mariann Solberg, "Om akademisk danning med utgangspunkt i Kants *sensus communis* og 'Hva er Opplysning?'" i *Festskrift til Hjørdis Nerheim*, red. av Dybdal & Nilsen, s. 51—68 (s. 57). <https://hdl.handle.net/10037/3077>; Fauskevåg, s. 148).

⁷⁷ Løvlie, s. 31ff; Kant, ÜP, 9:453, 455.

⁷⁸ Se for eksempel Rousseau, *Emile*, s. 18ff, 60, 72, 88, 104; Schou, s. 127. Med "barn" mener Rousseau her "gutter". Sophie, den kvinnelige protagonisten i *Emile*, skal derimot oppdras på en måte som vekker lyst og velbehag ved å gjøre det moralsk gode, da kvinner handler ut fra følelser og tilbøyeligheter, og ikke, slik som Emile, den mannlige protagonisten, ut fra fornuft og rasjonelle prinsipper (s. 461). Som jeg har vist annetsteds, følger Kant Rousseau i denne antakelsen (Nilsen, "Kan kvinner handle moralsk?").

nemlig en egenverdi og består ikke bare i en forberedelse til voksenlivet. Dersom vi unnlater å behandle barnet på dets egne premisser, og snarere dytter masse etablert kunnskap ned over det som det ikke er modent for, vil resultatet uunngåelig bli ufrihet.⁷⁹ Rousseaus påvirkning på Kant ser vi blant annet i Kants påpekninger om at barnet ikke skal utsettes for religiøs indoktrinering⁸⁰ eller seksualundervisning⁸¹ før det er modent for det. Likevel, på det moralske området ser Kant ut til å være av en annen oppfatning enn Rousseau. For at barnet skal utvikle seg i riktig moralsk retning, altså utvikle seg til et godt moralsk menneske, skal det pådyttes moralske retningslinjer fra andre, retningslinjer det foreløpig ikke er i stand til å innse gyldigheten av. For som Kant selv sier, er "[e]t av oppdragelsens største problemer [...] hvordan man kan forene underkastelsen under lovenes tvang [Zwang] med evnen til å betjene seg av sin frihet".⁸² Eller som han sier like etterpå: "Hvordan kultiverer jeg friheten ved tvangen? Jeg skal venne min elev til å tåle en tvang i friheten hans, og jeg skal samtidig lede ham til selv å bruke sin frihet på en god måte".⁸³ Kants anbefalinger er altså å tvinge barn til å arbeide seg ut av sin naturs "råhet" (Rohheit/Rohigkeit) gjennom å følge moralske retningslinjer.⁸⁴ Likefullt skal man vente med forklaringen på hvorfor de ulike retningslinjene er riktige til barnet er modent for det: "Med hensyn til dyktighet og klokskap må alt tilpasses alderen".⁸⁵

Det er tydelig at det for Kant går en fin balansegang mellom tvang og frihet, for selv om det er riktig å tvinge barnet til å handle moralsk, er det samtidig feil å underkue det for mye: "Å knekke barnets vilje fører til en servil [sklavische] tenkemåte, naturlig motstand derimot baner vei for føyelighet [Lenksamkeit]".⁸⁶ Det handler slik om å tvinge frem en utvikling av et kultivert, dannet og autonomt menneske, men samtidig ikke tvinge individet på en måte som ødelegger dets naturlighet, integritet og selvstendighet.⁸⁷ Kant sier for eksempel at man "[h]os barna [ikke] må [...] danne en borgers karakter, men et barns karakter".⁸⁸ Slik sett er Kant på linje med Rousseau, men det inngår altså et element av tvang, disiplinering, kultivering, sivilisering og dannelse hos Kant som vi ikke finner hos

⁷⁹ Rousseau, *Om samfunnspakten*, s. 6. Se også s. 109 samt Rousseau, *Emile*, s. 73.

⁸⁰ Kant, *ÜP*, 9:493f.

⁸¹ Kant, *ÜP*, 9:497.

⁸² Kant, *ÜP*, 9:453. Legg spesielt merke til at Kant både i denne passasjen og i *Pedagogikkskriftet* for øvrig, benytter det sterke uttrykket "tvang" (*Zwang*), og ikke det svakere "nødning" (*Nötigung*), slik tendensen er i hans tre etiske hovedverk.

⁸³ Kant, *ÜP*, 9:453.

⁸⁴ Kant, *ÜP*, 9:441, 442f, 444, 446f, 449, 451, 469, 492; Kant, *MdS*, 6:387; Kant, *WA*, 8:41; Kant, *A*, 7:323f.

⁸⁵ Kant, *ÜP*, 9:455. Se også 485.

⁸⁶ Kant, *ÜP*, 9:480. Se også 464f, 472, 478f, 480.

⁸⁷ Kant, *ÜP*, 9:481.

⁸⁸ Kant, *ÜP*, 9:481. Se også 485.

Rousseau.⁸⁹ ”Dannelsen” (*Bildung*) er dog noe som det, ifølge Kant, stod rimelig dårlig til med i samtiden: ”Vi lever i disiplineringens, kulturens og siviliseringens tidsalder, men langt fra den moralske dannelsens tidsalder”.⁹⁰ For Kant handler dannelse om å være et opplyst, selvstendig, fritt og autonomt vesen med integritet og mot til å gjøre bruk av sin egen forstand. I *Opplysningsskriftet* beklager Kant seg over at det er altfor mange som ikke har utviklet disse evnene og som heller overlater livets store og små spørsmål til ytre autoriteter.⁹¹

Poenget til Kant er at man først skal oppdra og disiplinere barnet ved å få det til å følge moralloven og ikke tilbøyelighetene, for eksempel ved å vise til forbilledlige eksempler på moralsk atferd eller ved å true barnet med straff dersom det ikke følger de moralske retningslinjene.⁹² Deretter er det viktig at barnet, gjennom så vel privat som offentlig oppdragelse og undervisning, kultiveres, det vil si at det utvikler seg og foredler sin dyktighet og sine egenskaper. For det tredje skal barnet utvikle ”klokskap” (*Klugheit*), det vil si at det skal bli et integrert og sivilisert medlem av samfunnet. Til slutt kommer den moralske dannelsen hvor det viktigste er at barnet skal få forklaringen på hvorfor de moralske retningslinjer er som de er, og at det etter hvert selv skal innse retningslinjenes riktighet og gyldighet:

Den første perioden for barnet [disiplineringen] er den perioden da det må bevise underkastelse og passiv lydighet. Allerede i den andre perioden [kultiveringen] lar man barnet gjøre bruk av refleksjon og sin frihet, men da basert på lover. I den første perioden er det en mekanisk tvang, i den andre perioden er det en moralsk tvang.⁹³

Barnet skal lære seg å handle moralsk ved instruksjoner for moralsk atferd og henvisning til forbilledlige moralske eksempler.⁹⁴ Det er dog helt avgjørende at barnet, for å utvikle seg til en selvstendig og autonom moralsk aktør, etter hvert lærer seg å følge moralloven av plikt, altså handler med moralitet, og ikke bare i overenstemmelse med plikten, for eksempel ut fra forbilledlige eksempler eller trussel om straff.⁹⁵ For ”maksimene må oppstå ut fra mennesket selv”.⁹⁶ Dersom man derimot bare disipliner og ikke kultiverer seg, altså følger moralske forpliktelser av andre grunner enn aktelsen for plikten selv, er veien tilbake til å følge tilbøyelighetene ikke lang.

⁸⁹ Kant, *ÜP*, 9:444, 449f, 481f, 483f.

⁹⁰ Kant, *ÜP*, 9:451. Se også Kant, *WA*, 8:40.

⁹¹ Kant, *WA*, 8:35f; Fauskevåg, s. 148f.

⁹² Kant, *ÜP*, 9:442, 449, 452, 486f; Kant, *KdpV*, 5:152ff, 165; Kant, *MdS*, 6:477ff; Herman, s. 256.

⁹³ Kant, *ÜP*, 9:452. Se også 442, 449f; Schou, s. 137.

⁹⁴ Kant, *ÜP*, 9:488.

⁹⁵ Kant, *ÜP*, 9:475. Se også 449f, 499; Schou, s. 137.

⁹⁶ Kant, *ÜP*, 9:481. Se også 475, 480.

Avslutning

I *Religionsskriftet* skisserer Kant sin teori om det moralske syndefallet hvor mennesket gikk over fra å være naturlig innstilt på det gode til å få en hang for det onde. Både det gode og det onde mennesket er predestinerte til å ha både rasjonalitet og sanselighet, både fornuft og tilbøyeligheter. Begge er også kjennetegnet av at de adopterer disse påvirkningene i sine maksimer, men det som skiller dem, er at den gode prioriterer rasjonaliteten fremfor sanseligheten, mens den onde er karakterisert av motsatt prioritering. Etter syndefallet har følgelig mennesket en klar tendens til å gi sanseligheten forrang. Likevel er det fremdeles mulig for mennesket å prioritere motsatt, men dette krever at vi tvinger vår vilje (Willkür) til å følge moralloven i form av det kategoriske imperativ, hvilket er en lov viljen (Wille) pålegger seg selv. Jeg har her tatt til orde for at Kants anliggende i *Pedagogikksskriftet* nettopp er å skissere måten barnet må oppdras for å lære å tvinge seg selv på denne måten og slik avansere fra nivået av person til nivået av moralsk aktør. På nivået av person, det vil si fram til fylte 16 år, skal barnet tvinges til å adlyde heteronome moralske retningslinjer, for det er gjennom å tvinges til å prioritere disse retningslinjene fremfor tilbøyelighetene at vi i neste omgang settes i stand både til å pålegge oss det kategoriske imperativ og til å gi dette påbudet forrang fremfor tilbøyelighetene. Ideelt sett avanserer vi slik fra fylte 16 år opp til nivået av moralsk aktør, noe som også betyr et nivå hvor vi blir kapable til handlinger med moralitet og ikke bare med legalitet. Veien til autonomi, frihet og selvtvang går dermed gjennom heteronomi, ufrihet og tvang.⁹⁷

FREDRIK NILSEN (f. 1983), *ph.d.*, er førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet. Han har doktorgrad i filosofi fra 2018 med avhandlingen "Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant". Nilsen interesserer seg for filosofihistorie generelt og etikken og den feministiske filosofiens historie spesielt, og har særlig forkjærlighet for antikkens Hellas og opplysningstidens Tyskland.

⁹⁷ Artikkelen baserer seg på et foredrag jeg holdt ved Norsk selskap for 1700-tallsstudier sin konferanse "Danning og utdanning i det lange 18. århundre" på Kongsberg i august 2019. Jeg har holdt en tilsvarende presentasjon ved forskningsseminaret på Institutt for lærerutdanning og pedagogikk ved Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet i oktober 2019, samt på en workshop i regi av "Ethics Research Group" ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier på samme universitet i desember 2019. Jeg vil takke de tilstedeværende ved disse anledningene for konstruktive kommentarer og spørsmål. Jeg vil dessuten takke Atle Måseide for gode kommentarer til et tidligere utkast, samt redaktørene og de anonyme fagfellene for deres innspill og merknader.