



Kants Viljesorienterte Etikk



FIL – 3900 Masteroppgave

Fredrik Nilsen

*Mastergradsoppgave i filosofi
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Høsten 2009*

Til Ragnhild, Haldis, Karianne og Silje

INNHALDSFORTEGNELSE:

Forord	7
Forkortelser og sitater	9
Om notene	10
Innledning	11
Kapittel 1. Den moralske aktør og maksimeetikk	13
<u>1.1. Baron: Kants etikk som aktørorientert</u>	<u>13</u>
1.1.1 Aristoteles og dygdsetikk	14
1.1.2 Handlingsorientering og aktørorientering	16
1.1.3 Kants begreper om “karakter” og “dygd”	23
1.1.4 Indre konflikt versus indre harmoni	32
<u>1.2. O’Neill: Kants etikk som “maksimeetikk”</u>	<u>46</u>
1.2.1 Regler og grunnleggende intensjoner	48
1.2.2 Loudens kritikk av O’Neills maksimeinterpretasjon	53
Kapittel 2. Kants viljesorienterte etikk	58
<u>2.1. En mellomposisjon mellom Baron og O’Neill</u>	<u>58</u>
<u>2.2. Menneskelig vilje versus hellig vilje</u>	<u>64</u>
2.2.1 Viljen som et “veikryss”	64
2.2.2 Moralloven og Det Kategoriske Imperativ	66
<u>2.3. Vilje og Frihet</u>	<u>71</u>
2.3.1 Negativ frihet	75
2.3.2 Positiv frihet	83
2.3.3 Forholdet mellom Wille og Willkür	87

Konklusjon	96
Litteraturliste	101
Sluttnoter	106

FORORD:

Som tittelen tilsier, dreier denne avhandlingen seg om viljesbegrepet i Kants etikk, samtidig som den representerer en kritikk av den gjengse bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert. Etter min mening er det mer adekvat å karakterisere Kants etikk som viljesorientert, da den i første rekke dreier seg om bestemmelsesgrunnene for handlingen, ikke selve handlingen. Kants etikk er riktignok aktørorientert, slik Marcia Baron fastslår, men samtidig vil jeg framheve at den er aktørorientert på en noe annen måte enn Aristoteles' etiske teori, ettersom den orienterer seg mot den menneskelige viljen. Avhandlingen er derfor også gjennomgående en diskusjon av viljesbegrepet i Kants etikk. I særdeleshet står distinksjonen mellom *Wille* og *Willkür* sentralt i drøftelsen. Denne distinksjonen representerer etter min mening et skille mellom to nivåer eller instanser i viljen, henholdsvis viljens lovgivende og viljens utøvende instans. *Wille* gir viljen loven, som for en menneskelig vilje har karakter av et imperativ, mens *Willkür* tar opp i seg maksimer og velger å handle på bakgrunn av disse. Følgelig er Det Kategoriske Imperativs pliktfordring å forstå som en fordring som går fra ett nivå i viljen, *Wille*, til ett annet nivå, *Willkür*. Viljesbegrepet står dermed i selve hjertet av den kantianske etikken. En rød tråd gjennom hele avhandlingen er dessuten en interpretasjon av den kantianske etikkens forhold til den aristoteliske. Hovedtesen i denne sammenheng er at disse to etiske retningene er svært like, men at Kant skiller seg fra Aristoteles ved at han opererer med et moderne viljesbegrep i sin etiske teori.

Det er mange personer som har vært særdeles viktige for meg i arbeidet med denne avhandlingen og som fortjener en stor takk. Den første og største takken går til Ketil Bonaunet som introduserte meg for hovedproblemstillingen i masteravhandlingen, og som veiledet meg i den perioden hvor majoriteten av avhandlingen ble skrevet. Ketils imøtekommenhet og høye krav til grundighet vil alltid være idealer jeg vil bestrebe meg på å tilfredsstille. En stor takk går også til min første veileder, Hjørdis Nerheim, som gjennom sine veiledninger og seminarer på avgjørende vis har korrigert og formet min forståelse og interpretasjon av Kants tekster. Jeg er også svært takknemlig overfor Atle Måseide som med stødig hånd har veiledet meg siste tiden fram mot innlevering. En stor takk rettes også til kollegaer ved IFF som har lest og kommentert hele eller deler av teksten, nemlig Arnt Myrstad, Espen Lauritzen og Jonas Jakobsen. I løpet av de seks og et halvt årene jeg har studert ved IFF har jeg også fått mange venner som har hatt stor betydning for meg både faglig og sosialt, og som jeg derfor vil rette en takk til. Spesielt gjelder det Ragnhild

Hageberg, Haldis Andersen, Lone Dybdal, Kjærsti Bergli, Espen Lauritzen, Torje Mikalsen, Jonas Jakobsen, Adam Opdøhl, Børre Lysvoll og Ole Andreas Bjerkeset, men også mange flere. Takk også til instituttet for økonomisk støtte i forbindelse med at jeg deltok på konferansen *Ancient Happiness* ved UiO i oktober 2009. En siste og spesiell takk går til Helge Salemonsens ved Nansenskolen som gjennom forelesninger, veiledninger og gode samtaler vekket og gav næring til den filosofiske undring i meg, og som dermed var direkte avgjørende i forhold til mitt valg om å studere filosofi.

Tromsø, 10. desember 2009

Fredrik Nilsen

FORKORTELSER OG SITATER:

Aristoteles:

Sitatene fra *Nikomakiske Etikk* er hentet fra Øyvind Rabbås og Anfinn Stigens norske oversettelse: Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 1999. Ved referanser til Aristoteles benytter jeg forkortelsene EN (*Ethica Nicomachea*) og EE (*Ethica Eudemia*), samt påfølgende standard paginering, den såkalte “Bekkerpagineringen.”

Hegel:

Ved referanser til *Åndens Fenomenologi* benytter jeg forkortelsen PhG (*Philosophie des Geistes*) og påfølgende paragraf (§).

Kant:

Alle henvisninger til Kant er til akademiutgaven (“Prussian Academy pagination”). Jeg vil benytte meg av følgende forkortelser for de siterte og refererte verk:

EF	Zum Ewigen Frieden (I teksten brukes forenklingen “Fredsskriftet”)
G	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (I teksten brukes forenklingen “Grundlegung”)
I	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
KdpV	Kritik der praktischen Vernunft
KdrV	Kritik der reinen Vernunft
KdU	Kritik der Urteilskraft
MdS	Metaphysik der Sitten
P	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
R	Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (I teksten brukes forenklingen “Religionsskriftet”)
SF	Der Streit der Fakultäten
TP	Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie Richtig sein, Taugt aber nicht für die Praxis (I teksten brukes forenklingen “Teori og Praxis”)
VE	Vorlesungen über Ethik

Bortsett fra enkelte lengre sitat på tysk (Alle hentet fra Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983) vil jeg vil jeg benytte norske oversettelser av Kants verk der dette foreligger, og ellers engelskspråklige. Sitatene fra MdS er fra Mary Gregors oversettelse: Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, bortsett fra forordet og innledningen til *Tugendlehre* som finnes på norsk i Eivind Storheims oversettelse: Kant, Immanuel, *Morallov og Frihet*, Gyldendal, Oslo 1997. Sitatene fra *Grundlegung* på norsk er også hentet herfra. Sitatene fra KdpV er hentet fra Bjarne Hansen og Øystein Skars oversettelse (Kant, Immanuel, *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, Aschehoug, Oslo 2007), mens sitatene fra *Fredsskriftet* og *Religionsskriftet* er hentet fra Skars oversettelser (Kant, Immanuel, *Den Evige Fred*, Aschehoug, Oslo 2002, og Kant, Immanuel, *Religionen innenfor Fornuftens Grenser*, Humanist Forlag, Oslo 2004). KdrV siteres fra Steinar Mathisen, Camilla Serck-Hansen og Skars oversettelse (Kant, Immanuel, *Kritikk av den Rene Fornuft*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2005). Sitatet fra *Ideer om en Allmenn Historie med henblikk på Verdensborgerskap* er hentet fra Storheims norske oversettelse: Kant, Immanuel, “Ideer om en Allmenn Historie med henblikk på Verdensborgerskap,” i: *Moral, Politikk og Historie*, Universitetsforlaget, Oslo 1983.

Platon:

Sitatene fra *Staten* er hentet fra Henning Mørland og Tore Frosts norske oversettelse: Platon, “Staten,” i: *Platon, Samlede Verker*, bind 5, Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo 2001. Ved referanser til *Staten* og *Faidros* benyttes standard paginering, den såkalte “Stephanuspagineringen.”

OM NOTENE:

Ved referanser benytter jeg *footnoter* nederst på sidene og jeg angir disse med *naturlige tall* i teksten. I tillegg har jeg *sluttnoter* som representerer utdypende bemerkninger i forhold til noen av påstandene jeg framsetter, og som det både av plass- og relevanshensyn ikke er mulig å forfølge i selve avhandlingen. Sluttnotene angis med *romertall* i teksten.

INNLEDNING

En vanlig kontrastering mellom de tre hovedretningene innenfor normativ etisk teori går ut på at Kants etikk og konsekvensialistiske teorier er *handlingsorienterte* mens Aristoteles' etikk på den andre side er *aktørorientert*. For eksempel sier Michael Slote i forbindelse med sitt forsvar for en dygdsetisk teori i essayet *Virtue Ethics*:

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle focuses more on the inner traits and character of the virtuous individual than he does on what makes actions good, or noble, or right, and so his theory is *agent-focused*, rather than *act-focused* in the manner of modern consequentialism and of views based on moral rules that are supposed to govern human actions.¹

Selv om Slote ikke eksplisitt nevner Kants etikk, er det tydelig ut fra konteksten at han subsumerer den under “views based on moral rules that are supposed to govern human actions.” Distinksjonen mellom handlingsorientering og aktørorientering er ikke det eneste kriterium som anvendes for å kunne skille mellom kantiansk og konsekvensialistisk etikk på den ene side og aristotelisk etikk på den andre, men jeg vil hevde at det er det klart overordnede og viktigste kriterium. Mark Timmons framhever for eksempel at det i det minste finnes tre kriterier: “[I]t is claimed that virtue ethics is ‘agent-centered’ rather than ‘act-centered,’ that it is concerned with ‘being rather than doing,’ and that it attempts to answer the question, ‘What sort of person should I be?’ rather than ‘What should I do?’”² Etter mitt syn er Timmons' tilsynelatende forskjellige kriterier i bunn og grunn varianter av ett og det samme kriterium, nemlig skillet mellom handlingsorienterte og aktørorienterte etiske teorier. For eksempel må både det å være opptatt av handling og det å sette spørsmålet “hva skal jeg gjøre” i sentrum av en etisk teori etter min oppfatning være noen av de fremste kjennetegn på at en etikk er handlingsorientert.

Hensikten med denne avhandlingen er ikke å diskutere i sin helhet berettigelsen av å oppfatte forholdet mellom de tre etiske hovedretningene på den måte Slote og mange andre gjør, men derimot vil jeg argumentere for at det ikke er riktig å karakterisere Kants etikk, i hvert fall ikke primært, som handlingsorientert (“act-focused”). For til tross for at Kant setter spørsmålet “hva skal jeg gjøre?” som den praktiske filosofiens grunnspørsmål,³ angår likevel Kants etikk etter min mening heller bestemmelsesgrunnen for handlingen enn selve

¹ Slote, Michael, “Virtue Ethics,” i: Baron, Marcia et. al., *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 1997, side 178

² Timmons, Mark, *Moral Theory – An Introduction*, Rowman & Littlefield Publishers, New York 2002, side 220

³ Kant, KdrV, A805/B833

handlingen. Slik jeg ser det, vil derfor en overdrivelse av bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert være misvisende i forhold til flere grunnleggende sider ved denne etiske teorien. En bedre karakterisering vil være å bestemme Kants etikk som “viljesorientert,” og den tese jeg vil argumentere for i denne avhandlingen, lyder dermed:

Kants etikk kan bedre karakteriseres som viljesorientert enn handlingsorientert

Med denne tesen befinner jeg meg i en mellomposisjon mellom Marcia Baron, som karakteriserer Kants etikk som “aktørorientert,” og Onora O’Neill, som karakteriserer denne etiske teorien som en “maksimeetikk.” For slik jeg ser det, representerer min posisjon en slags utdypning av Barons posisjon, mens O’Neills posisjon igjen representerer et viktig aspekt ved min egen grunnet den nære forbindelsen mellom maksimer og vilje. Jeg vil derfor innlede avhandlingen med å skissere og diskutere Barons og O’Neills posisjoner (Kapittel 1). Deretter vil jeg gå over til å argumentere for min egen og søke å vise at den representerer en mellomposisjon mellom Baron og O’Neill (Kapittel 2).

KAPITTEL 1. DEN MORALSKE AKTØR OG MAKSIMEETIKK

I dette kapittelet vil jeg skissere og diskutere Marcia Barons og Onora O'Neills ulike karakteriseringer av Kants etikk som henholdsvis "aktørorientert" og "maksimeorientert." Det ser for meg ut til at Baron og O'Neill har en felles målsetting om å bidra til å bygge ned de motsetninger som ofte har vært antatt i kommentarlitteraturen mellom Kants og Aristoteles' etiske teorier. Derfor vil jeg, i tillegg til å vie Kants etikk stor oppmerksomhet, flere steder referere til grunnleggende innsikter i Aristoteles' etikk. Et annet fellestrekk ved diskusjonene av Barons og O'Neills posisjoner er at jeg vil benytte Robert Louden og hans essay *Kant's Virtue Ethics* som en problematisering av en del av de teser Baron og O'Neill framsetter. For, som vi skal se, representerer Louden etter min mening en meget interessant kommentar og utdypning i forhold til både Baron og O'Neill, samtidig som også Louden ser ut til å ville bidra til å bygge ned de antatte motsetninger mellom Kants og Aristoteles' etikk. Jeg vil også, spesielt i forbindelse med omtalen av Baron, diskutere teser hos kantkommentatoren Allen Wood.

1.1 Baron: Kants etikk som aktørorientert

I essayet *Kantian Ethics* drøfter Baron kantiansk etikks forhold til konsekvensialismen og dygdsetikken, og hennes hovedtese er at den kantianske etikken ikke står så langt unna dygdsetikken som den vanligvis har vært antatt å gjøre: "Kantian ethics is, it seems to me, much closer to virtue ethics than is usually supposed; indeed, it may be only a minority of virtue ethicists who hold positions that are at odds with Kantian ethics."⁴ Og som det heter noe senere: "Much of what most virtue ethicists want is actually part of Kant's ethics, and when it isn't, the differences are more subtle than is usually thought."⁵ Ifølge Baron kan nemlig også den kantianske etikken i en viss forstand karakteriseres som aktørorientert, og hun diskuterer denne tesen ut fra tre punkter hvor det ifølge henne gjerne hevdes å være et skille mellom Kant og Aristoteles. Selv om det er det første punktet, diskusjonen av "action versus character," som først og fremst angår min tese, henger de tre punktene etter mitt syn så tett sammen at jeg gjennom min behandling av det første punktet også vil komme inn på de to andre. Dette gjelder spørsmålene om "aretaisk" versus "deontisk" terminologi, som er Barons andre punkt, og om den moralske motivasjon, som utgjør tredje punkt hos Baron.

⁴ Baron, Marcia, "Kantian Ethics," i: Baron, Marcia et. al., *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 1997, side 5

⁵ Baron, op. cit., side 33

1.1.1 Aristoteles og dygdsetikk

Dygdsetikken har de siste tiår fått en voldsom renessanse og blir i dag ansett som en av tre hovedretninger i normativ etisk teori ved siden av utilitarismen og kantianismen. For eksempel påpeker Daniel Statman at

[t]he most conspicuous development in contemporary ethics is the growing interest in virtue ethics (VE). While only several years ago it seemed as though VE would not manage to get off the ground, it is now recognised almost everywhere as a serious rival to traditional moral theories, utilitarianism and deontology.⁶

Dygdsetikkens oppblomstring tok sin begynnelse med Elisabeth Anscombes artikkel *Modern Moral Philosophy* (1958), men skjøt nok først fart med Alasdair MacIntyres verk *After Virtue* (1984).⁷ En svært viktig grunn til denne oppblomstring er påpekningen av at utilitarismens og kantianismens etiske orientering har vært altfor snever; mer konkret hevdes det at disse to moderne etiske teorier primært har vært orientert rundt handlinger og ikke tilstrekkelig har fokusert på den moralske aktør eller karakter: “[M]odern moral philosophy has emphasized moral obligations and moral law at the expense [...] of the sources of morality in the inner life and character of the individual.”⁸ Slik jeg ser det, dreier det seg om en forskjell mellom to tilnæringsmåter, for dersom en etisk teori er “handlingsorientert” vil det si at det legges vekt på regler, prinsipp og forpliktelser, og helt avgjørende for en slik teori er å finne et prinsipp for å kunne skille mellom riktige og uriktige handlinger moralsk sett. Et begrep om “moralsk aktør” innenfor en slik teori bestemmes eventuelt sekundært ved at det avledes fra bestemmelsen av prinsippet for riktige handlinger. Men dersom en etisk teori er “aktørorientert” rettes blikket mot den enkelte aktør og hennes karakter, og kun i en sekundær forstand er en slik etisk teori, *par excellence* dygdsetikken, opptatt av å finne fram til riktige handlinger. For som Timmons påpeker: “A moral theory counts as a version of virtue ethics if right and wrong action is explained in terms of what a virtuous agent would or would not do.”⁹ Relatert til dette står den forskjell i terminologi mellom de to etiske teorier som Baron diskuterer som sitt andre punkt. For som jeg kommer tilbake til nedenfor, er det et viktig poeng innenfor dygdsetikken at vi ikke kan gå ut fra noe forutgitt prinsipp for å finne fram til riktig handling. Nettopp i mangel av et slikt prinsipp er dygdsetikerne henvist til å vise til hva en dygdig aktør ville gjøre i de enkelte situasjoner for å finne fram til riktig moralsk handling, og derfor benytter man seg ikke, i hvert fall ikke i utstrakt grad, av *deontiske* termer som

⁶ Statman, Daniel, “Introduction to Virtue Ethics,” i: Statman, Daniel (red.), *Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997, side 2

⁷ Se for eksempel Statman, op. cit., side 3. Jeg kommer tilbake til MacIntyre i underkapittel 1.2 nedenfor.

⁸ Slote, op. cit., side 175. Se også Statman, op. cit., side 6f.

⁹ Timmons, op. cit., side 223. Se også Statman, op. cit., side 7f.

“rett,” “plikt,” og “obligatorisk” innenfor dygdsetikken, til forskjell fra hva man gjør i kantiansk etikk. Snarere står termer som beskriver den moralske karakter eller holdning, sentralt, det vil si *aretaiske* termer som for eksempel “god,” “dygdig” og “beundringsverdig.” Denne forskjell er relatert til distinksjonen mellom handlingsorientering og aktørorientering fordi dygdsetikere i vår tid blant annet har framhevet at etiske teorier som er dominert av deontiske termer, fører til at teorien får et feil fokus; mer konkret får den et legalistisk eller formalistisk preg ved at fokus rettes på ytre handling i stedet for på den moralske aktør. Samtidig framholder slike kritikere at anvendelsen av deontiske termer fører til at de moralske fordringene i den etiske teorien får karakter av å være plikter som vi er pålagt utenfra og som vi ukritisk følger, snarere enn fordringer som den enkelte aktør pålegger seg selv.

Selv om det finnes forsøk på å formulere ikke-aristoteliske varianter av dygdsetikk, er de fleste dygdsetiske teorier gjennomgående inspirert av Aristoteles’ etiske teori. Et meget treffende eksempel på dette er Ruth Anna Putnam som stiller spørsmålet om hva dygdsetikk er, og besvarer dette ved å hevde at dygdsetikk er å gjøre “what Aristotle did.”¹⁰ Karakteristisk for Aristoteles’ etikk er at mennesket ikke spontant utvikler dygd ut fra sin natur, men at det er avhengig av god oppdragelse og tilvenning, ideelt sett gjennom en utvikling fra familien, via landsbyen til bystaten, for å erverve de moralske og politiske dygdene og slik kunne utvikle en “andre natur.” En moralsk dygd (*areté*) kan generelt beskrives som en holdning (*hexis*) som vi har i kraft av vår fornuft (*logos*) overfor våre følelser (*pathé*), streben (*orexis*), nytelse (*hedone*) og smerte (*lype*), og denne holdning skal manifesteres i våre beslutninger (*prohairesis*) og handlinger (*praxis*). Et viktig poeng hos Aristoteles er at våre animalske sjelsevner ikke nødvendigvis retter seg etter fornuften på denne måten. Menneskets “første natur,” som konstituert av fornuft og animalitet, utgjør nemlig bare utgangspunktet for en dannelsesprosess som har slikt samsvar som formål. For ved å aktualisere vårt potensial til moralsk dygd får de sjelsevner vi har til felles med dyr, nemlig streben, sansning og emosjoner, del i fornuften og retter seg etter fornuften. Det ser dermed ut som at vår animalske sjelsdel, i motsetning til vår vegetative sjelsdel, er tilgjengelig for fornuften og kan rette seg etter denne, for som Aristoteles selv sier: “Det som har med veksten å gjøre, har overhodet ingenting til felles med fornuften, mens det som begjærer, og i det hele tatt det som streber, på en måte er delaktig i fornuften, for så vidt som det lytter til og

¹⁰ Putnam, Ruth Anna, “Reciprocity and Virtue Ethics,” i: *Ethics*, vol. 98, University of Chicago Press, Chicago 1988, side 379

adlyder denne.”¹¹ I motsetning til de intellektuelle dygder, som for det meste har sitt opphav i, og utvikles ved, undervisning, har moralske dygder sitt opphav i vane og tilvenning. Dygder er altså på ingen måte skjenket mennesket ved naturen, men det som snarere er “medfødt,” er et potensial eller en “skikkethet” til å “tilegne oss dem og til å fullkommengjøre dem gjennom vanen.”¹²

Som kjent klassifiserer Aristoteles etikken som en *praxis*-disiplin, og i disse disipliner, altså i etikk og politikk, er den intellektuelle dygden *phronesis* særlig betydningsfull. Phronesis, som må ledsage våre moralske dygder, erverver vi gjennom moralsk relevant livserfaring, og denne “praktiske visdommen” er i særdeleshet kjennetegnet av en sensitivitet overfor hva som kreves i enkeltsituasjoner.¹³ Aristoteles’ såkalte “lære om midten” lærer oss nemlig at “middelveien” ikke er midten i forhold til “ting” eller “aritmetiske proporsjoner,” men er snarere å forstå som midten “i forhold til oss” og i konkrete enkeltsituasjoner.¹⁴ Dermed kan vi ikke på forhånd vite hvilken handling som vil være rett i de enkelte situasjoner, men er snarere henvist til å ta det særegne ved den enkelte handlingskontekst med i betraktning. Vi kan altså ikke gå ut fra et forutgitt prinsipp for å finne fram til rett handling, men er henvist til å vise til hva en moralsk dygdig og praktisk vis aktør (*phronimos*) ville gjøre i den enkelte situasjon. Rent metodologisk søker derfor den aktørorienterte dygdsetikken primært å bestemme den dygdige aktør, mens det å finne fram til riktig handling i moralsk forstand kun er sekundært, ettersom den moralske riktige handling nettopp avledes fra den moralske aktør ved å vise til hva hun ville gjøre i den aktuelle enkeltsituasjon. Louden oppsummerer dette poenget på en god måte:

Virtue ethics begins with a notion of the morally good person which is primitive in the sense that it is not defined in terms of performing obligatory acts (‘the person who acts as duty requires’) or end-states (‘the agent who is disposed to maximize utility through his acts’). [...] Right and wrong acts are [...] construed in terms of what the good agent would or would not do; worthy and unworthy ends in terms of what the good agent would or would not aim at.¹⁵

1.1.2 Handlingsorientering og aktørorientering

Skillet mellom handlingsorienterte og aktørorienterte etiske teorier er nettopp hva Baron tar opp som det første punkt i diskusjonen av forholdet mellom dygdsetikk og kantiansk etikk, og

¹¹ Aristoteles, EN, 1102b 29-32. Se også Aristoteles, EE, 1219b 26-31, 1220a 10-13

¹² Aristoteles, EN, 1103a 25-26. Se også Aristoteles, EE, 1220a 37 – 1220b 7

¹³ Se særlig Aristoteles, EN, 1140a 25 - 1140b 30, 1141b 9-23, 1142a 24-26

¹⁴ Aristoteles, EN, 1106a 25 - 1106b 7

¹⁵ Louden, Robert, “Kant’s Virtue Ethics,” i: Statman, Daniel (red.), *Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997, side 288. Se også Statman, op. cit., side 10

hun synes her å være ute i et tilsvarende ærend som jeg (jfr. min tese i innledningen): “Kant’s ethics has often been regarded as having as its main concern actions, rather than character. I shall try to show that this view is mistaken.”¹⁶ En vesentlig grunn til at man har antatt at Kants etikk er handlingsorientert, er ifølge Baron at man i altfor stor grad har fokusert på *Grundlegung* og ikke på den såkalte “dygds læren” (*Tugendlehre*) i MdS. De siste årene har det imidlertid funnet sted det jeg nærmest vil betegne som et paradigmeskifte innenfor kantforskningen ettersom en ikke ubetydelig del av forskningen på Kants etikk har rettet oppmerksomheten mot MdS.¹⁷ Det er nok også en avgjørende grunn til at Baron og flere andre, som for eksempel Wood, Louden, O’Neill, nå påstår at den kantianske etikken ikke ligger så langt unna aristotelisk dygdsetikk som tidligere antatt. Wood hevder for eksempel, i forbindelse med sin diskusjon av Kants begrep om “dygd” i MdS (Se underkapittel 1.1.3 nedenfor), at: “Kant appears not to have known Aristotle’s ethics very well, but as I read the two philosophers, their similarities - especially across the centuries - are as striking as their differences.”¹⁸ Et annet eksempel er Louden som i forbindelse med en eksplisitt henvisning til MdS i et intervju, sier: “[W]hile most people believe that Kantian ethics and virtue ethics are very different; I myself don’t.”¹⁹ Likevel er Baron kritisk innstilt til tesen om at Kant fokuserer på handlingen i *Grundlegung*, hvilket er en kritikk jeg finner meget berettiget.

I forbindelse med begrepet om “den gode vilje” framhever nemlig Kant at vi ikke uten videre kan bestemme en vilje som god ut fra de fortreffelige handlinger som den utfører. Som kjent åpner jo nettopp Kant “Første Avsnitt” i *Grundlegung* med tesen om at “[d]et er umulig å tenke seg noe i verden, ja til og med utenfor den, som uten innskrenkning kan anses for godt, annet enn en god vilje.”²⁰ Videre hevdes den gode vilje å ikke være god i kraft av sine virkninger eller hva den utretter, ei heller i kraft av sin evne til å oppnå ett eller annet formål som den setter seg, men utelukkende i kraft av sin vilje, det vil si i kraft av seg selv. Ett av Kants poenger med denne tese synes således å være at en person som er utstyrt med en god vilje, men som er fysisk forhindret fra å utføre handlinger som samsvarer med viljen, ikke står noe tilbake moralsk sett i forhold til en person som samtidig er i stand til å utføre slike handlinger. Ifølge Kant mislykkes nemlig den gode vilje ofte i å oppnå de formål den setter

¹⁶ Baron, op. cit., side 34

¹⁷ Se for eksempel Wood, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2008, side xi, Wood, Allen, *The Final Form of Kant’s Practical Philosophy*, side 4ff., og Timmons, op. cit., side 180

¹⁸ Wood, *Kantian Ethics*, side 144. Se også Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, State University of New York Press, New York 1994, side 137

¹⁹ Dall’Agnol, Darlei og Sofia Helena Gollnick Ferreira, *Perspectives in Moral Philosophy – An Interview with Robert Louden*, Ethic@, Nr. 1-2002, Florianópolis 2002, side 7

²⁰ Kant, G, 393

seg, for selv om vi skulle være i besittelse av en god vilje, kan vi “på grunn av en ublid skjebne eller på grunn av sparsommelig utrustning fra en stemoderlig naturs side helt [...] mangle evnen til å sette [den gode viljes] hensikt gjennom.”²¹ Men selv om den gode vilje slik ikke skulle være i stand til å utrette noe i verden, vil den, som Kant selv sier, “likevel glitre for seg som en juvel, som noe som har sin fulle verdi i seg selv.”²² Også i KdpV understreker Kant dette poenget ved å hevde at all den tid viljen er lovmessig bare for den rene praktiske fornuft, “kan det forholde seg med viljens evne i utførelsen [av handlingen som svarer til viljen] som det bare vil.”²³ Den gode viljes godhet reduseres altså på ingen måte dersom utførelsen av handlinger som svarer til viljen, mislykkes i å oppnå de gode formål som denne vilje setter seg. For den gode vilje vil nemlig fortsette å glitre som en “juvel” selv om den skulle bli kombinert med for eksempel et ustyrlig temperament, altså et temperament som ikke er godt. Kant slår jo også noe senere eksplisitt fast at “[e]n handling utført av plikt [*ikke*] har sin moralske verdi *i hensikten* som derved oppnås, men i den maksime i henhold til hvilken handlingen ble besluttet.”²⁴ Etter min mening demonstrerer alle disse poenger at Kant lokaliserer det spesifikke moralske i sinnelaget eller viljen og ikke de resultat, det vil si de handlinger og deres konsekvenser, som følger av sinnelaget. Den ubetingede moralske verdien ligger nemlig, som Kant selv sier, i viljens prinsipp uten hensyn til de formål som skal kunne bli virkeliggjort ved en handling.ⁱ Konklusjonen på dette må således være at en person som er utstyrt med en god vilje, men som for eksempel er fysisk forhindret fra å utføre handlinger som svarer til denne viljen, ifølge Kant ikke står noe tilbake moralsk sett i forhold til en person som samtidig er fysisk kapabel til å utføre slike handlinger.ⁱⁱ Selv om det slik ikke er av noe *moralsk* betydning at jeg ikke er i stand til å utføre handlinger som svarer til mitt gode sinnelag, ser imidlertid Kant ut til å interessere seg for denne problemstilling i MdS²⁵ gjennom sin definisjon av dygd som “viljestyrke” til å etterleve viljens gode prinsipp i handling, noe jeg kommer inngående tilbake til senere.

Baron viser til universaliseringsformuleringen av Det Kategoriske Imperativ for å demonstrere hvorfor Kants etikk, særlig slik den framstår i *Grundlegung*, ofte - om enn feilaktig - blir tatt for å være handlingsorientert: “Handl bare etter den maksime gjennom

²¹ Kant, G, 394

²² Kant, G, 394. Se også Kant, G, 401

²³ Kant, KdpV, 46. Se også Kant, KdpV, 15

²⁴ Kant, G, 399. Se også Kant, G, 416, 435

²⁵ Se Wood, Allen, *The Good Will*, side 32

hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en allmenn lov.”²⁶ For denne formuleringen av Det Kategoriske Imperativ antas ofte å være en test for å bestemme hvilke *handlinger* som er moralsk tillatte og hvilke som ikke er det.ⁱⁱⁱ Imidlertid påpeker Baron - hvilket riktig er - at det heller er til viljen eller sinnelaget fornuften appellerer i Det Kategoriske Imperativ, samtidig som det er *maksimer* snarere enn handlinger som dette imperativ tester. I tråd med Kants bestemmelse av en maksime som “det subjektive handlingsprinsipp”²⁷ hevder Baron at en maksime er å forstå som et handlingsprinsipp for en partikulær aktør på et bestemt tidspunkt.²⁸ Dermed må aktøren først stille opp hvilket prinsipp handlingen hennes følger, eller har fulgt, før hun kan teste det mot Det Kategoriske Imperativ. Maksimene representerer dermed, slik jeg i tråd med O’Neill ser det, et mer basalt nivå enn “regler” ettersom de representerer min grunnleggende intensjon i form av et subjektivt prinsipp; regler kommer først på neste nivå, hvor de søker å spesifisere min grunnleggende intensjon. Dermed kan vi si at den kantianske etikken ser ut til å stå langt nærmere den aristoteliske fordi maksimene ikke representerer handlingsregler, men snarere uttrykker den grunnleggende intensjon hos den enkelte karakter. Det avgjørende poenget for Baron er å vise til at det er i bestemmelsesgrunnene for handlingen, ikke i den konkrete handling, det spesifikke moralske lokaliseres hos Kant: “[W]hat the Categorical Imperative tests is not what we do, but the principle on which we act, and thus the reasons we take to be sufficient reasons to act.”²⁹ At Kant med Det Kategoriske Imperativ søker å teste våre maksimer, og ikke, i hvert fall ikke direkte, våre handlinger, er ifølge Baron en av mange indikasjoner på at Kants etiske orientering snarere er på aktøren enn på “ytre” handling. Kant er nemlig, slik Baron ser det, minst like opptatt av karakter som av handling.³⁰

En annen grunn til at Kants etikk har vært antatt å være handlingsorientert heller enn aktørorientert, er hans vektlegging av å handle av plikt (“act on duty”). Ifølge Baron er det en tendens til at man i kommentarlitteratur og i andre sammenhenger presenterer begrepet om “å handle av plikt” uten å presentere denne diskusjonens kontekst. På den måten overser man lett dette begrepets rolle i *Grundlegung* hvor det, via begrepet om en god vilje, bidrar til utviklingen og formuleringen av Det Kategoriske Imperativ. Det problematiske med dette er

²⁶ Kant, G, 421

²⁷ Kant, G, 421n. I underkapittel 1.2 om O’Neill nedenfor tar jeg opp denne og andre av Kants definisjoner av “maksime,” samt diskuterer og forsvarer den interpretasjon av maksimer som jeg fremsetter her.

²⁸ Baron, op. cit., side 35

²⁹ Baron, op. cit., side 36. Se også Baron, Marcia, *Kantian Ethics (almost) without Apology*, Cornell University Press, New York 1995, side 144, Höffe, op. cit., side 194, og Sullivan, Roger, “Introduction,” i: Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, side ix

³⁰ Baron, *Kantian Ethics (almost) without Apology*, side 11

at jeg slik lett får inntrykket av at Kants primære ærend består i å finne en test for handlingenes moralske verdi, i og med at det ifølge Kant kun er handlinger som er utført av plikt som kan tildeles slik verdi. Den avgjørende test i slike tilfeller ville dermed lyde: “Er (den enkelte, isolerte) handlingen utført av plikt?” Baron opponerer mot denne måten å lese begrepet om “å handle av plikt” på, ved å vise til at begrepet først og fremst må tenkes å gjelde personens atferd over en viss tid, og ikke tenkes å gjelde individuelle isolerte handlinger.³¹ Det som vurderes, er nemlig ikke våre isolerte handlingers moralske verdi, men snarere det som Kant av og til kaller “våre hjerters renhet” (“the purity of our hearts”).³² Dette viser igjen til at Kants etikk er mer rettet mot den moralske aktør enn mot handlingen. For som Louden framholder: “Kant’s notion of action *aus Pflicht* means in the most fundamental sense not that one performs a specific act for the sake of a specific rule which prescribes it (and likewise for other specific acts one performs) but rather that one strives for a way of life in which all of one’s acts are a manifestation of a character which is in harmony with moral law.”³³ Kant kan slik vanskelig sies å være beskjeftiget med å formulere avgjørelsesprosedyrer for enkelthandlinger i sin etiske teori, slik gjerne dygdsetiske kritikere påstår. En handling som utføres av plikt, er snarere, slik Louden framhever, motivert av dygd enn av plikt overfor et bestemt prinsipp, det vil si dygd i Kants “rasjonalistiske” forståelse av dette begrep, hvor dygd betraktes som “viljestyrke” og som underordnet Det Kategoriske Imperativ (Se nedenfor).

Et relatert poeng til dette, som jeg ønsker å framheve her, er at Kant med sitt begrep om “plikt” ikke sikter til noen plikt som mennesket er pålagt og tvunget til utenfra, da en sentral kantiansk tese er at mennesket er autonomt, hvilket vil si at det selv pålegger seg loven. Lover i Kants forstand er dermed ikke å oppfatte som restriksjoner på friheten som pålegges mennesket heteronomt, men er snarere å oppfatte som produkter av friheten (Se underkapittel 2.3.2 nedenfor). Plikt for Kant involverer objektiv tvang gjennom lov,³⁴ men i og med at det her er tale om selvpålagte lover, er moralsk plikt mer å oppfatte som *selvtvang* enn som ytre tvang. Det som skiller etiske og juridiske plikter, er jo nettopp at man kan tvinges av en ytre instans til å utføre juridiske, men ikke til å utføre etiske, plikter. Kant hevder nemlig i MdS at “en annen [riktignok] har rett til å kreve av meg at mine handlinger skal være i

³¹ Se for eksempel Baron, op. cit., side 187

³² Se for eksempel Kant, MdS, 439, 441, og Kant, R, 30

³³ Louden, op. cit., side 295

³⁴ Kant, MdS, 437f.

overensstemmelse med loven, men ikke at denne også skal være motivet for dem.”³⁵ Som hovedfokus i sine juridiske drøftelser setter Kant beskyttelsen av individenes eksterne frihet,^{iv} og som Wood påpeker, er våre juridiske forpliktelser, i motsetning til de etiske forpliktelser, helt indifferente i forhold til hvordan handlingen er motivert. Et grunnleggende poeng innenfor den kantianske rettslæren er dermed at en autoritet riktignok kan tvinge meg til å utføre en bestemt handling, som for eksempel å betale skatt, men vedkommende kan på ingen måte tvinge meg til å utføre denne handlingen med et bestemt (moralsk) sinnelag: “The crucial difference between ethics and right is that juridical duties may be coercively enforced, whereas ethical duties may not.”³⁶ Motivasjonen for å adlyde våre juridiske forpliktelser, som dog ikke spiller noen rolle i en juridisk kontekst,^v vil slik ofte snarere være trusselen om straffeforfølgelse dersom loven ikke etterleves, enn respekt for loven selv, slik det er i en etisk kontekst. I det hele tatt later det til at det er en avgjørende forskjell på etisk og juridisk lovgivning: “That lawgiving which makes an action a duty and also makes this duty the incentive is *ethical*. But the lawgiving which does not include the incentive of duty in the law and so admits an incentive other than the idea of duty itself is *juridical*.”³⁷ Det avgjørende rent juridisk er følgelig at vi handler rett, ikke at vi handler rett fordi denne handling er den rette handling (moralitet), det vil si at det er tilstrekkelig at handlingen er bærer av legalitet:

So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie *juridisch*; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *ethisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung.³⁸

På den andre side krever våre etiske forpliktelse ikke bare bestemte handlinger, men angår også i aller høyeste grad hvordan handlingene er motivert og hvilke formål vi setter oss. Etter min mening kan vi derfor på mange måter legitimt karakterisere Kants rettslære, og ikke hans etikk, som handlingsorientert,³⁹ mens hans etiske teori bør karakteriseres som viljesorientert. Våre juridiske forpliktelser krever nemlig ikke at plikten selv er den bestemmende beveggrunn (*Bewegungsgrund*) for å utføre en handling, da disse plikter kun krever at vår handling overensstemmer med lovverket (legalitet). Derfor vil slike plikter alltid bare ha karakter av å være det Kant kaller “eksterne plikter.” For Kant er det nemlig grunnleggende at

³⁵ Kant, MdS, 391

³⁶ Wood, Allen, *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, side 143f. Se for eksempel også Kant, MdS, 219f., 383

³⁷ Kant, MdS, 219

³⁸ Kant, MdS, 214

³⁹ Se i denne sammenheng Wood, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, side 10

“retten ikke kan stille krav om at borgerne handler rettmessig *fordi* det er rettmessig.”⁴⁰ På den andre side er det derimot helt avgjørende for den etiske lovgivning at ikke bare handlingen er i overensstemmelse med pliktfordringen, men også at handlingen utføres for denne pliktens skyld (moralitet), for at handlingen skal kunne tildeles moralsk verdi. Juridisk lovgivning er altså helt uavhengig av motivasjonsgrunn og orienterer seg mot selve handlingen, mens den etiske lovgivning nettopp orienterer seg mot bestemmelsesgrunnen for handlingen og følgelig mot viljen. Som Kant eksplisitt påstår i en underoverskrift i MdS: “Etikken gir ikke lover for *handlingene* (det gjør rettslæren (*ius*)), men bare for *handlingenes maksimer*.”⁴¹ Vi vil således stå i fare for å ikke være i stand til å kunne distingvere mellom etikk og rett dersom vi overdriver bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert, og siden en slik distinksjon er helt avgjørende for Kant, samtidig som det er et av de fremste kjennetegn ved en moderne rettsstat, viser dette etter min mening hvor sentralt spørsmålet om den kantianske etikkens orientering står. Poenget nå er imidlertid å vise at dygdsetikernes kritikk i forhold til valg av terminologi innenfor kantiansk etikk er feilslått, for selv om eksempelvis deontiske termer som “plikt,” “lov” og “tvang” står sentralt i Kants etikk, er de alle i mer eller mindre forstand å forstå som interne i forhold til det enkelte mennesket selv. Kants begrep om “plikt” innbefatter riktignok et element av tvang, men denne tvang er i en moralfilosofisk kontekst å oppfatte som selvtvang og henviser dermed i minst like stor grad til den moralske aktør som den henviser til selve den moralske handling. Samtidig er det slik at heller ikke Aristoteles’ begrep om “dygd” utelukker et element av selvtvang, men ulikheten mellom de to teorier på dette punkt er, i Barons ord, heller at “the Aristotelian virtuous agent is less likely to feel the ‘pinch’ of constraint, since her desires are in accord with virtue.”⁴² Jeg kommer tilbake til hva Baron mer konkret sikter til i underkapittel 1.1.4 nedenfor.

Som en siste grunn framhever Baron at selve spørsmålet om en etisk teori orienterer seg enten mot aktøren eller mot handlingen, kan være avgjørende for at Kants etikk ofte hevdes å være handlingsorientert.⁴³ Ifølge Baron forventer man nemlig at enhver rik etisk teori for det første omhandler både handling og moralsk aktør, og for det andre at teorien ikke skiller skarpt mellom dem; dermed vil selve spørsmålstillingen være misvisende da man fort vil være tilbøyelig til å presse den aktuelle etiske teorien inn i en av de to overordnede kategorier.

⁴⁰ Eng, Svein, *Rettsfilosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 2007, side 362. Se også Reiss, Hans, “Introduction,” i: Kant, Immanuel, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, side 21

⁴¹ Kant, MdS, 388, mine kursiveringer. Se også Kant, MdS, 392, og Kant, KdpV, 82

⁴² Baron, “Kantian Ethics,” side 55

⁴³ Baron, op. cit., side 36f.

Også på dette punkt er jeg helt enig med Baron ettersom jeg oppfatter ulikheten mellom handlingsorientering og aktørorientering som bare å være en ulikhet i tilnæringsmåter. Det vil si at spørsmålet om riktig handling ikke er irrelevant for en etisk teori som har sitt primære fokus mot den moralske aktør, og *visse versa*. Som jeg var inne på ovenfor, vil nettopp dygdsetikken avlede riktig handling fra det som den dygdige karakter vil gjøre i det aktuelle tilfellet, og det vil følgelig være feilaktig å hevde at dygdsetikken ikke er opptatt av moralsk riktig handling. Ifølge Baron er Kants etiske teori primært opptatt av hvordan man skal leve livet sitt (“how to lead one’s life”). Med andre ord handler den igjen primært om atferd over tid, ikke isolerte enkelthandlinger. Det vil si at den ikke omhandler individuelle handlinger sett i isolasjon fra aktørens karakter eller, mer konkret, fra aktørens maksimer, slik man fort kan få inntrykk av dersom man overdriver bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert. En slik vektlegging av atferd over tid er, ifølge Baron, nettopp det man vil forvente av en etisk teori som er orientert om den moralske karakter og ikke primært av handlingsorienterte etiske teorier. Tilsvarende peker også Louden - igjen treffende - på at en adekvat etisk teori må omhandle både den moralske aktørs “livsplaner” og moralsk riktige enkelthandlinger. Louden søker på denne måte en slags mellomposisjon mellom O’Neill og MacIntyre (Se underkapittel 1.2) på akkurat dette punktet, ettersom han framhever at nettopp Kants etiske teori har blikk for begge deler.⁴⁴

1.1.3 Kants begreper om “karakter” og “dygd”

I sin argumentasjon mot bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert viser Baron til at Det Kategoriske Imperativ snarere bidrar til at aktøren reflekterer over sin karakter og moralske grunner, enn at det bidrar til å avgjøre individuelle handlingers moralske status av å være påbudt, tillatt eller forbudt. Det Kategoriske Imperativ anmoder slik den enkelte aktør til en “selvransakelse” ettersom hun må finne fram til hvilken maksime som gjelder i det enkelte tilfellet, før hun tester den opp mot Det Kategoriske Imperativ. Kant understreker i *Grundlegung* at det ut fra erfaring er fullstendig umulig å påvise med absolutt sikkerhet at en maksime har vært basert på moralske grunner og på forestillingen om at noe er ens plikt; erfaringen kan nemlig kun være til hjelp når det gjelder å påvise at en handling er i overensstemmelse med plikten (legalitet), men den strekker ikke til når det gjelder å avgjøre spørsmålet om hvordan en bestemt handling er motivert, det vil si spørsmålet om hvorvidt handlingen er bærer av moralitet.⁴⁵ I MdS hevder Kant at det “ikke er mulig for mennesket,

⁴⁴ Louden, op. cit., side 287

⁴⁵ Kant, G, 407

endog i et eneste tilfelle, å skue så dypt i sitt eget hjerte at det kan være fullstendig sikker på at dets moralske hensikt og sinnelag er rent, selv om det ikke er i tvil om handlingens lovmessighet.”⁴⁶ Poenget til Kant er at sinnelaget ikke har noen anskuelse, det vil si at det ikke et “fenomen” som vi kan ha noen anskuelse av i tid og rom slik vi kan ha av selve handlingen. For “i virkeligheten kan vi selv etter den mest anspente selvprøvelse aldri komme til bunns i våre hemmelige drivfjærer fordi det, når det er tale om moralsk verdi, ikke kommer an på handlingene som man ser, men på deres indre prinsipper som man ikke ser.”⁴⁷ Dette poenget understreker dermed igjen at Kant lokaliserer det moralske i noe indre i mennesket, og den moralsk relevante instansen er etter min oppfatning menneskets vilje eller sinnelag, hvor det ifølge Kant typisk finner sted en strid mellom fornuftsfordringen og sanselige tilbøyeligheter med basis i “egenkjærligheten.” Det avgjørende her er å vise til at det er alt annet enn klart hos Kant hvorvidt det er mulig for oss å finne fram til hvilken av våre maksimer som egentlig gjelder i det enkelte tilfelle, langt mindre at vi er i stand til å finne fram til denne maksime hos andre. Det er nemlig ikke slik at en adekvat beskrivelse av en aktørs handling kan sies å svare til hennes maksimer, for det vil, i tråd med Kants egne utsagn,⁴⁸ alltid forbli usikkert, sågar for den handlende selv, hvilken maksime som egentlig ligger til grunn for hennes handling. Vi berører her et sentralt punkt i kommentarlitteraturen til Kants etikk,^{vi} nemlig problemet om å finne fram til hvilken maksime som gjelder i det enkelte tilfellet, ettersom det alltid kan være flere ulike maksimer som kan ligge til grunn for én og samme handling. I forhold til dette problemet er det etter min mening avgjørende hvilken maksime som er den “reelle,” det vil si hvilken maksime som adekvat uttrykker min intensjon. Her ligger selvsagt fortsatt faren for selvbedrag, men like fullt gjelder Kants oppfordring: “Kjenn deg selv.” Dette viser igjen til Barons poeng i forhold til at Det Kategoriske Imperativ nærmest fordrer en ransakelse av den enkelte aktørs sjel snarere enn at det tester den moralske status til enkelthandlinger. Kant sier nemlig at “the first command of all duties to oneself [... is] ‘*know* (scrutinize, fathom) *yourself*’ [...] That is, know your heart.”⁴⁹ Maksimene kan, slik Kant selv antyder, være svært vanskelige å gripe, og selv om en handling ser ut som en god moralsk handling rent objektivt, kan det likevel subjektivt ligge maksimer motivert av egenkjærlighet til grunn. Nettopp av denne grunn anmoder Det Kategoriske Imperativ til selvransakelse og må slik heller sies å være orientert moralske aktør

⁴⁶ Kant, MdS, 392

⁴⁷ Kant, G, 407

⁴⁸ Se for eksempel også Kant, R, 20, hvor det heter at “maksimene kan man ikke iaktta, sågar ikke engang hos seg selv.”

⁴⁹ Kant, MdS, 441

enn mot moralsk riktig handling.⁵⁰ Dermed står Kants etikk på dette punktet langt nærmere Aristoteles' etikk enn ofte antatt, og som Baron slår fast: “[I]f virtue ethicists are looking for a theory or approach which places emphasis on inner aspects of character, Kantian ethics would be a good candidate.”⁵¹

En avgjørende grunn til at dygdsetikere ikke er tilfredse med Kants etikk til tross for at karakter og dygd spiller en langt større rolle enn individuelle handlinger i teorien hans, er at Kants forståelse av begrepene ‘dygd’ og ‘karakter’ er annerledes enn dygdsetikernes egen forståelse av disse begrepene. Baron viser i denne sammenheng til at Kant i *Religionsskriftet* framhever at det som moralsk skiller et godt fra et ondt menneske, ikke er deres handlinger, men snarere deres ulike maksimer: “[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.”⁵² Kant undersøker imidlertid nærmere hva det er som skiller den ondes maksimer fra den godes, og det han finner er at det avgjørende skillet bunner i deres ulike subsumeringsforhold mellom Moralloven og egenkjærligheten. Denne subsumpsjonen finner sted i viljen, ettersom den instansen i den menneskelige vilje som Kant kaller Willkür er kjennetegnet av at den tar både Morallovens og egenkjærlighetens drivfjær opp i sine maksimer (Se mer om dette nedenfor i forbindelse med den såkalte “inkorporasjonstesen” i underkapittel 2.3.1). Poenget til Kant er nemlig at mens den onde er kjennetegnet av at hun underordner Moralloven under egenkjærligheten, underordner den gode derimot egenkjærligheten under Moralloven. Det mennesket som har en hang til det onde, er seg riktignok bevisst den moralske lov, for, som Kant selv sier, trenger denne loven seg, i kraft av vårt moralske anlegg, uimotståelig på mennesket, og på den måte vil det selv i et ondt menneske alltid finnes en kime til det gode.⁵³ Det overordnede poenget til Kant er slik heller ikke at det onde mennesket tar opp sanselighetens drivfjær i sine maksimer, for i kraft av vår sanselige natur tar alle mennesker, inkludert de gode, opp slike drivfjær i sine maksimer. Vi er nemlig, som Kant selv framhever i *Religionsskriftet*, predisponert til både å være bevisst den moralske lov og dennes pliktfordring, og til å ha tilbøyeligheter av sanselig karakter. I og med at mennesket slik er kjennetegnet av at det inkorporerer både den moralske lov og sanselighetens drivfjær i sine maksimer,⁵⁴ konkluderer Kant med at forskjellen på et

⁵⁰ Se for eksempel Kant, MdS, 393

⁵¹ Baron, op. cit., side 37f.

⁵² Kant, R, 20

⁵³ Kant, R, 36, 46

⁵⁴ Kant, R, 30, 36

godt og ondt menneske ikke ligger “i forskjellen mellom drivfjærene som det tar opp i sin maksime (ikke i deres materie), men i *underordningen* (drivfjærenes form): *Hvilken av de to mennesket gjør til betingelse for den andre.*”⁵⁵ Siden drivfjærene fra den moralske lov på den ene side og sanseligheten på den andre ikke kan eksistere ved siden av hverandre, slik at det er nødvendig å underordne den ene under den andre, er forskjellen mellom den gode og den onde at den gode underordner egenkjærligheten under den moralske lov mens den onde gjør det motsatte.^{vii} For det onde mennesket betrakter nemlig maksimer formet på bakgrunn av sanselige drivfjær som “*tilstrekkelige i seg selv* til bestemmelsen av valget – uten å bry seg om loven (som det dog har i seg).”⁵⁶ Det ser således ut til at det er moralsk tillatt å handle ut fra egenkjærlighet, gitt at denne er i overensstemmelse med Moralloven og kan underordnes denne, for det er ikke tilbøyelighetene i seg selv som er onde, kanskje snarere tvert imot: “*Naturlige tilbøyeligheter er gode, betraktet i seg selv*, det vil si ikke forkastelige, og det er ikke alene forgjeves å ville utrydde dem – det ville derimot være skadelig og kritikkverdig.”⁵⁷ Et godt menneske handler slik i tråd med universaliserbare maksimer, mens det onde ikke gjør det. Det er altså ikke temperament eller dertil hørende aspekter som skiller de to, men snarere maksimenes status av å være universaliserbare eller ikke. Det temperament man er ustyrt med, er nemlig ikke noe man velger selv, slik Kant ser det. Hva angår maksimer derimot, velger det enkelte mennesket selv fritt om det vil handle i tråd med universaliserbare maksimer eller i tråd med andre maksimer. Barons poeng med å introdusere denne siden ved Kants filosofi er at hun vil vise til at dygd for Kant, i kontrast til Aristoteles, består i en slags *viljestyrke* til å underordne egenkjærligheten under den moralske lov. For mennesket kan aldri, ettersom det i tillegg til en rasjonell natur er bærer av en sanselig natur og derfor ufullkomment, nå et stadium av hellighet i dette livet, men fordi vi er i stand til å kjempe mot vår sanselige naturs tilbøyeligheter, og sågar underordne dem under Moralloven, kan mennesket nå et stadium av dygd.

I tillegg til denne ulikheten relatert til forskjellen mellom Aristoteles’ og Kants ulike forståelse av “dygd,” er det etter min mening flere viktige og interessante momenter som ikke er behandlet hos Baron. Jeg vil derfor forsøke å ytterligere nyansere og utdype Barons diskusjon ved å se på disse momentene. I KdpV definerer Kant “dygd” som “moralsk sinnelag

⁵⁵ Kant, R, 36

⁵⁶ Kant, R, 36

⁵⁷ Kant, R, 58

i kamp (*im Kampfe*),”⁵⁸ mens han i MdS bestemmer “dygd” som “styrken av et menneskes maksime når det følger sin plikt.”⁵⁹ Ifølge Kant gir all styrke seg til kjenne gjennom hindringer som den kan overvinne, og for den viljestyrke som det her er tale om, er det menneskets naturlige tilbøyeligheter som utgjør hindringene og som således kan komme i strid med det moralske forsett. I og med at det er mennesket som legger disse hindringene i veien for seg selv i forhold til å etterleve den moralske fordring, er det for dygdens vedkommende ifølge Kant ikke bare tale om en selvtvang, hvor en naturlig tilbøyelighet kan overvinne en annen, men også “en tvang ifølge et indre frihetens prinsipp.”⁶⁰ Indre frihet er å forstå som en evne til å adlyde den selvpålagte moralske lov selv i tilfeller hvor mine tilbøyeligheter går i motsatt retning av denne fornuftsfordring.^{viii} Som Christine Korsgaard framhever, arter dermed frihet, i betydningen av å ikke være bestemt av tilbøyelighetene, seg for menneskene som en tilstand av dygd.⁶¹ Kant ser det imidlertid ikke som fullt ut tilstrekkelig, det vil si at det ikke er presist nok, å bestemme dygd som “moralsk viljestyrke,” for vi kan også tale om slik viljestyrke hos hellige vesen, altså vesen som ikke er utstyrt med en sanselig streben som hindrer dem i å følge den lov som gjelder for deres vilje. Kant forstår således dygd som en evne til å tvinge seg selv ifølge det indre moralske prinsipp, og i forhold til mennesket er det således involvert et viktig element av tvang, forstått som selvtvang fra menneskets egen fornuft, i dygden. Derfor framholder han på stoistisk vis at selvkontroll og moralsk apati (“affektløshet”) utgjør nødvendige betingelser for å være dygdig. For dygd krever at man i et gitt tilfelle “mestrer seg selv” og er “herre over seg selv,” noe som vil si at “man kan *temme* sine affekter og *beherske* sine lidenskaper.”⁶² Grunnen til at det er nødvendig med moralsk apati er at “de følelser som oppstår ved sanselige inntrykk kun taper sin innflytelse på den moralske følelse ved at aktelsen for loven blir mektigere enn summen av alle følelser fra sansene.”⁶³ Affektløsheten er imidlertid ikke å oppfatte slik at den innebærer et fravær av følelser og affekter generelt, men ser ut til kun å innebære et fravær av *ukontrollerbare* affekter og følelser. Kants overordnede poeng i disse drøftelsene er at fornuften skal ha makt over våre evner og tilbøyeligheter, noe som også innebærer at han identifiserer den moralsk relevante situasjon med en “kampsituasjon” mellom fornuft og tilbøyeligheter. Dygd forstås således som vår styrke til å la fornuften bestemme, det vil si å

⁵⁸ Kant, KdpV, 84

⁵⁹ Kant, MdS, 394

⁶⁰ Kant, MdS, 394. Se også Kant, MdS, 396, 405f.

⁶¹ Se Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdoms of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, side 178 og 182

⁶² Kant, MdS, 407

⁶³ Kant, MdS, 408

følge vår plikt, og den moralske styrke er en slags ferdighet (*Fertigkeit*) som representerer en subjektiv perfektjon av vår valgevne (*Willkür*).⁶⁴

Denne forståelsen av “dygd” står ganske langt unna en aristotelisk forståelse, for hos Aristoteles inngår det nemlig flere elementer i dygden enn et rent disposisjonelt, nemlig også et kognitivt og et affektivt element (Mer om dette nedenfor). Som Timmons framholder, er for eksempel en person som er bærer av dygden “ærlighet,” for Aristoteles ikke bare en person som er utstyrt med en fornuft som fordrer ærlig atferd, men en person som er preget av “harmony among her feelings, motives and behavior.”⁶⁵ Dygd for Aristoteles er, som allerede nevnt, en fast disposisjon eller holdning (*hexis*) vi har i kraft av vår fornuft overfor våre handlinger (*praxis*) og våre emosjoner (*pathé*). Det er her ikke tale om noen undertrykking fra fornuftens side overfor våre animalske sjelsevner, men snarere tale om et harmonisk forhold. Som Ketil Bonaunet påpeker, er det dog en viss likhet mellom Aristoteles og Kant her i kraft av at maksimer hos Kant inneholder et aspekt av aristotelisk *hexis*; for maksimer representerer, som vi skal komme tilbake til, i en viss forstand mine holdninger med henblikk på *praxis* på den ene side, og på den andre side mine holdninger i forhold til tilbøyeligheter i den grad de affiserer meg (Se diskusjonen av “inkorporasjonstesen” i underkapittel 2.3.1). “Vi forholder oss, ved våre maksimer, til våre tilbøyeligheter [og] begjær [...] idet vi innrømmer (eller ikke innrømmer) dem innflytelse på vår vilje og handling.”⁶⁶ Hovedpoenget nå er imidlertid at en dygdig aktør for Aristoteles er en person som er preget av det vi kunne kalle en “indre harmoni” mellom fornuft og tilbøyeligheter, mens den typiske moralske aktør hos Kant snarere er preget av en “indre konflikt” mellom disse. Det er likevel ikke noen nødvendighet i at det er en konflikt mellom fornuft og tilbøyeligheter hos Kant, noe jeg kommer tilbake til i underkapittel 1.1.4.

Kant argumenterer for øvrig eksplisitt mot Aristoteles’ lære om dygden som “midten” mellom to laster: “Forskjellen mellom dyd og last kan ikke finnes ved å undersøke i hvilken *utstrekning* visse maksimer etterfølges, men alene i maksimens eiendommelige *beskaffenhet* (i deres forhold til loven). Med andre ord, Aristoteles’ høyt omtalte grunnsetning som plasserer dyden i *midten* mellom to laster, er gal.”⁶⁷ Dygd for Kant består altså ikke i at jeg er innstilt på en middelvei mellom to laster, men hviler snarere på styrken til min vilje i forhold til å

⁶⁴ Kant, MdS, 407

⁶⁵ Timmons, op. cit., side 213

⁶⁶ Bonaunet, Ketil, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, UiTø, Tromsø 1993, side 262

⁶⁷ Kant, MdS, 404. Se også Kant, MdS, 432f.

adoptere de rette moralske prinsipp.^{ix} Men interessant nok ser Kant likevel ut til å dele Aristoteles' syn på dygd som en evne mennesket må tilegne seg gjennom vane, selv om dette ikke er et like sentralt tema hos Kant som hos med Aristoteles.^x Kant sier nemlig:

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die *Stärke* des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.⁶⁸

Det er følgelig kun ved å kjempe med sine motstridende tilbøyeligheter og, i det minste gradvis, gi fornuften overtaket at man kan erverve dygd ifølge Kant. For det Kant kaller for “etisk gymnastikk” består “only in combating natural impulses sufficiently to be able to master them when a situation comes up in which they threaten morality.”⁶⁹ Kant gir således Aristoteles rett i hans argumentasjon mot Sokrates,⁷⁰ for dygd er også for Kant en vane som erverves ved å utøve dygdige handlinger, og ikke noe vi kan tilegne oss bare gjennom kontemplasjon.⁷¹ Bonaunet viser imidlertid til at Kant i MdS skiller mellom praktiske og tekniske maksimer, og at det primært er de tekniske som ifølge Kant er basert på vane, idet adopsjonen av moralske maksimer beror på frihet, mens vaner tilhører menneskets fysiske natur.⁷² Like fullt synes det i det minste heller ikke hos Kant å være tilstrekkelig å lære eller, kanskje bedre i forhold til Kant, å innse hva som er rett, for å handle rett. For det å kunne gå fra nivået av innsikt i de rette prinsipp til nivået av å etterleve disse prinsipp i praksis, er en prosess som krever dygd og erfaring med å kjempe med motstridende tilbøyeligheter. Dette kampelementet er ikke så tydelig hos Aristoteles som det er hos Kant (og hos stoikerne⁷³), men like fullt er det en påfallende likhet i deres syn på hvordan man erverver dygd gjennom deres felles benektelse av den “innsiktsdeterminismen” vi finner hos Sokrates. Tesen om at det ikke er tilstrekkelig med innsikt i det rette, men at anvendelsen av Det Kategoriske Imperativ også krever moralsk dømmekraft, er nok mer utskrevet i MdS enn i *Grundlegung* og KdpV, ettersom Kant i dette siste hovedverket i etisk teori vektlegger anvendelsen, ikke bare oppsøkingen og fastsettelsen, av Det Kategoriske Imperativ.^{xi} Samtidig vektlegger han her at våre positive etiske påbudsplikter, som framfor alt stammer fra humanitetsformuleringen av Det Kategoriske Imperativ, er å forstå som såkalte “ubestemte”

⁶⁸ Kant, MdS, 477. Se også Kant, MdS, 405

⁶⁹ Kant, MdS, 485

⁷⁰ Se særlig Aristoteles, EN, 1145b 22-26

⁷¹ Kant, MdS, 397

⁷² Kant, MdS, 409, Bonaunet, op. cit., side 263

⁷³ Se Kant, MdS, 477, og Kant, R, 57

eller “vide” plikter, det vil si plikter som, selv om de gjelder kategorisk, gir oss et visst handlingsrom (*Spielraum*) i forbindelse med utførelsen av dem. Disse forpliktelse avhenger derfor av moralsk dømmekraft (*Urteilkraft*). Ifølge Kant leder etikken “uunngåelig til spørsmål som oppfordrer dømmekraften til å gjøre rede for hvorledes en maksime skal anvendes i det konkrete tilfellet.”⁷⁴ I tillegg til dette kan det være verdt å merke seg at dygd også for Kant er noe vi lærer gjennom samvær med erfarne mennesker. Ervervelsen av dygd begynner nemlig ved at eleven imiterer morallærerens eksemplariske handlemåte, en handlemåte som for eleven fungerer som et slags bevis på at det er mulig å handle i overensstemmelse med plikt.⁷⁵ Men det er selvsagt avgjørende for Kant at eleven selv gradvis ut fra egen fornuft gir seg selv loven, og at hun legger loven selv, ikke lærerens eksemplariske handlemåte, til grunn for sin handling. Lærerens handlemåte fungerer nemlig primært som et bevis på at det er *mulig* å handle slik vi ifølge den moralske lov *skal* handle.⁷⁶

Selv om Kant således hevder at det er avgjørende at fornuften gjennom etisk gymnastikk skal få overtaket over tilbøyelighetene, er det imidlertid en viktig forskjell mellom Kant og Aristoteles på dette punkt. For til tross for at Kant i *Grundlegung* hevder at det er et mål for fornuften, i bevisstheten om sin verdighet, å bestemme over de sanselige drivfjær slik at den “litt etter litt bli[r] deres herskerinne,”⁷⁷ vil Kant mene at det aldri er mulig å gi fornuften fullstendig overtaket. I MdS sier han:

Die Tugend ist immer im *Fortschreiten* und hebt doch auch immer *von vorne an*. – Das erste folgt daraus, weil sie, *objektive* betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, *subjektiv*, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt.⁷⁸

Det ser slik ut til at Kant betrakter det som umulig at mennesket kan nå et nivå hvor vi alltid og nødvendigvis har tilbøyelighet til det samme som fornuften fordrer, mens Aristoteles, som altså legger mindre vekt på kampen mellom fornuft og tilbøyeligheter, ser ut til å mene at det er mulig å nå et slikt nivå (Mer om dette i underkapittel 1.1.4). Wood minner imidlertid om at dygd for Kant involverer det å sette seg og det å forfølge formål, og da det å fremme et formål involverer begjær for dette formålet, er heller ikke Kant blind for at dygd står i en forbindelse

⁷⁴ Kant, MdS, 411

⁷⁵ Se Kant, MdS, 479f., 484f.

⁷⁶ Kant, MdS, 480

⁷⁷ Kant, G, 411

⁷⁸ Kant, MdS, 409

med et samsvar mellom følelser, begjær og tilbøyeligheter på den ene side og fornuften på den andre. Kant må således sies å være enig med Aristoteles i at “virtue involves desire for the right things, and also pleasure and pain.”⁷⁹ Et annet moment angående forholdet mellom Kant og Aristoteles er at Kant framhever at vi har en plikt til å ikke isolere oss selv fra samfunnet.⁸⁰ En avgjørende grunn til dette er at vi gjennom deltakelse i samfunnet skal kunne utvikle og kultivere vår evne til for eksempel gjensidig toleranse og respekt. Ifølge Kant er nemlig mennesket “a being meant for society,”⁸¹ eller som han sier et annet sted: “Mennesket har en tilbøyelighet til å *slutte seg sammen til samfunn*: fordi det i en slik tilstand føler seg mere som menneske, det vil si føler utviklingen av sine naturanlegg.”⁸² Denne siden ved Kants teori har således en parallell til Aristoteles’, ettersom mennesket for Aristoteles dypest sett er et *zoon politikon*, samtidig som det kun er gjennom samvær med andre mennesker innenfor en sosial ramme at vi er i stand til å utvikle våre etiske og politiske dygder.⁸³

Louden peker på at det at Kant innleder *Grundlegung* med påstanden om den gode viljes ubetingede og ukvalifiserte godhet, og ikke med å tildele begreper som ‘plikt’ og ‘prinsipp’ den høyeste verdi (“supreme value”), er et tegn på at Kants etikk ikke står så langt unna dygdsetikken som den ofte har vært antatt å gjøre. Oppsiktsvekkende nok innledes altså *Grundlegung* med å framheve det *ukvalifiserte gode* og ikke med en tese om for eksempel utførelsen av visse enkelthandlinger i overensstemmelse med regler eller lover. Dersom jeg vil forsøke å besvare spørsmålet om hvorvidt min vilje er god, kreves det således at jeg retter blikket mot min karakter og ser på hvordan jeg generelt lever og har levd, og ikke mot mine atomære handlinger. Ifølge Louden er det nemlig avgjørende for Kant i forbindelse med begrepet om “god vilje” at jeg ikke kan være moralsk god, det vil si uttrykke min gode vilje, i visse henseender og være moralsk ond i andre, for “steadfastness of character must be demonstrated.”⁸⁴ Siden den menneskelige vilje, på grunn av sine sanselige “egenkjærlige” tilbøyeligheter, alltid i en eller annen forstand vil være preget av en indre konflikt mellom fornuftsfordring og tilbøyeligheter - eller i det minste av en trussel om det - kan en menneskelig vilje, i motsetning til den guddommelige vilje, aldri kunne nå et stadium av absolutt god vilje (“hellig vilje”). Som jeg kommer tilbake til nedenfor, er det intet i veien for at den menneskelige vilje i visse henseender er preget av tilbøyeligheter som trekker i samme

⁷⁹ Wood, *Kantian Ethics*, side 145. Se Aristoteles, EN, 1104b 3 – 1105a 17

⁸⁰ Kant, MdS, 473

⁸¹ Kant, MdS, 471

⁸² Kant, I, 20f.

⁸³ Aristoteles, EN, 1097b 8-11

⁸⁴ Louden, op. cit., side 289

retning som fornuftens moralske fordring, men vår vilje vil aldri kunne nå en tilstand hvor alle våre tilbøyeligheter trekker i moralsk retning. Kant hevder sågar et sted i *Grundlegung* at våre tilbøyeligheter så ofte trekker i motsatt retning av fornuftsfordringen at det må være et allment ønske å være dem foruten: “[T]ilbøyelighetene selv, i egenskap av kilder til behovene, er så langt fra å ha noen absolutt verdi som gjør at man ønsker seg dem, at det tvert imot må være et allment ønske hos ethvert fornuftig vesen å være fullstendig fri for dem.”⁸⁵ Denne tesen er en klar overdrivelse fra Kant, spesielt sett i lys av hans senere verk i etisk teori, men den poengterer like fullt på en god måte våre tilbøyeligheters tendens til å trekke i feil retning. Av dette kan vi slutte at menneskelig moralitet aldri vil kunne være uttrykk for annet enn dygd i kantiansk betydning, det vil si dygd i betydning av styrke eller kraft ved viljen til å motstå eventuelle motstridende tilbøyeligheter og begjær: “[B]ecause of their inclinations, human beings are in a perpetual state of tension, and their good will is thus necessarily limited. Only a holy will possesses an absolutely good will, while human morality can be nothing more than virtue (*Tugend*).”⁸⁶ Dygd for Kant er altså å forstå som viljestyrke til å stå imot sansetilbøyeligheter, og ikke for eksempel som styrke ved ens vilje til å oppnå de mål viljen setter seg. Den menneskelige viljes lodd er følgelig at moralitet for den alltid kun vil dreie seg om dygd, og at den aldri vil kunne nå stadiet av fullstendig god vilje slik kun en (ikke-sanselig) hellig vilje makter, ettersom mennesket som sanselig vesen alltid vil stå i fare for å ha tilbøyeligheter som trekker i annen retning. At vår vilje slik bare tilnærmeelsesvis kan kalles en god vilje, samtidig som Kant insisterer på den gode viljes ukvalifiserte godhet, impliserer, slik Louden ser det, at Kant betrakter (det aretiske) begrepet om “den gode vilje” som et fundamentalt, og ikke som et sekundært og avledet, begrep. I tråd med Wood har jeg allerede gått mot en interpretasjon som tildeler begrepet om “den gode vilje” en framskutt plass i Kants etikk (Se sluttnote ii), men denne opposisjon mot Louden innebærer etter mitt syn ikke en benektelse av Loudens hovedtese om at mennesket bare kan nå et nivå av dygd og aldri et nivå av hellig vilje.

1.1.4 Indre konflikt versus indre harmoni

Det viktigste momentet i Barons diskusjon angående både viljesbegrepet og forholdet mellom Kants og Aristoteles’ etiske teorier er etter min mening drøftelsen av Kants og Aristoteles’ ulike syn på den moralske aktør. Dette momentet innbefatter også punkt tre i Barons diskusjon, altså punktet som angår ulikheten i den moralske motivasjon mellom de to etiske

⁸⁵ Kant, G, 428. Se også Kant, G, 454, og Kant, KdpV, 118

⁸⁶ Statman, op. cit., side 28

teorier. Det er nemlig slik at kantiansk etikk og dygdsetikken har et svært ulikt syn på den moralske aktør eller karakter, for som vi så ovenfor, er den moralske aktør ifølge Aristoteles framfor alt kjennetegnet av en indre harmoni, mens den moralske aktør hos Kant derimot typisk er kjennetegnet av en indre konflikt. Idealet for en moralsk aktør innenfor dygdsetikken er en person som har gjort det å handle moralsk, altså dygdig, til sin andre natur. Som jeg nevnte ovenfor i forbindelse med omtalen av Aristoteles, er det maktpåliggende for en aristotelisk dygdsetikk at mennesket aktualiserer sitt potensial som dygdig aktør gjennom god oppdragelse og tilvenning. Kun på denne måte gjør jeg det å handle dygdig til min andre natur, det vil si at mine animalske sjelsevner, streben, sansning og emosjoner, får del i fornuften og retter seg etter fornuften. Baron sier det slik: “[In Aristotle’s view] it is part of being virtuous that one feels as one should, not only that one acts, aims, thinks and reflects as one should.”⁸⁷ Den dygdige aktør hos Aristoteles kan derfor først og fremst sies å være kjennetegnet av en indre harmoni mellom fornuft, begjær, streben, emosjoner og motiver, altså en tilstand uten indre kamp med seg selv. Hun har nemlig en rett streben (*boulesis*) mot gode formål, det vil si at hennes fornuft og hennes sanselig-emosjonelle natur virker sammen. Som Louden påpeker, er det dermed ikke riktig å skille mellom Kants og Aristoteles’ etikk ved å framheve at for førstnevnte handler moralsk motivasjon om fornuft alene, mens det for sistnevnte handler om begjær og tilbøyeligheter alene; fornuften spiller nemlig en hovedrolle i begge teorier, men ulikheten består snarere i at tilbøyelighetene spiller en helt avgjørende rolle hos Aristoteles, hvilket ikke er tilfellet hos Kant, selv om også han er opptatt av tilbøyeligheter i sin etiske teori.⁸⁸

I bok 7 i EN kan det se ut til at Aristoteles opererer med et slags hierarki av seks ulike nivåer som levende vesen moralsk sett kan befinne seg på. Når det gjelder mennesket synes imidlertid både det øverste og det nederste nivået å være utilgjengelig; for mens det guddommelige eller heroiske nivå er forbeholdt gudene, er det guddommelige nivåes motsetning, nemlig det animalske nivået, forbeholdt dyrene (og barbarene!). Menneskene ser dermed ut til å kunne befinne seg på ett av de fire midterste nivåene, hvor på den ene side det andre og det femte nivået, og på den andre side det tredje og det fjerde nivået, er motsetninger til hverandre. På det øverste menneskelige nivået (nivå 2) finner vi den dygdige aktøren som ikke føler noe indre konflikt grunnet sin rasjonelle og sanselige streben mot de rette formål; på neste nivå (nivå 3) finner vi de “karaktersterke” (*enkrateia*) som har en viss indre styrke og

⁸⁷ Baron, op. cit., side 41f.

⁸⁸ Louden, op. cit., side 288f.

derfor handler rett ut fra sin rette rasjonelle streben, men som samtidig har en sanselig streben i form av tilbøyeligheter som ikke alltid samsvarer med dette; på neste nivå (nivå 4) finner vi de “karaktersvake” (*akrateia*) som i kraft av rasjonelle streben vet hva som er rett handling, men som like fullt handler urett på grunn av motstridende tilbøyeligheter; mens vi på det siste menneskelige nivået (nivå 5) finner de lastefulle som ikke vet hva som er rett og som dermed ligger under for sine laster og sanselige streben.⁸⁹ Den lastefulle har dermed det til felles med den dygdige aktøren at hun ikke føler noen indre konflikt, i og med at hun ikke vet hva som er rett, mens den dygdige aktøren ikke føler noen indre konflikt da hennes sanselige streben streber i samme retning som den rasjonelle. Det mest interessante for vårt vedkommende er derimot at Aristoteles her, med sine begreper om “karakterstyrke” og “karaktersvakhet,” innrømmer at det kan være en konflikt mellom tilbøyeligheter og fornuft i mennesket, for det er nemlig “rimelig å anta at det også i sjelen er noe som står imot fornuften, som setter seg opp mot den og hindrer den.”⁹⁰ For eksempel er det karaktersterke mennesket nettopp kjennetegnet av at, i det minste delvis, motstridende tilbøyeligheter *adlyder* fornuften.⁹¹ Samtidig er et hovedpoeng i forbindelse med den aristoteliske etikkens forhold til den kantianske at det moralsk dygdige mennesket på det øverste menneskelige nivået er kjennetegnet av at den sanselig-emosjonelle natur samstemmer helt med fornuften.

Slik jeg ser det, benekter ikke Kant for at det finnes tilfeller der fornuften og sansetilbøyelighetene trekker i samme retning, men hans poeng er snarere at det i det typiske tilfellet utspiller seg en indre konflikt, da maksimer ofte dannes på grunnlag av sansetilbøyeligheter som har sin opprinnelse i egenkjærligheten. Dette ser vi for eksempel i følgende passasje i KdpV: “Avhengigheten [av Moralloven] kalles *plikt*, fordi en patologisk affisert - skjønt derved ikke bestemt, altså også alltid fri – valgevne fører med seg et ønske som springer ut av *subjektive* årsaker, og som av den grunn også *ofte kan stå i motsetning til den rene objektive bestemmelsesgrunn*.”⁹² Med andre ord er det ingen nødvendighet i at det er en konflikt mellom sansetilbøyeligheter og fornuftsfordring, men i det typiske tilfellet finner vi en slik konflikt. En tillegging av tesen om at det nødvendigvis er en konflikt hos Kant, stammer ifølge Baron fra en lesning av de eksempler på moralsk atferd som Kant skisserer i *Grundlegung*, men Kants tanke er her snarere at pliktfordringen og den moralske verdien

⁸⁹ Se særlig Aristoteles, EN, 1145a 15-28. Se for eksempel også Urmson, James Opie, *Aristotle's Ethics*, Basil Blackwell, New York 1988, side 31f. og 89

⁹⁰ Aristoteles, EN, 1102b 23-25. Se også Aristoteles, EN, 1111b 14-16, og Aristoteles, EE, 1223a 18 - 1223b 18, 1224a 30-37, 1224b 9-12

⁹¹ Se for eksempel Aristoteles, EN, 1102b 27-28

⁹² Kant, KdpV, 32

kommer tydeligst til syne ved de tilfeller hvor sansetilbøyelighetene trekker i motsatt retning av fornuftsbudet, enn at det nødvendigvis forekommer en konflikt mellom tilbøyeligheter og fornuftsfordring.⁹³ Som Wood påpeker, er Kants poeng at den gode vilje trer klarest fram i lyset (“shines forth all the more brightly”) i disse tilfeller, og at leserne av *Grundlegung* dermed vil få større aktelse for den gode vilje enn de ville ha fått fra tilfeller hvor tilbøyelighetene trekker i samme retning som fornuftsfordringen. I så henseende er det interessant å merke seg at Kant advarer mot tilfeller hvor altruistiske følelser trekker i samme retning som fornuftsfordringen, rett og slett fordi det da vil være vanskeligere å finne fram til hva det egentlig er som motiverer til en bestemt handling. Også fra denne påpekning kan vi slutte at Kant ikke utelukker at følelser og tilbøyeligheter kan trekke i samme retning som fornuften, og at poenget for Kant, med sine eksempler på moralsk atferd, bare er at det moralske ved handlingene kommer tydeligst til syne når vår sanselige natur trekker i motsatt retning av fornuften. Med andre ord er det *vanligvis* slik at et menneske først kan klassifiseres som virkelig moralsk når det krenker sine sansetilbøyeligheter til fordel for fornuftsfordringen, men det er ingen nødvendighet i dette.

Selv om det ikke nødvendigvis er slik at en moralsk aktør er kjennetegnet av en indre konflikt hver gang hun bestemmer seg for å handle moralsk, synes Kant, slik jeg ser det, likevel å benekte at et menneske kan nå det øverste menneskelige nivået i Aristoteles' hierarki. For dersom vi var utstyrt med begjær og tilbøyeligheter som alltid og nødvendigvis trakk i samme retning som fornuften, ville vi nettopp være utstyrt med det Kant kaller en “hellig vilje,” hvilket ville ha opphevet vår status av å være menneske. For det er nemlig, slik Kant selv sier, karakteristisk for vesen som har del både i fornuft og i sanselighet, det vil si mennesker, at det som er objektivt nødvendig, forblir subjektivt tilfeldig. I MdS sier derfor Kant at “[D]et moralske menneske [kan], selv i sin høyeste fullkommenhet, ikke være annet enn *dydig* om det enn var helt rent (fritt for enhver innflytelse fra alle andre drivfjærer enn plikten).”⁹⁴ Kant framholder av denne grunn at forestillingen om en “hellig vilje” er en praktisk idé som for mennesket nødvendigvis må tjene som et *urbilde*, hvilket vil si at det er et ideal som endelige fornuftsvesen må strekke seg etter i det uendelige, og som vi aldri, i det minste ikke i dette vårt jordiske liv, vil oppnå.⁹⁵ Kant blir helt eksplisitt på dette i en lengre passasje i KdpV idet han sier:

⁹³ Også Korsgaard understreker dette, se Korsgaard, op. cit., side 58f.

⁹⁴ Kant, MdS, 383, min kursivering. Se også Kant, KdpV, 32f., 84

⁹⁵ Se for eksempel Kant, KdpV, 58ff.

Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und, in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig *gerne* zu tun, so würde das so viel bedeuten, als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gern tut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fodert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von Selbst stimmen, mithin es jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, *fodert*, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen.⁹⁶

Det er således av avgjørende betydning at den menneskelig vilje i dette jordiske livet aldri kan nå et stadium av hellig vilje. Herfra stammer Kants insistering på “sjelens udødelighet” som et praktisk postulat^{xiii} ettersom viljens fullstendige overensstemmelse med Moralloven, som for Kant er et nødvendig vilkår for å nå nivået av det høyeste gode, er en “fullkommenhet som ikke noe fornuftsvesen i sanseverdenen på noe tidspunkt av sin eksistens har evnen til.”⁹⁷ Også Korsgaard peker på dette poenget i *Creating the Kingdoms of Ends*, ettersom hun hevder at en hellig vilje “cannot be achieved in the course of your life, for no one with a sensuous as well as a rational nature has a morally perfect disposition. What a creature who exists in time, subject to causality and so to sensibility, can achieve is *progress* towards holiness of will.”⁹⁸

Ifølge Wood finnes det en avgjørende forskjell mellom Kant og Aristoteles i synet på dygd og moralsk aktør. Som vi har vært inne på, skiller Aristoteles mellom rasjonelle og irrasjonelle deler av sjelen,⁹⁹ og når en aktør handler moralsk, er det slik at vår irrasjonelle animalske sjelsdel “lytter til fornuften” (“listens to reason”) og adlyder denne.¹⁰⁰ For Kant er det imidlertid slik at når vi handler moralsk, handler vi på grunnlag av fornuften, og våre tilbøyeligheter kan samstemme eller ikke med fornuftsfordringen. Som vi har sett, er jo nettopp det gode mennesket, i motsetning til det onde, kjennetegnet ved at det underordner sansetilbøyelighetene (egenkjærligheten) under fornuftsfordringen. I tråd med dette peker

⁹⁶ Kant, KdpV, 83f.

⁹⁷ Kant, KdpV, 122

⁹⁸ Korsgaard, op. cit., side 30

⁹⁹ Aristoteles, EN, 1102a 28-29

¹⁰⁰ Aristoteles, EN, 1102b 31-32

Wood på at det ikke er noe spørsmål for Kant hvorvidt våre tilbøyeligheter lytter til fornuften: “When the will chooses according to reason, inclination may (or may not) contingently agree with rational desire, but there is no question in Kantian moral psychology of inclinations ‘listening (or not listening) to reason.’”¹⁰¹ Forskjellen mellom Kant og Aristoteles består således i at den moralske aktør hos Aristoteles er preget av at hennes animalske natur veiledes av den rasjonelle, slik at den som har dygd, er kjennetegnet av en sanselig natur som samstemmer med fornuften, mens den moralske aktør hos Kant kan være dygdig selv når tilbøyelighetene ikke samstemmer med fornuften. For Kant er således ikke “the agreement between rational desire and inclination [...] essential to virtue, which is primarily strength of *character*, not a matter of fortunately constituted (or carefully cultivated) empirical temperament.”¹⁰² Hos Aristoteles er det imidlertid avgjørende at vår animalske irrasjonelle sjelsdel skal veiledes av fornuften tilsvarende som en sønn skal veiledes av sin far.¹⁰³ Dersom den animalske natur ikke veiledes av fornuften, men derimot strider mot den, vil ikke aktøren være dygdig, bare karaktersterk, hos Aristoteles selv om hun handler rett, mens hun derimot ville være dygdig hos Kant.

En annen side ved denne ulikheten mellom de to etiske teorier er at en aktør hos Aristoteles responderer på moralske situasjoner på en langt mer “automatisk” måte enn det den moralske aktør gjør hos Kant. Siden streben, drifter og emosjoner i den dygdige aktør trekker i samme retning som fornuften, er det, i mangel av flere enn ett alternativ, på ingen måte noen tvil hvordan jeg skal handle, og min handling vil slik kunne sies å ha en slags “automatikk.” Hos Kant er det derimot klart at det skal handles på grunnlag av plikt, og på grunn av den indre konflikt får responsen en langt mindre “automatisk” og “mekanisk” karakter. For det kreves helt klart mer refleksjon i slike tilfeller enn i tilfeller hvor vår fornuftige og sanselige natur samstemmer med hverandre. Dette har fått flere dygdetikere i vår tid til å betrakte Kants etikk som antitesen til dygdsetikken på dette punkt, for “according to many virtue ethicists, it is no part of the motivation of the virtuous agent that she morally ought to adopt this course of action or be that sort of person. Acting from duty is not a mark of excellence.”¹⁰⁴ Men som Baron framhever, og som jeg er helt enig i, er Kants poeng i sin insistering på at det skal handles utelukkende av plikt, at plikten skal være en *tilstrekkelig* motivasjon for vår

¹⁰¹ Wood, *Kantian Ethics*, side 150f.

¹⁰² Wood, op. cit., side 151

¹⁰³ Aristoteles, EN, 1103a 3-4

¹⁰⁴ Baron, op. cit., side 57

handling.¹⁰⁵ Den ene hovedplikten Kant framhever i MdS, nemlig plikten til egen fullkommenhet, er todelt. På den ene side består plikten i å utvikle våre talenter (“powers of spirit, mind and body”¹⁰⁶), hvilken er en relativt åpen fordring ettersom hvilke talenter som skal perfektioneres, varierer fra person til person. På den andre side består denne plikten i å perfektionere seg i moralsk forstand, nos som vil si at vi har plikt til å strebe mot å gjøre vår fornuftsforpliktelse til en tilstrekkelig motivasjon for enhver handling som svarer til plikten. Kant sier: “Det er menneskets plikt å foredle sin *vilje* slik at dets moralske sinnelag blir så rent som mulig og *loven* blir både motiv og norm for dets handling slik at man lyder den av plikt.”¹⁰⁷ Det er imidlertid ikke mulig å oppnå et stadium av fullstendig moralsk perfektion i dette livet, så plikten til moralsk fullkommenhet sier bare at mennesket skal *strebe mot*, og ikke at det skal *oppnå*, slik perfektion: “It is a human being’s duty to *strive* for this perfection, but not to *reach* it (in this life), and his compliance with this duty can, accordingly, consist only in continual progress.”¹⁰⁸ Poenget her er at plikten kun skal være en tilstrekkelig motivasjon for viljen og ikke nødvendigvis stå alene i viljesbestemmelsen, for det er ingenting som utelukker at den som handler av plikt, også kan ha tilbøyeligheter som streber i samme retning. “Acting from duty does not denigrate affective motives. In acting from duty we will often be affirming some inclinations while counteracting others.”¹⁰⁹

I sitt hovedverk *Kantian Ethics (almost) Without Apology* opererer Baron med en klargjørende distinksjon mellom det hun kaller “hybride” handlinger (*hybrid actions*) og “overbestemte” handlinger (*overdetermined actions*).¹¹⁰ Hybride handlinger er handlinger hvor aktøren har flere motiv for å utføre én og samme handling, men hvor ingen motiv i seg selv alene er tilstrekkelig motivasjon for aktøren til å utføre handlingen. Hybride handlinger kan med andre ord ikke tildeles moralsk verdi slik Kant ser det, ettersom Moralloven ved slike handlinger ikke alene kan fungere som tilstrekkelig motivasjon for viljen. Det moralske motiv er her avhengig av å bli kombinert med drivkrefter fra sanselige tilbøyeligheter for at det skal være i stand til å bestemme viljen, og er følgelig ikke selv tilstrekkelig til dette. Overbestemte handlinger er også handlinger hvor aktøren har flere motiv for å utføre handlingen, men til forskjell fra hybride handlinger er overbestemte handlinger karakterisert

¹⁰⁵ Se for eksempel Kant, R, 30f., og Kant, KdpV, 71

¹⁰⁶ Se Kant, MdS, 444ff. Se også Kant, MdS, 391ff.

¹⁰⁷ Kant, MdS, 387. Se også Kant, MdS, 446

¹⁰⁸ Kant, MdS, 446. Se også Wood, Allen, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York 1999, side 27

¹⁰⁹ Baron, *Kantian Ethics (almost) without Apology*, side 132. Se også Korsgaard, op. cit., side 58

¹¹⁰ Baron, op. cit., side 151

av å ha flere motiv som i seg selv er tilstrekkelige som bestemmelsesgrunn for viljen. For eksempel kan jeg hjelpe en eldre dame over en trafikkert vei både av tilbøyelighet og av plikt, samtidig som pliktmotivet i seg selv fortsatt ville være tilstrekkelig til å bestemme min vilje dersom mine tilbøyeligheter hadde vært motsatte av hva de er. Poenget med Barons distinksjon er følgelig at overbestemte handlinger, i motsetning til hybride handlinger, kan tildeles moralsk verdi i kantiansk forstand, ettersom pliktmotivet ved slike handlinger i seg selv er tilstrekkelig som bestemmelsesgrunn for handlingen.^{xiii} Dette poenget viser således at det ikke er Kants poeng at pliktfordringen alene skal bestemme viljen til å utføre en moralsk handling, men snarere at pliktfordringen alene skal være tilstrekkelig motivasjon for viljen til å utføre handlingen. Det er med andre ord ingenting som hindrer at andre begjær og tilbøyeligheter som trekker i samme retning som pliktfordringen, kan være tilstede ved aktørens viljesbestemmelse, for så lenge pliktfordringen alene er tilstrekkelig motivasjon for viljen, vil handlingen kunne tildeles moralsk verdi.¹¹¹ Et annet viktig poeng er at aktøren er fri til å avstå fra å handle (helt eller delvis) ut fra sine tilbøyeligheter, det vil si at hun fremdeles kan handle *av plikt* selv om hun samtidig har tilbøyeligheter som streber i samme retning.

Også Wood gjør seg til talsperson for en interpretasjon av Kants etikk hvor det avgjørende ved vektleggingen av at jeg skal kultivere meg slik at jeg handler av plikt, er at jeg skal strebe mot å gjøre pliktfordringen til en tilstrekkelig motivasjon for viljen. Som nevnt er det ifølge Kant kun handlinger utført av plikt som kan tilkjennes autentisk moralsk verdi, men at en handling er utført av plikt, utelukker på ingen måte at det ikke kan være andre sanselige drivkrefter som trekker i samme retning. Å handle utelukkende ut fra moralske motiv konstituerer det som Kant kaller en *ren* disposisjon. Videre bestemmer han en aktørs disposisjon som det indre subjektive prinsipp for maksimer.¹¹² Selv om en ren disposisjon ifølge Kant uttrykker dygd, er det likevel bemerkelsesverdig at Kant i sine etikkforelesninger skiller mellom moralsk disposisjon på den ene side og dygd på den andre.¹¹³ Jeg tror at Wood i forbindelse med at han refererer til denne distinksjonen, er ute i det ærend å vise til et tilsvarende poeng som han gjør i forbindelse med begrepet om “den gode vilje.” Som vi har sett, betrakter Wood den vilje som handler av plikt som en variant av den gode vilje, og ikke som en vilje som er ekvivalent med den gode vilje (Se sluttnote ii). For også legale handlinger som er utført av for eksempel sympati, kan være uttrykk for en god vilje, selv om ikke

¹¹¹ Se Baron, op. cit., side 147ff.

¹¹² Se Kant, R, 23, 27, Kant, KdpV, 116, 128, og Wood, *Kantian Ethics*, side 149

¹¹³ Kant, VE, 300

handlinger utført av slike motiver, kan tildeles autentisk moralsk verdi. På tilsvarende vis vil en moralsk handling som involverer dygd i betydningen viljestyrke til å stå imot motstridende tilbøyeligheter, være uttrykk for en moralsk disposisjon, men en slik handling er bare en variant av, og ikke ekvivalent med, en moralsk disposisjon. For det er på ingen måte nødvendig for en disposisjon at den går på tvers av sine tilbøyeligheter for at den kan telle som en moralsk disposisjon. En svært viktig grunn til at vi likevel har en plikt til å kultivere oss i retning av å gjøre plikten til et tilstrekkelig motiv for handlingen, er at våre tilbøyeligheters overensstemmelse med pliktfordringen bare er tilfeldig og usikker. For som Kant selv sier: “For at noe skal være moralsk godt er det ikke tilstrekkelig at det er *i overensstemmelse med* moralloven, men det må også gjøres for dennes skyld. I motsatt fall er denne overensstemmelse bare tilfeldig og usikker, da denne umoralske grunn riktignok av og til vil frembringe lovmessige handlinger, men også mange ganger lovstridige.”¹¹⁴ Det er således av denne grunn at vi har en vid forpliktelse til å strebe mot å gjøre pliktfordringen alene til en tilstrekkelig motivasjon for viljen, men som Wood påpeker, har vi på ingen måte dermed noe forpliktelse “to exclude other motives we might have for doing our duty. [...] It is meritorious to come closer to making the motive of duty sufficient, but we are not in the least to blame if we require incentives other than duty in order to do our duty, so long as we in fact do it.”¹¹⁵ Vi kan således sies å handle dygdig, det vil si handle ut fra en moralsk disposisjon, selv om utførelsen av handlingen ikke krever dygd qua viljestyrke i vesentlig grad.^{xiv} For en moralsk aktør kan være i den situasjon at hun har følelser og begjær som trekker i samme retning som fornuften; et slikt temperament er ikke å forstå som dygd hos Kant, men gjør bare dygden, qua viljestyrke, mindre nødvendig.¹¹⁶

Mennesket skal altså kultivere seg selv slik at pliktfordringen blir tilstrekkelig motivasjon for moralsk handling. I forbindelse med sin diskusjon av “den praktiske fornufts drivkraft” i KdpV understreker Kant at drivkraften for den menneskelige vilje aldri kan være noe annet enn Moralloven selv, så sant det er tale om *ren* praktisk fornuft. Derfor må jeg ikke søke noen annen drivkraft for å sikre Morallovens innflytelse på viljen enn formen til den moralske lov. For som Kant sier: “Følgelig må den objektive bestemmelsesgrunn [altså Moralloven] alltid og helt av seg selv også være *den subjektivt tilstrekkelige bestemmelsesgrunn* for handlingen dersom denne handlingen ikke bare skal oppfylle lovens bokstav, men også inneholde lovens

¹¹⁴ Kant, G, 390

¹¹⁵ Wood, *ibid.* Se også Kant, MdS, 393

¹¹⁶ Wood, *Kant*, side 149

ånd.”¹¹⁷ Jeg kommer tilbake til distinksjonen mellom lovens bokstav og lovens ånd senere, men hovedpoenget er nå er at det kun er en handling hvor Moralloven utgjør den subjektivt tilstrekkelige bestemmelsesgrunn som kvalifiserer for å være en moralsk handling, det vil si en handling som avgjørende er preget av lovens ånd, hos Kant.^{xv} Dette utelukker imidlertid ikke, etter min oppfatning, at noen av våre andre drivfjær kan trekke i samme retning som fornuftsfordringen. For i MdS argumenterer Kant sågar for en habituering av våre emosjoner, særlig sympati og medfølelse, og framhever at vi har en indirekte plikt til å fremme vår følelse av sympati. I forbindelse med sympatifølelsen sier han for eksempel:

Ob zwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnahme an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren, und sie, als so viele Mittel zur Teilnahme aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen.¹¹⁸

Grunnen til at Kant insisterer på at vi skal habituere vår sympatifølelse og andre følelser, som taknemlighet og velgjørenhet, er at disse representerer emosjonelle grunnholdninger som bygger opp under aktelsen for Moralloven, samtidig som det på ingen måte kan sies å være noen fordel at våre emosjoner står i en permanent motsetning til fornuftsfordringen.^{xvi} For eksempel setter sympatifølelsen oss i bedre stand til å finne fram til den beste måten å utøve vår vide forpliktelse til å hjelpe andre i nød, ettersom den skjerper vår sensitivitet overfor den enkelte situasjon. Poenget er altså at slike følelser bygger opp under pliktfordringen, ikke at disse følelser skal fungere som nødvendige grunner for å handle moralsk, da Moralloven alene må være tilstrekkelig i så henseende. En annen side ved dette er at Det Kategoriske Imperativ pålegger oss å motvirke og moderere skadelige holdninger hos oss selv, eksempelvis misunnelse, utakknemmelighet og skadefryd,¹¹⁹ samtidig som det også finnes tilbøyeligheter, eksempelvis tortur og bedrag, som er uforenlige med vår aktelse for andre mennesker som formål i seg selv, og som derfor må motarbeides. En kultivering av vår sympatifølelse vil motvirke vår tendens til å ville underordne Moralloven under egenkjærligheten, altså vår tendens å gjøre unntak for oss selv, noe som i Henry Allisons terminologi vil si en tendens til å innvilge oss “moral holidays.”¹²⁰ Dermed kan vi si at Kant, i hvert fall til en viss grad, argumenterer på linje med Aristoteles i forhold til nødvendigheten av å utvikle en andre natur. Men uansett forblir det en forskjell mellom dygdsetikerne og Kant

¹¹⁷ Kant, KdpV, 72, mine kursiveringer

¹¹⁸ Kant, MdS, 457

¹¹⁹ Kant, MdS, 458

¹²⁰ Se for eksempel Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York 1990, side 167

fordi flere av dygdetikerne insisterer på det at det å handle av plikt i det hele tatt inngår som en del av vår motivasjon, er “one thought too many” (Bernard Williams). Like fullt framhever Baron at det kan være fordeler med Kants etikk på dette punkt med hensyn til at det kan være tilfeller hvor selv våre varmeste emosjoner trenger en sjekk, et slags “filter,” slik at den som mangler forestillingen om plikten, mangler noe vesentlig moralsk sett.¹²¹

Også Loudon vektlegger Kants påstander om habituering av følelser, for det er nemlig ikke slik at vi skal forstå Kants insistering på nødvendigheten av å handle *av plikt* som at vi skal utføre en handling som et bestemt prinsipp foreskriver. Kants poeng er heller at vi skal anstrenge oss for å realisere et liv hvor våre handlinger er manifestasjoner av en karakter som er i harmoni med Moralloven. I denne forbindelse er forholdet mellom fornuft og tilbøyeligheter avgjørende, for Kant framstilles gjerne som om han hevder at fornuften alene skal bestemme viljen, og at han slik ikke tilskriver følelsene, rent bortsett fra aktelsen, noen rolle i vårt moralske handlingsliv. Det er riktignok slik at Kant legger vekt på at Moralloven skal bestemme viljen dersom handlingen skal kunne tildeles autentisk moralsk verdi, men selv om fornuften således er en helt nødvendig betingelse for moralske valg, er den imidlertid ikke tilstrekkelig for å tilegne seg moralsk dygd. Det er nemlig en hel mengde følelser, *par excellence* sympatifølelsen, som, selv om de ikke er nødvendige som bestemmelsesgrunn for viljen, likevel må være tilstede for å kunne hevde at en bestemt karakter eller disposisjon er dygdig. Disse emosjoner skal gjennomgå det Kant kaller “etisk gymnastikk” eller “moralsk askese,”¹²² det vil si at de skal trenes av fornuften slik at de virker i samklang med den. De er altså ikke nødvendige som bestemmelsesgrunn for handlingen, men er like fullt essensielle komponenter i et moralsk dygdig liv. En handling hvor tilbøyeligheter og følelser spiller en hovedrolle som bestemmelsesgrunn, kan ikke tildeles autentisk moralsk verdi, men det følger ikke av dette at tilfeller hvor vår sanselige natur virker i samklang med fornuften, men hvor fornuften er handlingens bestemmelsesgrunn, ikke kan være en handling med autentisk moralsk verdi.

Wood på sin side argumenterer mot MacIntyres tese om at dygd for Kant nødvendigvis involverer å handle på tvers av våre tilbøyeligheter¹²³ og viser i denne sammenheng til vår plikt til å kultivere visse emosjoner. For selv om det riktignok er slik at dygd for Kant vil si å

¹²¹ Baron, op. cit., side 126

¹²² Se Kant, MdS, 484f.

¹²³ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, side 149

handle på tvers av våre tilbøyeligheter når disse tilbøyeligheter står i motsetning til pliktfordringen, er det på ingen måte slik at dygd aldri innebærer å handle i overensstemmelse med våre tilbøyeligheter: “For some inclinations increase our capacity to fulfill our duty and therefore belong to virtue, or at least assist it. This is the reason Kant thinks we have a duty to cultivate certain inclinations, such as love and sympathy, insofar as these assist us in the fulfillment of duty.”¹²⁴ Det er imidlertid viktig at de begjær vi handler ut fra når vi handler dygdig, er rasjonelle, og ikke sanselige. Som Wood framhever, er alle de følelser som Kant mener vi har en plikt til å kultivere, å forstå som ikke-empiriske følelser som stammer direkte fra fornuften. Derfor understreker Wood at det igjen er en påfallende likhet mellom Kant og Aristoteles, for Kant hevder nemlig at det å handle dygdig involverer et affektivt moment da det er noe vi (rasjonelt) begjærer, selv om vi handler på tvers av våre sanselige tilbøyeligheter. Også hos Aristoteles er det avgjørende at den affektive siden ved dygden ikke representerer sanselige tilbøyeligheter og begjær, men snarere rasjonelle. Det at jeg tilfeldigvis skulle være utstyrt med sanselige tilbøyeligheter som streber i samme retning som min rasjonelle natur, er ikke for Kant et tegn på at jeg er ekstra dygdig, men heller at dygden er mindre nødvendig for meg. Disse likhetene mellom Kant og Aristoteles er vanskelige å få øye på dersom man ikke leser mer enn *Grundlegung*, for det er nemlig først i hans senere etiske verk at Kant slår fast at enkelte emosjoner har en nødvendig og positiv rolle i moralsk motivasjon. Et problem her er selvsagt at den etiske gymnastikken fører til at det blir vanskeligere å avgjøre handlingens egentlige motiv ettersom både fornuft og tilbøyeligheter trekker i samme retning. Følgelig risikerer vi i større grad å bli utsatt for heteronomi (i en viss forstand av oss selv) siden tilbøyelighetene, som i egentlig forstand stammer fra naturmekanismen, fort kan bli bestemmelsesgrunn for handlingen. Men som Louden slår fast, er det en risiko det er verdt å ta fordi etisk gymnastikk er nødvendig for å utvikle og kultivere moralsk dygd. Følgelig er forskjellen mellom Kant og Aristoteles liten, og den viktigste forskjellen mellom dem er kanskje, slik som Louden sier, at Kant “was much more aware than Aristotle of the dangers of self-deception by empirical enthusiasm pretending to be moral inspiration.”¹²⁵

Selv om Baron argumenterer sterkt mot bestemmelsen av Kants etikk som handlingsorientert og gjennom denne argumentasjon søker å bygge ned tidligere antatte motsetninger mellom kantiansk og aristotelisk etikk, innrømmer hun likevel at det er en forskjell i forhold til hvor mye de to teorier vektlegger hvordan man påvirkes emosjonelt i forbindelse med moralske

¹²⁴ Wood, *Kantian Ethics*, side 145

¹²⁵ Louden, op. cit., side 297

situasjoner. For Kant legger størst vekt på aspekter ved vår handlemåte (“agency”) og ekskluderer på mange måter hvordan vi rent passivt påvirkes emosjonelt i slike situasjoner. På den andre side legger Aristoteles, i tillegg til vektleggingen av handlemåte (*praxis*), svært mye vekt på hvordan vi påvirkes emosjonelt, altså på våre pasjoner (*pathos*) i slike sammenhenger. For selv om også Kant argumenterer for habituering eller kultivering av noen av våre emosjoner, vektlegger han dette langt mindre enn det Aristoteles gjør, ettersom dygd for Aristoteles ikke bare angår handlinger, men også våre følelser. Dygdene våre disponerer oss ikke bare til å handle på en bestemt måte (disposisjonell side) og til at vi tenker gjennom hvordan vi skal kunne få et godt liv (kognitiv side). De har også en affektiv side ved at de fører til at vi føler på en bestemt måte.¹²⁶ Vi kunne kanskje si det slik at dygd for Kant primært kun involverer en disposisjonell side ved at dygd bestemmes som styrke ved viljen til å handle slik Det Kategoriske Imperativ fordrer. Dermed fortrenses særlig den affektive siden i Kants teori. Dette poenget har forøvrig vært anvendt av mange forskere de siste årene for å vise til en sentral ulikhet mellom Kant og Aristoteles med hensyn til moralsk motivasjon.¹²⁷ Kritikken mot Kant i denne sammenheng er, slik Louden uttrykker det, at det er en vanlig oppfatning fra et moralsk perspektiv at “the most praiseworthy acts are often those which agents truly want to perform.”¹²⁸ Denne kritikken reflekterer en sentral side ved forholdet mellom Kants og Aristoteles’ etikk, men samtidig er det få - om noen - som i slike sammenhenger framhever Kants vektlegging av habituering av våre følelser i MdS. Samtidig er det også slik at Kant framholder at det å handle dygdig, gitt en god vilje hos den handlende, er det samme som å handle slik man *egentlig* vil handle, og derfor vil også den dygdige aktør handle med glede (“joyfully and cheerfully”) selv når hun handler på tvers av sine sanselige tilbøyeligheter.¹²⁹ Ifølge Korsgaard reflekterer dette en viktig likhet mellom Kant og Aristoteles: “One achieves virtue through a gradual habituation, and, as in Aristotle’s ethics, the sign of success is gladness in its practice.”¹³⁰ I tillegg er det, som vi allerede har sett, slik at det å handle av plikt ikke innebærer at vi ekskluderer alle våre følelser og begjær; for selv om vi ikke skulle være utstyrt med følelser og tilbøyeligheter som trekker i samme retning som fornuften, involverer det å handle av plikt alltid et rasjonelt begjær for å utføre

¹²⁶ Se for eksempel Timmons, op. cit., side 212

¹²⁷ Se for eksempel Rachels, James og Stuart Rachels, *Moralfilosofiens Elementer*, Fagbokforlaget, Bergen 2007, side 192f.

¹²⁸ Louden, op. cit., side 295. Se for eksempel også Wood, *The Final Form of Kant’s Practical Philosophy*, side 18, og Timmons, op. cit. side 180

¹²⁹ Kant, R, 24n.

¹³⁰ Korsgaard, op. cit., side 182

handlingen for dens egen skyld, det vil si at det involverer aktelse.¹³¹ Slik Korsgaard ser det, er det avgjørende at vi kan skille mellom de emosjoner, følelser og begjær som fører til at vi adopterer en formålsrettet maksime på den ene side, og de emosjoner, følelser og begjær som følger av denne adopsjonen av et formål. Har man adoptert et formål og bestemt seg for hvordan man skal forfølge det, vil “certain emotions and feelings [...] naturally result.”¹³² For eksempel vil framskritt i oppnåelsen av et formål kunne gjøre deg glad, noe som er fullt forenlig med at formålet og maksimen i utgangspunktet er adoptert på bakgrunn av plikt. Alt i alt er jeg derfor, i tråd med Korsgaard og Woods interpretasjoner, mer tilbøyelig enn Baron til å hevde at Kant har blikk for at følelser og begjær spiller en sentral rolle i våre moralske liv.

I essayet *The Good Will* lanserer Wood en slags innvending mot Barons interpretasjon av Kants etikk. Wood problematiserer nemlig Kants tese fra *Grundlegung* om den gode viljes ukvalifiserte godhet.¹³³ Slik Wood ser det, nærmer Kant seg en hegeliansk forståelse av den gode vilje ved at han i MdS retter større oppmerksomhet mot *anvendelsen* av Det Kategoriske Imperativ. Wood tillegger Hegel tesen om at en vilje kun er god i den grad denne vilje ikke bare adopterer de rette maksimer og prinsipp, men etterlever disse prinsipp i handling.¹³⁴ Den gode viljes godhet vil således være betinget av “its combination in a complex of principles, virtues, actions and results that are good.”¹³⁵ Dette står, som vi har sett, i motsetning til Kants posisjon i *Grundlegung*, for som Wood sier, er det karakteristisk for Kant at det å ha en god vilje “is a matter of adopting good principles (having good intentions), aiming at good results, and identifying the action one should perform in accordance with these; but it is *not* a matter of *following* those principles in action, still less a matter of *producing good results*.”¹³⁶ Wood foreslår imidlertid at Kant kanskje forlater denne tesen i MdS ettersom han i dette verk vier for eksempel dygd (samt karakterer, formål og handlinger) stor oppmerksomhet, altså dygd qua viljestyrke til å etterleve sine gode prinsipp i handling. Poenget i forhold til Baron er at en slik interpretasjon fører Kant betydelig nærmere en handlingsorientert etisk teori. Jeg kan vanskelig se at Wood har rett i dette, og at Kant dermed skulle forlate sin posisjon i *Grundlegung*. For som vi har sett, fastholder Kant i *Religionsskriftet* at det som skiller et godt fra et ondt menneske, er deres maksimer, mer konkret om det er egenkjærligheten som underordnes Moraloven eller Moralloven som underordnes egenkjærligheten i deres

¹³¹ Se Wood, *Kantian Ethics*, side 159f., og Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 331

¹³² Korsgaard, op. cit., side 59. Se også Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 53

¹³³ Se Wood, *The Good Will*, side 25ff.

¹³⁴ Se for eksempel Hegel, PhG, ¶ 159

¹³⁵ Wood, op. cit., side 27

¹³⁶ Wood, op. cit., side 20

maksimer, og ikke deres handlinger. Dette er etter min mening en klar indikasjon på at Kant fastholder sin tese om den gode viljes ukvalifiserte godhet også i hans senere verk i etisk teori og religionsfilosofi. Samtidig finnes det intet tekstgrunnlag i MdS som kan forsvare Woods forslag om at Kant forlater tesen om den gode vilje fra *Grundlegung*. Wood ser imidlertid ut til framsette dette mer som en hypotese enn en tese, og heller ikke Wood synes å være av den oppfatning at karakteriseringen handlingsorientert er en adekvat karakterisering av Kants etikk. For som han sier i *Kantian Ethics*: “It is incorrect to think of Kant as focusing, like the British rationalists, on the rightness or wrongness of particular actions. [...] Kant’s theory instead places *principles* at the centre, grounded on the objective worth of humanity as an end in itself.”¹³⁷ Etter min mening fastholder altså Kant sin tese om den gode viljes ukvalifiserte godhet også i MdS. Av dette følger at vi må skille mellom en god vilje og dygd. Jeg kan besitte en god vilje og samtidig mangle dygd i betydningen viljestyrke til å stå imot mine motstridende tilbøyeligheter og således etterleve min gode viljes prinsipp i handling. Jeg kan selvsagt også være i besittelse av dygd og mangle en god vilje. Dette er etter min mening en meget tydelig indikasjon på at Kants etikk bedre karakteriseres som aktørorientert eller viljesorientert enn som handlingsorientert.

Gjennom vår behandling av Barons diskusjon av kantiansk etikk og insisteringen på at Kants etikk er å forstå som en aktørorientert etisk teori, har vi således vendt vårt etiske fokus bort fra den ytre handling og mot den moralske og dygdige aktør selv. Og vi har, som Baron selv sier, funnet at forskjellene mellom Kants og Aristoteles’ etikk er mindre og mer subtile enn de vanligvis hevdes å være. Men dette til tross, forblir det like fullt forskjeller mellom de to etiske teorier, og det kan slik være misvisende - og litt lite hensiktsmessig i forhold til å få øye på forskjellene - å bli stående med tesen om at både Aristoteles’ og Kants etikk er aktørorienterte. Det vil med andre ord være behov for en ytterligere bestemmelse av Kants etikk som får fram både likhetene og forskjellene i forhold til Aristoteles. Jeg går derfor over til å behandle O’Neills tese om at Kants etikk er “maksimeorientert,” hvilket er en bestemmelse jeg selv mener går for langt i denne retning (Se kapittel 2).

1.2 O’Neill: Kants etikk som maksimeetikk

I verket *After Virtue* søker MacIntyre å gripe tilbake til en aristotelisk etikk på grunn av utilfredshet med moderne etiske teorier. Moderne etiske teorier kan nemlig ikke, slik

¹³⁷ Wood, *Kantian Ethics*, side 142

MacIntyre ser det, rettfærdiggjøres i lys av krav om intelligibilitet og rasjonalitet. Det forholder seg imidlertid ganske annerledes med Aristoteles' etikk: “[T]he Aristotelian tradition can be restated in a way that restores intelligibility and rationality to our moral and social attitudes and commitments.”¹³⁸ Sentralt i MacIntyres kritikk av moderne etiske teorier står en kritikk av disse teoriens orientering mot å finne avgjørelsesprosedyrer for enkelthandlinger; moderne teorier orienterer seg nemlig mot enkelthandlinger, ikke verken mot atferd over tid, mot karakteren til den som utfører handlingen, eller mot den sosiale kontekst som handlingen utspiller seg i. Det finnes imidlertid åpning for noe annet hos Nietzsche:

It is [one] of Nietzsche's merits that he joins to his critique of Enlightenment morality a sense of their failure to address adequately, let alone to answer the question: what sort of person am I to become? This is in a way an inescapable question in that an answer to it is given *in practice* in each human life. But for characteristically modern moralities it is a question to be approached only by indirection. The primary question from their standpoint has concerned rules: what rules ought we to follow? And why ought we to obey them? [...] Rules become the primary concept of the moral life. Qualities of character then generally come to be prized only because they will lead us to follow the right set of rules.¹³⁹

For at en handling skal være intelligibel, fordres det, slik MacIntyre ser det, at vi tar i betraktning de “praksiser” og “institusjoner” som utgjør bakgrunnen for den aktuelle handlingen. Da slike bakgrunnsfaktorer har en viktig historie, samtidig som de er helt avgjørende i forhold til å forstå den enkelte handling, kreves det at vi tar med i vår betraktning den handlendes “langsiktede intensjoner.” Som MacIntyre selv sier: “Behaviour is only characterized adequately when we know what the longer and longest-term intentions invoked are and how the shorter-term intentions are related to the longer.”¹⁴⁰

Jeg går ikke inn på ytterligere detaljer i forhold til MacIntyres prosjekt, da dette ikke er relevant for vår diskusjon her. Det som imidlertid er relevant for oss, er at O'Neill, i essayet *Kant after Virtue*, kritiserer MacIntyres utlegning av Kants etiske teori. Ifølge O'Neill stammer nemlig MacIntyres avvisning av Kants etikk fra en feilinterpretasjon av denne teori: “My aim in this exploration is constructive; in particular I hope to suggest that, despite MacIntyre's decisive rejection of Kantian ethics, Kant's account [...] has much to offer

¹³⁸ MacIntyre, op. cit., side 241, sitert etter O'Neill, Onora, “Kant after Virtue,” i: *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, New York 1989, side 145. Se forøvrig også MacIntyre, op. cit., side 117f.

¹³⁹ MacIntyre, op. cit., side 118f.

¹⁴⁰ MacIntyre, op. cit., side 193, sitert etter O'Neill, op. cit., side 146

MacIntyre's project."¹⁴¹ O'Neill opponerer mot MacIntyres interpretasjon av Kant ut fra flere punkt, men det er særlig punktet som angår MacIntyres tese om at Kant skrev en "regeletikk" heller enn en "dygdsetikk," som interesserer oss her. Ifølge MacIntyre er det nemlig slik at vi "[i]n Kant's moral writings [...] have reached a point at which the notion that morality is anything other than obedience to rules has almost, if not quite, disappeared from sight."¹⁴² I motsetning til dette søker O'Neill å vise at Kants etikk heller må forstås som en slags dygdsetikk: "Kant offers primarily an ethic of virtue rather than an ethic of rules."¹⁴³ I det følgende skal vi se på O'Neills begrunnelse for denne tesen.

1.2.1 Regler og grunnleggende intensjoner

Ifølge Kant er det karakteristisk at enhver handling som er utført av et rasjonelt og autonomt vesen, følger en eller annen maksime. Kant er imidlertid noe sparsom med angivelser på hva maksimer er. I *Grundlegung* finnes det riktignok to angivelser som begge er å finne i fotnoter; for det første bestemmes maksimer som "das subjektive Prinzip des Willens"¹⁴⁴ og deretter for det andre som "das subjektive Prinzip zu handeln."¹⁴⁵ Som Bonaunet påpeker, ser det altså ut til at en maksime er å forstå som et *prinsipp*, og et kjennetegn ved mennesket som fornuftsvesen er, som Kant uttrykkelig sier, at vi evner å handle etter forestillingen om lover, det vil si etter prinsipp.¹⁴⁶ Og det å være i besittelse av denne evnen vil for Kant si det samme som å være i besittelse av en *vilje*.¹⁴⁷ Den nære forbindelsen mellom prinsipp og viljesbestemmelse gjør at et grunnleggende kjennetegn ved det å være et rasjonelt, autonomt og formålssettende vesen, hvilket nettopp mennesket, til forskjell fra dyr, er, er at det fører sitt liv i henhold til maksimer.¹⁴⁸ Grunnen til dette er at selve "menneskeheten" i en person består i evnen til selv å sette seg formål,¹⁴⁹ og som slike formålssettende vesen fører vi uvegerlig vårt liv i henhold til maksimer.^{xvii} Kant framhever at mennesket, og ethvert fornuftig vesen for øvrig, er "subjekt for formål."¹⁵⁰ I forhold til slike subjekter er det helt avgjørende at de i alle handlingsmaksimer må legges til grunn "ikke bare som middel, men som den øverste innskrenkende betingelse for bruken av ethvert middel, dvs. alltid samtidig som formål."¹⁵¹ I

¹⁴¹ O'Neill, op. cit., side 148

¹⁴² MacIntyre, op. cit., side 219, sitert etter O'Neill, op. cit., side 148

¹⁴³ O'Neill, op. cit., side 154

¹⁴⁴ Kant, G, 400n.

¹⁴⁵ Kant, G, 421n. Se også Kant, MdS, 225

¹⁴⁶ Bonaunet, op. cit., side 255. Se også Kant, G, 412

¹⁴⁷ Kant, G, 412

¹⁴⁸ Kant, MdS, 392. Se også Kant, MdS, 287, Kant, G, 437, og Bonaunet, op. cit., side 267

¹⁴⁹ Se Kant, G, 429, 437, og Kant, MdS, 392

¹⁵⁰ Kant, G, 431, 437, 438

¹⁵¹ Kant, G, 438

forhold til begge definisjoner vektlegger Kant det subjektive ved maksimene og søker slik å skille dem fra lover som bestemmes som objektive prinsipp. Forskjellen mellom subjektive og objektive prinsipp synes slik å være at en maksime er det prinsipp som kun er gyldig for den handlende selv, mens en lov er det prinsipp som den handlende anser som gyldig for ethvert rasjonelt vesen. Et annet viktig punkt for oss er at Kant i KdpV legger til at et “praktisk prinsipp” er å oppfatte som en setning som inneholder en allmenn bestemmelse av viljen, og videre at det er en setning som har flere praktiske prinsipp under seg.¹⁵² Denne tese om at maksimer som prinsipp inneholder en allmenn bestemmelse av viljen, samtidig som denne viljesbestemmelse har flere praktiske prinsipp under seg, indikerer nemlig at vi kan tale om flere nivåer av prinsipp. I tråd med denne tesen vil ikke enhver viljes- eller handlingsregel, som jeg kan formulere i tilknytning til min formålssetting, være en maksime. Slik jeg ser det, er dette en svært viktig tese i forhold til O’Neills påstander om at maksimer ikke representerer regler, og at regler og maksimer ikke befinner seg på samme nivå (Se nedenfor).

En av Kants bestemmelser av en maksime er, som nevnt, at den er et “subjektivt handlingsprinsipp,” og med dette mener han, slik O’Neill ser det, at en maksime er å forstå som et handlingsprinsipp for viljen som en aktør har tatt opp i seg på et bestemt tidspunkt. MacIntyre argumenterer på sin side for at maksimer er å forstå som aktørens intensjoner, nærmere bestemt som spesifikke prinsipp eller regler som inneholder intensjonale beskrivelser av den handlendes formål, som enten har betydning for konkrete avgjørelser eller for mer framtidige intensjoner. O’Neill lanserer i hovedsak to argumenter mot denne forståelsen av maksimebegrepet. For det første er vi vanligvis bevisste om, og i stand til å gjennomskue, våre spesifikke intensjoner for framtiden. Men Kant sår, for eksempel i *Grundlegung*,¹⁵³ tvil om at vi er i stand til å bli helt sikre på hvorvidt vår handling virkelig er moralsk, siden vi aldri fullt og helt er i stand til å gjennomskue våre maksimer: “The human heart is [in Kant’s view] opaque and self-knowledge is not reliable.”¹⁵⁴ I MdS framhever Kant etter min oppfatning O’Neills poeng eksplisitt ved å hevde at “[t]he depths of the human heart are unfathomable.”¹⁵⁵ Ettersom vi dermed ikke alltid kan sies å vite hva våre maksimer egentlig inneholder, kan ikke maksimer være spesifikke intensjoner. Som Bonaunet framhever, vil “våre spesifikke handlingsintensjoner være transparente for vår bevissthet,”¹⁵⁶

¹⁵² Kant, KdpV, 19

¹⁵³ Kant, G, 407f. Se for øvrig også Kant, KdrV, A551/B579n.

¹⁵⁴ O’Neill, op. cit., side 151

¹⁵⁵ Kant, MdS, 447

¹⁵⁶ Bonaunet, op. cit., side 351n 112

mens dette ikke alltid vil være tilfellet for maksimer, slik også Kant eksplisitt bemerker. Det andre argumentet O'Neill framfører, har å gjøre med at vi av og til handler uten noen spesifikk intensjon, fremfor alt når vi handler "åndsfraværende" ("absent-mindedly"). Kant fastholder imidlertid at alle våre handlinger, rent bortsett fra rene reflekshandlinger, alltid følger en eller annen maksime. Følgelig kan ikke maksimer forstås som spesifikke intensjoner fordi det altså finnes flere handlinger som ikke har noen spesifikk intensjon, men som likevel, ifølge Kant, følger en maksime.

I følge O'Neill må vi heller forstå en maksime som aktørens *grunnleggende* prinsipp eller intensjon ("underlying principle"). Grunnen til dette er blant annet at Kant fastholder at de maksimer vi kan handle ut fra, gitt Det Kategoriske Imperativ, er de maksimer som det universelt kan handles ut fra. Derfor er det urimelig å hevde at gjengivelser av en aktørs intensjon som har referanser til spesielle kjennetegn ved aktørens kontekst eller situasjon, representerer aktørens maksimer. Samtidig påpeker O'Neill at det vanligvis vil være flere spesifikke intensjoner tilstede i én og samme handling, mens en handling, slik Kant ser det, kun kan følge én maksime. O'Neill konkluderer derfor: "For these and further reasons it seems most convincing to understand by an agent's maxim the *underlying* principle by which the agent orchestrates numerous more specific intentions."¹⁵⁷ Etter min mening er dette en adekvat interpretasjon av Kants maksimebegrep, for som nevnt ser Kant i KdpV - hvilket merkelig nok ikke O'Neill eksplisitt betoner - ut til å åpne for at ikke enhver viljes- eller handlingsregel, som jeg kan formulere i tilknytning til min formålssetning, må forstås som en maksime, men at det som et "supplement" til maksimer finnes mer spesifikke regler under disse.¹⁵⁸ Lewis White Becks forståelse av maksimer ser ut til å hvile på disse utsagnene fra Kant, ettersom han forstår en maksime som uttrykk for "an actual policy of life" som tillater "a latitude in the choice of rules."¹⁵⁹ Det samme gjør for øvrig også Otfried Höffes og Rüdiger Bittners karakterisering av maksimer som "livsregler" (*Lebensregeln*) som uttrykker hva slags person jeg er gjennom å spesifisere en måte å leve på.¹⁶⁰ For disse livsreglene kontrasteres mot spesifikke regler eller forskrifter (*Vorsätze*) av typen "jeg skal starte hver eneste dag med en spiseskje tran," det vil si regler som ikke selv har status av å være maksimer, men som kan underordnes under maksimer (Se også sluttnote xviii).

¹⁵⁷ O'Neill, *ibid.*

¹⁵⁸ Kant, KdpV, 19

¹⁵⁹ White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960, side 79f. Se også Bonaunet, *op. cit.*, side 257

¹⁶⁰ Kitcher, Patricia, "What is a Maxim?," i: *Philosophical Topics*, Vol. 31, nr. 1 & 2, Spring and Fall 2003, side 219f. Se også Höffe, *op. cit.*, side 149

For å presisere O'Neills forståelse av maksimer som "underlying intentions" tillater jeg meg å omskrive litt på ett av hennes kjente eksempel: Dersom jeg får besøk av noen av mine jevnaldrende venner, kan det tenkes at jeg for eksempel setter på en CD med R.E.M. ettersom jeg vet at de liker nettopp denne musikken. Min grunnleggende intensjon i denne forbindelse er å ta godt imot mine gjester, mens en av mine spesifikke intensjoner er å sette på en CD med R.E.M. Denne spesifikke intensjonen inneholder dermed referanser til spesielle kjennetegn ved de involverte personer, i dette tilfellet hvilken musikksmak de har, og slik O'Neill ser det, er det umulig å se at en slik spesifikk intensjon kan være en maksime. Det ville dessuten, i motsetning til grunnleggende maksimer, være meningsløst å spørre seg hvorvidt det er mulig å universalisere en slik intensjon,¹⁶¹ for vi er nemlig nødt til å ta hensyn til de involverte personer for å avgjøre hvorvidt det å sette på en CD med R.E.M. er en god måte å spesifisere min grunnleggende intensjon på. Denne spesifikke intensjonen må således oppfattes som en partikulær regel som eksemplifiserer og spesifiserer min grunnleggende intensjon om å ta godt imot mine gjester, og regler befinner seg dermed på et annet og underordnet nivå i forhold til maksimer. Den samme grunnleggende intensjonen kan spesifiseres på andre måter dersom jeg for eksempel får besøk av min mormor eller dersom jeg levde i en annen tid, for eksempel en tid forut for CD'ens tid.^{xviii} Samtidig er det selvsagt mulig at samme regel ved ulike anledninger kan bidra til å spesifisere forskjellige grunnleggende intensjoner. Jeg kan tenke meg at det å sette på en CD med R.E.M. når jeg får besøk av min mormor, ville være en regel som kunne spesifisere en grunnleggende intensjon om å ikke ta godt imot mine gjester, noe som underbygger O'Neills tese om at samme regel kan bidra til å spesifisere ulike grunnleggende intensjoner. Dette poenget gir dessuten, som O'Neill selv påpeker, god mening til Kants utsagn om at vi ikke kan gjennomskue våre egne eller andres maksimer, samtidig som vi ikke kan slutte fra for eksempel en fortreffelig ytre handling til et fortreffelig indre sinnelag. Det er nemlig mulig at én og samme regel, således én og samme ytre handling, kan spesifisere flere og vidt forskjellige grunnleggende intensjoner.

O'Neill peker også på at maksimer som grunnleggende intensjoner er avhengige av å bli supplert med mer spesifikke intensjoner for at de i det hele tatt skal kunne etterleves i handling. Som grunnleggende intensjoner kan ikke maksimer i seg selv være regler som foreskriver konkrete handlinger, da deres innhold er ubestemt, det vil si at samme maksime

¹⁶¹ O'Neill, op. cit., side 156

kan uttrykkes på ulike måter i forskjellige situasjoner, slik vi så ovenfor.^{xix} Maksimer er dermed å forstå som “indeterminate guidelines that can be acted on *only* when *supplemented* by more specific intentions.”¹⁶² En side ved dette er at vår praktiske fornuftsbruk dermed må sies å inneholde et viktig kasuistisk element, for skal vi kunne handle i tråd med Det Kategoriske Imperativ, fordres det at vi er i stand til å gå fra nivået av maksimer til nivået av regler. Det vil si at vi må være i stand til å se hvordan våre dygdige grunnleggende maksimer adekvat kan suppleres med spesifikke intensjoner og således gis et ytre “uttrykk” i form av handling, noe som krever kasuistisk kunnskap (O’Neill kaller det “instrumental rationality”) om den empiriske verden hvor handlingen finner sted. Ifølge O’Neill representerer dette Kants alternative svar på MacIntyres krav om at en etisk teori må vise hvordan våre spesifikke intensjoner er relatert til våre mer langsiktige intensjoner. Mer relevant i vår sammenheng er imidlertid at O’Neill, gitt dette forholdet mellom maksimer og spesifikke intensjoner, slutter at maksimer har mer å gjøre med et livs grunnleggende moralske verdi enn med spesifikke handlingers status av å være moralsk riktige eller uriktige. Derfor vil vi ikke, dersom vi tar opp i oss moralske maksimer, ta opp i oss et sett av moralske regler som vi skal etterleve. Det er heller slik at vi tar opp i oss generelle levemåter eller “retningslinjer for vårt liv” (“general guidelines for living”). Den moralske kjernen for Kant består slik heller i å ta opp i seg grunnleggende prinsipp av moralsk art enn i å tilpasse vår handling slik at den overensstemmer med spesifikke standarder eller regler, for det å ha moralske maksimer er nemlig “a matter of leading a certain sort of life, or being a certain sort of person.”¹⁶³ Også Höffe ser ut til å betone dette, for en maksimeetik relaterer seg ikke “directly to particular actions nor even to rules for action but instead to tried and true principles of life.”¹⁶⁴ Forskjellen mellom maksimer og regler svarer dermed, ifølge O’Neills interpretasjon, til forskjellen mellom handlinger som er bærer av moralitet og handlinger som kun er bærer av legalitet, for det er ikke tilfredsstillende for Kant at en handling kun er i overensstemmelse med en moralsk *regel*. Det er av største moralske betydning med hensyn til moralsk verdi at handlingen er riktig motivert. Den handling som er utført ut fra moralske maksimer, det vil si en handling som er motivert av plikt for Moralloven, er bærer av autentisk moralsk verdi og er dygdig, mens den handling som kun er i overensstemmelse med Moralloven, bare er moralsk riktig. O’Neill bemerker derfor at det fundamentalt moralske hos Kant handler om “categories

¹⁶² O’Neill, op. cit., side 152

¹⁶³ O’Neill, *ibid.*

¹⁶⁴ Höffe, op. cit., side 160

of virtue,” som “dygd” og “moralsk verdi” (aretaiske termer), ikke om “categories of right,” som “riktig” og “obligatorisk” (deontiske termer).

1.2.2 Loudens kritikk av O’Neills maksimeinterpretasjon

O’Neills maksimeinterpretasjon og hennes karakterisering av Kants etikk som en maksimeetikk har fått stor oppslutning i kommentarlitteraturen om Kants etikk, noe vi for eksempel kan se hos Wood: “What Kantian ethics takes as basic is *volition*, the self-regulated action of rational beings under laws of reason. Volition is expressed in *maxims* – an agent’s *general* intentions or policies.”¹⁶⁵ Men like fullt er det nok riktig å si at O’Neills teser ikke har vært unndratt for kritikk. Et godt eksempel på dette er Louden, som i det store og hele følger O’Neill i tesen om at maksimer representerer handlingens grunnleggende intensjon heller enn dens handlingsregel, men som også - som vi straks skal se - reiser noen kritiske innvendinger mot denne maksimeinterpretasjon. Som allerede nevnt, mener O’Neill at hennes utlegning av Kants etikk som en maksimeetikk fører Kants etikk nærmere en dygdsetikk, noe Louden synes å være enig i.¹⁶⁶ Grunnen til dette er at våre grunnleggende intensjoner står i nær sammenheng med hva slags person vi dypest sett er og hva slags liv vi lever, og en bestemmelse av hva slags person vi er og hva slags moralsk karakter vi besitter, vil opplagt innbefatte en beskrivelse av våre dygder og laster. Også Höffe poengterer dette, idet han framholder at et menneskes karakter kommer til uttrykk i dets maksimer. I den utstrekning maksimer representerer en persons karaktertrekk, har de en tilsvarende funksjon som dygdens funksjon i Aristoteles’ etikk.¹⁶⁷ Wood gjør imidlertid oppmerksom på at det er avgjørende å skille mellom den gode vilje på den ene side og den person eller karakter som besitter en god vilje, på den andre. En god vilje er “volition on good maxims. Volition is the exercise of a faculty, hence sooner categorized as a kind of moral doing than as a kind of ethical being.”¹⁶⁸ Og en god vilje kan finnes i mennesker som ikke er i besittelse av viljestyrke, altså dygd, til å etterleve sine gode prinsipper i handling. Samtidig er det slik at en aktør kan handle ut fra en god viljes maksimer bare en eller noen få ganger. Selv om en slik aktør dermed gir uttrykk for å besitte en god vilje, i det minste i visse henseender, sier dette likevel lite om denne aktørens vedvarende karakter og moralske personlighet. Wood konkluderer dermed med at en god vilje ikke nødvendigvis refererer til en god moralsk karakter, samtidig som denne vilje på ingen måte er det samme som dygd, til tross for at den gode viljes prinsipper er en forutsetning for

¹⁶⁵ Wood, *Kantian Ethics*, side 143

¹⁶⁶ Se også Bonaunet, op. cit., side 257

¹⁶⁷ Höffe, op. cit., side 188. Se også Bonaunet, op. cit., side 262

¹⁶⁸ Wood, *Kantian Ethics*, side 143. Se også Wood, *The Good Will*, side 16f.

dygd. Like fullt vil jeg hevde at mine maksimer qua grunnleggende intensjoner sier mye om hva slags person jeg dypest sett er. Wood ser også ut til å mene det da han viser til at våre maksimer både representerer en slags karakteristikk av de handlinger som svarer til dem, og tilsvarende av de aktører som adopterer dem. “No doubt Kant thinks of virtue in a different way from the way virtue ethics thinks of it. But it is false to say that the difference is that virtue ethics focuses on the qualities of agents while Kantian ethics focuses exclusively on the rightness or wrongness of actions.”¹⁶⁹

Louden betrakter imidlertid O’Neills karakteristikk av Kants etikk som en “dygdsetikk” for å være en overdrivelse, for denne karakteristikk overser den sentrale rollen som den moralske lov spiller i Kants etikk. Den gode vilje kan nemlig ikke betraktes som atskilt og frittstående i forhold til den moralske lov, samtidig som våre maksimer alltid må testes i forhold til Det Kategoriske Imperativ. Vår moralske personlighet er i det hele tatt definert i termer av å adlyde Moralloven, og “dygd” hos Kant må derfor betraktes som underordnet den moralske lov.¹⁷⁰ Ifølge Louden kan Kant slik riktignok sies å presentere oss for en form for dygdsetikk, men denne dygdsetikk er svært ulik Aristoteles’ dygdsetikk, ettersom den moralske lov tildeles en ledende rolle i Kants etikk. Slik jeg ser det, har Louden rett i denne innvendingen mot O’Neill, for etter min mening er det problematisk å hevde, i det minste ukvalifisert, at Kants etikk representerer en dygdsetikk; som jeg har pekt på ovenfor, svarer ikke Kants begrep om “dygd” til Aristoteles’ dygdbegrep, og nettopp av den grunn er det både problematisk og misvisende ukvalifisert å klassifisere Kant etikk som en dygdsetikk. I en senere utgave av *Kant after Virtue*¹⁷¹ reserverer da også O’Neill seg fra denne karakteristikk, blant annet på bakgrunn av Loudens innvending:¹⁷² “I now think that it would be more apt to say that Kant offers an ethic of principles, rather than one specifically of virtues.”¹⁷³ Etter min mening er dette en klok reservasjon, for Kants etikk er riktignok orientert mot den moralske aktør, samtidig som dygd er langt mer avgjørende i denne teori enn slik den ofte blir utlagt, men det å forstå dygd som styrken ved menneskets vilje til å etterleve sine gode prinsipper i handling, slik Kant gjør, står ganske fjernt fra Aristoteles’ forståelse av dygd. Kants etiske

¹⁶⁹ Wood, *ibid.*

¹⁷⁰ Louden, *op. cit.*, side 290 og 295

¹⁷¹ Det er denne senere utgaven fra 1989 (som riktignok bare er utvidet med et “Postscript,” og ellers ikke endret) som mine referanser er hentet fra. Første utgave kom i 1984, og mellom disse to utgaver publiserte Louden sine kritiske innvendinger.

¹⁷² Se O’Neill, *op. cit.*, side 162n.

¹⁷³ O’Neill, *op. cit.*, side 161f.

teori inneholder riktignok en dygdslære,¹⁷⁴ men kan neppe sies å representere en dygdsetisk posisjon, i hvert fall ikke i *aristotelisk* forstand.

Louden er på mange måter positivt innstilt til O'Neills prosjekt, men han framfører likevel to grunner for hvorfor interpretasjonen av maksimer som grunnleggende intensjoner må tas med "a large pinch of salt."¹⁷⁵ For en viktig grunn til at O'Neill hevder at Kants etikk er å forstå som en slags dygdsetikk, er den nære sammenhengen hun finner mellom ens grunnleggende intensjoner på den ene side, og ens moralske og personlige karakter på den andre. Selv om Louden også i mange tilfeller godtar denne sammenhengen, framfor alt i forbindelse med såkalte "formålsmaksimer,"^{xx} finner han likevel en grunn til å stille spørsmål ved den i noen tilfeller. Ifølge Louden finnes det nemlig noen tilfeller hvor termen "maksime" ikke refererer til grunnleggende intensjoner eller "livsplaner," men snarere til mer spesifikke intensjoner eller handlingsregler: "What [Kant] sometimes means by maxims are not life plans or even underlying intentions, but simply specific intentions for discrete acts."¹⁷⁶ Louden mener at dette blant annet er tilfellet ved Kants eksempel om å avlegge falsk løfte i *Grundlegung*, hvor maksimen lyder: "Når jeg mener at jeg befinner meg i pengenød, vil jeg låne penger og love å betale dem tilbake selv om jeg vet at det aldri vil skje."¹⁷⁷ Denne maksimen har jo en rimelig spesifikk karakter, og dersom dette var den eneste mulige formuleringen av maksimen i forbindelse med dette eksempelet, ville Louden absolutt ha hatt et godt poeng med sin påstand om at maksimen heller relaterer seg til spesifikke handlingsregler enn til langsiktige og grunnleggende intensjoner. Jeg er imidlertid av den oppfatning at Louden tar feil på dette punktet, for som Bonaunet viser til, finnes det i det minste ansatser til en mer allmenn formulering av denne maksimen i forbindelse med Kants diskusjon av falske løfter generelt.¹⁷⁸ Det sentrale i vår sammenheng er at vi kan gi en allmenn formulering av denne maksimen "i termer av bedrag for å oppnå egne fordeler overhodet."¹⁷⁹ Etter min mening må en slik alternativ formulering kunne sies å representere en grunnleggende intensjon, mens den formulering Louden gir, kan være en underordnet regel som supplerer og spesifiserer ("orkestrerer") denne grunnleggende intensjon. Dermed kan vi slå fast at det, i motsetning til

¹⁷⁴ Kant, MdS, 373

¹⁷⁵ Louden, op. cit., side 292

¹⁷⁶ Louden, ibid.

¹⁷⁷ Se Bonaunet, op. cit., side 258. Kants eksempel stammer fra Kant, G, 422

¹⁷⁸ Se Kant, G, 402f. Av plasshensyn gjengir jeg ikke eksempelet, men leseren anbefales å ta Kants egen tekst i øyesyn.

¹⁷⁹ Bonaunet, op. cit., side 259

hva Louden synes å mene, er mulig å holde fast ved O'Neills maksimeinterpretasjon også i forbindelse med eksempelet om å avlegge falsk løfte.

Men Louden lanserer også en annen grunn til at O'Neills maksimeinterpretasjon må tas med ei klype salt. For det er nemlig slik at O'Neills begrep om "grunnleggende intensjon" er tvetydig ved at det å adoptere maksimer på den ene side er relatert til det å være en bestemt type person, mens O'Neill på den andre side framholder at våre maksimer ikke nødvendigvis representerer langsiktige intensjoner ettersom vi alltid står fritt til å endre dem.¹⁸⁰ O'Neill sier selv følgende: "Underlying principles [...] need not be longer-term principles, for we remain free to change them."¹⁸¹ Jeg tror denne tesen gir mer mening i lys av en kommentar O'Neill gir noe senere i sitt essay i forbindelse med hennes diskusjon av praktisk resonnering hos Kant. For selv om det inngår et viktig kasuistisk element i Kants begrep om "praktisk resonnering," slik at Kant tilfredsstillter MacIntyres krav om en intelligibel relasjon mellom våre langsiktige og våre mer kortsiktige intensjoner (Se ovenfor), forblir det likevel en forskjell mellom Kant og MacIntyre hva angår formulering av dette punkt. Kant er nemlig med sitt begrep om "maksimer" først og fremst opptatt av *dybden* ved våre intensjoner, mens MacIntyre med sitt begrep om "longer-term intentions" primært refererer til intensjonenes *varighet*. Det synes således å være slik at våre maksimer ikke nødvendigvis er langsiktige intensjoner fordi vi alltid vil stå fritt til å endre dem, men like fullt tilhører disse intensjonene våre dypere antakelser. O'Neill framhever at en grunn til å foretrekke Kants vektlegging av intensjoners dybde i stedet for MacIntyres varighet, er at "[l]ong-term principles may sometimes be trivial, and the most significant principle of a life may change - for example in conversions or just in growing up."¹⁸² Av denne grunn ser jeg ikke at det hefter noe problem ved O'Neills interpretasjon av maksimer som grunnleggende intensjoner ved at jeg står fritt til å endre mine maksimer, for Kant vektlegger altså dybden, ikke langsiktigheten, ved våre intensjoner. Men jeg er likevel til dels enig med Louden i at tesen om at mine grunnleggende intensjoner ikke nødvendigvis er langsiktige intensjoner - selv om det nok er et stort sammenfall - representerer en utfordring for en dygdsetisk lesning av Kants etikk. For dersom vi leser Kants begrep om "maksime" slik at det involverer et uttrykk for den person jeg er og vil være, er det vanskelig å harmonere dette med at maksimer ikke nødvendigvis er langsiktige intensjoner. For selv om det er mulig å forandre personlighet, er dette noe som

¹⁸⁰ Se også Allison, op. cit., side 93f.

¹⁸¹ O'Neill, op. cit., side 152

¹⁸² O'Neill, op. cit., side 157

krever tid og ikke noe som kan være konstant fluktuerende: “[B]ecoming a certain sort of person is a long-term process. One cannot decide at noon on Monday to be courageous and saintly, and then suddenly become so by Tuesday.”¹⁸³ Men i og med at det synes å være et stort sammenfall mellom mine grunnleggende og mine langsiktige intensjoner, er kanskje ikke avstanden mellom Kant og dygdsetikerne så stor likevel. Også dygdetikere må nemlig innrømme at det er mulig å forandre personlighet, selv om dette er en mer tidkrevende prosess enn det Kant innrømmer i forhold til å endre maksimer.

En forståelse av maksimer som grunnleggende intensjoner, og ikke som handlingsregler slik MacIntyre og mange andre utlegninger av Kants etikk foreslår, fører Kant nærmere en dygdsetikk, hvilket er en antakelse O’Neill og Loudens deler. Loudens kritiske innvendinger, hvor han advarer mot å forstå Kants etikk som en *aristotelisk* dygdsetikk, viser etter min mening at det er behov for en annen karakterisering av denne etiske teorien som i større grad ivaretar forskjellene mellom Kant og Aristoteles. For å slippe katten delvis ut av sekken, mener jeg at alle sentrale forskjeller mellom Kant og Aristoteles, i en eller annen forstand, har å gjøre med at Kant opererer med et viljesbegrep, mens Aristoteles på sin side ikke opererer med et slikt begrep, i det minste ikke med et moderne viljesbegrep, i sin etiske teori. Så selv om jeg er meget positivt innstilt til O’Neills prosjekt og hennes maksimeinterpretasjon, mener jeg av denne grunn at det er nødvendig å forlate karakteriseringen av Kants etikk som en maksimeetikk. Som vi skal se, representerer like fullt O’Neills karakteristikk av Kants etikk som “maksimeorientert” etter min oppfatning et helt sentralt aspekt ved Kants etikk som viljesorientert.

¹⁸³ Loudens, op. cit., side 291

KAPITTEL 2. KANTS VILJESORIENTERTE ETIKK

Til tross for at det gjennom Barons, O’Neills, Loudens, og Woods diskusjoner viser seg at flere av de antatte motsetningene mellom kantiansk og aristotelisk etikk er mindre og mer subtile enn man vanligvis har ansett dem for å være, forblir det likevel forskjeller mellom de to etiske teorier. Ifølge Baron er den vitale forskjellen som står tilbake “that being properly affected is far more central to good character on the virtue ethicist’s picture than on Kant’s and, relatedly, that on Kant’s view conflict between what one wants to do and what one sees one morally ought to do is no sign of a lack of virtue, whereas on the virtue ethicist’s, it is.”¹⁸⁴ Det første jeg vil gjøre i dette kapitlet er å søke å komme på sporet av ulikhetene mellom Kant og Aristoteles gjennom å konsentrere meg om to punkt, nemlig for det første forskjellene mellom dem med hensyn til deontologi og teleologi, og for det andre forskjellene som er relatert til at Kant, i motsetning til Aristoteles, opererer med et moderne viljesbegrep i sin etiske teori. Til slutt i dette kapitlet vil jeg konsentrere meg om Kants distinksjoner mellom *Wille* og *Willkür* og mellom et positivt og negativt begrep om “frihet.” Den avgjørende grunnen til dét vil bli klar mot slutten av kommende underkapittel.

2.1 En mellomposisjon mellom Baron og O’Neill

En avgjørende grunn til at Kants etikk skiller seg fra Aristoteles’, er at deontologi står langt mer sentralt hos førstnevnte enn sistnevnte. Nå finnes det riktignok også visse deontologiske aspekt hos Aristoteles ettersom det blant annet i utgangspunktet er uriktig å søke en middelvei for “skadefryd” og for det å praktisere “hor.”¹⁸⁵ Samtidig finner vi ansatser til en deontologisk etikk gjennom Aristoteles’ insistering på at det ikke er irrelevant hvordan en moralsk god handling er motivert; det er nemlig ikke tilstrekkelig for den moralske aktør å utføre handlinger i overensstemmelse med dygden, men den må også skje for dygdens skyld:

[D]et som oppstår i overensstemmelse med dydene, må ikke bare selv ha en viss beskaffenhet for å være utført rettferdig og besindig; også den handlende må idet han handler være av en viss beskaffenhet: For det første må han vite hva han gjør, for det andre må han beslutte seg til det og beslutte seg til det for dets egen skyld, og for det tredje må handlingen skje ut fra en fast og urokkelig karakter.¹⁸⁶

Dette poenget finner vi en god behandling av i Anfinn Stigens interpretasjon og presentasjon av Aristoteles’ etikk, hvor Stigen skiller mellom tre stadier i utviklingen av moralsk dygd hos

¹⁸⁴ Baron, “Kantian Ethics,” side 48f. Se også Statman, op. cit., side 12

¹⁸⁵ Se Aristoteles, EN, 1107a 10-18. Se også Statman, op. cit., side 21f.

¹⁸⁶ Aristoteles, EN, 1105a 28 - 1105b 1

Aristoteles.¹⁸⁷ For det første kan et menneske gjøre det rette for eksempel ut fra løfter om belønning eller ut fra trussel om straff. På dette nivået i utviklingen kan ikke mennesket sies å ha utviklet moralsk dygd, for selv om det handler rett, handler det mer eller mindre automatisk. Og ifølge Stigen vil derfor ikke mennesket på dette nivået moralsk sett være vesentlig forskjellig fra en veldressert hund. På det neste stadiet gjør mennesket det rette fordi det er denne handling som fordres, altså utfører aktøren handlingen av aktelse for regler, lov og rett. Mennesket har her utviklet moralsk dygd og er slik karakterisert av en bestemt moralsk holdning, for mennesket handler her ikke lengre bare *i overensstemmelse med* dygden som foreskriver handlingen, men det handler derimot rett *ifølge* dygden, altså *ut fra* dygd. Som Aristoteles selv påpeker, vil ikke en person være rettferdig og besindig kun fordi hun handler rettferdig og besindig, men hun må også handle slik de rettferdige og besindige handler, det vil si ut fra dygd.¹⁸⁸ Og som han legger til senere: “Vi sier at enkelte som handler rett likevel ikke er rettferdige, det vil si de gjør det loven bestemmer enten ufrivillig eller på grunn av uvitenhet eller av en annen grunn, og ikke for handlingens egen skyld [...]. [S]åledes later det til at det er hvordan man *er* idet man handler som i hvert tilfelle avgjør om mannen er god.”¹⁸⁹ Det finnes imidlertid også et tredje stadium i utviklingen av moralsk dygd, nemlig det stadiet hvor den moralske aktør er i stand til å begrunne hvorfor en bestemt handling er moralsk god og et bestemt formål etterstrebellesverdige. Aktøren har her oppnådd innsikt i *hvorfor* man skal oppføre seg moralsk, og det er slik først når mennesket når dette stadiet, at det kan sies å ha praktisk visdom (*phronesis*). Det sentrale sinnelagsetiske aspektet ligger primært i forskjellen mellom første nivå på den ene side og andre og tredje nivå på den andre, fordi disse nivåene på mange måter svarer til Kants distinksjon mellom legalitet og moralitet eller, som det heter i KdpV og *Religionsskriftet*, distinksjonen mellom lovens bokstav og lovens ånd. Som kjent er det nemlig ikke tilstrekkelig for Kant at en handling er utført *i overensstemmelse med (pflichtmässig)* pliktens fordring (legalitet, lovens bokstav) for at denne handling skal kunne tildeles moralsk verdi. Handlingen må i tillegg utføres *av* plikt (*aus Pflicht*) dersom den skal ha autentisk moralsk verdi (moralitet, lovens ånd). Menneskets største moralske fullkommenhet består for Kant i “[å] gjøre sin plikt og dette *av plikt* (det vil si at loven ikke bare skal være regelen for handlingene, men også drivfjæren for dem).”¹⁹⁰ Et av Kants poenger med distinksjonen er at handlinger som er bærer av legalitet, er mulige også dersom sansetilbøyelighetene fungerer som bestemmelsesgrunner for viljen, mens tilfeller av

¹⁸⁷ Stigen, Anfinn, *Tenkningens Historie*, bind 1, Gyldendal, Oslo 1983, side 158f.

¹⁸⁸ Aristoteles, EN, 1105b 6-8

¹⁸⁹ Aristoteles, EN, 1144a 14-19. Se også Aristoteles, EN, 1144b 26-29

¹⁹⁰ Kant, MdS, 392

handlinger med moralitet, altså handlinger med autentisk moralsk verdi, derimot krever at handlingen på tilskrekkelig vis skal skje for lovens skyld, altså av plikt. Å handle moralsk for Kant vil dermed si å handle ut fra et sinnelag som er avgjørende preget av lovens ånd. Gjennom sitt skille mellom de tre stadier i tilegnelsen av dygd synes Aristoteles' etikk således å ha visse deontologiske trekk, for det er her en tydelig likhet mellom Kant og Aristoteles angående synet på motivasjon hos den moralske aktør. En viktig forskjell er imidlertid at den moralske aktør hos Aristoteles utfører det rette ut fra *dygd* mens den samme aktør hos Kant utfører det rette ut fra *plikt*.^{xxi}

Til tross for at det finnes slike deontologiske trekk hos Aristoteles, er det likevel helt klart at det overordnede er teleologi siden alt i kosmos, innbefattet mennesket, er karakterisert ved at det virker etter et bestemt formål, som for mennesket i ytterste forstand vil si lykken (*eudaimonia*) og det gode liv. Lykken er nemlig noe vi alltid velger "for sin egen skyld og aldri på grunn av noe annet."¹⁹¹ Andre goder, som ære, nytelse og fornuft, velger vi riktignok for sin egen skyld, men samtidig velger vi disse godene også for noe annet skyld, nemlig lykken; Aristoteles ser med andre ord ut til å operere med et hierarki av goder hvor toppunktet utgjøres av lykken som et ytterste, fullstendig og selvtilstrekkelig gode.¹⁹² Lykken defineres som "sjelens virksomhet i henhold til dyd."¹⁹³ Siden det særegne ved menneskets sjel i forhold til dyrs sjel er at vi i tillegg har fornuft, utgjør fornuften menneskets særegne funksjon (*ergon*). Dygden er dermed en holdning (*hexis*) som ikke bare bevirker en god tilstand hos den som besitter den. Den fører også til at vi utfører vår funksjon vel.¹⁹⁴ Da lykken er sjelens virksomhet på det beste, bestemmer Aristoteles i siste bok i EN et liv i teoretisk kontemplasjon (*bios theoretikos*) som det aller lykkeligste og beste livet, mens et liv i overensstemmelse med de moralske dygdene bare bestemmes som det nest beste liv.¹⁹⁵ Det avgjørende i denne sammenheng er imidlertid at Aristoteles' etiske teori har en klar teleologisk og eudaimonistisk karakter ettersom lykken utgjør det ytterste formålet (*telos*) for all vår streben.

Nå har også Kants etikk viktige teleologiske sider, først og fremst ved at humanitetsformuleringen av Det Kategoriske Imperativ krever ethvert menneskes respekt for

¹⁹¹ Aristoteles, EN, 1097b 1-2

¹⁹² Aristoteles, EN, 1094a 19-24, 1097a 32-37, 1097b 7-8, 1176b 1-7. Se også Aristoteles, EE, 1219a 32-34

¹⁹³ Aristoteles, EN, 1098a 15-16

¹⁹⁴ Aristoteles, EN, 1106a 17-18. Se også Aristoteles, EE, 1218b 37 - 1219a 12

¹⁹⁵ Aristoteles, EN, 1177a 11-18, 1177b 26-30, 1178a 5-11, 1178b 22-24, 1779a 23-33

det formålsettende mennesket, det vil si at enhver menneskelig handling skal ha som ytterste formål det hvis eksistens er subjekt for ethvert formål. Og som Wood framhever, er “the foundations of a Kantian theory of ethical duties [...] *teleological*. The theory is based not on the ‘rightness’ or ‘wrongness’ of actions but on which actions promote certain obligatory ends (our own perfection and the happiness of others).”¹⁹⁶ Men Kants etikk er ikke eudaimonistisk slik som Aristoteles’ etikk,¹⁹⁷ ettersom det ytterste formål ikke bestemmes som lykken. Samtidig er Kants eget begrep om “lykke” altfor ubestemt til å fungere som basis for etikken, da spørsmålet om hva lykken består av, må overlates til det enkelte mennesket selv å bestemme; formålet om lykke ligger dog a priori i ethvert menneske qua fornuftsvesen, men hva lykken innebærer, er derimot relativt og særegent for ethvert menneske. Nettopp derfor er ikke de imperativ som angår lykken kategoriske, men derimot pragmatisk hypotetiske.¹⁹⁸ I motsetning til dette innbefatter ikke Aristoteles’ begrep om “overveielse” (*bouleusis*) etter min mening noen overveielse om hva lykken gjelder for det enkelte mennesket,^{xxii} ettersom han eksplisitt hevder at vi ikke “overveier [...] om målene, men om det som bidrar til målene [*ta pros to telos*].”¹⁹⁹ Overveielse angår nemlig de ting som er “opp til oss” og de handlinger vi selv kan utføre, men siden lykken nødvendigvis er gjenstand for streben, er den ikke å forstå som et formål som er “opp til oss” å overveie og å fatte beslutning (*prohairesis*) over. Aristoteles må følgelig sies å ha et svært annerledes begrep om “lykke” enn Kant.

Overordnet for Kant er at alt i naturen virker etter lover, men særegent for de såkalte “frihetslover” som menneskets vilje i praktisk henseende er underlagt, er at alt *skal* virke i overensstemmelse med disse, men “med hensyntagen til de betingelser under hvilke dette ofte ikke finner sted.”²⁰⁰ Nettopp herfra stammer fordringen om å handle av plikt og vektleggingen av selvtvang, og av denne grunn vil jeg hevde at deontologi er det overordnede hos Kant. Men det som er helt avgjørende her, er å betrakte den plikt og de lover som pålegges mennesket, all indre konflikt til tross, som noe mennesket selv pålegger seg og ikke som noe en ytre instans fordrer. Som jeg kommer tilbake til nedenfor er den loven det her er tale om, et produkt av viljen, mer presist et produkt av viljens lovgivende instans, Wille. Samtidig er det den andre instans i viljen, Willkür, som tar opp i seg maksimer, og av denne grunn er nettopp viljen den instansen i mennesket hvor fornuftsloven på den ene side og på den andre side

¹⁹⁶ Wood, *Kantian Ethics*, side 166. Se også Wood, *Kant*, side 147, og Bonaunet, op. cit., side 288f.

¹⁹⁷ Se for eksempel Kant, MdS, 377f.

¹⁹⁸ Kant, G, 414ff.

¹⁹⁹ Aristoteles, EN, 1112b 12. Se også Aristoteles, EN, 1113b 3-5, 1142b 32-34, og Aristoteles, EE, 1226a 8-17, 1226b 10-14

²⁰⁰ Kant, G, 387f. Se også Kant, G, 427, og Kant, KdrV, A802/B830

sansetilbøyelighetene, som mennesket har tatt opp i sine maksimer, møtes. Hvor Baron viser til at Kants etikk heller er rettet mot den moralske aktør enn mot den moralsk riktige handling, vil jeg, kanskje bare som en utdypning av Barons tese, hevde at Kants etikk snarere er rettet mot viljen enn mot den moralsk riktige handling.

Et viktig poeng i sammenheng med diskusjonen av deontologi og teleologi hos Kant og Aristoteles, er at Aristoteles ikke opererer med noe begrep om “vilje,” i det minste ikke med noe moderne viljesbegrep, i sin etiske teori; viljesbegrepet tilhører nemlig senere stadier i etikkens historie, og skal vi tro Hannah Arendt, er det først Augustin som opererer et moderne viljesbegrep.²⁰¹ Som nevnt innebærer ikke Aristoteles’ begrep om “overveielse” noen overveielse over hva som konstituerer lykken, og det er heller ikke mulig å innordne en refleksjon over hvilke formål det er verdt å etterstrebe under dette begrep. For som Bonaunet framhever, ville dette forutsette “et begrep om den praktiske fornufts selvstendighet og uavhengighet i forhold til vår etiske habituering som bygger på et sterkere frihetsbegrep enn hva Aristoteles opererer, eller kan operere, med.”²⁰² Det avgjørende for Aristoteles i forhold til hvilke formål vi har og verdsetter, er snarere hvorvidt vi besitter etisk dygd og en god karakter, eller eventuelt om vi helt mangler dette. Derfor påtreffer vi ingen begrep om “valgfrihet” hos Aristoteles, altså et begrep om “frihet” som gjør det mulig for oss å selv velge våre formål og verdier: “Utviklingen av begrepene om en autonomi hos den praktiske fornuft og om menneskets frihet tilhører seinere stadier i etikkens historie.”²⁰³ Som jeg kommer nærmere inn på nedenfor, er et slikt begrep om “valgfrihet” helt sentralt hos Kant, samtidig som viljesbegrepet etter min mening utgjør selve “hjertet” i Kants etiske teori. Höffe karakteriserer forskjellen mellom Aristoteles’ og Kants etiske teorier som en handlingsteoretisk forskjell mellom en “strebensetikk” og en “viljesetikk.” Ifølge Aristoteles henger menneskelig handling essensielt sammen med streben, og nettopp av denne grunn blir lykken, ifølge Höffe, det øverste og ytterste formål. I motsetning til dette tar Kant utgangspunkt i den menneskelige viljen, og av den grunn blir selvlovgivning det overordnede hos ham.²⁰⁴

²⁰¹ Arendt, Hannah, *The Life of Mind, vol. 2: Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, side 84ff.

²⁰² Bonaunet, Ketil, “‘Overveielse’ i Aristoteles’ Etikk,” i: *NFT*, Nr. 2-2009, Universitetsforlaget, Oslo 2009, side 99

²⁰³ Bonaunet, *ibid.*

²⁰⁴ Höffe, Otfried, “Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine Plane Alternative,” i: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Bielefeld 2006, side 196f. Se også Höffe, *Immanuel Kant*, side 158, og Lauritzen, Espen André, *Etikk og Rasjonalitet - Rasjonelle elementer i Aristoteles’ etiske handlingsteori*, Masteroppgave i Filosofi ved UiTø, Tromsø 2006, side 12n.

Både Baron og O'Neill ser ut til å ha bestemte hensikter med sine bestemmelser av Kants etikk som henholdsvis "aktørorientert" og "maksimeorientert." Barons hovedanliggende er å bygge ned de antatte motsetninger mellom kantiansk og aristotelisk etikk spesielt med hensyn til handlings- og aktørorientering. O'Neill søker gjennom sin maksimeinterpretasjon primært å vise til at Kants etikk ikke er å forstå som en regeletikk, slik MacIntyre påstår, men at den snarere må forstås som en maksimeetikk. Min hensikt her skiller seg noe fra begge disse to ved at jeg primært er ute i det ærend å ville vise til at Kants etikk ikke primært orienterer seg mot handlingen, men mot bestemmelsesgrunnen for handlingen, noe som innebærer at den er orientert mot viljen. Etter min mening går alle tre interpretasjoner i samme retning, og våre tre tilsynelatende ulike konklusjoner er mer å oppfatte som nyanser av én og samme konklusjon enn som tre distinkte og ulike konklusjoner. Som jeg håper at jeg har gitt inntrykk av, er jeg svært positivt innstilt både til Barons og O'Neills interpretasjoner, og jeg tror det faktum at vi ikke kommer til helt samme konklusjon, skyldes primært at vi har tre forskjellige hensikter med våre tekster heller enn substansielle uenigheter mellom oss. Grunnen til at min konklusjon skiller seg noe fra Barons, er ikke at jeg på noen måte er grunnleggende uenig i at Kants etikk er aktørorientert, men at denne konklusjon etter min mening er for "svak" i den forstand at den bør presiseres som viljesorientert. En avgjørende grunn til dette er at vi med denne bestemmelsen får fram at Kants etikk ikke er aktørorientert på helt tilsvarende måte som hos Aristoteles; det er nemlig viljen Kant appellerer til i Det Kategoriske Imperativ, og siden Aristoteles ikke opererer med et moderne begrep om menneskelig "vilje," vil denne bestemmelsen følgelig skille seg fra bestemmelser av Aristoteles' etiske teori. På den andre side er O'Neills konklusjon for "sterk" i den forstand at den etter min mening bare får fram ett av to avgjørende aspekt ved Kants etikk. Den menneskelige vilje har nemlig to instanser, en lovgivende og en utøvende instans, ikke bare én. Den utøvende instans, Willkür, er beskjeftiget med å ta opp i seg maksimer. Dette aspektet ved viljesaktiviteten får O'Neill fram tydeligere enn både jeg og Baron gjennom sin karakteristikk av Kants etikk. Men viljen er samtidig lovgivende i kraft av Wille, og dette aspektet kommer etter min oppfatning for mye i bakgrunnen ved O'Neills karakteristikk. For eksempel vil det viktige aspektet om autonomi komme i skyggen hos O'Neill, mens min noe "svakere" bestemmelse, i tillegg til maksimeaspektet, har rom både for autonomi og for at viljen har en lovgivende instans. Resten av dette kapittelet kan leses som et forsvar for min egen posisjon ved at jeg på den ene side bestreber meg på å demonstrere viljesbegrepets sentrale plass i Kants etiske teori, mens jeg på den andre side søker å vise til at O'Neills karakteristikk av Kants etikk kan være

misvisende i kraft av at den menneskelige vilje har to helt sentrale instanser med hver sin funksjon, ikke bare én.

2.2. Menneskelig vilje versus hellig vilje

Det første vi nå må gjøre, er å se på hva Kant selv mener med viljesbegrepet, og hvordan og hvorfor dette begrepet inntar en helt fundamental plass i Kants etiske teori.

2.2.1 Viljen som et veikryss

I *Grundlegung* finner vi etter min mening en meget klargjørende metaforisk definisjon av viljen, hvor viljen defineres som et “veikryss” mellom sansetilbøyeligheter på den ene og fornuften på den andre side. En av Kants teser i forhold til begrepet om “den gode vilje” er at den moralske verdien til en handling utelukkende avhenger av det prinsippet for viljen som handlingen er utført etter, og ikke verken av selve handlingen eller dens konsekvenser. Og det er nettopp i denne sammenheng Kant framstiller viljen metaforisk som et “veikryss” (*Scheidewege*):

Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeber a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Willens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.²⁰⁵

Viljen ser således ut til å stå et sted mellom det formale a priori moralske prinsipp på den ene side og materielle a posterioriske tilbøyeligheter på den andre. Kants begrep om “tilbøyeligheter” (*Neigungen*) omfatter alle menneskets naturlige drivkrefter og tilhører derfor menneskets sanselige natur (*Sinnlichkeit*). Fornuften er derimot av ikke-sanselig art, og det er den som gjør oss i stand til å gi oss selv a priori lover. Viljen utgjør således noen tredje i forhold til sanseligheten og fornuften, samtidig som den er en instans mellom disse to. White Beck karakteriserer viljen hos Kant på følgende måte: “Will is the faculty of determining our causality through a conception of rules, and, since for the derivation of an action from a rule or law reason is required, will is nothing but practical reason. It is the relationship between understanding and the faculty of desire.”²⁰⁶ Det er nemlig mellom fornuftens a prioriske fordringer og de a posterioriske tilbøyeligheter at det utspiller seg, vel å merke i det typiske

²⁰⁵ Kant, G, 400

²⁰⁶ White Beck, op. cit., side 178

tilfellet, en indre kamp, og det er nettopp her Kant etter min mening lokaliserer det spesifikt moralske. Viljen er med andre ord noe distinkt annet enn både sanselighetens tilbøyeligheter på den ene side og fornuften på den andre, samtidig som det utgjør noe “mellom” disse instanser. Kants legger følgelig så stor vekt på den menneskelige vilje fordi denne viljen, og dermed også de menneskelige handlinger, kan bli bestemt enten av fornuften eller a posterioriske drivfjær. En adekvat bestemmelse av viljen vil således være å bestemme den som selve *åstedet* for den indre moralske kamp mellom fornuft og sanselige tilbøyeligheter.

Det er verdt å merke seg at det er til viljen, og ikke verken til seg selv eller til tilbøyelighetene, fornuften appellerer i de ulike formuleringer av Det Kategoriske Imperativ; for som Kant understreker for eksempel i forbindelse med universaliseringsformuleringen, er det avgjørende at jeg skal kunne *ville* maksimen som allmenn lov.²⁰⁷ Også dette indikerer at viljesbegrepet inntar en framtrødende plass i Kants etikk, og er en avgjørende grunn til at jeg karakteriserer Kants etiske teori som viljesorientert i stedet for handlingsorientert, aktørorientert eller maksimeorientert. I forbindelse med universaliseringsformuleringen og dens alternative naturlovsformulering framhever Kant at den indre konflikt mellom fornuften på den ene og maksimer formet på bakgrunn av sanseligheten på den andre side, kan arte seg på to måter. For det første er det slik at det for noen handlingsmaksimers vedkommende, for eksempel maksimen om å avlegge falsk løfte, ikke engang er mulig å *tenke* dem som allmenne lover (*nicht denken-können*), og det er da heller ikke mulig å *ville* en slik maksime som allmenn lov. På den andre side finner vi handlingsmaksimer som det riktignok er mulig å tenke som allmenne lover, som for eksempel maksimen om å la sine heldige naturtalenter ruste, men det er likevel ikke mulig å *ville* slike maksimer (*nicht wollen-können*) som allmenne lover da en slik vilje ville motsi seg selv. I det siste tilfellet er ikke kontradiksjonen i den universaliserte maksime selv, slik som i det første tilfellet, men er snarere lokalisert mellom noe som jeg nødvendigvis må *ville* i kraft av å være et rasjonelt vesen, og den universaliserte versjonen av min maksime. Slik jeg oppfatter det, er det overordnede prinsipp at jeg, for å være moralsk, ikke skal handle etter de maksimer som det ikke er mulig å *ville* som allmenne lover, men samtidig finnes det noen maksimer som har den strengere tilleggsegenskapen at det ikke engang er mulig å tenke dem som allmenne lover. For som Kant selv sier, er den generelle rettesnor for moralsk bedømmelse av handlinger at man skal kunne *ville* at maksimen for våre handlinger blir en allmenn lov, men samtidig finnes det

²⁰⁷ Kant, G, 424

tilfeller hvor det ikke engang er mulig å tenke maksimen universalisert uten motsigelse. Det siste er for eksempel tilfellet med eksempelet om å avlegge falsk løfte, ettersom det ikke er mulig å tenke min maksime som universalisert uten at løfteinstitusjonen ville slutte å fungere som middel til å oppnå det målet som min maksime spesifiserer.^{xxiii} Både i forhold til *nicht denken-können* og *nicht wollen-können* påtreffer jeg en motsigelse i min egen vilje mellom den allmenngjorte lov og det å ikke la loven gjelde allment gjennom å gjøre unntak, i det minste ugrunnet unntak, for meg selv til fordel for mine tilbøyeligheter.²⁰⁸

I tråd med min diskusjon i kapittel 1 vil jeg imidlertid understreke, på samme vis som Wood, at det ikke nødvendigvis finner sted noen konflikt i viljen mellom fornuftsfordringen og våre tilbøyeligheter, eller, slik Wood sier det i tilknytning til veikryssmetaforen, er det ikke nødvendigvis slik at viljen alltid står i et veikryss hvor den må velge mellom to separate veier (En interpretasjon Wood kaller “The Stringent Interpretation”). “The Stringent Interpretation must make [Kant] to be saying that the will stands *always* at this crossroads – that in *every* decision it faces one option involves a direct violation of duty, and that succumbing to any motive other than the motive of duty *always* involves a headlong plunge into moral evil.”²⁰⁹ Jeg er helt enig med Wood i at en slik ekstrem interpretasjon av Kants moralpsykologi, som nærmest har karakter av å være en slags “karikatur” av hans posisjon, ikke er berettiget. For selv om det *ofte* er slik at den gode vilje har karakter av å være en vilje som handler av plikt og på tvers av sine tilbøyeligheter, er det på ingen måte *nødvendig* at det er slik, da det bare er i det *typiske* tilfellet at det er en konflikt mellom tilbøyeligheter og fornuftsfordring. Følgelig kan plikt sies å innta en sentral plass i menneskenes handlingsliv, da menneskets tilbøyeligheter har en tendens til å gå i motsatt retning av Det Kategoriske Imperativ, men det er ikke slik at *alle* tilfeller av en god vilje hos menneskene *nødvendigvis* er tilfeller av en vilje som har handlet av plikt og på tvers av tilbøyeligheter (Se for øvrig sluttnote ii). Det kan således være at fornuftsfordringen og våre tilbøyeligheter fortsatt møtes i et veikryss, men at de trekker videre sammen ad en felles tredje vei.

2.2.2 Moralloven og Det Kategoriske Imperativ

En viktig tese hos Kant er at enhver ting i naturen, inklusiv mennesket, virker etter lover. Herfra stammer en av definisjonene av viljen i *Grundlegung*, for viljen framstilles nemlig som evnen hos et fornuftig vesen til “å handle etter *forestillingen* om lover, det vil si etter

²⁰⁸ Se Kant, G, 424

²⁰⁹ Wood, *The Good Will*, side 8

prinsipper.”²¹⁰ Ettersom det kreves fornuft for at handlingene skal kunne avledes av lover, er viljen, ifølge Kant, ikke å forstå som noe annet enn praktisk fornuft.²¹¹ Dersom fornuften uunngåelig bestemmer viljen, slik at det som for dette vesenet er objektivt nødvendig, også er subjektivt nødvendig, er dette vesenet utstyrt med det Kant flere steder kaller en “hellig vilje.” En sentral passasje i vår sammenheng er derfor følgende:

Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist Nötigung; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.²¹²

Mennesket ser hermed ut til å være ufullkomment i den forstand at dets vilje ikke med nødvendighet handler i overensstemmelse med Moralloven, noe som står i motsetning til den hellige vilje hos fullkomne vesen. Kant skiller nemlig mellom en hellig vilje, som med nødvendighet følger rasjonelle prinsipper, og en menneskelig vilje, som er patologisk affisert, og som nettopp derfor må tvinge seg selv til å handle ut fra rasjonelle prinsipper.²¹³ En viktig side ved forskjellen mellom den menneskelige og den hellige vilje er at det oppstår et skille i formulering mellom Moralloven og Det Kategoriske Imperativ. For i tillegg til å være et fornuftsvesen er mennesket samtidig, som en del av naturen, et sansevesen, og i kraft av å være et sansevesen har mennesket drifter og tilbøyeligheter som typisk, dog ikke alltid, streber i motsatt retning av det fornuften moralsk sett foreskriver. Av denne grunn handler ikke det ufullkomne mennesket med nødvendighet slik Moralloven tilsier. Det forholder seg snarere slik, som Kant sier i passasjen ovenfor, at det som for mennesket erkjennes som objektivt nødvendig, forblir subjektivt tilfeldig. Moralloven framtrer derfor for mennesket som tvang (*Nötigung*) og må således formuleres tilsvarende i et imperativ.²¹⁴ I KdpV

²¹⁰ Kant, G, 412

²¹¹ Kant, G, 412. Her er det tydelig at Kant med “vilje” mener det han senere betegner med “Wille,” se underkapittel 2.3 nedenfor.

²¹² Kant, G, 412f. Se for eksempel også Kant, G, 439

²¹³ Se Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 60f.

²¹⁴ Denne formulering skylder jeg i vesentlig grad Ketil Bonaunet. Se for øvrig Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 173f., Höffe, *Immanuel Kant*, side 159, og Wood, op. cit., side 61

framhever Kant selv dette poenget: “[For mennesket] har loven form av et imperativ, fordi man hos mennesker som fornuftsvesen riktignok kan forutsette en *ren* vilje, men siden mennesket affiseres av behov og sanselige bevegelser, kan man ikke forutsette en *hellig* vilje, det vil si en slik vilje som er ute av stand til maksimer som er i strid med moralloven.”²¹⁵ Kant gjentar for øvrig dette viktige poenget i MdS: “[S]ince the maxims of human beings, being based on subjective causes, do not of themselves conform with those objective principles, reason can prescribe this law as an imperative that commands or prohibits absolutely.”²¹⁶

Videre hevder Kant i MdS at “[o]bligation is the necessity of a free action under a categorical imperative of reason,”²¹⁷ og fortsetter med å framheve at et imperativ er å forstå som et praktisk prinsipp som man anvender for å omforme en i seg selv tilfeldig handling til en nødvendig handling. For som han sier:

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig *gemacht* wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Notwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjekte (etwa einem heiligen Wesen) *innerlich* notwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn, wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung notwendig *macht*, mithin das Subjekt, als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel *genötigt* (nezessitiert) werden muß, vorstellt.²¹⁸

Jeg følger her Storheim i hans tese om at Moralloven i seg selv ikke utgjør annet enn en beskrivelse av hvordan rene fornuftsvesen handler (“en hellighetens lov”), på tilsvarende måte som naturlover kun representerer universelle beskrivelser av hvordan naturlige fenomener oppfører seg: “Hvis det eksisterte fornuftsvesener som ikke hadde en natur med tilbøyeligheter som går i en annen retning enn moralloven, ville den for disse ikke ha imperativs form, men snarere være av beskrivende art og lyde: et fornuftsvesen handler slik at maksimen for dets handling samtidig gjelder som prinsipp i en allmenn lovgivning.”²¹⁹ Men for mennesket som i kraft av sine tilbøyeligheter ikke er utstyrt med en vilje som nødvendigvis lar seg bestemme til å handle slik fornuften moralsk sett tilsier, framtrer Moralloven som et imperativ, altså med et “du skal” (“en pliktens lov”). Et praktisk prinsipp er nemlig “for et vesen, hos hvem fornuften ikke helt alene er viljens bestemmelsesgrunn, et *imperativ*, det vil si en regel som blir betegnet ved et *skal* som uttrykker handlingens

²¹⁵ Kant, KdpV, 32. Se også Kant, KdpV, 84

²¹⁶ Kant, MdS, 214. Se for eksempel også Kant, MdS, 221, og Kant, G, 454

²¹⁷ Kant, MdS, 222

²¹⁸ Kant, MdS, 222

²¹⁹ Storheim, op. cit., side xiv. Se også Timmons, op. cit., side 155, og Kant, KdpV, 82

objektive tvang.”²²⁰ Den menneskelige fornuft er nemlig ikke tilstrekkelig skikket til å lede viljen med sikkerhet og nødvendighet, for selv om mennesket fullt ut er i stand til å erkjenne fornuftsbudet, har det problemer når det gjelder budets konkrete anvendelse i praksis. Eller for å si det slik Höffe gjør i forbindelse med sin kontrastering mellom menneskelige og hellige viljer: “One can speak of duty only when, in addition to rational desires, there are competing natural inclinations, that is, when there is a bad will in addition to the good.”²²¹ Som Kant sier i MdS, retter moralske imperativ seg ikke til fornuftige vesen overhodet, men bare til mennesket som et fornuftig naturvesen; for “[m]enneskene er uhellige nok til at lystene kan få dem til å overtre den moralske lov til tross for at de anerkjenner dens gyldighet, og selv når de overholder den, skjer det likevel *ugjerne* (deres tilbøyeligheter gjør motstand).”²²² Imperativ må dermed forstås som uttrykk for det forhold objektive lover har til den subjektive ufullkommenhet hos menneskelige viljer.

På grunn av viljens ufullkommenhet framtrer Moralloven som et imperativ for oss mennesker: “Alle imperativer blir uttrykt ved et *skal* og tilkjenner derved en objektiv fornuftslovs forhold til en vilje som etter sin subjektive beskaffenhet ikke med nødvendighet blir bestemt av fornuftsloven (en tvang).”²²³ Dette er altså ikke å forstå slik at en hellig vilje ikke står under objektive lover, men siden vesen utstyrt med en slik vilje ikke møter noen subjektive hindringer, i form av motstrebende drifter og tilbøyeligheter, for å adlyde Moralloven, framtrer loven kun som en beskrivelse av disse veseners handlemåte. Det vil med andre ord si at enhver tvang i form av et imperativ er malplassert ettersom denne fullkomne gode viljen med nødvendighet handler i overensstemmelse med de objektive lover. I KdpV uttrykker Kant samme poeng ved å hevde at helligheten ved en slik vilje riktignok ikke gjør den uavhengig av praktiske, men dog uavhengig av alle praktisk-innskrenkende lover (imperativ), og følgelig utavhengig av all forpliktelse og plikt.²²⁴ Etter min mening oppstår det her et problem angående statusen til rene fornuftsvesen, for disse vesen ser ut til å virke med *nødvendighet* i overensstemmelse med praktiske objektive lover,^{xxiv} på en tilsvarende måte som dyr, i egenskap av å være rene naturvesen, virker i overensstemmelse med naturlovene. Kant forsterker denne tesen i MdS ved for det første å påstå at det for hellige vesen rett og slett ikke er snakk om noen *etikk*, og med etikk menes da “bevisstheten om en evne til å bli

²²⁰ Kant, KdpV, 20. Se også Kant, G, 414, 449, 454

²²¹ Höffe, op. cit., side 142. Se også side 146

²²² Kant, MdS, 379

²²³ Kant, G, 413

²²⁴ Kant, KdpV, 32

herre over de tilbøyelighetene som strider mot loven.”²²⁵ For det andre framhever han at et vesen utstyrt med en hellig vilje er å forstå som “et vesen som [...] spontant alltid handler i overensstemmelse med loven.”²²⁶ Problemet med dette er at rene fornuftsvesen synes å være *determinert* til å handle i overensstemmelse med *frihetslover*. For som Storheim framhever, representerer ikke Moralloven i seg selv noe annet enn universelle beskrivelser av hvordan rene fornuftsvesen oppfører seg, noe som indikerer at disse vesen strengt tatt ikke er frie, selv om de handler i overensstemmelse med frihetslover: “Hvis mennesket hadde vært et *rent* fornuftsvesen, dvs. hvis det ikke hadde hatt noen sanselig natur i tillegg til fornuftsnaturen, ville dets aktivitet vært styrt av moralloven like motstandsløst som fysiske legemer styres av kausalloven.”²²⁷ Problemet er på mange måter altfor omfattende til å gå videre inn på her, men det vi kan konstatere, er at for mennesket synes sanseligheten å være en nødvendig betingelse for frihet, i den forstand at vi i kraft av vår sanselige natur ikke er determinert til å handle i overensstemmelse med praktiske lover.

Kant sier i MdS at det er den motstand vi føler i oss fra den moralske lov i de tilfeller hvor vi overtrer plikten, altså tilfeller hvor vi handler ut fra en tilbøyelighet som streber mot pliktfordringen, som setter oss i stand til å erkjenne selve “den uforklarlige egenskapen,” nemlig friheten.²²⁸ Herfra stammer den moralske ansvarsdimensjonen, for i og med at vi er utstyrt med valgfrihet, er vi verken bestemt av tilbøyeligheter eller fornuftsfordringer, og vi kan dermed stilles ansvarlige for våre handlinger i en helt annen forstand enn dersom vi var determinert av en av de to faktorer. Jeg kan nemlig ikke stilles til ansvar for å ha bestemte tilbøyeligheter og begjær, men kun i den utstrekning at jeg fritt velger å innvilge dem innflytelse på mine maksimer. For eksempel i *Religionsskriftet* understreker Kant at en ond handling må betraktes som en fri handling, og at det ondes opprinnelse i mennesket ikke må søkes i forutgående årsaker, slik som naturårsaker eller arv fra våre forfedre. Det onde menneskets handling “er dog fri og ikke bestemt gjennom noen av disse årsakene – den kan og må således alltid bli bedømt som en *opprinnelig* bruk av menneskets frie valg.”²²⁹ Som vi skal se nedenfor, må jeg inkorporere mine tilbøyeligheter i maksimer før jeg eventuelt handler ut fra dem, og på denne måten kan jeg bebreides og stilles til ansvar for min onde handlinger; jeg må nemlig slik sies å *velge* å underordne den moralske lov under egenkjærligheten i mine

²²⁵ Kant, MdS, 383

²²⁶ Kant, MdS, 405. Se også Kant, G, 414, 453f.

²²⁷ Storheim, Eivind, *Menneskeverd, Frihet og Plikt*, Universitetsforlaget, Oslo 1980, side 109

²²⁸ Kant, MdS, 379n.

²²⁹ Kant, R, 41. Se også Kant, R, 44

maksimer,²³⁰ da jeg på ingen måte kan sies å være bestemt til handling av mine tilbøyeligheter. Også på dette punktet er det en likhet mellom Kants begrep om “maksime” og Aristoteles’ begrep om “dygd,” for vår karakter er også for Aristoteles noe en selv har ansvar for: “Siden målet [...] er det man ønsker, mens det som bidrar til målene er det vi overveier og treffer beslutninger om, må de handlinger som gjelder disse ting, utføres i overensstemmelse med en beslutning og være *frivillige*. Men også dydenes virksomheter gjelder disse ting: *derfor er også dyd noe som er opp til oss, og last likeså.*”²³¹

2.3 Vilje og Frihet

I MdS finner vi et meget viktig skille hva angår viljesbegrepet, mellom *Wille* og *Willkür*:²³²

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es *Willkür*; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, foglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der *Wille*. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.²³³

White Beck insisterer på at distinksjonen mellom *Wille* og *Willkür*^{xxv} må leses som at den innebærer at Kant skiller mellom to ulike instanser eller nivåer i én og samme vilje, henholdsvis viljens *lovgivende* og viljens *utøvende* instans,²³⁴ og White Beck har rett i dette. For med den nærværende passasje antyder Kant etter mitt syn at *Wille* angår bestemmelsesgrunnen for handlingen, mens *Willkür* derimot angår selve handlingen, og det er således *Wille*, som ren praktisk fornuft, som bidrar med den moralske lov, mens *Willkür* på den andre side er ment å skulle la sin maksime bestemmes og motiveres av denne loven dersom den påfølgende handling skal kunne tildeles autentisk moralsk verdi. Også Allison synes å mene at disse to viljesbegrepene representerer ulike funksjoner ved én og samme vilje: “Kant uses the terms *Wille* and *Willkür* to characterize respectively the legislative and

²³⁰ Kant, MdS, 227

²³¹ Aristoteles, EN, 1113b 3-7, mine kursiveringer. Se også Aristoteles, EE, 1222b 18-21, og Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 264

²³² Som Allison poengterer, introduserer Kant dette skillet på to ulike steder i introduksjonen til MdS, nemlig i Kant, MdS, 213f. (som refereres her), og i Kant, MdS, 226 (Se Allison, op. cit., side 130). Den siste av disse kommer jeg tilbake til i underkapittel 2.3.3 nedenfor.

²³³ Kant, MdS, 213, mine kursiveringer

²³⁴ White Beck, Lewis, “Kant’s Two Conceptions of the Will in their Political Context,” i: *Selected Essays on Kant*, University of Rochester Press, New York 2002, side 60

executive functions of a unified faculty of volition.”²³⁵ Denne distinksjonen, som Victor Delbos var den første til å peke på i sitt verk *La Philosophie Pratique de Kant*,²³⁶ står i selve hjertet av Kants etikk og praktiske filosofi forøvrig, for som White Beck understreker: “If one does not carefully distinguish the two conceptions [of the will], not only the Kantian moral philosophy but also his political theory appears to run into an impasse.”²³⁷ Her vil jeg vektlegge den etter mitt syn helt sentrale rollen som distinksjonen mellom Wille og Willkür spiller i Kants etikk.

Kant knytter, ifølge White Beck, umiddelbart distinksjonen mellom Wille og Willkür til distinksjonen mellom to former for frihet, nemlig henholdsvis positiv frihet eller autonomi på den ene side og negativ frihet eller valgfrihet på den andre. Den positive frihet består i frihet for den menneskelige fornuft til å konstruere sine egne lover; mennesket er med andre ord ikke *heteronomt*, det vil si ikke utlevert til fremmede lover, men er derimot *autonomt* eller selvlovgivende. Kant framhever at “[t]he positive concept of freedom is that of the ability of pure reason to be of itself practical,”²³⁸ og den rene fornuft kan bare være praktisk i den utstrekning jeg lar mine maksimer bestemmes av Det Kategoriske Imperativ. Men i tillegg til en slik frihet, må det samtidig være slik at mennesket er fritt i den forstand at det er stand til å adlyde disse selvpålagte lover, og ikke fra naturens side er determinert til å handle på bestemte måter. Denne valgfriheten eller, som den gjerne kalles, “frie vilkårligheten” står langt nærmere selve handlingen enn det den moralske friheten gjør. Her finner noe som er en tydelig argumentasjonsstrategi fra Kants side, nemlig hans kontrastering av menneskets situasjon med andre vesen. I denne sammenheng vektlegger han kontrasten til såkalte “fornuftsløse dyr,” mens han i andre sammenhenger vektlegger kontrasten til rene fornuftsvesen og deres hellige vilje (Som vi har sett ovenfor). Kant framholder nemlig at “[t]hat choice which can be determined by *pure reason* is called free choice,”²³⁹ og til forskjell fra hva som er tilfellet med dyr, er den menneskelige vilje i stand til å la seg bestemme av ren fornuft. Dyr er bare utstyrt med det Kant kaller “animalsk valgevne” (*tierische Willkür*), som vel knapt nok kan kalles en valgevne i det hele tatt ettersom denne evnen er kjennetegnet av at den blir *bestemt* av sine drifter og impulser.²⁴⁰ Dyrs valgevne må slik i det minste sies å være blokkert. På den andre side blir den menneskelige valgevne

²³⁵ Allison, op. cit., side 129

²³⁶ White Beck, op. cit., side 66n 1

²³⁷ White Beck, op. cit., side 57

²³⁸ Kant, MdS, 213f.

²³⁹ Kant, MdS, 213

²⁴⁰ Se Höffe, op. cit., side 139f., og Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 51

(*Willkür*) riktignok også *affisert* av sanselige drifter og impulser, men den avgjørende forskjell er at vår valgevne ikke blir *bestemt* av disse. “Freedom of choice is this independence from being *determined* by sensible impulses.”²⁴¹ Denne negative frihet er et *conditio sine qua non* i forhold til menneskets mulighet for å være moralske vesen, i og med at det nettopp er valgfriheten som setter mennesket i stand til å adlyde den moralske fordring.^{xxvi} Det å ha en vilje (*Wille*) er videre avhengig av at vi har fornuft, og følgelig er det kun vesen som er utstyrt med en rasjonell natur, som er bærere av en vilje. Således kan ikke dyr sies å falle inn under klassen av vesen som er utstyrt med vilje. I tillegg er det slik at selv om vår vilje ikke kan være ren på tilsvarende vis som en hellig vilje kan være, er den, som Kant selv sier, like fullt i stand til å bli bestemt til handling av ren vilje.

Allison argumenterer eksplisitt mot White Becks tese om at Kants begrep om “autonomi” utelukkende knyttes til den lovgivende instansen i viljen, det vil si til det jeg her har utlagt som *Wille*-instansen: “Lewis White Beck [suggests] that autonomy pertains to *Wille* and spontaneity to *Willkür*, [and he] thereby [correlates] the two aspects of Kant’s conception of freedom with the two functions of will. Unfortunately, things are not quite that simple.”²⁴² Ifølge Allison er det av avgjørende betydning at vi skiller mellom en vid og en snever betydning av *Wille*.²⁴³ Kant bruker nemlig *Wille* i snever forstand til å referere til den lovgivende instansen i viljen, men han bruker også *Wille* til å referere til viljen generelt, det vil si til en generell instans i mennesket som innbefatter både den lovgivende instans (*Wille* i snever forstand) og den utøvende instans (*Willkür*). Allisons innvending mot White Beck består dermed i å vise til at det er til *Wille* i vid forstand, ikke til *Wille* i snever forstand, at Kant knytter begrepet om “autonomi.” I denne forbindelse refererer Allison en av Kants definisjoner av viljen i *Grundlegung*, hvor viljen defineres som en evne til selvbestemmelse: “Viljen tenkes som en evne til selv å bestemme seg til å handle i overensstemmelse med *forestillingen om visse lover*.”²⁴⁴ Ifølge Allison er Kants hovedmotivasjon for å introdusere distinksjonen mellom *Wille* og *Willkür* å klargjøre denne definisjonen av viljen: “Kant’s main motivation for introducing this distinction into his account of rational agency is to clarify his conception of the will as *selfdetermining* and, ultimately, as autonomous.”²⁴⁵ Allison er, som nevnt, enig i at *Wille* og *Willkür* representerer henholdsvis en lovgivende og en utøvende

²⁴¹ Kant, MdS, 213

²⁴² Allison, op. cit., side 132

²⁴³ Allison, op. cit., side 129

²⁴⁴ Kant, G, 427. Se for øvrig Kant, KdpV, 15

²⁴⁵ Allison, op. cit., side 130

instans i viljen, og det er ifølge Allison slik at det er Wille (i snever forstand) som bidrar med loven, mens det er Willkür som velger i lys av denne loven. Loven er dermed å betrakte som en lov som viljen gir seg selv, for avgjørende for både White Beck og Allison er at Wille og Willkür representerer to instanser eller funksjoner ved én og samme vilje (“a duality within a unity”), ikke to distinkte viljer. Dermed vil en lov fra ett nivå i viljen til ett annet, fra Wille til Willkür, være å betrakte som en lov som viljen gir seg selv. Slik jeg ser det, er det som skiller Allison fra White Beck, at Allison slutter fra dette til at det kun er Wille i vid forstand som kan tildeles attributtet autonom, mens White Beck fastholder at dette attributtet skal tildeles Wille i snever forstand. Etter min oppfatning ser det således ut til at Allison, i motsetning til White Beck, inkorporerer Willkürs valg om å handle i samsvar med Willes lov, som en del av at viljen er en evne til selvbestemmelse. Videre ser Allison ut til å betrakte denne selvbestemmelsen som ekvivalent med det å være autonom, og det er således ikke tilstrekkelig at Wille (i snever forstand) gir seg selv loven for at viljen skal betraktes som autonom. For at viljen skal tildeles dette attributt, er det nødvendig at Willkür også velger å handle i samsvar med denne lov. Derfor konkluderer Allison med at “it is only *Wille* in the broad sense that has the property of autonomy, since it is only *Wille* in this sense that can be characterized as a law to itself.”²⁴⁶ Etter min mening har Allison rett i sin kritikk av White Beck, men siden min argumentasjon avhenger av en videre utlegning av distinksjonen, velger jeg å komme tilbake til dette nedenfor, i underkapittel 2.3.3.

Ifølge White Beck møtes de to begrepene om “vilje” først i KdpV (1788), men viljesbegrepet er i dette verk tvetydig siden det først er i MdS (1797) at Kant eksplisitt skiller mellom dem.²⁴⁷ Distinksjonen mellom Wille og Willkür finnes imidlertid implisitt i de foregående verk, altså i *Grundlegung*, KdpV og *Religionsskriftet*, og konstituerer derfor, slik Allison påpeker, “a much needed qualification, although not an abandonment, of the *Groundwork*’s account of will and practical reason.”²⁴⁸ På tilsvarende måte møtes også de to frihetsbegreper i KdpV, men disse skiller Kant eksplisitt mellom allerede i dette verk, selv om han ikke knytter dem til viljen på samme måte som han gjør i MdS. White Beck framholder at disse frihetsbegreper stammer fra to foregående verk, hvor begrepet om “positiv frihet” hevdes å stamme fra begrepet om “autonomi” i *Grundlegung* (1785), mens begrepet om “negativ frihet” skal stamme fra Kants diskusjon av friheten i forbindelse med den “tredje antinomi” i

²⁴⁶ Allison, op. cit., side 130f.

²⁴⁷ White Beck, “Kant’s Two Conceptions ...,” side 57

²⁴⁸ Allison, op. cit., side 129

KdrV (1781/1787). “The *Critique [of Practical Reason]* is the meeting place of two different, but not explicitly distinguished, conceptions of the will and its freedom, one of which comes chiefly from the *Critique of Pure Reason*, the other of which is a heritage from the *Foundations*.”²⁴⁹ Jeg er langt på vei enig med White Beck i denne tesen, selv om jeg mener at Kant allerede i “Tredje Avsnitt” i *Grundlegung* skiller mellom positiv og negativ frihet. Negativ frihet defineres nemlig i *Grundlegung* i tilknytting til en meget viktig definisjon av “viljen” som “kausaltitet:”

Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.²⁵⁰

I KdpV gjentar Kant at viljen er å forstå som en form for kausalitet, idet han bestemmer viljen som “en kausalitet såfremt fornuften inneholder kausalitetens bestemmelsesgrunn.”²⁵¹ Jeg kommer tilbake til disse definisjoner av viljen nedenfor i forbindelse med diskusjonen av negativ frihet, men vi kan her merke oss at Kant igjen vektlegger kontrasten mellom mennesket og fornuftsløse vesen (dyr), samtidig som han understreker at slike vesen ikke har vilje ettersom det er nødvendig å ha fornuft for å være utstyrt med vilje. I tillegg til det negative begrepet om “frihet,” finnes det ifølge Kant også et positivt begrep: “[F]riheten [er], om enn ikke noen egenskap som viljen har i henhold til naturlover, likevel slett ikke lovløs; men må være en kausalitet ut fra uforanderlige lover. [...] Hva kan vel viljens frihet være annet enn autonomi, det vil si den egenskap viljen har til å være lov for seg selv?”²⁵² Selv om Kant slik allerede i *Grundlegung* ser ut til å skille mellom disse to former for frihet, er jeg enig med White Beck i at det er autonomien Kant vektlegger i dette verket. I det følgende vil jeg ta for meg de tekststeder som White Beck refererer til, for slik å kunne utdype distinksjonen mellom negativ og positiv frihet.

2.3.1 Negativ frihet

I KdpV definerer Kant negativ frihet på en tilsvarende måte som i *Grundlegung*, for negativ frihet er nemlig å forstå som en uavhengighet fra å bli bestemt av naturmekanismen, eller, som Kant selv sier, uavhengighet av all materie hos loven, det vil si en uavhengighet fra

²⁴⁹ White Beck, *A Commentary ...*, side 177

²⁵⁰ Kant, G, 446. Se også Kant, G, 453

²⁵¹ Kant, KdpV, 58

²⁵² Kant, G, 446f.

ethvert begjært objekt.²⁵³ Ifølge White Beck stammer dette begrepet om “frihet” hos Kant fra KdrV, mer presist fra hans begrep om “frihet som spontanitet.”²⁵⁴ Spontaniteten er fri i den forstand at den evner å initiere en ny kausalrekke i tid, hvilket vil si at et vesen som er utstyrt med denne evnen, ikke utelukkende er bestemt av årsaksloven, men er også i stand til å initiere egne kausalrekker gjennom handling. For å forsøke meg på en analogi: Mennesket, som er i besittelse av spontanitet, er ikke bare en dominobrikke i rekken av andre systematisk oppstilte dominobrikker, hvis bevegelse utelukkende bestemmes av forutgående årsaker, men er samtidig i stand til å være selve kraften til å sette i gang, “forårsake,” en ny serie av fall for slike oppstilte dominobrikker. Begrepet om “spontanitetens frihet” stammer fra Kants diskusjon av den såkalte “tredje antinomi” i KdrV, hvor det er maktpåliggende for Kant å vise til at vi kan innta to perspektiver på mennesket og dets eksistens: Mennesket kan studeres dels som naturvesen, hvor det betraktes som heteronomt i kraft av at det er underlagt kausale naturlover, og dels som fornuftsvesen, hvor det betraktes som fritt, autonomt og ansvarlig for sine handlinger. Denne distinksjon har sin grunn i den sentrale distinksjonen i KdrV mellom “tingen i seg selv” (*Ding an sich*) og “tingen slik den framtrer for oss” (*Erscheinungen*), for hvis vi ikke gjorde denne distinksjon, ville kausalitetens grunnsetning gjelde for absolutt alle ting, inklusiv mennesket, som virkende årsaker. Kant sier nemlig:

Von eben demselben Wesen [...], z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen in *eben derselben Bedeutung*, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, [...], so wird [...] derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und so fern *nicht frei*. Und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht.²⁵⁵

Å tildele menneskets vilje både attributtet “årsaksbestemt” og attributtet “fri” er en åpenbar motsigelse hvis man, som Kant selv sier, tar mennesket “i samme betydning” i de to dommer. I “tredje antinomi” i KdrV retter Kant oppmerksomheten mot denne motsigelse. En antinomi består av to påstander, en tese og en antitese, som står i et gjensidig motsetningsforhold til hverandre, og som begge synes å være like godt begrunnet. Samtidig følger de begge fra resonnementer som tar utgangspunkt i det motsatte av det som skal bevises, for slik å vise at denne motsatte påstanden er usann. Tesen i den tredje antinomi påstår at kausaliteten i

²⁵³ Kant, KdpV, 33

²⁵⁴ White Beck, “Kant’s Two Conceptions ...,” side 57

²⁵⁵ Kant, KdrV, Bxxvii f. Se for øvrig også Kant, G, 456

henhold til naturlovene ikke er den eneste form for kausalitet som kan bidra til å forklare fremtredelsene. Det er nemlig “nødvendig å anta ytterligere en kausalitet gjennom frihet for å forklare de samme fremtredelsene.”²⁵⁶ Antitesen tar imidlertid til orde for at alle fremtredelser er årsaksbestemte, og at det ikke finnes noen annen form for kausalitet enn naturkausalitet: “Det finnes ingen frihet; alt i verden skjer derimot utelukkende ifølge naturens lover.”²⁵⁷ Argumentet for tesen er som sagt en påvisning av hvorfor antitesen må være usann, og Kant gjør dette ved å vise til at dersom vi ikke antar noen annen form for kausalitet enn naturkausalitet, vil vi ikke kunne forklare hvordan årsakskjeden i det hele tatt kom i gang. I mangel av en slik “første begynnelse” eller “første årsak” vil det ikke, slik Kant selv sier, finnes noe fullstendighet i kausalrekken; i rekken av betingede årsaker er det nemlig nødvendig å anta det ubetingede, en “første årsak” som ikke selv er en virkning av noen forutgående årsak, for at kausalrekken skal være fullstendig. Dette er grunnen til at vi må anta “en kausalitet gjennom hvilken noe skjer uten at dets årsak igjen er bestemt gjennom en annen forutgående årsak ifølge nødvendige lover, det vil si det må antas en årsakenes *absolutte spontanitet* gjennom hvilken en rekke av fremtredelser, som skjer i henhold til naturlover, begynner *fra seg selv*.”²⁵⁸ Kant konkluderer således med at det må antas det han kaller “transcendental frihet,” hvilket er en frihet til selv å initiere en kausalrekke i tid. I sin argumentasjon for antitesen framhever Kant at ideen om en slik transcendental frihet er en “tom tanketing.” For antar vi denne friheten, vil det tilsi at vi forutsetter en tilstand som ikke har noen som helst kausalitetssammenheng med den forutgående tilstand. Den transcendentale frihet står således i konflikt med kausalloven, og dersom vi antar denne friheten, vil det ikke være mulig med noen enhet og sammenheng i erfaringen, for den vil ikke kunne bringes inn under kausalitetslovens lovmessighet. Kant konkluderer således med at vi ikke har “noe annet enn *natur*, og det er her vi må søke verdenshendelsenes sammenheng og ordening.”²⁵⁹

Oppløsningen av denne konflikten, som Kant selv benevner som en “skinnkonflikt,” består i å vise at talspersoner for de to påstandene ikke taler om verden i samme henseende. For selv om de to påstandene i denne *dynamiske* antinomi tilsynelatende er kontradiktoriske, det vil si at dersom tesen viser seg å være sann, utelukker dette at antitesen kan være sann og *visse versa*, forholder det seg egentlig slik at begge påstander er - eller i det minste kan være - sanne. På den ene siden kan vi nemlig betrakte verden som rekken av fremtredelser i tid og rom, og slik

²⁵⁶ Kant, KdrV, A444/B472. Se også Kant, P, 144

²⁵⁷ Kant, KdrV, A445/B473. Se også Kant, P, 144

²⁵⁸ Kant, KdrV, A446/B474

²⁵⁹ Kant, KdrV, A447/B475

vil antitesen framstå som sann ettersom vi ved hjelp av kausalitetskategorien vil kunne årsaksforklare enhver fremtredelse. Dersom vi således betrakter kausalrekken som temporal, vil denne rekken være uendelig, for det vil aldri kunne finnes noen første årsak i en slik rekke siden vi aldri kan tale om noe “første fenomen.” “The antithesis is correct when ‘conditioned’ is taken in the sense of temporal condition of a phenomenon, for there is no first phenomenon.”²⁶⁰ Men på den andre side kan vi også betrakte den sammen rekken uavhengig av tid og rom, det vil si som ting i seg selv. Dette vil åpne for at tesen kan være sann, for som Camilla Serck-Hansen sier, vil det i så fall være “rom for å tenke, om enn ikke å erkjenne, at elementene i rekken er frembrakt av en kausalitet som springer ut av frihet og som selv er forutsetningsløs.”²⁶¹ Dette fører således til at vi kan innta to perspektiv på mennesket og dets eksistens: Som naturvesen er mennesket underlagt og bestemt av naturlovene, men som fornuftsvesen kan vi derimot samtidig tenke oss som frie og i stand til selv å initiere en kausalrekke: “Every event in human conduct can be seen [...] in two ways: as a necessary consequence of preceding events and as directly determined by the intelligible character.”²⁶² Vi kan riktignok ikke *erkjenne* friheten, men vi kan *tenke* den, for som Kant sier, er det slik at “all mulig spekulativ fornuftserkjennelse innskrenkes til kun å gjelde *erfaringsgjenstander*. Likevel blir det her, noe man særlig må merke seg, tatt forbehold om at vi dog i det minste må kunne *tenke* de samme gjenstander også som ting i seg selv, om enn ikke *erkjenne* dem.”²⁶³ For å kunne innta disse to perspektivene på mennesket er det således avgjørende å skille mellom fremtredelser og ting i seg selv, for dersom “fremtredelser [betraktes som] ting i seg selv, så står frihet ikke til å redde.”²⁶⁴

Vår transcendentale frihet er således en slags kausalitet som evner å initiere en ny kausalrekke i tid uten selv å være forårsaket av forutgående årsaker. Det ser ut til at Kant allerede i KdrV trekker opp en sammenheng mellom spontanitetens transcendentale frihet og det han kaller “praktisk frihet,” det vil si en frihet som vi tilskriver oss selv som handlende og som moralske aktører, eller, som Wood sier, en evne til å handle ut fra grunner (“acting for reasons”).²⁶⁵ For som Kant selv sier: “Det er særlig viktig å merke seg at det praktiske begrepet om frihet

²⁶⁰ White Beck, *A Commentary ...*, side 186

²⁶¹ Serck-Hansen, Camilla, “Innledende Essay,” i: Kant, Immanuel, *Kritikk av den Rene Fornuft*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2005, side xxiii

²⁶² White Beck, op. cit., side 191

²⁶³ Kant, KdrV, Bxxvi. Se også Kant, KdrV, A540/B568

²⁶⁴ Kant, KdrV, A536/B565. Se også Kant, KdpV, 114, og Kant, P, 151

²⁶⁵ Wood, *Kantian Ethics*, side 125 og 127ff. Se også Kant, KdpV, 89

baserer seg på den transcendentale ideen om det samme.”²⁶⁶ Denne sammenhengen reflekteres også i at dersom den transcendentale frihet ble opphevet, ville det samtidig utrydde mulighetene for all praktisk frihet.²⁶⁷ I kommentarlitteraturen finnes det imidlertid divergerende meninger om hva slags sammenheng det er mellom transcendent og praktisk frihet,²⁶⁸ men da en påvisning av en slik sammenheng er av underordnet betydning for vårt anliggende, lar jeg den diskusjonen ligge her. Det jeg derimot vil rette oppmerksomheten mot, er det at Kant allerede i oppløsningen av denne antinomi formulerer det som han i MdS kaller det negative begrep om “frihet,” og som han der knytter til Willkür-instansen i viljen:

*Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (arbitrium brutum), wenn sie pathologisch nezesitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.*²⁶⁹

Vår praktiske frihet er således å forstå som en frihet fra naturårsakene (*arbitrium liberum*), altså som en fornuftens kausalitet med hensyn til å bestemme viljen; i praktisk henseende er vi således å betrakte som frie i den forstand at vi ikke er underlagt naturkausal bestemmelse.^{xxvii} Det er imidlertid verdt å merke seg at frihetens virkninger blir lokalisert i rekken av empiriske betingelser ettersom den frie handling nettopp initierer en kausalrekke. Dermed kan virkningen, med henblikk på dens intelligible årsak, bli ansett som fri, og dog samtidig, med henblikk på fremtredelsene, anses som deres resultat i henhold til naturens nødvendighet. Man kan følgelig betrakte menneskets kausalitet på to måter, på den ene side som intelligibel i henhold til sin handling, og på den andre side som sansbar ifølge kausalitetens virkninger, som en fremtredelse, det vil si som en empirisk størrelse.²⁷⁰ Poenget er at mennesket har både en empirisk og en intelligibel karakter, og at dets intelligible karakter ikke er underlagt noen tidsbetingelser. Således er mennesket i besittelse av evnen til å initiere en kausalrekke i tid fordi det har en karakter utenfor tid, det vil si en karakter som er empirisk ubetinget, samtidig som den rekken vi initierer, selv er underlagt naturens kausallover. Vår handling har således en empirisk side i kraft av at mennesket nettopp framtrer gjennom handlinger. Dermed kan vi betrakte en handling på to måter, enten som fremtredelse, hvor menneskelige handlinger framstår som årsaksbestemte, eller som ting i seg selv, hvor menneskelige handlinger forstås

²⁶⁶ Kant, KdrV, A533/B561

²⁶⁷ Kant, KdrV, A534/B562

²⁶⁸ Se for eksempel Allison, op. cit., side 54ff.

²⁶⁹ Kant, KdrV, A534/B562. Se også Kant, KdrV, A802/B830. Legg merke til at Kant bruker termen “Willkür.”

²⁷⁰ Kant, KdrV, A538/B566. Se for eksempel også Kant, KdpV, 104

som frie. Kant slutter derfor at frihet og natur kan stå sammen uten at det foreligger noen motsigelse: “Slik ville da frihet og natur, hver i sin fullstendige betydning, foreligge samtidig og uten å være i konflikt ved akkurat de samme handlingene, ettersom man forener dem med deres intelligible eller sanselige årsak.”²⁷¹

I KdpV definerer Kant viljen som “en evne til å bestemme sin kausalitet ved forestillingen om regler, i den grad de er i stand til å handle ifølge grunnsetninger og følgelig også etter praktiske prinsipper a priori.”²⁷² Et viktig poeng med denne definisjonen av viljen er at selv om all vilje er rettet mot en gjenstand, er det avgjørende at denne gjenstanden for mennesket ikke på noen måte må utgjøre maksimens bestemmelsesgrunn og betingelse. I moralsk forstand er vi nemlig nødt til å abstrahere fra all materie, og kun formen, den moralske lov, står dermed tilbake. Denne form må derfor fungere som tilstrekkelig motivasjon for viljen til å handle moralsk. Som Kant selv sier, “må en lovs blotte form, hvor loven innskrenker materien, samtidig være en grunnmur og føye denne materien til viljen, men ikke forutsette den.”²⁷³ I forhold til den negative friheten er imidlertid det viktigste i forhold denne definisjonen av viljen at det som særpreger vesen utstyrt med Willkür, er at de aldri direkte bestemmes av sine tilbøyeligheter og drifter slik dyr gjør, men at de derimot er i stand til å handle etter praktiske prinsipper a priori framsatt av fornuften. Både mennesker og dyr er, som Kant sier i den siterte passasjen fra KdrV ovenfor, utstyrt med *arbitrium sensitivum*, men det som skiller mennesker fra dyr er at vår *arbitrium sensitivum* er å forstå som *arbitrium liberum*, det vil si at vi kun blir affisert, og ikke bestemt, av våre tilbøyeligheter. Dyr blir derimot bestemt av sine tilbøyeligheter, og deres *arbitrium sensitivum* er dermed å forstå som *arbitrium brutum*. Følgelig kan man ikke pålegge dyr imperativ, da dyret “once it is affected by an impulse sufficiently stronger than any other impulses, [is] incapable of suspending action on that impulse.”²⁷⁴ Kant framhever at et “du skal” impliserer et “du kan,” det vil si at “skal” impliserer en fri og ikke en naturbestemt kausalitet.²⁷⁵ For et dyrs vedkommende kan det ikke handle annerledes enn det dets tilbøyeligheter, det vil si naturmekanismen, tilsier, og følgelig kan det heller ikke stilles ansvarlig for sine handlinger. På den ene side er et imperativ som pålegger et dyr å handle i tråd med naturmekanismen, malplassert fordi det ikke finnes imperativ for det som ikke kan være annerledes. På den andre side er et imperativ

²⁷¹ Kant, KdrV, A541/B569

²⁷² Kant, KdpV, 32

²⁷³ Kant, KdpV, 34. Se også Kant, G, 416

²⁷⁴ Wood, op. cit., side 125

²⁷⁵ Se for eksempel, Kant, MdS, 380

som pålegger et dyr å handle annerledes enn naturmekanismen, slik Det Kategoriske Imperativ ofte gjør i forhold til mennesket, malplassert fordi et dyr ganske enkelt ikke kan handle på tvers av naturmekanismen. Det første vil være som å pålegge tidevannet et imperativ om å veksle mellom flo og fjære, mens det andre vil være som å pålegge tidevannet et imperativ om å danse samba. Begge deler viser seg således å være malplassert og - om jeg får si – relativt absurd. Derimot er mennesket, med sin *arbitrium liberum*, fullt ut i stand til å bestemme seg til handling gjennom forestillingen om lover.

I *Religionsskriftet* lanserer Kant en meget viktig tese i forhold til Willkürs negative frihet, en tese som Allison har gitt betegnelsen “inkorporasjonstesen:”²⁷⁶

[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.²⁷⁷

Kants poeng med denne tesen er etter min mening at mennesket ikke blir direkte bestemt av sine tilbøyeligheter og begjær, men at det kun indirekte kan velge å la seg bestemme av slike, ettersom man først må inkorporere tilbøyelighetene i maksimer. Som Allison sier, konstituerer ikke en tilbøyelighet eller et begjær i seg selv en grunn for handling, for “[i]t can become one only with reference to a rule or principle of action, which dictates that we ought to pursue the satisfaction of that inclination or desire.”²⁷⁸ Jeg er enig med Wood i at denne tesen må leses slik at Kants poeng er at “an inclination to sympathy, for example, can motivate us only by serving as an incentive for us to adopt a maxim (such as the maxim of helping others when we find them in need) and follow it on a particular occasion.”²⁷⁹ Det som således er avgjørende med denne tesen, er at den menneskelige valgevne er fri i den forstand at den ikke blir direkte bestemt av menneskets tilbøyeligheter og begjær. For menneskets handlinger er, som vi har sett, kjennetegnet av at de ikke blir bestemt av tilbøyeligheter eller naturårsaker, uten for så vidt som mennesket selv, i kraft av sin frie Willkür, adopterer dem til sine maksimer og derved setter seg formål. Poenget er altså at en tilbøyelighet i seg selv ikke er noe annet enn en *drivfjær* (*Triebfeder*) for meg, og at den først blir en *grunn* for handling idet jeg fritt

²⁷⁶ Allison, op. cit., side 5f.

²⁷⁷ Kant, R, 23f.

²⁷⁸ Allison, op.cit., side 40. Se også side 52

²⁷⁹ Wood, *The Good Will*, side 10. Se også en tilsvarende lesning i Korsgaard, op. cit., side 57

adopterer denne tilbøyelighet inn i min maksime.²⁸⁰ Som Bonaunet framhever, er maksimer heller ikke “gitt ut fra våre tilbøyeligheter, men er produkter av vår rasjonelle vilje eller praktiske fornuft.”²⁸¹ Kant framholder nemlig at mennesket “gjør seg” noe til maksimer,²⁸² noe som tilsier at maksimer ikke er noe som vi i utgangspunktet har på tilsvarende måte som vi kan sies å ha tilbøyeligheter. Dette poenget understreker at Willkür er fri i den forstand at den kun blir affisert, og ikke tvunget og bestemt, av sine tilbøyeligheter og sanselige begjær, samtidig som Willkür representerer en evne til å ta opp i seg maksimer på bakgrunn av våre tilbøyeligheter og begjær. Men Willkür kan også ta opp i seg maksimer på bakgrunn av Moralloven, for ettersom aktelsen for denne lov nettopp er en drivkraft (et rasjonalt begjær) eller følelse, riktignok en ren fornuftsfølelse i motsetning til sanselige drifter, inkorporerer Willkür denne i sine maksimer. Maksimer blir i sin tur å forstå som bestemmelsesgrunner for Willkürs virksomhet.²⁸³ Som jeg var inne på ovenfor i forbindelse med omtalen av Barons kantinterpretasjon, er det som skiller et godt fra et ondt menneske, at den gode underordner tilbøyelighetene og egenkjærligheten under Moralloven og betrakter Moralloven som et tilstrekkelig motiv for viljen, mens den onde gjør motsatt. Det vi imidlertid nå kan legge til, er at det er vår valgevne, Willkür, som gjennomfører disse underordningene. Det er således mot denne instansen vi må rette oppmerksomheten dersom vi skal forstå den onde tendens i mennesket.^{xxviii} De maksimer som er formet på bakgrunn av tilbøyeligheter, og som viser seg å være konsistente med den moralske lov, kan vi også handle ut fra, men vår handling vil da bare være bærer av legalitet. For ved en moralsk handling er det nettopp Moralloven selv, ikke noe sanselig tilbøyelighet, som utgjør drivfjæren for handlingen. Kant legger nemlig umiddelbart etter inkorporasjonstesen til at “[d]en moralske lov alene er i seg selv drivfjær i fornuftens dom, og den som gjør den til sin maksime, er *moralsk* god.”²⁸⁴ Et viktig poeng med inkorporasjonstesen er imidlertid at menneskets vilje er fri også i de tilfeller hvor det utfører en ond handling, altså en handling som følger en maksime som ikke er konsistent med den moralske lov. For selv den radikalt onde er ikke bestemt av naturmekanismen. Det er heller slik at hun tar opp egenkjærligheten i sin maksime og underordner den moralske lov under denne; det vil si at den radikalt onde også må inkorporere egenkjærligheten i sin maksime, og på den måten kan også hun tildeles valgfrihet eller negativ frihet, samtidig som hun kan stilles til ansvar for sine handlinger.

²⁸⁰ Se også Korsgaard, op. cit., side 165

²⁸¹ Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 256

²⁸² Kant, G, 422, og Kant, KdpV, 49

²⁸³ Kant, R, 21n.

²⁸⁴ Kant, R, 24

Oppsummert kan vi slå fast at Willkür utgjør den utøvende instans ved den menneskelige vilje (Jeg kommer tilbake til dette i underkapittel 2.3.3 nedenfor). Denne valgevnen er fri i negativ forstand hos mennesker fordi vi bare blir affisert, og ikke bestemt, av våre drifter og tilbøyeligheter, noe Kant et sted - merkelig nok - betrakter som et empirisk faktum.²⁸⁵ Som White Beck sier, er Willkür å forstå som “the faculty of choosing an object which is left incompletely determined by the maxim itself.”²⁸⁶ Vi er med andre ord henvist til å måtte inkorporere våre tilbøyeligheter i maksimer, og vil så i verste fall bare være indirekte bestemt av naturmekanismen i kraft av at vi med vår valgevne kan velge å følge våre tilbøyeligheter. Vår negative frihet kan dermed sies å ha to sider. For det første er vi negativt frie i den forstand at vi ikke er bestemt til handling av begjær, mens vi, nettopp derfor, for det andre er i stand til å velge hvilke begjær, inkludert vår drivkraft fra Moralloven, vi vil handle ut fra. I kraft av spontaniteten ved vår Willkür er vi i stand til å initiere en ny kausalrekke i tid. Denne spontaniteten manifesterer seg videre i menneskets formålsstrebende og formålssettende evne. For det er nettopp i egenskap av vår rasjonalitet og frie Willkür at mennesket er i stand til å sette seg formål for sine handlinger,²⁸⁷ hvilket er noe vi gjør i forhold til grunner. Selv om det riktignok finnes formål som beror på tilbøyelighetene, er det aldri slik at kun tilbøyeligheter er årsak til at vi har disse formålene. For som Bonaunet framhever, konstitueres et formål som formål “først idet de formidles via grunner hos mennesket som rasjonalt, fritt subjekt.”²⁸⁸ Det å sette seg og realisere formål i henhold til grunner innebærer en henvisning til prinsipp eller maksimer. Som vi har sett, er nettopp Willkür-instansen i viljen opphavet til våre maksimer. Sanselighetens tilbøyeligheter kan således bare ha innvirkning på den menneskelige vilje ved at mennesket først tar dem opp i sine maksimer og deretter eventuelt velger å handle på bakgrunn av dem. Det er således den menneskelige Willkür som er åstedet (“veikrysset”) for den indre kamp mellom fornuftsfordringen og våre tilbøyeligheter, ettersom Willkür nettopp er kjennetegnet av at den inkorporerer både drivkreftene fra den moralske lov på den ene og fra tilbøyelighetene på den andre side i sine maksimer.

2.3.2. Positiv frihet

Kant definerer “positiv frihet” i KdpV som en evne til egen lovgivning hos den rene praktiske fornuft.²⁸⁹ Avgjørende for Kant er at Moralloven er formal og derfor innholdsløs, det vil si at

²⁸⁵ Se Kant, KdrV, A802/B830

²⁸⁶ White Beck, op. cit., side 178

²⁸⁷ Kant, MdS, 381, 384f. Se også Bonaunet, op. cit., side 201f.

²⁸⁸ Bonaunet, op. cit., side 206

²⁸⁹ Kant, KdpV, 33

ingen gjenstander for begjæret kan være betingelse for å adlyde loven. Dersom det siste skjer, vil ikke viljen utelukkende bli bestemt av seg selv, men også av noe utenfor seg selv som den er blitt patologisk affisert av. Med andre ord havner vi uunngåelig i heteronomi dersom materielle forhold har noen som helst innflytelse på viljen som bestemmelsesgrunn. Det er således av avgjørende betydning at vi må abstrahere fra ethvert formål i viljesbestemmelsen i forbindelse med den moralske lov, noe Kant understreker i *Religionsskriftet*: “Valgevnene er [...] henvist til *hvordan*, men ikke *hvor hen* den skal virke.”²⁹⁰ For dersom den moralske forskrift henviste til *hvor hen* valgevnene skulle virke, ville det bety at vi satte en materie, et begjært objekt, som betingelse for å adlyde den moralske lov. Ettersom alt materielt innhold alltid beror på subjektive betingelser, vil aldri en maksime som tar opp i seg materien som bestemmelsesgrunn for viljen, kunne være en universell lov. Det vil si at en slik maksime riktignok kunne fungere som en generell regel, ettersom begjæret for en bestemt gjenstand kan være felles for mange, men den vil aldri kunne gjelde universelt og med nødvendighet. Derfor konkluderer Kant med at “[e]n praktisk forskrift [...] aldri [kan] regnes med til den praktiske lov dersom forskriften fører med seg en material (følgelig empirisk) betingelse.”²⁹¹ Kant ser det således som en hovedoppgave å demonstrere at ren fornuft kan være praktisk, det vil si at fornuften selv, uavhengig av motiver og interesser som har sin bakgrunn i tilbøyelighetene, skal kunne bestemme viljen og motivere til handling.²⁹²

White Beck hevder at dette frihetsbegrepet stammer fra *Grundlegung*, og i særdeles fra Kants begrep om “autonomi,” et begrep som introduseres mot slutten av “Andre Avsnitt” både som en egenskap ved viljen og som en egen formulering av Det Kategoriske Imperativ. Humanitetsformuleringen innebærer en ubetinget fordring om respekt for, og anerkjennelse av, alt som har status av formål i seg selv, noe som blant annet medfører at det er det enkelte mennesket selv, ikke noen ytre instans, som skal tvinge viljen til å handle i samsvar med Det Kategoriske Imperativ.²⁹³ Derfor hevder Kant at det finnes en tredje formulering av Det Kategoriske Imperativ ved siden av universaliserings- og humanitetsformuleringen, nemlig den såkalte “autonomiformuleringen.” Kant formulerer ikke selv dette i form av et imperativ, til tross for at han hevder at det er en ny formulering av det moralske prinsipp ved siden av de andre, så jeg velger her å følge Storheim som hevder at det følgende er den adekvate formulering: “Betrakt din egen og ethvert fornuftig vesens vilje som en allment lovgivende

²⁹⁰ Kant, R, 4. Se også Kant, G, 415

²⁹¹ Kant, KdpV, 34

²⁹² Se Bonaunet, op. cit., side 210. Se Kant, KdpV, 3

²⁹³ Kant, G, 427ff. Se for eksempel også Kant, MdS, 462

vilje.”²⁹⁴ Med autonomiformuleringen formulerer Kant prinsippet om den menneskelige autonomi, hvilket innebærer at det er mennesket selv, ikke noen ytre instans, som gir seg selv loven i form av Det Kategoriske Imperativ. “An autonomous or free will is a will subject to no law except one of which it is the author; it is a will independent of any law (like the laws of nature) which has any other source.”²⁹⁵ Som Kant selv sier: “Viljen 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 til).”²⁹⁶ Den frie vilje må i moralsk henseende bindes eller begrenses av noe, men til tross for denne begrensningen er den likevel fri fordi det nettopp er viljen selv som gir loven som binder den. For ettersom Kant definerer viljen som en slags kausalitet, og kausalitet som noe som “inneholder begrepet om lover,”²⁹⁷ følger det at viljen i en eller annen forstand må være lovstyrt og ikke lovløs. Autonomiformuleringen tilsier at jeg skal anerkjenne ethvert rasjonelt vesens vilje som formålsettende, og for at mine formål skal kunne være forenlige med alle andres formål, er det avgjørende at mine formål kan gjelde universelt, det vil si at alle andre også kan sette seg de samme formål. Som Kant understreker, skal vi anerkjenne både oss selv og alle andre som universelt lovgivende borgere av formålenes rike (*Reich der Zwecke*).²⁹⁸ Det Kategoriske Imperativ involverer således en fordring om at vi skal “avoid all patterns of end setting that involve fundamentally competitive relations between ourselves and other rational beings. It forbids us to relate to others in any way that involves the frustration of any person’s deepest ends.”²⁹⁹ Et formålenes rike er nemlig, som Kant selv sier, en “systematisk forening av forskjellige fornuftige vesener ved felles [objektive] lover.”³⁰⁰ Det avgjørende er at enhver borger søker å transcendere sin subjektivitet, slik at hennes formål blir forenlige med enhver annen borgers frihet og formålsstreben. Mennesket tilhører imidlertid kun dette rike qua *medlem* og ikke qua *overhode*. Stillingen som overhode kan nemlig bare innehas av “et fullstendig uavhengig vesen uten behov eller innskrenkninger av sine evner slik at dets evner er helt i samsvar med dets vilje.”³⁰¹ Med andre ord er det kun et vesen utstyrt med en hellig vilje som kan inneha stillingen som overhode i formålenes rike, og som vi har sett ovenfor, er mennesket qua endelig vesen ikke i stand til å nå et nivå av hellig vilje.

²⁹⁴ Storheim, op. cit., side 99. Denne formulering er formulert på bakgrunn av Kant, G, 431, 434

²⁹⁵ White Beck, “Kant’s Two Conceptions ...,” side 58

²⁹⁶ Kant, G, 431

²⁹⁷ Kant, G, 446

²⁹⁸ Kant, G, 439. Se også Kant, G, 433, 437, 438

²⁹⁹ Wood, *Kantian Ethics*, side 79. Se også Kant, G, 433, 438

³⁰⁰ Kant, G, 433

³⁰¹ Kant, G, 434

Avgjørende i forhold til prinsippet om den menneskelige autonomi er altså at min vilje er fri i den forstand at den ikke er underlagt andre lover enn de lover jeg selv kan betrakte meg som opphavsperson til. Som Wood peker på, er imidlertid Moralloven i seg selv en naturrett som ikke har noen opphavsperson,³⁰² men vi *betrakter* oss like fullt som disse lovers opphavspersoner i moralsk henseende: “We regard moral law, which proceed from no will but lie in the nature of will or practical reason, as if the will of every rational being were their author and legislator.”³⁰³ I tråd med at vi således kan betrakte oss som Moralovens opphavsperson, konkluderer Kant sin utlegning av det positive frihetsbegrep i *Grundlegung* på en tilsynelatende paradoksal måte: “Følgelig er en fri vilje og en vilje som står under moralske lover ett og det samme.”³⁰⁴ Kant hevder med andre ord at det at viljen står under selvpålagte moralske lover, er synonymt med at den er fri, for i slike tilfeller er mennesket ikke heteronomt, det vil si underlagt andre ytre lover, for eksempel naturlover, men er i en viktig forstand kun underlagt seg selv. Frihet er således ikke å forstå som uavhengighet av enhver lov overhodet, men er snarere å forstå som en uavhengighet av lover jeg ikke selv er opphavsperson til. I KdpV setter da også Kant følgende opp som en hovedoppgave: “Forutsatt at en vilje er fri: å finne den loven som alene duger som nødvendig bestemmelse av den frie vilje.”³⁰⁵ I den siterte passasjen fra MdS ovenfor, hvor Kant eksplisitt skiller mellom de to viljesbegreper, finner vi at han setter Wille som ekvivalent med (ren) praktisk fornuft.³⁰⁶ Men det er verdt å merke seg at Kant sier at det bare er i den utstrekning Wille er i stand til å bestemme Willkür at denne ekvivalens oppstår (Se nedenfor, underkapittel 2.3.3). Det ser således ut til at det er avgjørende for Kant i moralsk henseende at Willkür skal være subjekt for den lov som Wille gir. Paradoksalt nok er således den menneskelige vilje først virkelig fri når den er underkastet den moralske lov, nettopp fordi loven er selvpålagt. Loven er dermed ikke å oppfatte som en begrensning på friheten, men snarere som et produkt av friheten. White Beck betegner derfor begrepet om “autonomi,” og den relasjon mellom lover og frihet som følger av autonomien, for den “Den Rousseauianske Revolusjon” i Kants praktiske filosofi, på linje med “Den Kopernikanske Revolusjon” i Kants teoretiske filosofi.^{xxix}

Positiv frihet er dermed å forstå som en frihet til å gi seg selv lover, og ut fra et slikt perspektiv blir ikke viljen begrenset av annet enn seg selv når den blir begrenset av Det

³⁰² Wood, *Kantian Ethics*, side 113

³⁰³ Wood, op. cit., side 116f. Se for eksempel Kant, MdS, 223, 227

³⁰⁴ Kant, G, 447

³⁰⁵ Kant, KdpV, 29

³⁰⁶ Se også Kant, G, 412

Kategoriske Imperativ. For som vi har sett, er en fri vilje ikke synonym med en lovløs vilje, men derimot med en vilje som står under selvpålagte lover. Dette følger av at den positive frihet og Det Kategoriske Imperativ, som et krav om å handle ut fra maksimer som skal kunne gjelde som allmenne lover, av Kant framholdes slik at de gjensidig impliserer og begrunner hverandre. I KdpV framsetter nemlig Kant tesen om Moralloven som et “fornuftens faktum”^{xxx} og samtidig som frihetens erkjennelsesgrunn (*ratio cognoscendi*), hvilket vil si at det bare er gjennom bevisstheten om Moralloven at vi har tilgang til frihetsideen.³⁰⁷ Friheten er på sin side Morallovens værensgrunn (*ratio essendi*), det vil si at friheten er en nødvendig og tilstrekkelig betingelse for Moralloven.^{xxxi} Selv om en fri vilje er en vilje som må være uavhengig av å bli bestemt av sanselige betingelser, må den like fullt bli bestemt av noe, og etter at vi har abstrahert bort alt sanselig, står kun den lovgivende form ved ubetingede moralske lover tilbake som det eneste som kan utgjøre bestemmelsesgrunn for en fri vilje. Kant konkluderer derfor med at begrepene om “frihet” og “ubetinget praktisk lov” “vekselvis [viser] hen til hverandre.”³⁰⁸

2.3.3. Forholdet mellom Wille og Willkür

Et viktig poeng i forbindelse med min tese fra innledningen er at Willkür står nærmere selve handlingen enn det Wille gjør. En første grunn for denne påstanden finner vi i Kants påpekning av at det er Willkür, og ikke Wille, som er beskjeftet med maksimer og ikke, i hvert fall ikke i utgangspunktet, med lover. For Willkür “does not give rise to laws but only to maxims, but it may, and when moral it must, make laws its maxims.”³⁰⁹ White Beck antyder at Willkür i tillegg til loven også har en drivkraft (*Triebfeder*) til å etterleve den i handling, nemlig aktelsen, noe Wille helt mangler.³¹⁰ Denne drivkraften, så sant man med drivkraft mener viljens subjektive bestemmelsesgrunn hos et ufullkomment vesen, tilkommer bare mennesker, for rene fornuftsvesen trenger ingen drivkraft til å adlyde den moralske lov da de med nødvendighet handler i samsvar med den. Det samme gjelder også dyr da de ganske enkelt mangler evnen, det vil si fornuften, til å erkjenne loven og således heller ikke kan ha noe drivkraft for å adlyde den. Men ifølge Kant kreves det altså en drivkraft i forhold til endelige rasjonelle vesen fordi “den subjektive egenart vedrørende dets valgevne [Willkür] ikke automatisk stemmer overens med den praktiske fornufts objektive lov.”³¹¹ Vi har således

³⁰⁷ Kant, KdpV, 4n.

³⁰⁸ Kant, KdpV, 29. Se også Kant, G, 447

³⁰⁹ White Beck, *A Commentary ...*, side 178

³¹⁰ White Beck, *ibid.* Se særlig Kant, KdpV, 71ff.

³¹¹ Kant, KdpV, 79

å gjøre med en andre grunn for å anta riktigheten av tesen om at Willkür står nærmere handlingen enn Wille, da det kun er denne viljesinstansen som har en drivkraft til å utføre handlingen. I *Grundlegung* framhever Kant at maksimene representerer de grunnsetninger som subjektet *faktisk handler* etter, mens loven på den andre side representerer den grunnsetning som subjektet *skal handle* etter.³¹² Poenget med denne tesen synes å være at fornuften er nødvendig for å formulere loven, mens maksimene på sin side bestemmer atferden direkte. Dette poenget viser for det tredje berettigelsen av tesen om at Willkür, qua maksimegenererende instans i viljen, står nærmere handlingen enn det Wille gjør. Det er imidlertid verdt å merke seg at maksimer er generelle prinsipp, som i større grad dikterer “handlingstype” heller enn spesifikke handlinger. Det vil slik alltid være “a number of distinct ways in which an agent can act upon a maxim,”³¹³ noe som gir rom for vår praktiske dømmekraft til å bestemme hvilken handling som er den beste å utføre av de handlinger som faller inn under maksimen i forhold til i den spesielle situasjon. Derfor er det samtidig et visst “gap” mellom maksime og handling, og det er nok derfor bedre å karakterisere Willkürs forhold til Wille som at denne viljesinstansen står nærmere handlinger enn (den spesifikke) handlingen. Wille er på sin side beskjeftiget med å formulere lover og angår dermed helt klart bestemmelsesgrunnen for handlingen heller en selve handlingen. Denne instansen i viljen er nemlig ikke “the direct determiner of action but [...] the lawgiver to the maxims which will determine action.”³¹⁴ Eller som Kant selv sier: “The will [Wille] is [...] the faculty of desire considered not so much in relation to action (as choice [Willkür] is) but rather in relation to the ground determining choice to action.”³¹⁵ Wille er således ikke beskjeftiget med å adlyde eller utøve forpliktelser, men er snarere tildelt oppgaven med å konstruere og formulere selve forpliktelsene.

Når jeg nå vender tilbake til diskusjonen mellom White Beck og Allison, er det særlig følgende passasje fra MdS, som jeg allerede delvis har diskutert i foregående avsnitt, som vil stå i sentrum:

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktisches Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings

³¹² Kant, G, 420n.

³¹³ Allison, op. cit., side 90

³¹⁴ White Beck, op. cit., side 178

³¹⁵ Kant, MdS, 213

notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die *Willkür* also kann frei genannt werden.³¹⁶

I parentesen i dette sitatet framhever således Kant at Wille kan betraktes som synonym med praktisk fornuft.³¹⁷ Det han sikter til med dét, er at det er denne instansen i viljen som bidrar med praktiske lover eller regler. Wille er nemlig, slik White Beck påpeker, lov- eller regelgivende både i henhold til Det Kategoriske Imperativ og til hypotetiske imperativ; i forbindelse med den moralske *lov* er Wille å forstå som *ren* praktisk fornuft, mens den er å forstå som *empirisk* praktisk fornuft i forbindelse med hypotetiske imperativ eller *regler*. White Beck understreker at det er (ren) Wille, og ikke Willkür, som bidrar med den moralske lov: “The law is a product of the freedom of *Wille* as pure practical reason, not of *Willkür*.”³¹⁸ Selv om de to viljesinstansene slik tildeles ulike roller, er det like fullt en nær forbindelse mellom dem. Kant sier nemlig (i passasjen ovenfor) at Wille strengt tatt ikke kan tildeles attributtet fri siden Wille i egentlig forstand ikke handler eller velger, for det eneste den gjør, er å bidra med en lov som Willkür, som faktisk handler og velger, kan subsumeres under. Wille qua praktisk fornuft er verken fri eller ufri. Det er derimot Willkür som kan ha disse predikater da valgevnen, som vi har sett, er fri hos mennesker og ufri hos dyr. Følgelig kan Wille bare kalles fri i egentlig forstand i de tilfeller hvor Wille bestemmer Willkür, da Wille i slike tilfeller i det minste kan sies å handle indirekte gjennom Willkür.

Det er dette siste poenget som får Allison til å argumentere mot White Becks tese om at “autonomi” skal tildeles Wille i snever forstand. Wille i snever forstand gir ikke lover til seg selv qua Wille, men til seg selv qua Willkür, det vil si at det ikke er Wille selv, men derimot Willkür, som er adressat for Willes moralske fordring. Nettopp derfor er det at Allison påpeker at Wille i snever forstand alene ikke kan tildeles attributtet autonom. Det avgjørende poenget er at Wille ikke kan gi lover til seg selv fordi Wille ikke selv handler og således ikke kan adlyde loven. Det er bare Willkür som evner å adlyde loven, og derfor rettes Willes Kategoriske Imperativ seg til denne instansen i viljen, ikke til Wille selv. Det er således bare Wille i vid forstand som kan tildeles attributtet autonom. Etter min mening har Allison et poeng her, for det kan i det minste tenkes at mennesket kunne være i stand til å gi seg sine egne lover, men ikke var i stand til å adlyde dem fordi det ikke var utstyrt med Willkürs valgfrihet (*arbitrium liberum*), men derimot med animalsk valgevne (*arbitrium brutum*). Vi ville i en slik situasjon være bevisst våre moralske forpliktelser, men vi ville ikke være i stand

³¹⁶ Kant, MdS, 226. Dette er det andre stedet hvor skillet mellom Wille og Willkür introduseres ifølge Allison.

³¹⁷ Se også Kant, G, 412

³¹⁸ White Beck, op. cit., side 179f.

til å adlyde dem på grunn av vår status som determinerte. Spørsmålet er om vi i en slik situasjon kunne betraktes som frie, selvbestemte og autonome. Til en viss grad ville vi være frie i positiv forstand fordi vi ville evne å gi oss selv lover, men i egentlig forstand ville vi ikke være frie. Disse lover ville nemlig ikke ha noen betydning for oss da vi qua determinerte ville være ute av stand til å etterleve dem i handling. Jeg tror imidlertid heller ikke White Beck vil mene at vi ville være frie og autonome i en slik situasjon, for selv om han mener at autonomi kun tilkommer den lovgivende instans i viljen, viser han samtidig til det aktuelle tekststedet hvor det hevdes at Wille ikke kan tildeles attributtet fri.³¹⁹ White Beck tar etter min oppfatning dette til inntekt for det som han gjentatte ganger insisterer på, nemlig den nære sammenheng mellom de to viljesinstanser. For ut fra denne sammenheng vil Wille i egentlig forstand kun tildeles attributtene fri og autonom i de tilfeller hvor Wille bestemmer Willkür. Etter min mening er det således mer tale om en glipp fra White Becks side når han hevder at attributtet autonom kun tilkommer det som i Allison's terminologi kalles Wille i snever forstand, enn om en reell motsetning mellom Allison og White Beck. Det overordnede poenget for Allison - som etter min oppfatning er korrekt - er at loven som Wille qua lovgivende instans gir, ikke retter seg mot seg selv, men mot Willkür: "*Wille in the narrow sense (the legislative faculty) is not a law to itself but to Willkür.*"³²⁰ Nå er det jo riktignok slik at Wille og Willkür representerer to instanser ved én og samme vilje, så det at Wille gir lover til Willkür, vil derfor si at viljen (Wille i vid forstand) er *selv*lovgivende. Men det er ikke slik at Wille qua lovgivende instans er *selv*lovgivende, for - for å si det på en noe tungvindt måte - det er ikke slik at den lovgivende instans gir lover til den lovgivende instans, men snarere slik at den lovgivende instans gir lover til den utøvende instans, altså til Willkür. Med andre ord kan ikke den lovgivende instans alene sies å være *selv*lovgivende eller *selv*bestemmende. Ifølge Allison er selvbestemmelse og autonomi ekvivalente begreper, noe som innebærer at vi ikke samtidig kan betrakte oss som autonome, og ikke selvbestemte. Negativ frihet synes nemlig å være en forutsetning som jeg med nødvendighet må legge til grunn for min selvforståelse som handlende. Selvbestemmelse innbefatter etter min mening også at vi er i stand til å velge å la vår atferd bestemmes av selvpålagte lover, med andre ord mener jeg, på tilsvarende vis som Allison, at selvbestemmelse fordrer at vi er frie i negativ forstand.^{xxxii} Følgelig er det kun Wille i vid forstand som kan tildeles attributtene selvbestemt, *selv*lovgivende og autonom.

³¹⁹ Se White Beck, op. cit., side 180, og White Beck, "Kant's Two Conceptions ...," side 60

³²⁰ Allison, op. cit., side 132

Den nære sammenhengen mellom Wille og Willkür reflekteres også i betingelsene for at Willkür skal framtre som fri. Willkür er fri i egentlig forstand kun i de tilfeller hvor den blir bestemt av (ren) Wille, for selv om Willkür aldri direkte blir bestemt av naturmekanismen, blir den på sett og vis indirekte bestemt av denne dersom den velger - så sant den kan velge på denne måte (Se nedenfor) - å handle i tråd med ikke-universaliserbare maksimer dannet på bakgrunn av tilbøyelighetene. Denne viljesinstansen kan riktignok være fri i en viss forstand dersom den bestemmes av lovens innhold og ikke dens form, for som vi har sett i forbindelse med inkorporasjonstesens, demonstrerer viljen sin frihet og uavhengighet av å bli bestemt av naturmekanismen selv når den utfører heteronome eller onde handlinger. Men dersom Willkür skal bli bestemt med nødvendighet og universalitet, slik Kant krever i moralsk henseende, er det av avgjørende betydning at den bestemmes av lovens form og ikke dens innhold. Som White Beck eksplisitt påpeker, må Willkür “if it is to be determined necessarily, i.e., irrespective of the desires which are the material cause of its willing, as it is if there is duty, it must be determined not by the content but by the form of law.”³²¹ Det er således avgjørende at “*Willkür* is fully spontaneous only when its action is governed by a rule given by pure practical reason, which is its legislative office.”³²² I sine *Briefe über die Kantische Philosophie* gir Carl Leonhard Reinhold en tolkning av Kants Willkürbegrep som er svært interessant i denne sammenheng. Reinhold framhever nemlig at Willkür må være en evne til å velge mellom å la seg bestemme av Moralloven eller av sanselige faktorer, det vil, som Storheim framhever, si å velge mellom moralske og ikke-moralske maksimer.³²³ I Allison's ord består Reinholds kritikk i en benektelse av “Kant’s identification of will with practical reason and freedom in the positive sense with autonomy on the ground that it makes it inconceivable how one could freely violate the moral law.”³²⁴ For å bøte på denne ubegripeligheten foreslår Reinhold at frihet må forstås som “a capacity for self-determination either in accordance with or contrary to the dictates of the law.”³²⁵ Kant avviser imidlertid tilsynelatende en slik tolkning i MdS, for som han eksplisitt sier, kan ikke valgfriheten defineres som en evne til å velge å handle for eller imot Moralloven.³²⁶ Denne friheten kan nemlig aldri bestå i at mennesket også kan treffe valg som strider mot dets lovgivende fornuft. Willkür er nemlig å forstå som en evne til å handle på basis av den rene praktiske fornufts eller, hvilket vil si det samme, den rene Willes diktater. Det vil si at Willkür “has the capacity

³²¹ White Beck, *A Commentary ...*, side 198

³²² White Beck, op. cit., side 180

³²³ Storheim, op. cit., side 127

³²⁴ Allison, op. cit., side 133

³²⁵ Allison, *ibid.*

³²⁶ Kant, MdS, 226

to select its maxims in virtue of their conformity to universal law, which is, of course, precisely what the categorical imperative requires.”³²⁷ Det er kun i tilfeller hvor Willkür lar sine maksimer bestemmes av den rene Willes moralske lov at viljen, det vil si Wille i vid forstand, kan betegnes som autonom. Også Wood betoner dette, for som han sier, ser det ut til at vi kun kan betrakte oss som den moralske lovs lovgivere så sant vi adlyder denne, eller i det minste dømmes oss selv i forhold til den. Det ser således ut til at “only those who obey the moral law, out of respect for its objective authority, are truly autonomous. The authority of the law over those whose maxims do not conform to it, or even over the good will whose conformity to the law is only contingent, does not reside in autonomy or self-legislation at all.”³²⁸ Autonomi henger slik sammen med at Willkür utøver sin spontanitet på en bestemt måte. Vi kan således igjen slå fast at autonomi ikke er et attributt som utelukkende kan knyttes til Wille qua lovgivende instans i viljen, men derimot til Wille i vid forstand.

Spørsmålet blir dermed hvordan Willkür forholder seg til de tilfeller hvor vi ikke handler i samsvar med den moralske lov. Ifølge Kant forholder det seg nemlig slik at “freedom of choice cannot be defined [...] as the ability to make a choice for or against the law [...], even though the choice as a *phenomenon* provides frequent examples of this in experience.”³²⁹ Kant legger således umiddelbart til at erfaringen viser at valg om å ikke handle i samsvar med Moralloven ofte finner sted, til tross for at Willkürs frihet ikke kan defineres som en frihet til å velge for eller imot Moralloven. Slik jeg leser dette, synes Kants poeng å være at erfaringen ofte viser at vi velger umoralske maksimer i stedet for moralske, men dette “valget” er det ikke den *frie* valgevnene som foretar. I slike tilfeller lar derimot mennesket seg egentlig bare bestemme av naturmekanismen, altså av sine tilbøyeligheter og sanselige begjær. Som Storheim framholder: “Valgevnens frihet er den mulighet den har til å velge moralske maksimer og handle i overensstemmelse med dem. I den utstrekning et mennesket velger en umoralsk maksime gjør det ikke bruk av denne mulighet. Det lar seg i virkeligheten bestemme av sine sanselige tilbøyeligheter og virkeliggjør ikke sin frihet.”³³⁰ Et viktig spørsmål er her hva slags frihet valgfriheten egentlig er hos Kant dersom den ikke er en frihet til å velge mellom å la sine maksimer bestemmes enten av Moralloven eller av sanselige faktorer. Willkürs frihet ser altså for Kant ut til å være en slags frihet ved den menneskelige valgevne til å la sine maksimer bestemmes av den moralske lov, men er dét frihet? Som Reinhold

³²⁷ Allison, op. cit., side 132

³²⁸ Wood, op. cit., side 119

³²⁹ Kant, MdS, 226

³³⁰ Storheim, op. cit., side 128

framhever, representerer dette på mange måter en oppgivelse av distinksjonen mellom Wille og Willkür fordi Kant på sett og vis reduserer fri Willkür til Wille. Jeg tror imidlertid at Kants overordnede poeng med denne passasjen er å vise til at Willkür i streng forstand kun er fri i de tilfeller hvor ren Wille bestemmer den. Dersom vi lar vår handling bestemmes av noen annet, står vi i bunn og grunn overfor ufrie handlinger fordi vår handling indirekte blir bestemt av naturmekanismen. Om vi velger å handle ut fra tilbøyeligheter i stedet for den moralske lov, vil vi ut fra dette perspektivet på sett og vis misbruke vår frihet, men som Allison poengterer, benekter *ikke* Kant for at et slikt misbruk kan være uttrykk for frihet. Det Kant imidlertid benekter, er bare at “a ‘capacity’ for such failure, or in Reinhold’s terms, a capacity either to accept or reject the dictates of pure practical reason, be included in *the definition of freedom*.”³³¹ Poenget til Kant synes således å være at evnen til å velge å handle på bakgrunn av sanselige tilbøyeligheter i stedet for Moralloven, ikke kan inkluderes i *definisjonen* av Willkürs frihet, men samtidig kan slike valg være uttrykk for valgevnsens frihet. Av denne grunn ser Allison ut til å mene at Kants posisjon er konsistent med at det er mulig å velge ikke å la sine handlinger bestemmes av den moralske lov. For det er kun et vesen med valgfrihet (*arbitrium liberum*) som kan betraktes som et vesen som kan avstå fra å handle ut fra fornuftens diktater. Et vesen som ikke er fritt, som for eksempel et dyr som er utstyrt med animalsk valgevne, vil ikke kunne evne å avstå fra dette, men et slikt vesen har da heller ikke evnen verken til å erkjenne (i mangel av Wille og fornuft) eller adlyde slike diktater. Det vil si at “only a being with freedom, positively construed, can be regarded as capable of misusing that freedom.”³³² Derfor konkluderer Allison med at “deviation from the law constitutes a misuse of such freedom rather the absence of it because [...] even our heteronomous actions involve the spontaneity of Willkür.”³³³ Det er således tydelig at Allison trekker denne konklusjon på bakgrunn av inkorporasjonstesen, for som vi så ovenfor, vil selv heteronome handlinger ut fra denne tesen framstå som frie i negativ forstand. Ifølge Allison må Willkür med andre ord forstås som en instans i viljen som kan velge mellom å la sin maksime bestemmes av den moralske lov eller av sanselige faktorer, men dersom den velger det siste, misbruker den i egentlig forstand sin frihet ved at den i større eller mindre grad (riktignok fritt) velger å la seg bestemme av sine tilbøyeligheter.

³³¹ Allison, op. cit., side 135, mine kursiveringer

³³² Allison, op. cit., side 136

³³³ Allison, ibid. Også Wood ser ut til å stå for en slik interpretasjon, se Wood, *The Good Will*, side 20

Alt i alt mener jeg at Allison her gir et godt forsvar for Kants posisjon. Det kan på ingen måte være slik at valgfrihet kun involverer et valg om å la seg bestemme av Willes diktater og at valgevnen ikke kan velge å avstå fra en slik bestemmelse.^{xxxiii} Dersom dét var Kants posisjon i MdS, kan jeg vanskelig se at ikke denne kommer i konflikt med hans posisjon i *Religionsskriftet*. For her er det jo nettopp et poeng at et mennesket, som er fritt i negativ forstand, kan velge å underordne Moralloven under egenkjærligheten og slik handle moralsk ondt.³³⁴ Hovedpoenget for Kant ved å framholde at Willkür ikke er fri i tilfeller hvor vi velger å legge umoralske maksimer til grunn for vår handling, er etter mitt syn at han vil understreke at Willkür kun er virkelig fri i de tilfeller hvor Wille bestemmer den. Det er således avgjørende at Wille og Willkür ikke betraktes som to viljer som kun er relatert til hverandre på en ekstern og tvingende måte. De må heller betraktes som to instanser ved én og samme vilje hvor tvangen er å forstå som en selvtvang fra ett nivå i viljen, Wille, til ett annet nivå, Willkür. For det er nemlig slik at “*Willkür* can obey the law of *Wille* without losing its own freedom only because they are not two faculties externally related to each other. They are two aspects of practical reason, differing as the legislative and executive functions. The former function binds the latter; the former is the pure form of the latter.”³³⁵ Dersom Willkür derimot velger å legge ikke-moralske maksimer til grunn for sin handling, blir mennesket på sett og vis indirekte bestemt av naturmekanismen, selv om slike handlinger likevel må betraktes som frie i negativ forstand fordi mennesket ikke blir direkte bestemt av sine tilbøyeligheter. I slike tilfeller ville mennesket misbruke sin evne til frihet, og det er nettopp dette Kant retter søkelyset på. Som Korsgaard sier: “The will that adopts self-love as its maxim is determined by inclinations, and inclinations, in the world of phenomena, are completely determined by natural forces, by the nexus of causal laws.”³³⁶ De formål vi setter oss under påvirkning av våre tilbøyeligheter, i motsetning til de formål vi setter oss ut fra moralitet, vil derfor ut fra dette perspektivet “not even seem to be our own.”³³⁷

I dette kapittelet har vi sett at viljen for Kant utgjør noe distinkt annet enn både tilbøyeligheter på den ene side og fornuft på den andre, samtidig som den representerer en instans mellom tilbøyeligheter og fornuft. Viljen står helt sentralt i Kants etikk fordi det er i viljen den indre kamp mellom tilbøyeligheter og fornuftsfordring finner sted, det vil si den indre kamp som, i

³³⁴ Se for eksempel Korsgaard, Christine, “Self-constitution in the Ethics of Plato and Kant,” i: *The Journal of Ethics*, vol. 3 nr. 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, side 16

³³⁵ White Beck, op. cit., side 199

³³⁶ Korsgaard, *Creating the Kingdoms of Ends*, side 168

³³⁷ Korsgaard, *ibid.*

det minste i det typiske tilfellet, utgjør det vesentlige i det moralske liv for Kant. Derfor er det også slik at det nettopp er til viljen fornuften appellerer i Det Kategoriske Imperativ. Vi har videre funnet at distinksjonen mellom Wille og Willkür hos Kant representerer en distinksjon mellom to instanser i én og samme vilje, nemlig henholdsvis den lovgivende og den utøvende instans. Den menneskelige valgevne, Willkür, skiller seg fra dyrs animalske valgevne siden vår valgevne kun affiseres, men ikke direkte bestemmes, av våre sanselige tilbøyeligheter og begjær. Willkür er således utstyrt med det Kant kaller “negativ frihet” eller “valgfrihet.” Vår vilje skiller seg på den andre side fra viljen hos rene fornuftsvesen, for mens den hellige vilje hos slike vesen med nødvendighet velger å handle i overensstemmelse med Moralloven, forblir det som for menneskets vilje framstår som objektivt nødvendig, subjektivt tilfeldig. Moralloven må derfor formuleres som et imperativ, det vil si med et “du skal,” overfor menneskene som i tillegg til sin rasjonelle streben også har en sanselig streben som gjerne trekker i motsatt retning av den moralske fornuftsfordring. Det er Wille-instansen i viljen som gir mennesket loven, men som vi har sett, kan ikke denne instansen alene tildeles attributtet autonom siden dette attributtet fordrer at Willkür velger å adlyde Willes diktater. Det er således kun viljen som helhet, Wille i vid forstand, som kan tildeles attributtet autonom, for det er ikke slik at Wille qua lovgivende instans er *selv*lovgivende ved at den gir loven til seg selv, men derimot til den utøvende instans, Willkür. Min interpretasjon sier videre at Willkürs frihet innebærer en frihet til å velge å handle i tråd med Moralloven eller å avstå fra dette. For hvis ikke Willkür innrømmes en slik frihet, kan jeg for det første vanskelig se at Kants viljesbegrep (qua Willkür) er noe distinkt annet enn fornuft, og for det andre kan jeg (følgelig) heller ikke se at Kant opererer med et moderne viljesbegrep (qua vilkårlighet) i sin etiske teori.

KONKLUSJON

Hva er det så med Kants viljesbegrep som gjør at hans etikk skiller seg fra Aristoteles' ? Jeg har gjentatte ganger i løpet av avhandlingen pekt på at jeg mener at den essensielle forskjellen mellom Kants og Aristoteles' etiske teorier består i at Kant opererer med et moderne viljesbegrep, mens Aristoteles ser ut til å mangle et slikt begrep. Og som nevnt påstår Arendt at det i etikkens historie først er Augustin som opererer med et moderne viljesbegrep. Nå er imidlertid Arendt også av den oppfatning at det finnes visse ansatser til et viljesbegrep hos Aristoteles, noe jeg er helt enig i. Med begrepet om "karaktersvakhet" benekter nemlig Aristoteles Sokrates' såkalte "innsiktsdeterminisme,"³³⁸ for ifølge Aristoteles er det nemlig slik at fornuften i seg selv ikke er i stand til å bevege mennesket til handling.³³⁹ For Aristoteles er rett innsikt riktignok et *nødvendig* vilkår for å handle rett, men til forskjell fra Sokrates er ikke rett innsikt alene et *tilstrekkelig* vilkår for rett handling. Som Arendt sier: "Aristotle admits the Platonic notion that reason gives commands (*keleuei*) because it knows what one should pursue and what one should avoid, but he denies that these commands are necessarily obeyed."³⁴⁰ For som nevnt er jo nettopp den "karaktersvake" kjennetegnet av at hun ikke handler riktig selv om hun likefullt vet hva som ville være riktig handling. Med andre ord kan et mennesket motstå fornuftens kommandoer og velge å la sin handling bestemmes av sine følelser og begjær. På den andre side finner vi den "karaktersterke" som handler i tråd med fornuften selv om hun samtidig er preget av drifter som trekker i en annen retning. Dermed ser vi at mennesket heller ikke er utlevert til sine drifter og begjær da nettopp den "karaktersterke" er kjennetegnet av at hun evner å motstå dem. Som Arendt slår fast, anerkjenner Aristoteles således på mange måter en distinksjon mellom vilje og tilbøyeligheter, samtidig som han anerkjenner at det kan være en konflikt mellom fornuften på den ene side og menneskets drifter og begjær på den andre.

Foreløpig må derfor Aristoteles sies å ligge nært en kantiansk viljesforståelse, men det som gjør Aristoteles til aristoteliker, og ikke til kantianer, er, som Arendt sier, at han ikke opererer med et begrep om "vilje" hvor viljen betraktes som "a separate faculty of the mind."³⁴¹ Som vi så i forbindelse med "veikryssmetaforen" er viljen, mer konkret Willkür, for Kant å forstå som en instans som er noe distinkt annet enn fornuften på den ene side og tilbøyelighetene på

³³⁸ Se særlig Aristoteles, EN, 1145b 22-36

³³⁹ Se for eksempel Aristoteles, EN, 1139a 36 - 1139b 1

³⁴⁰ Arendt, op. cit., side 57

³⁴¹ Arendt, ibid.

den andre, samtidig som det er en instans mellom fornuften og tilbøyelighetene. For Arendt er det Aristoteles' begrep om "beslutning" (*prohairesis*) som kommer nærmest et begrep om "vilje," men på tilsvarende vis som "overveielse," som ligger til grunn for beslutningen, angår ikke beslutningen målene for handlingene, men bare midlene (*ta pros to telos*). Beslutningen, eller "valget" ("choice") slik det ofte oversettes, er riktignok en instans som befinner seg mellom fornuften på den ene side og begjæret på den andre: "Choice is a median faculty, inserted, as it were, into the earlier dichotomy of reason and desire, and its main function is to mediate between them."³⁴² Det som imidlertid bidrar til å gjøre det problematisk å tildele Aristoteles et moderne viljesbegrep, er derimot at beslutningen ikke tildeles noen rolle i valget av formålet selv, men bare av midlene som skal bidra til å oppnå formålet. Som jeg nevnte i min korte omtale av hovedtrekkene i Aristoteles' etikk i begynnelsen av avhandlingen, er det avgjørende for Aristoteles at mennesket gjennom habituering skal utvikle en rett streben mot de rette formål. I kraft av vår fornuft streber vi etter bestemte formål, noe som i ytterste forstand innebærer en streben mot lykken og det gode liv. Som vi har sett, angår verken overveielser eller beslutningen vårt ytterste formål, det vil si at vi ikke beslutter (og overveier) hvorvidt vi skal ha lykke som formål eller ikke; det vi derimot tar beslutninger om er hvilke midler som er de beste midler for å oppnå lykke og et godt liv. Det Arendt dermed framholder for å være Aristoteles' begrep om "vilje" vil være en instans i mennesket som er underordnet fornuften og dens streben.³⁴³ For Aristoteles er således viljen, gitt at han opererer med et slikt begrep, å forstå som en instans som riktignok er noe annet enn sanselige drifter og begjær, men den er *ikke* en instans som er noe distinkt annet enn fornuft, da den bare bidrar til å ta beslutninger over hvilke midler som er best egnet til å oppnå det som vi alle har en rasjonell streben etter, nemlig lykken. Som vi har sett, er mennesket i kraft av sin frie Willkür i stand til å initiere en ny kausalrekke i tid, noe som manifesterer seg i mennesket som et formålssettende og formålsstrebende vesen. Valgevrnen (*Willkür*) hos Kant er således formålssettende på en helt annet måte enn "valgevrnen" (*prohairesis*) er det hos Aristoteles. For den essensielle forskjellen fra Kants viljesbegrep er at viljen hos Aristoteles, i det minste hos den dygdige aktør, ikke innrømmes noen frihet til å velge å ikke adlyde fornuften og dennes formålsstreben. Dette følger etter min mening fra at viljen ikke er noe distinkt annet enn fornuft, men derimot fornuftsstyrt.^{xxxiv} Hos Kant er derimot den menneskelige viljen fri til å velge å handle ut fra sine tilbøyeligheter og underordne fornuftsfordringen under disse (jfr. inkorporasjonstesen og det gode og det onde menneskets ulike underordninger). Hos

³⁴² Arendt, op. cit., side 60

³⁴³ Denne formulering skylder jeg i vesentlig grad Espen Lauritzen. Se også Aristoteles, EN, 1139a 31 - 1139b 6

Aristoteles finnes det således ikke noe klart skille mellom viljens lovgivende og utøvende instans tilsvarende som vi finner hos Kant. Aristoteles kan slik neppe sies å ha lest sin Montesquieu! For etter mitt syn er det ideen fra *De Libero Arbitrio* om at viljen er “a faculty distinct from desire and reason,”³⁴⁴ som er den viktigste grunnen til at Arendt betegner Augustin som “the first philosopher of the will.”³⁴⁵

Det finnes mektige innvendinger mot min posisjon. Fra ett hold kan man framheve at Aristoteles' begreper om “karakterstyrke” og, ikke minst, “karaktersvakhet” fører meg opp i store problemer. For den karaktersvake demonstrerer jo nettopp at det er mulig hos Aristoteles å velge eller beslutte seg til å handle annerledes enn det fornuften tilsier, og hvordan kan jeg da hevde at Aristoteles' vilje er underordnet fornuften? Et svar på dette spørsmålet ville kreve en avhandling til, men mitt forsøksvise svar vil være at jeg tror karaktersvakhet og karakterstyrke må betraktes som stadier hvor mennesket ikke fullt ut har utviklet moralsk dygd og en god karakter. Som nevnt er ikke dygd skjenket menneskene ved fødselen, men er snarere noe vi må oppøve gjennom god oppdragelse og tilvenning. I tidlige faser av en slik tilvenning vil mennesker, i større eller mindre grad, være preget av drifter og begjær som trekker i motsatt retning av fornuften. Karaktersvakhet og karakterstyrke kan dermed betraktes som stadier i habitueringen av moralsk dygd, henholdsvis det stadium hvor mennesket ligger under for sine drifter og tilbøyeligheter til tross for at det har en rasjonell streben mot de rette formål, og det høyere stadium hvor den handlende handler ut fra sin rasjonelle streben til tross for en motstridende sanselig streben i form av tilbøyeligheter og begjær. Hos den dygdige aktør, som har nådd et nivå hvor den sanselige natur samstemmer med den rasjonelle, vil derimot viljen være styrt av fornuften og underordnet denne. Pussig nok kan vi derfor konstatere at Aristoteles kan synes å ha blick for et kantiansk viljesbegrep når det gjelder tilegnelsen av moralsk dygd, men når denne dygd først er tilegnet, synes han ikke å operere med et slikt viljesbegrep. Fra et annet hold kan det innvendes mot min utlegning av Kants viljesbegrep at han, som vi nettopp har sett, eksplisitt benekter at Willkürs valgfrihet består i en frihet til å velge for eller imot fornuftens moralske fordring. Men som jeg har argumentert for ovenfor, synes denne tesen fra Kants side å harmonere dårlig med inkorporasjonstesen, og den forskjell vi finner i subsumpsjonsforholdet mellom fornuft og tilbøyeligheter hos et godt og et ondt menneske. Viljen, i betydningen Willkür, hos Kant må således, slik jeg ser det, betraktes som en instans som ikke bare er noe distinkt annet enn

³⁴⁴ Arendt, op. cit., side 86

³⁴⁵ Arendt, op. cit., side 84

drifter og tilbøyeligheter, men også noe distinkt annet enn fornuft. Som vi har sett, framholder Kant riktignok både i *Grundlegung* og MdS at viljen er å forstå som praktisk fornuft, og således ikke å forstå som noe distinkt annet enn fornuft. I MdS presiserer Kant at det er viljesinstansen Wille som ikke er å forstå som annet enn praktisk fornuft,³⁴⁶ og slik jeg ser det, er dette bare en utdypning av tilsvarende tese i *Grundlegung* i lys av den nye distinksjon mellom Wille og Willkür. Så når jeg påstår at viljen hos Kant er å betrakte som noe distinkt annet enn fornuft, mener jeg dermed at det er viljen qua Willkür som skal betraktes slik. Hos Kant får vi derfor et mye tydeligere skille mellom viljens lovgivende og utøvende instans enn det vi finner hos Aristoteles, selv om det likefullt er tale om to instanser ved én og samme vilje hos Kant. Hos Aristoteles er bare viljen, i form av *prohairesis*, henvist til å velge hvilke midler som best vil fremme det eller de formål fornuften setter. I samsvar med Arendts og Bonaunets interpretasjoner vil jeg derfor hevde at det som savnes hos Aristoteles i forhold til at han skulle være kantianer, i bunn og grunn er et sterkere begrep om “viljens (valg)frihet.”³⁴⁷ Jeg vil derfor konkludere med at Aristoteles, slik Arendt sier, delvis kan sies å ha blikk for menneskets *arbitrium liberum*, i den forstand at vi ikke er utlevert til våre drifter og begjær, men det vil på samme tid være en annen type *arbitrium liberum* enn hos Kant, da den dygdige aktørs vilje hos Aristoteles etter min mening synes å være utlevert til, det vil si være bestemt av, fornuften og dens streben.

Jeg vil herved også konkludere med at Kants etikk bedre kan beskrives som viljesorientert enn handlingsorientert, slik tesen min i innledningen sier. Denne etiske teorien retter seg nemlig ikke mot ytre handling, slik Kants rettslære gjør, men snarere mot de indre bestemmelsesgrunner for handling. Som nevnt betrakter jeg bestemmelsen av Kants etikk som viljesorientert slik at denne bestemmelse innbefatter Barons karakteristikk av Kants etikk som aktørorientert, samtidig som den representerer en nødvendig utdypning av Barons karakteristikk for å få øye på forskjellene, og ikke bare likhetene, vi har funnet mellom Kants og Aristoteles' etiske teorier. Siden det moralske liv hos den dygdige aktør hos Aristoteles snarere har karakter av en indre harmoni enn en indre konflikt mellom følelser, tilbøyeligheter og fornuft, vil begreper som ‘Det Kategoriske *Imperativ*,’ ‘selvtvang,’ ‘legalitet’ og ‘moralitet’ være fremmede for Aristoteles. (Men, som vi nettopp har sett, vil slike begreper kanskje gi noe bedre mening hos Aristoteles i forbindelse med tilegnelsen av moralsk dygd enn etter at moralsk dygd er tilegnet). Ved å karakterisere Kants etikk som viljesorientert

³⁴⁶ Kant, MdS, 213

³⁴⁷ Se Arendt, op. cit., side 62, og Bonaunet, “‘Overveielse’ i Aristoteles' Etikk,” side 99

impliserer jeg således, for det første, at denne etiske teorien er orientert mot aktøren, og ikke mot den ytre handling, da viljen er en indre instans i den moralske aktør. For det andre sier jeg videre at denne etiske teorien er annerledes enn Aristoteles' etikk siden den ikke bare er orientert mot aktøren, slik både Kants og Aristoteles' etikk er, men videre mot viljen, slik bare Kants, og ikke Aristoteles', etikk er. I tillegg har jeg påstått at O'Neills karakterisering av Kants etikk som maksimeorientert representerer en karakteristikk som går i samme retning som min egen, men som samtidig går for langt i denne retning. Viljen har nemlig to instanser med hver sin funksjon, og mens de moralske lover har sitt opphav i Wille, har de subjektive maksimer sitt opphav i Willkür. Etersom begge funksjonene, altså den lovgivende Wille og den utøvende ("maksimegenerende") Willkür, utgjør to grunnleggende aspekt ved mennesket som moralsk vesen, må en adekvat karakteristikk av Kants etikk omfatte begge, ikke bare den ene funksjon. O'Neills karakteristikk er ikke tilfredsstillende i så henseende på tilsvarende måte som en karakteristikk av Kants etikk som "lovorientert" ville være utilfredsstillende. Å ta opp i seg maksimer er grunnleggende i Kants etikk, men det samme er tilfellet med autonomi og det å gi seg selv lover. Min karakteristikk av Kants etikk som viljesorientert representerer en karakteristikk som omfatter begge funksjoner, idet viljen, i betydningen "Wille i vid forstand," omfatter både den lovgivende instans, Wille (i snever forstand), og den utøvende og maksimegenererende instans, Willkür.

Denne avhandlingen er i det store og hele ment som et bidrag i den pågående debatt om den kantianske etikkens forhold til den aristoteliske. Dygdsetikkens revitalisering, som nærmest har ført til et paradigmeskifte i etisk teori,³⁴⁸ utfordrer den gjengse lesning av Kants etikk på mangfoldige og fruktbare måter. Det er derfor mitt håp at avhandlingen representerer et bidrag til en reinterpretasjon av Kants tekster som i større grad ivaretar de "dygdsetiske" sidene ved hans etikk, samtidig som man, på grunn av Kants viljesbegrep, fastholder at den kantianske "dygdsetikken" ikke er sammenfallende med den aristoteliske.

³⁴⁸ Statman, op. cit., side 7

Litteraturliste:

Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York 1990

Arendt, Hannah, *The Life of Mind, vol. 2: Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978

Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 1999

Aristoteles, "Eudemian Ethics," i: *The Loeb Classical Library, Aristotle XX*, Harvard University Press, Cambridge 1952

Baron, Marcia, *Kantian Ethics (almost) without Apology*, Cornell University Press, New York 1995

Baron, Marcia, "Kantian Ethics," i: Baron, Marcia et. al., *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 1997

Bonaunet, Ketil, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, UiTø, Tromsø 1993

Bonaunet, Ketil, "'Overveielse' i Aristoteles' Etikk," i *NFT*, Nr. 2-2009, Universitetsforlaget, Oslo 2009

(<http://www.idunn.no/ts/nft/2009/02/art01>)

Dall`Agnol, Darlei og Sofia Helena Gollnick Ferreira, *Perspectives in Moral Philosophy – An Interview with Robert Louden*, *Ethic@*, Nr. 1-2002, Florianópolis 2002
(<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~1.PRN.pdf>)

Eng, Svein, *Rettsfilosofi*, Universitetsforlagt, Oslo 2007

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Mind*
(<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/phac.htm>)

Höffe, Otfried, "Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine Plane Alternative," i: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Bielefeld 2006

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, State University of New York Press, New York 1994

Ibsen, Henrik, "Et Dukkehjem," i: *Nutidsdramaer 1877-99*, Gyldendal, Oslo 2000

Ibsen, Henrik, *Samlede Verker*, bind 8, Gyldendal, Oslo 1933

Kant, Immanuel, *Den Evige Fred*, Aschehoug, Oslo 2002

Kant, Immanuel, "Grunnlegging til Moralens Metafysikk," i: *Morallov og Frihet*, Gyldendal, Oslo 1997

Kant, Immanuel, "Ideer om en Allmenn Historie med henblikk på Verdensborgerskap," i: *Moral, Politikk og Historie*, Universitetsforlaget, Oslo 1983

Kant, Immanuel, *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, Aschehoug, Oslo 2007

Kant, Immanuel, *Kritikk av den Rene Fornuft*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2005

Kant, Immanuel, *Kritikk av Dømmekraften*, Pax Forlag, Oslo 1995

Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, New York 1997

Kant, Immanuel, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, Det Lille Forlag, Frederiksberg 1994

Kant, Immanuel, *Religionen innenfor Fornuftens Grenser*, Humanist Forlag, Oslo 2004

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983

Kitcher, Patricia, "What is a Maxim?," i: *Philosophical Topics*, Vol. 31, nr. 1 & 2, Spring and Fall 2003

Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdoms of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

Korsgaard, Christine, "Self-constitution in the Ethics of Plato and Kant," i: *The Journal of Ethics*, vol. 3 nr. 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999

Lauritzen, Espen André, *Etikk og Rasjonalitet - Rasjonelle elementer i Aristoteles' etiske handlingsteori*, Masteroppgave i Filosofi ved UiTø, Tromsø 2006

Louden, Robert, "Kant's Virtue Ethics," i: Statman, Daniel (red.), *Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984

Måseide, Atle, "Kants Teori om Straff – Lar den seg Forsvare?," i: *NFT*, Nr 1-2009, Universitetsforlaget, Oslo 2009

Nafstad, Petter, *Europeisk Filosofi – med Retninger innenfor nyere Sosialfilosofi*, Cappelen, Oslo 1996

Nerheim, Hjørdis, *Den Etske Grunnerfaring*, Universitetsforlaget, Oslo 1991

O'Neill, Onora, "Kant after Virtue," i: *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, New York 1989

Platon, "Faidros," i: *Platon - Samlede Verker*, bind 4, Vidarforlaget's Kulturbibliotek, Oslo 2001

Platon, "Staten," i: *Platon – Samlede Verker*, bind 5, Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo 2001

Putnam, Ruth Anna, "Reciprocity and Virtue Ethics," i: *Ethics*, vol. 98, University of Chicago Press, Chicago 1988

Rachels, James og Stuart Rachels, *Moralfilosofiens Elementer*, Fagbokforlaget, Bergen 2007

Reiss, Hans, "Introduction," i: Kant, Immanuel, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Rousseau, Jean-Jacques, *Om Samfunnspakten*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2001

Serck-Hansen, Camilla, "Innledende Essay," i: Kant, Immanuel, *Kritikk av den Rene Fornuft*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2005

Slote, Michael, "Virtue Ethics," i: Baron, Marcia et. al., *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 1997

Statman, Daniel, "Introduction to Virtue Ethics," i: Statman, Daniel (red.), *Virtue Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1997

Stigen, Anfinn, *Tenkningens Historie*, bind 1, Gyldendal, Oslo 1983

Storheim, Eivind, "Innledning," i: Kant, Immanuel, *Morallov og Frihet*, Gyldendal, Oslo 1997

Storheim, Eivind, *Menneskeverd, Frihet og Plikt*, Universitetsforlaget, Oslo 1980

Sullivan, Roger, "Introduction," i: Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996

Timmons, Mark, *Moral Theory – An Introduction*, Rowman & Littlefield Publishers, New York 2002

Urmson, James Opie, *Aristotle's Ethics*, Basil Blackwell, New York 1988

White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago 1960

White Beck, Lewis, "Kant's Two Conceptions of the Will in their Political Context," in: *Selected Essays on Kant*, University of Rochester Press, New York 2002

Wood, Allen, *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford 2005

Wood, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2008

Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York 1999

Wood, Allen, *The Good Will*

(<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/GoodWill.doc>)

Wood, Allen, *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*

(<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/Final.doc>)

ⁱ Ifølge Höffe utspiller menneskelig handling seg i et felt som avhenger av naturmessige og sosiale betingelser som mennesket ikke selv har herredømme, eller ikke engang oversikt, over. Mennesket kan slik ikke være ansvarlig for alle konsekvensene av sine handlinger, men primært bare for sine intensjoner. Det betyr at en etikk som ikke legger tilstrekkelig vekt på det sinnelagsetiske er inhuman idet den ikke tar hensyn til menneskets grunnsituasjon i spenningsfeltet mellom handling og naturmessige betingelser (Se Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 158 og 474. Se også Höffe, *Immanuel Kant*, side 141ff.). Nettopp derfor framstår Kants etikk som et mer rimelig alternativ med hensyn til menneskets grunnsituasjon enn det konsekvensialistiske teorier gjør. - Samtidig bør det også bemerkes at det faktum at Kant innleder *Grundlegung* med en tese om den gode vilje, og ikke for eksempel med et prinsipp for riktig handling, er oppsiktsvekkende i forhold til at Kants hovedfokus gjerne hevdes å være på riktig handling og ikke på den gode moralske aktør. I *Kantian Ethics (almost) without Apology* går Baron til og med så langt som til å hevde at Kant dermed har et aristotelisk "aktørorientert" utgangspunkt for sin teori, gjennom at han innleder med en tese om den moralske gode vilje, for så å søke å avlede et prinsipp for riktig handling fra denne tesen (Baron, Marcia, *Kantian Ethics (almost) without Apology*, Cornell University Press, New York 1995, side 182).

ⁱⁱ I essayet *The Good Will* og i kapittelet "Moral Worth" i *Kantian Ethics* advarer imidlertid Wood mot å tildele begrepet om "den gode vilje" en framtrekkende plass i Kants etiske teori. Ifølge Wood er det nemlig en utbredt feilinterpretasjon å betrakte tesen om den gode viljes ukvalifiserte godhet som programmatisk for Kant i den forstand at den resterende tekst i *Grundlegung* representerer hans forsøk på å bestemme den moralske gode vilje. En slik interpretasjon framholder således at Kant, via begrepet om "plikt," avleder de ulike formuleringene av Det Kategoriske Imperativ fra den gode vilje, og at disse formuleringer således bidrar til å kaste lys over ulike aspekter ved den gode vilje. Problemet med denne interpretasjonen er at den betrakter den gode vilje som ekvivalent med den vilje som handler av plikt, eller, hvilket vil si det samme, den vilje som handler med "self-constraint." For det er nemlig den vilje som handler av plikt som ifølge Wood utgjør Kants umiddelbare utgangspunkt for å avlede Det Kategoriske Imperativ: "Kant's derivation of the principle of morality may begin rhetorically with the good will, but does not actually proceed from any claims about the good will. It starts instead from the concept of duty (or of acting from duty), which Kant does not equate with that of a good will" (Wood, *The Good Will*, side 3). Som et eksempel på en slik feilinterpretasjon nevner Wood Christine Korsgaard, ettersom hun i *Creating the Kingdom of Ends* hevder at: "A good will is easily distinguished from one that acts from an indirect inclination [...] The difficult thing is to distinguish a good will from a will that has a 'direct inclination' to do something that is (as it happens) right" (Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York 1996, side 12f. Se også side 55f., og Kant, G, 397). En konsekvens av denne påstanden er ifølge Wood at den gode vilje identifiseres med den vilje som handler av plikt alene. Ut fra en slik interpretasjon vil nemlig den vilje som handler av enten direkte eller indirekte tilbøyelighet ikke bare utføre handlinger som ikke kan tildeles moralsk verdi, men denne interpretasjon impliserer sågar at slike handlinger aldri kan være handlinger som er utført av en god vilje. Ifølge Wood kan derimot handlinger som for eksempel er motivert av sympati, og som samtidig er i overensstemmelse med Det Kategoriske Imperativs pliktfordring (altså handlinger med legalitet), være uttrykk for en god vilje, selv om de riktignok ikke er motivert av plikt for Moralloven og således ikke kan tildeles autentisk moralsk verdi. Wood setter nemlig ikke spørsmålsteget med tesen om at det kun er handlinger som er utført av plikt som kan tildeles moralsk verdi, for som Kant eksplisitt sier, er "det vesentlige ved all moralsk verdi av handlinger [...] avhengig av at Moralloven umiddelbart bestemmer viljen" (Kant, KdpV, 71. Se også Kant G, 397ff., og Kant, MdS, 391). Det er derimot ekvivalensen mellom den gode vilje og den vilje som handler av plikt Wood stiller spørsmål ved, for i Woods øyne er riktignok alle handlinger som er motivert av plikt for Moralloven, handlinger som er uttrykk for en god vilje, men alle handlinger som er uttrykk for en god vilje er ikke dermed nødvendigvis handlinger som er motivert av plikt. Den gode vilje og den vilje som handler av plikt er således ikke ekvivalente begreper, men den gode vilje inneholder den vilje som handler av plikt, samtidig som den har større ekstensjon ved at den også innbefatter handlinger som for eksempel er utført av sympati og som er i overensstemmelse med den moralske lov (Se også Höffe, *Immanuel Kant*, side 142). I forbindelse med at Kant introduserer begrepet om "plikt" sier han nemlig at "begrepet plikt inneholder begrepet god vilje, om enn med visse subjektive innskrenkninger og hindringer som likevel så langt fra å skjule den gode vilje eller å gjøre den ukjennelig, snarere framhever den ved kontrast og lar den framtre desto klarere" (Kant, G, 397). Ifølge Wood innsnevrer Kant her sitt fokus fra den gode vilje rent allment til den variant ("a special case") av den gode vilje hvor viljen handler av plikt: "[A]t the beginning of the *Groundwork* Kant begins with the unlimited goodness of the good will but immediately narrows his focus from the good will in general to those cases in which the good will must contend with contrary incentives or a temperament indisposed to do good, and perform a good action solely from the thought that duty requires it" (Wood, *ibid.* Se også Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 26f.). Wood mener altså at Kant hermed går over fra å betrakte den gode vilje til å betrakte pliktbegrepet som det fundamentale etiske begrep, i det minste som det sentrale begrep som utgjør utgangspunktet for å avlede det moralske prinsipp. Kant ser dog ut til å mene

at den bestemmelsen av den gode vilje som han innleder "Første Avsnitt" med, ikke er den endelige bestemmelsen av begrepet og at han intenderer å videreutvikle det. Han fortsetter derfor med å ta opp begreper som er relaterte til begrepet om "den gode vilje," som for eksempel den moralske verdien av handlinger og vektleggingen av å handle av plikt. Wood påpeker imidlertid at Kant "never provides an explicit account of what he takes a 'good will' to be" (Wood, op. cit., side 1). Riktignok viser Wood til at Kant vender tilbake til begrepet om "den gode vilje" etter at han har gitt de tre formuleringene av Det Kategoriske Imperativ, med det formål å gi en ytterligere bestemmelse av denne viljen (Kant, G, 437). Men ifølge Wood er det slik at Kant her bare anvender Det Kategoriske Imperativ i sine tre varianter for å forklare begrepet om "den gode vilje," og vi kan på ingen måte derav slutte at begrepet om "den gode vilje" er fundamentalt i forhold til å finne fram til Det Kategoriske Imperativ. I tillegg viser Wood til at den gode vilje riktignok er nevnt i senere etiske verk, men at Kant i disse verk vektlegger andre begrep langt sterkere, som for eksempel pliktbegrepet, autonomibegrepet og begrepet om "moralisk dygd." Samtidig påpeker han, som riktig er, at Kant aldri senere bruker den gode vilje som utgangspunkt for å eksplisere og forklare Det Kategoriske Imperativ eller andre av hans sentrale etiske begrep. Etter min oppfatning har Wood helt rett i sin understrekning av at den gode vilje ikke representerer et fundamentalt begrep i Kants etikk i forhold til å avlede Det Kategoriske Imperativ, men at det snarere er fra den vilje som handler av plikt Kant gjør dette. Den vilje som handler av plikt er således bare en variant av den gode vilje (Se også Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 26f.). Kants posisjon ser altså ut til å være at en person som er utstyrt med en god vilje av og til utfører handlinger som er i overensstemmelse med plikten, men som ikke er utført av plikt. Disse handlinger kan ikke tildeles autentisk moralsk verdi og være gjenstand for aktelse siden dette er forbeholdt handlinger som er utført av plikt, men, som Kant sier, fortjener for eksempel handlinger som er motivert av sympati, og som samtidig er i overensstemmelse med pliktfordringen, likevel "ros og oppmuntring" (Kant, G, 398). Wood gjør derfor oppmerksom på at Kant ikke anser slike pliktmessige handlinger for verdiløse fra et moralsk ståsted, men det tilkommer dem ikke *autentisk* moralsk verdi da slike handlinger aldri kan være gjenstand for aktelse (Wood, *Kantian Ethics*, side 28. Se også Wood, *The Good Will*, side 35f. n10, og Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 30ff.). I tillegg viser han også til at det finnes et annet tilfelle av den gode vilje som ikke er bærer av autentisk moralsk verdi, nemlig en hellig vilje. For da en slik vilje ikke har tilbøyeligheter som trekker i andre retninger enn Moralloven, slik at ikke pliktbegrepet har noen anvendelse overfor den, kan det heller aldri være tale om at en slik vilje handler av plikt. - Etter min oppfatning er ikke Woods innvendinger mot å tildele den gode vilje en framtreddende plass i Kants etikk, avgjørende for mitt poeng om at Kants tese om den gode vilje indikerer at hans etiske orientering ikke er mot ytre handling, men mot noe indre i mennesket, og mer konkret mot den menneskelige vilje. Dette blir for øvrig også klart senere i essayet *The Good Will* hvor Wood diskuterer forholdet mellom den gode vilje og Kants definisjon av dygd som viljestyrke. Etter min mening er den store fordelingen med Woods lesning av begrepet om "den gode vilje" at handlinger som for eksempel er motivert av sympati, og som samtidig er i overensstemmelse med fornøftsfordringen, kan sies å være handlinger som er uttrykk for en god vilje til tross for at de ikke kan tildeles autentisk moralsk verdi.

ⁱⁱⁱ Interessant nok antyder Baron at en grunn til at Det Kategoriske Imperativ har vært lest på denne måten, samt en grunn til at man tidligere fokuserte på *Grundlegung* og ikke på MdS, er at utilitarismen tidligere var kantianismens hovedmotstander. For utilitarismen hevdes også gjerne å være handlingsorientert, og gjennom å lese Det Kategoriske Imperativ på denne måten kommer ulikheten mellom de to etiske teorier klart og tydelig fram i lyset. Nå kan det imidlertid problematiseres hvorvidt det er riktig å tildele utilitarismen stempelet som handlingsorientert. En slik problemstilling ville kreve en avhandling til, samt for min egen del langt bedre kjennskap til de forskjellige aspektene ved de utilitaristiske teorier. Men James og Stuart Rachels påpeker, hvilket høres rimelig ut, at hovedfokus i utilitarismen ikke primært ligger på handlingen, men snarere på handlingens *konsekvenser*, med andre ord ser det genuint moralske ut til å ligge i handlingens konsekvenser og ikke i handlingen selv (Rachels, James og Stuart Rachels, *Moralfilosofiens Elementer*, Fagbokforlaget, Bergen 2007, side 109). Også Wood peker på at en vanlig kontrastering mellom de tre hovedretningene i etisk teori går ut på at Kants etikk er konsentrert omkring problemet med å finne fram til riktig handling, mens utilitarismen er orientert mot handlingenes konsekvenser og dygdsetikken mot den moralske aktør: "In Anglophone moral philosophy, Kant is often pigeonholed as a 'deontologist,' in contrast to 'consequentialism,' on the one hand and to 'virtue ethics' on the other. This is supposed to mean that he places the *rightness of actions* at the center of his theory, as distinct from *consequences*, or the traits of *agents*" (Wood, *Kantian Ethics*, side 142). Like fullt benytter jo utilitarister konsekvenser for å bestemme hva som er den riktige handling, og på mange måter synes det derfor å være legitimt å betegne utilitarismen som handlingsorientert. Et annet, og kanskje enda viktigere, poeng er at dersom man med en handlingsorientert etisk teori mener at dens primære fokus er den enkelte handling, synes bestemmelsen av utilitarismen som handlingsorientert å treffe bedre på såkalt "handlingsutilitarisme" enn på "regelutilitarisme."

^{iv} Det Universelle Rettsprinsippet, som er ment som et prinsipp som skal regulere ytre menneskelig atferd, lyder: “Any action is *right* if it can coexist with everyone’s freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the freedom of choice of each can coexist with everyone’s freedom in accordance with a universal law” (Kant, MdS, 230. Se for øvrig også Kant, TP, 292, og Kant, R, 98). Kant åpner dermed for å straffe handlinger som hindrer andre mennesker i å utøve sin rettmessige ytre frihet, og legitimerer slik bruk av ekstern tvang gjennom straffelovgivning fra statens side overfor folket (Kant, MdS, 231). Statens oppgave består nemlig i å respektere og forsvare folkets ytre frihet, og det er følgelig legitimt å reagere med juridiske sanksjoner på handlinger som hindrer andre mennesker i å utøve sin eksterne frihet. Retten til frihet, som for øvrig er den eneste medfødte rettigheten som ethvert menneske har ifølge Kant, kan slik stå sammen med at staten tildeles autorisasjon til å bruke tvang (straffelov) overfor folket (Kant, MdS, 232, 237). Et annet skille mellom rettslæren og etikken er at de etiske forpliktelser har en langt mer ubestemt karakter enn juridiske forpliktelser, for siden etikken kun gir lover for handlingens maksimer, og ikke handlingene selv, overlater de etiske forpliktelsene et spillerom til vår frie valgevne (Willkür) til å etterleve disse. Det betyr, som Kant selv sier, at de etiske forpliktelser “ikke nøyaktig [kan] angi hvorledes, og i hvilken grad, ens handling skal fremme det formål som samtidig er plikt.” (Kant, MdS, 390). Dermed ser vi at det inngår et viktig element av dømmekraft i Kants etiske teori (Se sluttnote xi). Et tredje skille mellom rettslæren og etikken er at rettslærens øverste prinsipp er *analytisk* mens etikkens øverste prinsipp er *syntetisk*; jeg behøver nemlig ikke gå ut over begrepet om “ytre frihet” for å innse det øverste rettsprinsipp, mens jeg derimot må gå ut over dette frihetsbegrep for å innse etikkens øverste prinsipp (Kant, MdS, 396. Se også Kant, MdS, 395).

^v Dette sentrale poenget i Kants rettslære er etter min mening meget godt illustrert i Ibsens *Et Dukkehjem*. For i et desperat forsøk på å redde sin manns liv og samtidig skjerme sin far for bekymringer på dødsleiet, har Nora, ut fra moralske motiv, forbrutt seg mot statens lov. Nora har nemlig forfalsket farens underskrift på et gjeldsbrev for å skaffe penger til et livsnødvendig rehabiliteringsopphold i utlandet for den syke Helmer. Det som er meget interessant er at Nora, i sitt forsøk på å rettferdiggjøre sin ugjerning, appellerer til et juridisk lovverk som tar hensyn til beveggrunner. Sakfører Krogstad, som har lånt Nora pengene til utenlandsreisen på betingelse av farens underskrift, og som tidligere har begått liknende lovbrudd selv, har nylig oppdaget Noras lovbrudd:

Krogstad: Men tenkte De da ikke på at det var et bedrageri imot meg?

Nora: Det kunne jeg aldeles ikke ta noe hensyn til. Jeg brød meg slett ikke om Dem. Jeg kunne ikke utstå Dem for alle de kolde vanskeligheter De gjorde, skjønt De visste hvor farlig det sto til med min mann.

Krogstad: Fru Helmer, De har åpenbart ikke noen klar forestilling om hva det egentlig er for noe De har gjort Dem skyldig i. Men det skal jeg fortelle Dem at det var verken noe mer eller noe verre, det jeg en gang begikk, og som ødela hele min borgerlige stilling.

Nora: De? Vil De bille meg inn at De skulle ha foretatt Dem noe modig for å redde Deres hustrus liv?

Krogstad: Lovene spør ikke om beveggrunne.

Nora: Da må det være noen meget dårlige love.

Krogstad: Dårlige eller ikke, - framlegger jeg dette papir i retten, så blir De dømt etter lovene.

Nora: Det tror jeg aldeles ikke på. En datter skulle ikke ha rett til å skåne sin gamle dødssyke far for engstelser og bekymringer? Skulle ikke en hustru ha rett til å redde sin manns liv. Jeg kjenner ikke lovene så nøye; men jeg er viss på at der må stå etsteds i dem at sånt er tillatt. Og det vet ikke De beskjed om, De, som er sakfører? De må være en dårlig jurist, herr Krogstad.

(Ibsen, Henrik, “Et Dukkehjem,” i: *Nutidsdramaer 1877-99*, Gyldendal, Oslo 2000, side 83f.)

Krogstad må her sies å representere en kantiansk posisjon i forhold til skillet mellom det etiske og juridiske gjennom sin replikk om at “Lovene spør ikke om beveggrunne.” Denne replikk illustrerer nemlig meget tydelig det som er Kants poeng, nemlig at sinnelaget ikke har noe anskuelse, og at det juridiske følgelig verken kan eller skal basere seg på et sådant grunnlag. For øvrig kommenterer Ibsen i ett av sine notater i forbindelse med nedtegnelsen av dette dramaet, at et hovedtema her er forholdet mellom det han kaller “mannens lov” og “kvinnens lov,” noe som kan indikere at Ibsen her snarere er ute i det ærende å illustrere Hegels distinksjon mellom “den menneskelige lov” og “den guddommelige lov” enn å kommentere Kants distinksjon mellom det etiske og det juridiske (Se Ibsen, Henrik, *Samlede Verker*, bind 8, Gyldendal, Oslo 1933, side 368). I denne sammenheng vil jeg rette en stor takk til Helge Salemonsens som introduserte meg for Ibsens samtidsdramaer og som har gjort meg oppmerksom på dette notatet.

^{vi} Vi berører også problemet med relevante beskrivelser, altså hvilken informasjon som er relevant moralsk sett i forhold til å teste aktørens maksime mot Det Kategoriske Imperativ. Dette innbærer også problemer knyttet til såkalte “falske positiver,” det vil si tilfeller av kontradiksjon selv om maksimen ellers ser ut til å være tillatt, og “falske negativer,” det vil si tilfeller hvor det ikke oppstår noen kontradiksjon, men hvor maksimen tydelig ser ut til å være uakseptabel (Se for eksempel Baron, op. cit., side 71ff., Wood, *Kantian Ethics*, side 72, og Wood, *Kant’s Ethical Thought*, side 102ff.). En drøftelse av disse problemene faller utenfor rammen av denne avhandlingen.

^{vii} Etter min mening opererer Kant med en parallell distinksjon i *Fredsskriftet* med hensyn til forholdet mellom moral og politikk, for i første del av “Appendikset” skiller han nemlig mellom den moralske politiker og den politiske moralist: “Jeg kan nok tenke meg en *moralisk politiker*, det vil si en som tolker statsklokskapens prinsipper slik at de kan bestå sammen med moralen, men ikke en *politisk moralist*, som smir seg en moral slik at den blir til fordel for statsmannen.” (Kant, EF, 372). Den politiske moralist er nettopp, på tilsvarende måte som den radikalt onde, kjennetegnet av å underordne de moralske grunnsetninger under de formål som skriver seg fra egenkjærligheten, noe som for Kant er å sammenligne med å spenne hesten bak kjerra (Kant, EF, 376). Den moralske politiker spenner derimot kjerra bak hesten, det vil si at våre egenkjærlige formål underordnes Det Kategoriske Imperativ, tilsvarende som den gode i *Religionsskriftet*.

^{viii} I forbindelse med sin diskusjon av den indre frihet viser Wood til det jeg nettopp var inne på i forrige avsnitt, nemlig Kants skille mellom temperament og karakter. Som nevnt kan vi ikke stilles til ansvar for det temperament som vi er utstyrt med, i og med at vi er utstyrt med dette fra naturens side. Dygd, som altså vil si en indre viljestyrke til å underordne egenkjærligheten under Moralloven, er en egenskap ved vår karakter og ikke ved vårt temperament. Det som Wood imidlertid gjør oppmerksom på, er at Kant ikke anser vår frie handlemåte som noe som er totalt uavhengig av enhver naturlig kontekst, og at det således finnes sider ved vårt temperament som vi kan stilles ansvarlige for. Ifølge Wood er det nemlig slik at dygd hos Kant kan inkludere “factors of temperament or *Sinnesart* even if it is primarily a matter of character or *Denkungsart*” (Wood, *Kantian Ethics*, side 147). Grunnen til dette er at Kant anser det som vanskelig i praksis å skille ut hva ved vår handlemåte stammer fra temperamentet og hva som stammer fra vår karakter. Derfor ser Kant ut til å mene at vårt temperament kan spille en rolle i vår kultivering av de riktige tilbøyeligheter, som for eksempel tilbøyeligheten til å gjøre godt mot andre. Samtidig framhever Wood at vi til en viss grad må sies å være ansvarlige for våre tilbøyeligheter ettersom tilbøyeligheter ikke refererer til begjær generelt, men kun til våre sanselige begjær som har oppstått gjennom vane, og som vi således er ansvarlige for. Vi må spesielt sies å være ansvarlige for våre følelser ettersom våre følelser er involvert i vår adopsjon av maksimer, det vil si at de er involvert i en prosess som har sitt grunnlag i et fritt valg (jfr. diskusjonen i neste kapittel av den såkalte “inkorporasjonstesen”). Hovedpoenget til Wood er således at det heller ikke på disse punktene er noe vesentlig forskjell mellom Kant og Aristoteles. For som Aristoteles understreker, kunne man si “at alle søker det som fremtrer som godt, men at de ikke kan beherske sine inntrykk; slik enhver *er*, slik fremtrer også målet for ham. Men hvis enhver på en måte er skyld i sin egen holdning, blir han også på en måte skyld i sine inntrykk” (Aristoteles, EN, 1114a 32 - 1114b 3). Aristoteles later således til å mene at vi til en viss grad kan stilles til ansvar for egenskaper ved vårt temperament (Se for øvrig hele diskusjonen, Aristoteles, EN, 1114a 4 - 1114b 26). Som Wood poengterer, er det imidlertid vanskelig å skille mellom det ved vårt temperament som vi kan stilles ansvarlig for og det som vi ikke kan bebreides for hos Kant, noe jeg vil anta også gjelder hos Aristoteles (Wood, op. cit., side 148).

^{ix} Sullivan framhever at denne kritikken av Aristoteles’ “lære om midten” er “misdirected” (Sullivan, Roger, “Introduction,” i: Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, side xviii). Ifølge Sullivan har nemlig ikke Kant på dette punktet tilstrekkelig differensiert mellom: 1. å velge ens overordende maksime, og 2. å bestemme seg for hvordan man skal anvende denne maksimen i konkrete handlingssituasjoner; for mens Kant, i vektleggingen av at vi må adoptere de rette moralske prinsipper, konsentrerer seg om 1, er Aristoteles, i sin “lære om midten,” primært orientert mot 2. Og, som Sullivan legger til, er Kant, særlig i forbindelse med behandlingen av de såkalte “ubestemte forpliktelser” hvor Kant i det minste delvis må sies å konsentrere seg om 2, svært aristotelisk i sin argumentasjon (Kant, MdS, 428). – Et annet poeng i denne sammenheng er at Kant tilsynelatende ser ut til å mene at det kun finnes en dygd, for som han sier: “[W]ith regard to perfection as a moral end, it is true that in its idea (objectively) there is only *one* virtue (as moral strength of one’s maxims),” men som han umiddelbart legger til: “but in fact (subjectively) there is a multitude of virtues, made up of several different qualities” (Kant, MdS, 447). Det ser således ut til at dygd for Kant strengt tatt kun er én ved at det kun er en fundamental disposisjon, nemlig viljestyrke, som Kant kaller dygd, men samtidig er det slik at de formål som det er obligatorisk for oss å ha, er mangfoldige, og derfor er det også et mangfold av dygder (Se Kant, MdS, 383, 395, 410). Aristoteles er som kjent av ulik oppfatning av Sokrates i forhold til dygdenes antall, for mens Sokrates mener at det strengt tatt bare fantes en dygd (“The Single-Virtue Thesis”), mener Aristoteles at det fantes et mangfold av dygder (Timmons, op. cit., side 119f. Se også Aristoteles, EN, 1144b 14-31). Kant kan på denne måten sies å gi begge to rett, for mens det ifølge Kant objektivt sett forholder seg slik Sokrates mener (altså at det bare finnes en dygd), er det subjektivt betraktet slik Aristoteles mener at det forholder seg (altså at det er et mangfold av dygder). Kant synes imidlertid å mene at vi kan ha en dygd og samtidig mangle en annen, det vil si at vi kan vise viljestyrke i en situasjon (for eksempel i en situasjon hvor det kreves rettferdighet), men mangle den i forhold til en annen (for eksempel i en situasjon hvor det kreves mot), noe som skiller ham fra “The Reciprocity of the Virtues Thesis” hos Aristoteles (Aristoteles,

EN, 1144b 32 – 1145a 2). Hos Kant finner vi heller ingen tilsvarende liste over dygdene slik vi finner i antikke etiske teorier (Wood, *Kantian Ethics*, side 144f. Se for eksempel Aristoteles, EE, 1220b 36 – 1221a 12).

^x Storheim peker på en annen side ved forholdet mellom Kants og Aristoteles' dygdsbegrep. I MdS benekter Kant at definisjonen av "dygd" som en slags "ferdighet til å foreta frie handlinger i overensstemmelse med loven," er en fullstendig definisjon, for det er nemlig nødvendig å tilføye at "man bestemmer sin handling ved forestillingen om loven" (Kant, MdS, 407). Det som er viktigst i vår sammenheng angående denne definisjonen, er at Kant sier at denne ferdigheten er en egenskap som ikke hefter "ved vår evne til å velge [Willkür], men ved vår vilje [Wille]" (Kant, MdS, 407). Distinksjonen mellom Wille og Willkür er et hovedtema i neste kapittel, så det avgjørende her er at Storheim påpeker at Aristoteles i EN ser ut til å definere dygden som en ferdighet til å velge (Storheim, note som oversetter, i Kant, "Grunnlegging til Moralens Metafysikk," i: *Moralloven og Frihet*, side 195n 260). Det tekstgrunnlag Storheim bygger på er Aristoteles' oppsummerende definisjon av "dygd" som "en holdning som har med våre beslutninger å gjøre, som holder seg til middelveien i forhold til oss, bestemt av fornuften, nemlig den som den kloke ville bestemme den ved" (Aristoteles, EN, 1106b 36 – 1107a 2). Selv om ikke termen "valg" inngår i denne passasjen, tror jeg at det Storheim sikter til er at en "beslutning" for Aristoteles er å forstå som et "valg" som man treffer på bakgrunn av en overveielse. Poenget er at Kant og Aristoteles således ser ut til å være uenige siden Aristoteles definerer dygd som en slags ferdighet til å velge, mens Kant eksplisitt benekter at dygden qua ferdighet hefter ved vår evne til å velge. Aristoteles legger imidlertid til i den siterte passasjen at våre beslutninger må bestemmes av fornuften eller, som Storheim sier, ut fra et fornuftmessig prinsipp. Derfor konkluderer Storheim, hvilket høres rimelig ut, at selv om ikke et slikt prinsipp er identisk med Moralloven hos Kant, ser ikke Aristoteles' definisjon av dygd ut til å bli rammet av Kants innvending om at dygden ikke hefter ved valgevnen, men ved vår vilje (Se for øvrig konklusjonen hvor jeg diskuterer forholdet mellom Kants valgevne (*Willkür*) og Aristoteles' valgevne (*prohairesis*)).

^{xi} Likevel argumenterer Kant allerede i *Grundlegung* for at anvendelsen av Det Kategoriske Imperativ krever en "dømmekraft skjerpet ved erfaring," og det ser dermed ut til å at også Kant innser nødvendigheten av å oppøve en dømmekraft med henblikk på enkeltsituasjoner (jfr. Aristoteles begrep om "phronesis"). For som Kant selv sier: "Anvendt på mennesket låner [moralfilosofiens rene del] ikke det minste fra kjennskapet til [menneskets særegne beskaffenhet] (antropologien), men gir det, i egenskap av et fornuftig vesen, lover *a priori*. Disse lover krever riktignok dessuten en dømmekraft skjerpet ved erfaring, dels for å avgjøre i hvilke tilfeller de kommer til anvendelse, dels for å skaffe dem inngang til menneskets vilje og innvirkning på praksis" (Kant, G, 389. Se for eksempel også Kant, G, 412). I motsetning til hva en vanlig framstilling av Kant gjerne påstår, spiller dømmekraft en viktig rolle i Kants etikk (Se for eksempel Kant, MdS, 411). Som Timmons framholder, krever anvendelsen av Det Kategoriske Imperativ både kunnskap om menneskenaturen og kasuistisk kjennskap til de moralsk relevante detaljer i partikulære situasjoner. Derfor poengterer han at "we should avoid supposing that because the basis of Kantian duties is an abstract moral principle that supposedly holds for all rational agents, it therefore must ignore the important particularities of human beings and the particular circumstances in which they find themselves" (Timmons, *Moral Theory – An Introduction*, side 162). Også Wood peker på dette: "Kantian [ethical] theory allows considerable room for judgment and exceptions in the applications of duties. [...] The point is that when it comes to applying moral rules or duties, what moral agents need is not to be *told what to do*, but rather they need guidance in *thinking for themselves* about what they choose to do" (Wood, *Kantian Ethics*, side 63. Se også side 152f.). For øvrig distingverer Kant i KdU mellom den "den begrepsbestemmende" og den "reflekterende dømmekraft," og der hvor den begrepsbestemmende dømmekraft tar utgangspunkt i allmenne begreper og søker å finne partikulære eller singulære tilfeller som faller inn under begrepet, tar den reflekterende dømmekraft snarere utgangspunkt i det singulære eller partikulære og søker å finne adekvate allmenne begreper. Den reflekterende dømmekraft, som Kant retter oppmerksomheten mot i KdU, har slik i det minste en åpning for å være en situasjonsbetinget dømmekraft (Se Kant, KdU, 179). En meget innsiktsrik utlegning av den (estetisk) reflekterende dømmekraft og denne dømmekrafts forhold til Aristoteles' begrep om "phronesis," finnes i Nerheim, Hjørdis, *Den Etiske Grunnerfaring*, Universitetsforlaget, Oslo 1991, side 135ff.

^{xii} Den gode vilje synes nemlig å stå i en forbindelse med lykken, for som Kant selv sier, ser den gode vilje ut til å "utgjøre en nødvendig betingelse [...] for å være verdig til å være lykkelig" (Kant, G, 393. Se også Kant, KdV, A809/B837, og Kant, MdS, 480ff.). Ethvert menneske er utstyrt med ulike behov og begjær som, i den utstrekning de tilfredstilles, konstituerer den menneskelige lykke. I KdV bestemmer Kant "det høyeste gode" (*summum bonum*) som foreningen av lykke (*Glückseligkeit*) og moralitet (*Sittlichkeit*), det vil si at ens lykke er proporsjonal med graden av dygd (*Tugend*). Det er i midlertidig ikke slik at den gode vilje er nødvendig for å bli lykkelig, for helt vesentlig for Kant, slik det blant annet kommer til uttrykk i diskusjonen med Professor Garve i essayet *Teori og Praksis*, står betoningen av nødvendigheten av å være verdig til lykke (Kant, TP, 281. Se for

eksempel også Kant, KdpV, 130). En person utstyrt med en ond vilje kan nemlig også oppnå en tilstand av lykke like gjerne som en person med god vilje, men det som skiller dem fra hverandre er at sistnevnte samtidig er verdig til å være lykkelig. Denne vektlegging av å være verdig til lykken er viktig for Kant, ettersom lykken i moralsk henseende ikke på noen som helst måte må utgjøre bestemmelsesgrunn for den rene vilje til å adlyde fornuftsloven (Se for eksempel Kant, KdpV, 109f.). Avgjørende for Moralloven er nemlig at den skal utgjøre en selvtilstrekkelig og ubetinget lov, altså en lov som ikke er betinget av andre bestemmelsesgrunner for å adlydes. Det at Kant skjelner mellom lykksalighetslæren og morallæren (Se for eksempel Kant, KdpV, 92) må av denne grunn ikke betraktes som at de to står i motsetning til hverandre, slik at man gjennom å være moralsk må gi opp kravet om lykksalighet, men må snarere betraktes slik at vi på ingen måte må ta hensyn til lykksalighet så sant det er tale om plikt (Se for eksempel Kant, KdpV, 93). Siden det som plikten fordrer ofte går i motsatt retning av den enkeltes lykke, formulerer Kant i KdpV to praktiske postulater som skal føre til at den som har visse karakterkjennetegn, det vil si den som er dygdig, og som dermed også er verdig til lykke, rent faktisk også blir lykkelig. De to postulatene er “Guds eksistens,” som skal sørge for en forbindelse mellom dygd og lykke (Kant, KdpV, 124ff. Se også Kant, KdrV, A634/B662, A811/B839), og “sjelens udødelighet,” som er nødvendig ettersom dygd er noe man må strebe etter kontinuerlig og aldri kan oppnå fullstendig i dette vårt jordiske liv (Kant, KdpV, 122ff.. Se også Kant, KdrV, A812/B840).

^{xiii} Baron betviler imidlertid berettigelsen av å tale om “overbestemte handlinger” hos Kant, for som hun viser til, vil det å handle av plikt for Kant si at jeg handler ut fra den overbevisning at handlingen fordres moralsk sett, og at det er denne overbevisning som fungerer som bestemmelsesgrunn for viljen til å utføre handlingen. Så sant denne overbevisning faktisk bestemmer viljen, utelukker det at andre tilbøyeligheter samtidig kan fungere som motiv for viljen til å utføre handlingen; jeg kan med andre ord ikke samtidig handle både av plikt og av tilbøyelighet. Derfor kan ingen handling strengt tatt være “overbestemt,” ettersom enhver handling hvor tilbøyelighetene trekker i samme retning som pliktfordringen enten må bestemmes av tilbøyelighetene eller av pliktfordringen (Se en tilsvarende interpretasjon hos Wood, *Kant's Ethical Thought*, side 33ff., og Wood, “The Good Will,” side 14ff.). Jeg er enig med Baron i dette, men er samtidig av den oppfatning at det fortsatt går an å tale om overbestemte, eller kanskje heller “flermotiverte,” handlinger på en mer løs måte, det vil si handlinger hvor aktøren har flere motiv for handling, og hvor de enkelte motiv i seg selv er tilstrekkelige som bestemmelsesgrunn. Etter min mening illustrerer distinksjonen mellom hybride og overbestemte handlinger et meget viktig poeng for Kant, i og med at det viser til at handlinger kan tildeles moralsk verdi selv om aktøren, i tillegg til pliktfordringen, har tilbøyeligheter som trekker i samme retning. Baron viser for øvrig også, hvilket er langt mer kontroversielt, til at noen “overbestemte handlinger” hvor tilbøyelighetene fungerer som bestemmelsesgrunn for viljen (“primært motiv”) til å utføre handlingen (mens pliktfordringen kun fungerer som et såkalt “sekundært motiv”) kan tildeles moralsk verdi i kantiansk forstand (Se Baron, op. cit., side 173ff.). En drøftelse av dette punktet faller av plasshensyn utenfor rammen av denne avhandlingen, men se likevel drøftelsen av begrepet om “den gode vilje” i sluttnote ii.

^{xiv} Som Wood påpeker, er det dermed ikke riktig å hevde at Kants begrep om “dygd” står nærmere Aristoteles’ begrep om “karakterstyrke” (*enkrateia*) enn det står Aristoteles’ egne begrep om “dygd” (*aretè*) og “dygdig karakter.” Den karaktersterke er den som står imot begjær og tilbøyeligheter som trekker i motsatt retning av fornuften, altså en person som handler i tråd med sin rasjonelle streben og på tvers av sin sanselige streben (jfr. andre menneskelige nivå i Aristoteles’ “hierarki,” se ovenfor). Den dygdige er derimot den som handler i tråd med fornuften og som samtidig har tilbøyeligheter som samsvarer med fornuften (jfr. øverste menneskelige nivå i Aristoteles’ “hierarki”). Ovenfor har jeg slått fast at Kant riktignok mener at den typisk moralske aktør befinner seg på det andre menneskelige nivået i Aristoteles’ “hierarki,” men samtidig har jeg fastholdt at en moralsk aktør hos Kant i visse henseender kan befinne seg på det øverste nivået, altså et nivå hvor hun ikke har motstridende tilbøyeligheter i forhold til fornuftsfordringen. Etter min mening er det dette poenget Wood viser til, for som han sier: “Aristotelian continence [enkrateia] could be at most one species of Kantian virtue – an inferior species of it” (Wood, *Kantian Ethics*, side 150). Begrepet om “dygdig handling” hos Kant er således et videre begrep enn Aristoteles’ begrep om “karakterstyrke,” for det er nemlig slik at en handling kan være dygdig hos Kant uten at den involverer viljestyrke i vesentlig grad, da tilbøyelighetene kan trekke i samme retning som fornuften. Den typisk dygdige aktør hos Kant befinner seg likevel på nivå med den karaktersterke aktør hos Aristoteles, men det er altså ingen nødvendighet i at en moralsk aktør hos Kant ikke kan befinne seg på nivå av den dygdige hos Aristoteles. Etter min mening er min egen interpretasjon helt sammenfallende med Woods interpretasjon på dette punkt.

^{xv} Det vesentligste ved enhver bestemmelse av viljen ved hjelp av Moralloven, er, ifølge Kant, at den bestemmes som fri bare gjennom Moralloven. Dette skjer ikke bare uten medvirkning fra sanselige drifter, men sågar slik at alle tilbøyeligheter som kunne være i strid med fornuftsfordringen, avvises. Dermed kan det se ut til at

virkingen av Moralloven som drivkraft utelukkende er *negativ* ved at den sjalter ut tilbøyeligheter som strider mot Moralloven, men det er nettopp i denne sammenheng at Kant opererer med aktelsen som svekker den del av vår selvgodhet som bunner i sanselighet og egenkjærlighet (“*nedskrivning* av kravene om eget høye verd”). Den moralske lov er i høy grad en *positiv* lov ved at den, i motsetning til våre subjektive tilbøyeligheter, svekker selvgodheten vår, og derfor er nettopp denne lov gjenstand for aktelse. Aktelsen, som har sitt grunnlag i Moralloven, representerer dermed selv en positiv følelse som ikke har noen sanselig opprinnelse, men som erkjennes a priori. Denne fornuftsfølelsen har innflytelse på subjektets sanselighet og skaper en følelse som fremmer lovens innflytelse på viljen (“*oppskriving* av det moralske”). I motsetning til alle andre følelser, stammer ikke aktelsen patologisk fra sanseligheten. Da aktelsen har innflytelse på subjektets sanselighet, forutsetter den imidlertid sanselighet og ufullkommenhet hos de vesen som Moralloven, i form av Det Kategoriske Imperativ, krever aktelse av. Aktelse for loven kan derfor ikke pålegges rene fornuftsvesen, da sanseligheten ikke kan utgjøre noen hindring for å underkaste seg loven for slike vesen; begrepet ‘aktelse’ og de relaterte begrepene ‘interesse’ og ‘maksime’ er dermed alle malplasserte i forhold til et rent fornuftsvesen som er utstyrt med hellig vilje (Se Kant, KdpV, 74ff.).

^{xvi} Allison viser til at poenget med Kants insistering på at vi har en indirekte forpliktelse til å kultivere vår sympatifølelse, på ingen måte er at sympatifølelsen etter hvert skal overta som motiv for at vi eksempelvis skal hjelpe andre i nød. Poenget er heller at vi skal “increase our sensitivity to human suffering so as to be better able to fulfill the duty of beneficence” (Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, side 166). Kant intensjon med at vi skal kultivere vår sympatifølelse kan på ingen måte være at vi skal bli mindre moralske, noe vi ut fra en standard fortolkning av Kant ville bli dersom sympatifølelsen erstattet plikten som motiv for handlingen; for som kjent er det bare de handlinger som er utført av plikt som kan tildeles autentisk moralsk verdi hos Kant. I tråd med Woods kantinterpretasjon, som jeg har støttet tidligere (Se sluttnote ii), er det likevel slik at pliktmessige handlinger motivert av sympati kan være uttrykk for en god vilje, selv om disse handlinger ikke kan tildeles autentisk moralsk verdi. Som jeg påpekte i den forbindelse, er det likevel slik at disse handlinger ikke er verdiløse fra et moralsk ståsted, for slike handlinger fortjener nemlig ros og oppmuntring selv om de ikke kan være gjenstand for aktelse. Det er således ikke slik at vår indirekte plikt til å kultivere vår sympatifølelse er en plikt til å bli mindre moralske, for vi er like fullt moralske når vi utfører en pliktmessig handling motivert av sympati som når vi utøver den samme handling av plikt. For som Wood peker på, måtte det være en moralsk plikt for oss å kultivere våre tilbøyeligheter og følelser på en slik måte at de ville stå i motsetning til den moralske fordring, altså slik at plikten ble vanskeligere å etterleve, dersom det var slik at det kun var handlinger som var utført av plikt, og ikke pliktmessige handlinger motivert av sympati, som hadde verdi i moralsk henseende. Det gjelder særlig dersom man samtidig leser Kant slik at det er nødvendig med en indre konflikt i viljen mellom fornuftsfordringen og tilbøyelighetene for at aktøren skal kunne bestemmes som moralsk. En slik *reductio ad absurdum* interpretasjon av Kants posisjon i forhold til våre forpliktelser, vil, i Woods egne ord, kunne sammenlignes med “thinking you should set your house on fire so as to display your heroic courage in rescuing your family from the flames” (Wood, *Kantian Ethics*, side 28ff. Se også Wood, *Kant’s Ethical Thought*, side 28f.).

^{xvii} Et sentralt poeng ved Kants begrep om “formålenes rike” (Kant, G, 433ff.) er at den formålssettende evne atskiller en fornuftig natur fra alt annet, og ettersom man i forhold til en absolutt god vilje må abstrahere fra ethvert formål som skal frambringes, står kun den fornuftige formålssettende natur tilbake som et “selvstendig formål.” Av dette følger det, ifølge Kant, at ethvert fornuftig vesen, som formål i seg selv, alltid samtidig må kunne betrakte seg selv som allment lovgivende, og dette fordi hovedkennetegnet på et fornuftig vesen som formål i seg selv er at dets maksimer egner seg til allmenn lovgivning. Nettopp denne evne til selvlovgivning representerer det opphøyde ved et fornuftig vesen og fungerer som gjenstanden for aktelse; for i den utstrekning en person kun er underkastet en moralsk lov finnes det ikke noe opphøyet ved henne, men derimot er denne opphøyet og verdighet (i motsetning til “pris,” se Kant, G, 434f.) å finne i hennes evne til å samtidig være et lovgivende medlem av formålenes rike.

^{xviii} Höffe vektlegger denne siden ved maksimebegrepet. For i sin insitering på at regler og maksimer ikke befinner seg på samme nivå, men at det snarere forholder seg slik at maksimer er generelle livsregler som har flere og mer spesifikke regler under seg, sier han nemlig: “Depending on the situation and the abilities of the agent, the practical rules vary, even when they follow the same maxim. A non-swimmer will help a drowning person differently than a strong swimmer would” (Höffe, *Immanuel Kant*, side 149f.). Av denne grunn må det ifølge Höffe finnes forskjellige regler som ulike aktører kan handle i tråd med, selv om alle disse reglene spesifiserer én og samme grunnleggende maksime (i dette tilfellet maksimen om å hjelpe et annet menneske i nød). Med denne poengtering betoner Höffe berettigelsen av Kants vektlegging av maksimer og ikke regler:

“[A]n ethic of maxims, and not an ethic of rules or norms, as is frequently proposed, is the appropriate form for moral philosophy” (Höffe, op. cit., side 150).

^{xix} Kant skiller, som O’Neill framhever, mellom fullkomne og ufullkomne plikter (O’Neill, “Kant after Virtue,” side 153f. Se for eksempel Kant, G, 421, og Kant, MdS, 240, 390). Våre fullkomne plikter, som for eksempel løgnforbudet, er plikter jeg i alle, eller i det minste i de aller fleste, tilfeller skal følge, og disse forpliktelser har således et ganske bestemt innhold og gjelder særlig såkalte “negative forbudsplikter.” Ufullkomne plikter derimot, som særlig angår våre såkalte “positive påbudsplikter,” er riktignok plikter jeg skal overholde, men disse forpliktelser er mer ubestemte og gir meg slik mer “handlingsrom” i forhold til hvordan og i hvor stor grad jeg skal utføre dem. Det at mine utfullkomne plikter er relativt ubestemte fører også til at jeg i aller høyeste grad må ta høyde for den spesielle situasjon som jeg befinner meg i. O’Neill interpreterer dermed distinksjonen mellom fullkomne og ufullkomne plikter som en distinksjon mellom maksimer som, i det minste til en viss grad, er bestemte i den forstand at de gir aktøren visse regler for hvordan hun skal handle og slik spesifisere sin grunnleggende intensjon, og maksimer som er ubestemte og som det følgelig ikke følger noen slike regler fra. Disse sistnevnte maksimer er altså mer situasjonsavhengige i forhold til å finne fram til hvilke regler som adekvat spesifiserer min grunnleggende intensjon, mens de fullkomne plikter på den andre side er mindre avhengige av den handlendes kontekst.

^{xx} Louden hevder nemlig at maksimebegrepet i forbindelse med våre såkalte “formålsmaksimer,” det vil si de maksimer som angår menneskets obligatoriske formål, referer til grunnleggende intensjoner og ikke til spesifikke regler. For som Louden sier: “[Although] not all Kantian maxims refer to underlying intentions and agents’ life plans, the most significant ones in ethics (maxims of ends) do” (Louden, “Kant’s Virtue Ethics,” side 295). 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 ifølge Kant ha ett eller annet formål (*Zweck*) (Kant, MdS, 385, 392. Se også Kant, G, 437). Selv om det er slik at våre formål velges helt fritt, må det like fullt finnes i det minste ett obligatorisk formål for at det i det hele tatt skal finnes en morallære; for hadde alle formål en kontingent status, ville alle våre imperativ bare være hypotetiske, og vi ville følgelig ikke kun operere med noe allmenngyldig prinsipp for moralen. Men finnes det i det minste ett obligatorisk formål, er vi derimot 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 kan være uten et formål – alle formål til den praktiske fornuft alltid bare være midler til andre formål og et *kategorisk* imperativ ville være umulig” (Kant, MdS, 385. Se også Kant, G, 431). Våre sansetilbøyeligheter leder oss til å anta formål som kan være i strid med plikten, og den lovgivende fornufts eneste botemiddel mot at alle våre forpliktelser derfor skulle være hypotetiske, er, slik Kant ser det, å framsette et moralsk formål som står i motsetning til tilbøyelighetenes formål (Se Kant, MdS, 380ff.). Louden 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” (Louden, op. cit., side 293). 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. Kant definerer et formål som “noe som er gjenstand for et fornuftig vesens valg der forestillingen om gjenstanden bestemmer valgveien til å foreta en handling som søker å frembringe gjenstanden” (Kant, MdS, 381. Se også Kant, MdS, 384f.). I kraft av at jeg moralsk sett er et fritt vesen, kan jeg ikke bli tvunget av andre til å ha et bestemt formål, for det er bare jeg selv som kan gjøre noe til formål for meg selv. Som Kant sier: “En *tvang* til å ha eller sette seg formål inneholder en motsigelse. [...] En annen kan nok *tvinge* meg til å *gjøre* noe som ikke er rettet mot et av mine formål (men som bare er middel til en annens formål), men han kan ikke tvinge meg til å *gjøre det til mitt formål*” (Kant, MdS, 381). Det finnes imidlertid noe som ligger i den praktiske fornuft som jeg har plikt til å gjøre til mitt formål, for selv om det er en motsigelse at andre kan tvinge meg til å ha bestemte formål, er det ingen motsigelse i at jeg selv setter meg et formål som det samtidig er moralsk plikt for meg å sette. For i det sistnevnte tilfellet vil jeg nemlig tvinge “meg selv, hvilket meget vel er forenlig med friheten” (Kant, MdS, 381). Som formålssettende vesen har mennesket ifølge Kant to slike formål som i seg selv er plikter, altså to obligatoriske formål, nemlig moralsk fullkommenhet og lykke, og ifølge Kant utgjør “egen fullkommenhet” og “andres lykke” de to positive hovedforpliktelsene som det er plikt for ethvert menneske å ha. Kant kaller våre forpliktelser i forhold til disse to formålene for “dygdsplikter,” for disse pliktene angår ikke bare 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 maksimen også angår de formål som samtidig er plikt, altså “egen fullkommenhet” og “andres lykke” (Kant, MdS, 394f.). Slik Louden ser det, er det karakteristisk for begge disse formål at de angår generelle og langsiktige formål, og det er først og fremst formålet om “egen fullkommenhet” som interesserer Louden i denne sammenheng. Den viktigste komponenten i forpliktelsen til å fremme dette formålet er at man skal utvikle og kultivere sin evne til moralsk dygd, noe som står sentralt for Louden i hans forsøk på en dygdsetisk lesning av Kants etikk. Avgjørende for Louden er at forpliktelsen til å fremme egen fullkommenhet er

den mest fundamentale i den forstand at dersom det ikke finnes noen forpliktelse overfor oss selv, finnes det heller ikke forpliktelser overfor andre. Som Kant sier, er det slik at fantes det ikke plikter overfor oss selv, “there would be no duties whatsoever, and no external duties either” (Kant, MdS, 417). Som denne passasjen indikerer, vil det uten at det finnes forpliktelser overfor meg selv, heller ikke finnes noen juridiske, altså eksterne, forpliktelser, i tillegg til at det ikke ville finnes moralske forpliktelser overfor andre. 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” (Se særlig Kant, MdS, 417), og denne evnen oppøver vi nettopp gjennom å perfektionere eller “fullkommengjøre” oss selv i moralsk forstand. Følgelig vil vi, dersom vi ikke oppøver evnen til å “binde oss selv” i forbindelse med forpliktelsen til å fremme egen fullkommenhet, i neste omgang heller ikke være i stand til å ivareta vår forpliktelse til å fremme andres lykke. I tilknytning til oppøvelsen av evnen til å “binde oss selv,” står utviklingen og kultivering av dygd, altså viljestyrke, helt sentralt. Dermed har vi god grunn til å si at Kants begrep om “dygd” inntar en helt fundamental plass i Kants etikk, for vår dypeste forpliktelse, det være seg moralsk eller juridisk, består i å realisere dygd i vår egen karakter, noe som utgjør selve fundamentet for all moralsk handling. Ifølge Louden er en dygdetisk interpretasjon av Kants etikk dermed mulig, men samtidig skiller Kants begrep om “dygd” seg fra Aristoteles’ ved at vi ikke utøver dygd for dygden egen skyld, men at dygden snarere er underordnet den moralske lov.

^{xxi} En understrekning av hvor avgjørende det er for Kant at handlingen utføres av plikt, og ikke bare i overensstemmelse med plikt, finner vi i *Religionsskriftet*. Her bemerker nemlig Kant at grunnen til det ondes opprinnelse i den menneskelige natur ligger i at mennesket gikk over fra å følge pliktens lov av plikt til å følge pliktens lov av hensyn til andre formål, det vil si formål som kun er betinget gode. “Følgelig begynte mennesket å tvile på lovens strenghet, som utelukker enhver annen drivfjærs innflytelse, og deretter å nedvurdere lydigheten mot budet til noe kun (under egenkjærlighetens prinsipp) betinget for et middel, hvorfra så endelig overvekten av de sanselige drivfjærer over drivfjærene fra loven ble tatt opp i maksimen om å handle og det ble syndet slik” (Kant, R, 42). Kant kaller dette for “syndefallet,” og det er nettopp dette som ligger i det jeg var inne på ovenfor, nemlig at det onde mennesket underordner den moralske lov under egenkjærligheten i sin maksime, mens det gode mennesket gjør motsatt underordning. Kant overordnede prosjekt i *Religionsskriftet* er således å skissere måten mennesket kan komme ut av den tilstanden det befinner seg i etter syndefallet, altså skissere en slags gjenopprettelse av det opprinnelige anlegg for det gode i den menneskelige natur. Denne gjenopprettelse kan ikke komme i stand ved skrittvis reformer, slik overgangen fra lovstridige til lovydige (legale) handlinger kan komme i stand, men kun gjennom en “revolusjon i sinnelaget” (Kant, R, 47). Ved denne revolusjon omvendes menneskets “hjerte,” som vel strengt tatt må sies å være dets Willkür, fra å underordne den moralske lov under egenkjærligheten til å underordne egenkjærligheten under Moralloven. Men etter at denne revolusjonen har funnet sted, må mennesket gjennom gradvis reformasjon, det vil si gjennom skrittvis reformer, tilvennes dette nye subsumpsjonsforhold.

^{xxii} Spørsmålet om omfanget av aristotelisk “overveielse” er imidlertid et stridsspørsmål i kommentarlitteraturen. Som Bonaunet framhever, dominerte en slik tolkning om en “begrenset” overveielse, altså en tolkning som begrenset overveielse (og beslutning, *prohairesis*) til å gjelde “de ting som fører til formålet” og ikke formålet selv, fram til ca. 1975. Men fra dette tidspunkt og framover har imidlertid flere kommentatorer, blant annet Terence Irwin, gått inn for en “utvidet” forståelse av Aristoteles’ begrep om “overveielse,” hvor overveielse ikke bare innbefatter de ting som fører til målet, men også hva som konstituerer formålet selv. Ifølge slike interpretasjoner skal nemlig ikke begrepet om “ta pros to telos” forstås rent instrumentelt, det vil si som rene “midler” til å oppnå formålet, men må snarere sies å innbefatte komponenter av formålet selv, slik at formålet i denne mening kan velges på grunnlag av overveielse. Dette vil dermed, slik Bonaunet utlegger det, innebærer “at vi også kan gjøre til gjenstand for overveielse hvilke formål som konstituerer det ytterste gode, *eudaimonia*. [...] Riktignok er *eudaimonia* som sådan et ‘non-deliberativt mål’, men hvilke komponenter som konstituerer *eudaimonia* finner vi altså gjennom overveielse” (Bonaunet, “‘Overveielse’ i Aristoteles Etikk,” side 87f.). En slik utvidet forståelse av begrepet om “overveielse” fører Aristoteles langt nærmere en kantiansk etikk, særlig med hensyn til begrepet om “lykke,” men jeg følger her Bonaunet i hans tese om at en slik interpretasjon nærmest representerer en anakronisme; for ved en slik interpretasjon importerer man “til klassisk gresk filosofi begreper om autonomi og fri beslutning som i realiteten ble utviklet under seinere stadier i etikkens historie, delvis hos middelalderens aristotelikere, og dernest i moderne filosofi” (Bonaunet, op. cit., side 89). Se for øvrig min diskusjon av “viljesbegrepet” hos Aristoteles i konklusjonen.

^{xxiii} Det verserer ulike oppfatninger i kommentarlitteraturen om hva slags kontradiksjon det egentlig er tale om i forbindelse med universaliserings- og naturlovsformuleringen, hvilket er en diskusjon som strengt tatt faller utenfor rammen av denne avhandlingen. Etter min mening er Korsgaards interpretasjon den som framstår som mest plausibel og adekvat, blant annet fordi det ifølge hennes interpretasjon foreligger en kontinuitet, og

samtidig en klar og tydelig distinksjon, mellom denken-können- og wollen-können- kriteriet. Korsgaard hevder (i forhold til denken-können) at det er tale om en *praktisk* motsigelse innenfor den universaliserte maksime selv, for i en verden hvor den skulle gjelde som allmenn lov, ville handlingen maksimen spesifiserer ikke kunne *fungere* som et middel til å oppnå det formål den samtidig spesifiserer. Eller som Korsgaard selv sier: “[T]he agent would be unable to act on the maxim in a world in which it were universalized so as to achieve his own purpose – that is, the purpose that is specified in the maxim” (Korsgaard, *Creating the Kingdoms of Ends*, side 92). Universaliseringen av maksimen umuliggjør således både maksimen selv og det formål man har med den, og det er nettopp introduksjonen av formålsrasjonale elementer i testingen av maksimer som gjør at Korsgaard er i stand til å hevde en kontinuitet, og samtidig en klar distinksjon, mellom Kants to kriterier. For dersom en maksime ikke tilfredsstillt kravet om å kunne *tenkes* som allmenn lov, foreligger det en indre umulighet i universaliseringen av den, ved at den universaliserte maksimen opphever sine egne mulighetsbetingelser. På den andre siden foreligger det ingen slik indre motsigelse i forhold til maksimer som ikke kan *villes* som allmenne lover, men like fullt innebærer maksimen en kontradiksjon til andre maksimer som er essensielle for viljen overhodet. Her foreligger det for det første en *kontinuitet* ved at det er samme type motsigelse, nemlig en kontradiksjon av praktisk art, i forhold til begge kriterier, og samtidig for det andre en klar og tydelig *distinksjon* mellom de to kriterier ved at det i forbindelse med nicht-denken-können kriterier er tale om en indre motsigelse i min maksime, mens det i forhold til nicht-wollen-können er tale om en motsigelse mellom min aktuelle maksime og andre av mine maksimer som er essensielle for min vilje. Korsgaard skiller seg slik fra interpretasjoner som hevder at det er tale om en *logisk* eller en *teleologisk* motsigelse; en interpretasjon som hevder at det er tale om en logisk motsigelse argumenterer for at det er en logisk umulighet i universaliseringen av min maksime, mens en interpretasjon som gjør seg til talsperson for at det er tale om en teleologisk motsigelse hevder at det vil være en kontradiksjon å ville min maksime som en lov for en natur som betraktes som teleologisk. Verken interpretasjoner som argumenterer for en logisk motsigelse eller interpretasjoner som argumenterer for en teleologisk motsigelse er i stand til å redegjøre for en tilsvarende kontinuitet og distinksjon mellom Kants denken-können- og wollen-können- kriterier som Korsgaards “practical contradiction interpretation” er i stand til. For mens talspersonene for en logisk kontradiksjon hevder at det er tale om en annen type kontradiksjon i forbindelse med nicht-wollen-können kriteriet (gjerne en kontradiksjon av utilitaristisk eller teleologisk art) enn i forhold til nicht-denken-können kriteriets logiske kontradiksjon, er det snarere det å finne en klar og tydelig distinksjon mellom de to kriteriene som framstår som problematisk for de som argumenterer for en teleologisk kontradiksjon i forbindelse med Kants universaliseringsformulering av Det Kategoriske Imperativ (Se særlig Korsgaard, op. cit., side 95ff.).

^{xxiv} I essayet *Morality as Freedom* problematiserer Korsgaard denne tesen, for som hun sier: “[T]he claim that purely noumenal persons would act as the categorical imperative requires may be questioned. It is not obvious why persons uninfluenced by causality should act morally rather than any other way” (Korsgaard, *Creating the Kingdoms of Ends*, side 159). Korsgaard forsvarer imidlertid Kants tese ved å vise til at den moralske lov nødvendigvis er loven for en fri vilje. Kant argumenterer for en nødvendig og tett sammenheng mellom moralitet og frihet både i *Grundlegung* og KdpV. I *Grundlegung* slår han fast at “[d]ersom [...] viljens frihet blir forutsatt, følger moralens og dens prinsipp ved ren begrepsanalyse” (Kant, G, 447), mens han argumenterer noe mer utfyllende for denne relasjonen i KdpV:

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Objekt der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muß: so muß ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, außer der Materie des Gesetzes, nicht weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann (Kant, KdpV, 29).

Kant viser her til noe som jeg kommer tilbake til nedenfor, nemlig at en fri vilje ikke er å forstå som en lovløs vilje, men snarere som en vilje som står under en selvpålagt lov (Se Kant, G, 446). Ifølge Kant er altså denne lov nødvendigvis den moralske lov, og Korsgaard kaller Kants argument for denne relasjonen “The Argument from Spontaneity.” Grunnen til at den moralske lov nødvendigvis er loven for en fri vilje, er at denne lov nettopp beskriver funksjonen og oppgaven til en fri og autonom vilje. Moralloven representerer nemlig ikke en innskrenkning eller tvang for fri vilje, slik våre begjær og tilbøyeligheter gjør, men representerer tvert imot en beskrivelse av hvordan en vilje må handle for at den skal være fri og autonom. For eksempel må en vilje handle slik at den alltid kan ville at dens maksimer skal gjelde som allmenne lover, for at viljen skal kunne bli ansett som fri og autonom. Den moralske lov fordrer slik ikke verken spesifikke maksimer eller handlinger, slik som prinsippet om egenkjærligheten gjør, men representerer derimot bare den frie viljes prinsipp. Som Korsgaard selv sier: “The will that makes the categorical imperative its law merely reaffirms its independence of everything except law in general. Its dependence on law in general is not a constraint, for that is just a consequence of the

fact that it is a will” (Korsgaard, op. cit., side 166f.). Et rent fornuftsvesen har følgelig nødvendigvis den moralske lov som sitt prinsipp og er, nettopp derfor, fritt. (Se for øvrig også Korsgaard, Christine, “Self-constitution in the Ethics of Plato and Kant,” i: *The Journal of Ethics*, vol. 3 nr. 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999).

^{xxv} Jeg skiller her mellom de to instansene i viljen ved å beholde de tyske betegnelsene *Wille* og *Willkür* ettersom jeg anser det for å være den beste måten å skille dem i forhold til at det ikke skal oppstå uklarheter. Samtidig er det slik de to kommentatorene som jeg særlig gjør bruk av i dette underkapittelet, nemlig White Beck og Allison, skiller mellom dem på samme måte. I engelskspråklig litteratur finnes det imidlertid to andre strategier for å skille dem, nemlig på den ene side å oversette *Wille* med “will” og *Willkür* med “choice,” og på den andre side skille dem ved å oversette dem som henholdsvis “will” og “willW.” Jeg vil gjøre bruk av en tilsvarende strategi som den første av disse ettersom jeg av og til bruker “valgevne” i forhold til *Willkür*, dette fordi det er denne term Storheim bruker i sine oversettelser av Kants tekster. Så alle steder hvor jeg bruker “valgevne” referer dette til *Willkür*.

^{xxvi} Dette momentet er tydelig hos Kant i forbindelse med deduksjonen av Det Kategoriske Imperativ i “Tredje Avsnitt” i *Grundlegung*. Et problem for Kant i denne forbindelse er nemlig å forklare hvordan menneskets handlinger kan betraktes som frie, samtidig som disse handlinger, på lik linje med alle andre sansbare gjenstander i tid og rom, er underlagt naturlover og framtrer som årsaksbestemte. Det finnes imidlertid en vei ut av dette problemet, og det er nettopp i denne sammenheng at Kant lanserer den kjente tesen om “de to standpunkter.” Kant sier nemlig at vi må undersøke om “vi ikke, når vi gjennom friheten tenker oss som *a priori* virkende årsaker, inntar et annet standpunkt enn når vi betrakter oss selv – med henblikk på våre handlinger – som virkninger som vi ser for våre øyne” (Kant, G, 450). For å klargjøre dette refererer Kant til distinksjonen mellom fenomen og ting i seg selv fra KdrV, og hevder at denne distinksjonen igjen medfører en distinksjon mellom en sanseverden (*Sinnenwelt*) og en forstandsverden (*Verstandeswelt*) eller intelligibel verden. Denne nye distinksjon gjør det mulig for mennesket å innta to ulike perspektiver på seg selv og sin eksistens: “For det første – i den utstrekning [mennesket] hører til sanseverdenen – er det underlagt naturlover (heteronomi), for det annet – i den utstrekning det hører til den intelligible verden – er det underlagt lover som er uavhengige av naturen (ikke empiriske), og som kun har sitt grunnlag i fornuften” (Kant, G, 452). Altså, som et fenomen og som borger av sanseverdenen ser menneskets handlinger ut til å være årsaksbestemte og således underlagt naturlovene. Den menneskelige handling som fenomen må nemlig betraktes som “bestemt av andre fenomener som hører til sanseverden, nemlig begjær og tilbøyeligheter” (Kant, G, 453). Men på den andre side er mennesket qua fornuftsvesen og qua borger av den intelligible verden uavhengig av bestemmende årsaker fra sanseverden og således underlagt andre lover enn naturlovene. For som Kant sier, kan man “ikke forlange at tingene i seg selv skal virke etter samme lover som de som gjelder for fenomenene” (Kant, G, 459). I egenskap av mitt borgerskap i forstandsverdenen kan jeg med andre ord betrakte meg som underlagt fornufts- eller frihetslover. Ifølge Kant er det en analytisk forbindelse mellom den negative friheten og moralitet, så i egenskap av fornuftsvesen er jeg med andre ord underlagt Moralloven (Kant, G, 462). Dersom jeg var et rent fornuftsvesen, ville jeg med nødvendighet handlet slik Moralloven sier: “Hvis jeg kun var et medlem av forstandsverdenen ville [...] alle mine handlinger være i fullkommen overensstemmelse med den rene viljes autonomiprinsipp” (Kant, G, 453). Derfor sier Kant at det kategoriske “skal” egentlig er å oppfatte som et “vil” som er gyldig for ethvert fornuftsvesen. For så vidt som mennesket i sin selvforståelse som rasjonalt handlende oppfatter seg som fritt i sine handlinger og slik som *virkelig* fri i praktisk henseende (i motsetning til den transcendentale frihet i KdrV som bare er *mulig å tenke*), hensetter det seg som medlem i forstandsverden: “Frihetsideen gjør meg til et medlem av en intelligibel verden” (Kant, G, 454). For mennesket, som samtidig er et sansevesen, framstår imidlertid det som Moralloven framsetter som objektivt nødvendig, som subjektivt tilfeldig: “For vesener som oss, som også blir påvirket gjennom vår sanselige natur, dvs. av drivfjærer av en annen art, og hvor ikke alltid det skjer som fornuften ville ha gjort hvis den hadde rådd grunnen alene, der uttrykkes denne nødvendigheten ved handlingen ved et ‘skal’ og den subjektive nødvendighet skjernes fra den objektive” (Kant, G, 449. Se også Kant, G, 454). For oss framtrer derfor Moralloven som Det Kategoriske Imperativ, og det Kant jo nettopp stiller spørsmål ved i “Tredje Avsnitt” i *Grundlegung* er hvordan et slikt imperativ er mulig. Og for å forklare hvordan et slikt imperativ er mulig, knytter Kant an til distinksjonen mellom sanseverden og forstandsverden, og framholder at sistnevnte ligger til grunn for førstnevnte (Kant, G, 453). Forstandsverden har slik en mer fundamental status enn den empiriske verdens lovmessighet, og nettopp derfor skal mennesket legge forstandsverdenens lovgivning til grunn for sine handlinger. Derfor må mennesket gi denne verdenens lovgivning forrang framfor sin sanselige streben i form av begjær og tilbøyeligheter (Kant, G, 452. Se også Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 174). Dermed har Kant forklart hvorledes et kategorisk imperativ er mulig og hvorledes mennesket kan handle fritt, selv om dets handlinger qua fenomen framtrer som determinerte.

^{xxvii} Med “naturkausal bestemmelse” menes her ikke bare fysisk bestemmelse fra den ytre natur, men også bestemmelser som har sin rot i psykologiske og sosiale forhold. Atle Måseide framhever dette: “Fysisk, sosialt og psykologisk er mennesket underlagt årsaksloven. Disse sidene er moralsk irrelevante. Er det utelukkende fysiske, sosiale eller psykiske årsaker som genererer atferd, er ein prinsipielt utan ansvar for den. At ein moralsk ikkje er underlagt årsaksloven [det vil si at man er fri i negativ forstand], gir mennesket sitt særeige moralske verd. Samtidig mogleggjer det moral. Det er problematisk å attribuere rettar til fenomen som lar seg forklare berre ved referanse til årsaker, og definitivt uråd å tilskrive dei plikter og ansvar” (Måseide, Atle, “Kants Teori om Straff – Lar den seg Forsvare?,” *NFT*, Nr. 1-2009, Universitetsforlaget, Oslo 2009, side 7).

^{xxviii} Mennesket er nemlig predisponert både i forhold til at det har tilbøyeligheter og til at det er bevisst Moralloven og dens pliktfordrning i form av Det Kategoriske Imperativ. Derfor kan vi ikke søke etter den onde tendens i mennesket ved å rette oppmerksomheten mot disse, men vi må snarere rette den mot *Willkür* og denne viljesinstans funksjon i forhold til å underordne den sanselige streben under den rasjonelle eller motsatt. For som Allison framhever: “[S]ince [the] source [of the nature of radical evil] can lie neither in sensuous inclination nor morally practical reason or *Wille*, it must lie in *Willkür*. [...] [S]ince neither the moral incentive nor the incentive stemming from inclination or self-love can be removed (both are predispositions and, therefore, inextirpable), and since both must be incorporated into our maxims (we cannot renounce our natural desire for happiness any more than we can renounce the law), it follows that this ground can be located only in a tendency of *Willkür* to give priority to the nonmoral incentive or equivalently, the principle of happiness even in those cases where it conflicts with the dictates of morality” (Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, side 151).

^{xxix} Ifølge Kant kan mennesket være underlagt lover og samtidig betrakte seg som fritt og autonomt, ettersom de lover som det adlyder er lover det pålegger seg selv (Se for eksempel Kant, G, 432f., og Kant, KdpV, 64). White Beck mener at innsikten om at mennesket kan betraktes både som lovgivende og utøvende i forhold til forpliktelsene sine, er å betrakte som en revolusjon i Kants praktiske filosofi på linje med den såkalte “kopernikanske revolusjon” i hans teoretiske filosofi: “That the will of man – because of the fact that it is not a simple notion and has two distinguishable aspects - can be both obligation-creating and obligation-executing is one of the most dramatic theses in Kant’s philosophy, as dramatic as, and analogous to, the Copernican Revolution in his theoretical philosophy” (White Beck, op. cit., side 199. Se også White Beck, “Kant’s Two Conceptions ...,” side 61, Wood, *Kant’s Ethical Thought*, side 156, og Kant, KdrV, Bxvi). Et avgjørende problem i moralfilosofien før Kant var nemlig at man antok at valgfriheten var fri, men problemet var at denne antakelse er vanskelig forenlig med tanken om at valgfriheten står under lover. Hvordan kan en valgevne stå under lover og samtidig betraktes som fri? Ifølge White Beck er det 18. århundres moralfilosofi full av forskjellige løsningsforslag til dette problemet: “The most typical [attempt to respond to this question] was that there was a motive of the will which was different from the knowledge of the law, and which was added to this knowledge, such as the desire for happiness, or the desire for recompense for certain actions, or the love of God” (White Beck, “Kant’s Two Conceptions ...,” side 61. Se også Höffe, *Immanuel Kant*, side 135). Alle slike løsningsforsøk vil ut fra Kants perspektiv framstå som utilfredsstillende ettersom valgevnen i alle disse tilfellene blir bestemt av noe annet enn menneskes egen vilje. Kants svar på spørsmålet, hvor altså viljen både er utøvende og samtidig sin egen lovgiver, representerer ifølge White Beck “his most important contribution to moral philosophy” (White Beck, *ibid.*). Vi står således overfor en helt avgjørende del av etikkens historie, og siden Kant i sitt svar må sies å være på linje med Rousseaus politiske filosofi, og spesielt med hans tanke om at vi ikke er forpliktet til å adlyde noen andre lover enn dem vi selv har deltatt i utformingen av, benevner White Beck denne revolusjonen i etikkens historie for “den rousseauianske revolusjon” (White Beck, op. cit., side 62. Se også Höffe, op. cit., side 157). Rousseau knytter nemlig friheten til det å være underlagt selvpålagte restriksjoner. Når Rousseau taler om naturen i forbindelse med samfunnstilstanden, mener han ikke naturen slik den framstår i naturtilstanden (“urskogen”), men henviser snarere til et annet naturbegrep, nemlig begrepet om en “andre natur.” Denne menneskets andre natur, altså en form for “naturlighet” rekonstruert innfor rammen av det sosiale, skal garantere den såkalte “borgerlige frihet,” og samfunnspakten kan derfor sies å representere en overgang fra den opprinnelige og tøyelseløse frihet til den borgerlige. Den borgerlige frihet, som i motsetning til den opprinnelige frihet, er innskrenket av allmennviljen (*volonté générale*), består i at enhver statsborger samtidig betraktes både som “suveren” og “undersått;” qua undersått er vi riktignok forpliktet til å adlyde lovene, men i egenskap av å være statsborger, altså som en del av den suverene makt, strekker våre forpliktelser seg likevel ikke lengre enn til de lover vi selv prinsipielt kunne være opphavsperson til. “De enkelte deltagere bærer [gjennom inngåelsen av samfunnspakten] som helhet navnet *folk*, de kaller seg *statsborgere* som deltagere i den suverene myndighet, og *undersätter* som undergitt statens lover” (Rousseau, Jean-Jacques, *Om Samfunnspakten*, Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2001, side 18). I den borgelige tilstand er statsborgerne følgelig frie ettersom deres frihet kun er innskrenket av selvpålagte juridiske lover, hvilket for så vel Rousseau som Kant nettopp vil si det samme som å være fri. For som Rousseau sier: “[D]en som bare følger sine drifter, er slave, [men] den som

lyder en lov han har gitt seg selv, er fri” (Rousseau, op. cit., side 22). Med distinksjonen mellom Wille og Willkür må Kant sies å operere med en distinksjon som svarer til Rousseaus distinksjon mellom suveren og undersått, for som Wood sier: “In my role as legislator I will the moral law (as the highest normative principle of practical reason), while in my role as subject of the moral law I choose whether to obey or disobey it whenever an issue of duty arises” (Wood, *Kantian Ethics*, side 120). For både for Kant og Rousseau er det helt avgjørende å ikke betrakte lover som restriksjoner på menneskets frihet, men lover må snarere betraktes som produkter av denne friheten. Ifølge Rousseau er det følgelig ikke noe spørsmål hvorvidt jeg som statsborger kan sies å være fri selv om jeg må adlyde loven, for loven er nettopp uttrykk for min egen vilje.

^{xxx} Kant hevder altså at Moralloven er et “fornuftens faktum,” noe som indikerer en viktig likhet mellom Kant og Aristoteles. Utgangspunktet for Kants etiske teori er “den alminnelige moralske fornuftserkjennelse,” det vil si den allmenne moralske bevissthet (Kant, G, 392). Da Moralloven er å betrakte som et faktum ved ethvert menneskes fornuft, det vil si som en slags struktur ved menneskets fornuft, representer utskrivningen av Moralloven i egentlig forstand bare en utskrivning av det som allerede finnes i fornuften til ethvert menneske og alle fornuftige vesen forøvrig. Kant kan således ikke sies å innføre noe nytt i sin etiske teori i forhold til den alminnelige fornuftserkjennelse, noe han for øvrig eksplisitt påpeker i et svar til G. O. Tittels kritikk av *Grundlegung* i en fotnote i KdpV (Kant, KdpV, 8n. Se for øvrig også Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 228f.). Aristoteles framhever selv at han har et tilsvarende utgangspunkt for sin etiske teori, nemlig *endoxa*, som vil si allmenne og plausible oppfatninger om hva som er moralsk. Det ville således være et meget interessant idéhistorisk studium å se på årsakene til at Kant og Aristoteles fremmer ulike etiske teorier ut fra et såpass sammenfallende utgangspunkt. En meget sentral dimensjon ved dette vil etter min mening være innføringen av et moderne begrep om “vilje” i den praktiske filosofien, men det er dermed ikke sagt at jeg ikke mener at det også kan være andre årsaker, gjerne av mer historisk eller idéhistorisk karakter, til dette. Min påstand er nemlig bare at de sentrale ulikhetene mellom Kants og Aristoteles’ etiske teorier skyldes at Kant, til forskjell fra Aristoteles, opererer med et moderne viljesbegrep i sin etikk, og nettopp derfor mener jeg at Kants etikk bør karakteriseres som viljesorientert, ikke kun som aktørorientert. Det finnes selvsagt flere historiske, vitenskapshistoriske og idéhistoriske årsaker, som for eksempel framveksten av det mekanistiske verdensbildet, til at det som ser ut som et felles utgangspunkt har endret seg fra Aristoteles’ til Kants dager, men en klarlegging av disse faller utenfor de rammer som gjelder for denne avhandlingen.

^{xxxi} Den nære sammenhengen mellom friheten og Moralloven reflekteres framfor alt i forbindelse med Kants deduksjon av friheten i KdpV. For i KdpV framholder Kant at Moralloven er et “fornuftens faktum” (Kant, KdpV, 31, 47, 55), og som et faktum ved ethvert menneskes fornuft, står Moralloven urokkelig fast i seg selv og behøver ingen rettferdiggjørende grunner i form av en deduksjon. Samtidig framsetter Kant tesen om at friheten som Morallovens værensgrunn (*ratio essendi*), mens Moralloven på sin side er frihetens erkjennelsesgrunn (*ratio cognoscendi*). På denne måte kan friheten være betingelsen for Moralloven, samtidig som Moralloven igjen kan være den betingelse under hvilken vi aller først kan bli oss friheten bevisst. Vi kan som sagt aldri erkjenne friheten og være den direkte bevisst, for som Kant sier, kan vi “ikke slutte oss til frihet fra erfaringen, for erfaringen gir oss bare erkjennelse av fremtredelsen av lov, følgelig av naturens mekanisme, frihetens rake motsetning” (Kant, KdpV, 29). Men det vi derimot kan være direkte bevisst, er “bundetheten” til en universell lov alene gjennom bevisstheten om Moralloven. Bevisstheten om Moralloven kan på den måte fungere som basis for en deduksjon av friheten. Kant sier sågar at “[d]ersom man innser muligheten for frihet til en virkende årsak, så vil man også innse ikke bare muligheten, men også nødvendigheten av Moralloven som øverste praktiske lov for fornuftsvesener som man tillegger kausalitetsfrihet i viljen. Begge begrepene er nemlig [...] uløselig forbundet med hverandre” (Kant, KdpV, 93f.). Dermed slår Kant fast at begrepene om “frihet” og “universell moralsk lov” gjensidig impliserer hverandre. For dette fornuftens faktum er vi oss bevisst a priori, og det er apodiktisk sikkert, men ingen deduksjon, verken av teoretisk eller empirisk understøttende fornuft, kan bevise dens realitet. Men ifølge Kant tjener dette moralske prinsipp som prinsipp for deduksjonen av friheten, for “Moralloven, som selv ikke behøver noen rettferdiggjørende grunner, beviser ikke bare frihetens mulighet [slik den teoretiske fornuft gjør], men frihetens virkelighet hos vesener som erkjenner lover som forpliktende for dem” (Kant, KdpV, 47). Som Bonaunet framhever, peker Kant her på hvordan deduksjonen av friheten fungerer som et “kreditiv” for Moralloven (Se Bonaunet, *Kants Etikk og den Transcendentalpragmatiske Diskursetikken*, side 187f.). For denne deduksjonen demonstrer frihetsbegrepets nødvendighet og sikrer dette begrepet objektiv realitet, da den nettopp bestemmer det som den teoretiske fornuft, i den tredje antinomi i KdrV, måtte la stå ubestemt, det vil si som mulig å tenke, men ikke å erkjenne (Se Kant, KdpV, 4f., 47f.). Med andre ord gir deduksjonen av friheten en positiv bestemmelse av det som den teoretiske fornuft bare var i stand til å gi en negativ bestemmelse av. Dermed legitimerer Moralloven sin realitet ved at den tilføyer friheten en positiv bestemmelse hvis mulighet var ubegripelig for den teoretiske fornuft. For øvrig synes dette å stå i en viss

motsetning til “Tredje Avsnitt” i *Grundlegung* hvor Kant nettopp søker å gjennomføre en deduksjon av Moralloven, i form av Det Kategoriske Imperativ, mens Kant i KdpV, gjennom å framheve Moralloven som et fornuftens faktum, framholder at en deduksjon av Moralloven ikke verken er mulig eller nødvendig å gjennomføre (Kant, KdpV, 30, 47).

^{xxxii} Ifølge Allison representerer begge de to definisjoner av frihet i MdS, det vil si den negative og den positive definisjonen, definisjoner av friheten til Willkür. Det vil si at det ikke bare er den negative frihet som Kant knytter til Willkür, men også det positive begrepet om “frihet.” Definisjonen av “positiv frihet” i MdS går ut på at positiv frihet er å forstå som “the ability of pure reason to be of itself practical” (Kant, MdS, 213). Denne definisjonen inneholder således ikke begrepet ‘autonomi’ slik tilsvarende definisjoner av positiv frihet i *Grundlegung* og KdpV gjør, så det er ikke tale om at Kant her tilskriver autonomi til Willkür, hvilket for øvrig er en vanlig feilinterpretasjon av denne passasjen ifølge Allison. Kant er således noe uklar når det gjelder både hans definisjoner av positiv og negativ frihet, og hvordan disse definisjoner kan knyttes til Willkür-instansen i viljen. Allison forsøker å klargjøre Kants posisjon ved å hevde at Kant burde ha sagt at positiv frihet består i Willkürs “capacity to act on the basis of the dictates of pure reason or, equivalently, pure *Wille*. To say this is to say that it has the capacity to select its maxims in virtue of their conformity to universal law” (Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, side 132). Dersom Kant hadde sagt dette, ville han således samtidig ha sagt at predikatet autonom kun tilkommer *Wille* i vid forstand, og verken *Wille* (i snever forstand) eller Willkür isolert sett. Wood kan se ut til å mene at autonomi tilkommer Willkür idet han framhever at “[w]hat ‘choice’ [Willkür] chooses are maxims, or subjective principles, that may or may not conform to the laws given by ‘will’ [Wille]. When ‘choice’ is tempted not to obey the law but is inwardly constrained to do so, it is constrained by (its own) *will*, and that is what makes **it** *autonomous* in obeying the moral law” (Wood, *Kantian Ethics*, side 121). Jeg tror imidlertid ikke at Wood her påstår at autonomi skal tildeles Willkür, for jeg tror at “**it**” i siste del av den siste setningen viser tilbake til viljen, “will” (Her: *Wille* i vid forstand), og ikke til Willkür, “choice.” Wood må etter min mening således sies å hevde, på lik linje med Allison, at det er *Wille* i vid forstand, og ikke *Wille* i snever forstand eller Willkür, som kan tildeles predikatet autonom. For det Wood sier, tilsier nemlig at viljen kun er autonom i de tilfeller hvor Willkür velger å handle i samsvar med *Willes* kategoriske fordring, for det er kun når Willkür adlyder *Willes* kategoriske fordring, at viljen er *selv*lovgivende.

^{xxxiii} Korsgaard gir et annet forsvar for Kants posisjon ved å appellere til distinksjonen mellom et teoretisk og et praktisk standpunkt i Kants filosofi. For selv om det fra et praktisk standpunkt ikke framstår som intelligibelt at en fri men ond vilje velger å handle på tvers av *Willes* diktater, er det, slik Korsgaard ser det, ut fra et teoretisk standpunkt fullt ut intelligibelt. Dette er ifølge Korsgaard en implikasjon av at de praktiske postulatene som Kant skisserer i KdpV, ikke spiller noen teoretisk rolle. Den onde viljes handlinger kan riktignok ikke forklares, på tilsvarende måte som ingen andre frihetshandlinger kan forklares. Korsgaard minner oss imidlertid på at vi er *hele* personer, og ikke bare rene spontane viljer: “[W]e are whole persons, not just pure spontaneous wills. Unlike the pure will in the Argument of Spontaneity [Se sluttnote xxiv], we are imperfectly rational, because we are subject to temptation from inclinations. There is no problem about explaining how we go wrong” (Korsgaard, *Creating the Kingdoms of Ends*, side 173). Og som hun sier noe senere: “From the explanatory standpoint of theoretical reason, nothing is easier to understand than that a human being might evade duty when it is in conflict with her heart’s desires. From the normative standpoint of practical reason her sacrifice of her freedom for some mere object of inclination is completely unintelligible” (Korsgaard, *ibid.*).

^{xxxiv} Denne tese synes å være bedre utviklet hos Platon enn hos Aristoteles på grunn av at Platons inndeling av sjelen er noe annerledes enn Aristoteles’ inndeling, men etter min mening er likevel Platons og Aristoteles’ viljesbegrep sammenfallende på dette punkt. Som kjent har også sjelen hos Platon tre deler eller aspekter, og det som gjør at Platon, i det minste tilsynelatende, kommer nærmere et viljesbegrep enn Aristoteles, er at hans tredeling anerkjenner at det er en tredje sjelsdel som befinner mellom den fornuftige sjelsdel på den ene side og den begjærende sjelsdel på den andre. I bok 4 av *Staten* finner Sokrates og Glaukon først at fornuft og begjær utgjør to ulike deler av sjelen (Platon, *Staten*, 436a - 439e), og spør seg så om vreden (*thymos*) tilhører en av disse to delene eller om den representerer en tredje sjelsdel mellom de to andre (Platon, *Staten*, 439e - 440e). Det blir raskt klart at vreden står langt nærmere fornuften enn begjæret, for “vreden [kjemper] undertiden [...] med begjæret, som om disse var to helt forskjellige ting” (Platon, *Staten*, 440a), samtidig som vreden, i kampen mellom fornuften og begjæret, deltar “på fornuftens side” (Platon, *Staten*, 440b, 440e). For det er nemlig utenkelig at “vreden gjør felles sak med begjærene og handler mot fornuftens bud” (Platon, *Staten*, 440b). Spørsmålet blir derfor om vreden er fornuft eller om den er en egen tredje sjelsdel: “[Sokrates:] Men er da vreden noe annet enn en slags fornuft? Blir det i tilfellet altså ikke tre, men bare to deler av sjelen: den fornuftige og den begjærende? Eller er vreden en tredje del av sjelen, som etter sin natur er fornuftens hjelper hvis den da ikke er blitt ødelagt av forfeilet oppdragelse? Da blir det tre deler – akkurat som staten var sammensatt av tre

klasser – den ervervende, den hjelpende, den styrende. [Glaukon:] Den må være en tredje del” (Platon, *Staten*, 440e - 441a). Siden barn fødes med vrede, men ikke med fornuft, slår Sokrates og Glaukon fast at vreden må være en egen del av sjelen og at den enkeltes sjel således består av tre deler: begjær, vrede og fornuft. Den viktige delen for oss er *thymos*, som her oversettes med “vrede,” men som ofte blir oversatt med “vilje.” Det er tydelig ut fra det jeg siterte at denne viljen underordnes fornuften og ikke er noe distinkt annet enn fornuft, selv om den sies å være en tredje del av sjelen. Som Platon sier noe senere, er det fornuftens oppgave å herske, mens viljen er henvist til å være “fornuftens hjelper og forbundsfelle” (Platon, *Staten*, 441e). Dette harmonerer for det første godt med de tre klassene i staten, for det er avgjort at det største classeskillet mellom de tre klassene går mellom de to øverste klassene på den ene siden og produsentene på den andre. De to øverste klassene går jo lenge under fellesbetegnelsen vokterklassen, og denne klassen skal styre over den tredje klassen. Samtidig er den andre klassen bare den øverste klassens hjelpere, og representerer i mangt den utøvende instans i staten da den er henvist til å sette ut i livet det den øverste klassen bestemmer. For det andre harmonerer tesen om at viljen bare er fornuftens hjelper og forbundsfelle, godt med den såkalte “hestespann-analogien” i *Faidros* hvor den hvite hesten (viljen/ vreden) føyer seg etter vognstyrerens (fornuftens) anvisninger, mens det er den sorte hesten (begjæret) som strider imot (Platon, *Faidros*, 246a-b, 253c - 254e). Et pussig poeng er at arbeidsfordelingen mellom fornuft og *thymos* hos Platon på mange svarer til arbeidsfordelingen mellom Wille (lovgivende instans) og Willkür (utøvende instans) i viljen hos Kant (For en interessant påpekning av likheter mellom Platon og Kant ad slike veier, se Korsgaard, “Self-constitution in the Ethics of Plato and Kant.” Korsgaard gjør imidlertid ikke bruk av distinksjonen mellom Wille og Willkür). - Det kan også være verdt å merke seg at Platon, i det ene sitatet fra *Staten* ovenfor, antyder at samklngen mellom fornuften og viljen kommer i stand gjennom god oppdragelse, noe som mer konkret vil si en oppdragelse som inkluderer musikk og gymnastikk (Platon, *Staten*, 441e - 442a). Slik ser også Platon ut til å ha blick for at det er nødvendig med en form for habituering for at viljen skal samstemme med fornuften.