

# Respekt og menneskeverd

SVAR TIL ARNE JOHAN VETLESEN

Jens Saugstad

*Amicus Vetlesen, sed magis amica veritas*

IKKE SJELDEN FÅR NOKSÅ ugjennomtrengelige filosofer kultstatus utenfor fagfilosofien. I de siste årene har Levinas, i stor grad som en følge av Arne Johan Vetlesens formidling, fått ry som en dyp og viktig etiker blant for eksempel helsearbeidere. Det kan gis gode grunner mot dette synet. I min debattartikkel «Kant versus Levinas» ville jeg vise at Levinas' etikk, slik den utlegges av Vetlesen i *Nærhetsetikk*, ikke har rom for det moralbegrep vi, etter mitt skjønn, aller mest trenger i dag, ikke minst innen helseetikken: ideen om menneskeverdet.

Utgangspunktet for min kritikk var Vetlesens ubegrunnede påstand at Levinas har gitt en begrunnelse for det syn at «En persons moralske status (iboende verdighet, ukrenkelighet) hefter ved personen som sådan». Mot denne påstanden ga jeg flere forskjellige argumenter. I sitt svar, «Kant og Levinas om den moralske fordringens utspring», slutter Vetlesen seg til min påstand at ideen om menneskeverdet er det viktigste moralske produktet av den moderne tid. Det burde derfor være makt-

påliggende for ham nå å begrunne sin tidligere ubegrunnede påstand om Levinas. Men isteden for å ta opp hansken, velger han å konsentrere seg «om det oppsettet Saugstad gjør bruk av for å ta stilling til gehalten i Levinas' etikk» (Vetlesen, s. 184).<sup>1</sup> Vetlesens strategi synes å stå under mottoet «Angrep er det beste forsvar»: Hvis han bare kan få punktert mine contra-argumenter, kan man fortsette å tro at Levinas har rom for menneskeverdstanden. Riktignok blir dette angrepet ufullstendig, fordi han «ikke rekker over alle temaene Saugstad er innom, eksempelvis partikularisme versus universalisme, synet på den andres unikhet og konsepsjonen om rettferdighet» (Vetlesen, s. 184). Men litt velvillig kan vi si at hvis han undergraver min filosofiske posisjon, fjerner han den tvilen jeg sådde om Levinas' etikk. La oss se om han lykkes.

## I. VETLESENS REDUCTIO AD ABSURDUM AV MIN ANALYSE

Mitt hovedargument mot Levinas var at han gjennom sin tese om moralens utspring i Den

andre, har avskåret seg selv fra å gripe logikken i menneskeverdstanden. Mot Levinas' tese stilte jeg en analyse som begrunner tanken om menneskeverdet ved hjelp av Kants tese at aktelsen for moralloven har som normativ funksjon å slå ned det hovmod (arroganse) som består i å gjøre empiriske motiver overordnede. Via en parafrase av hans redegjørelse for at moralloven i en selv, idet den slår hovmodet ned slik at personen blir ydmyket (*demütigt*), blir «en gjensand for den største aktelse»,<sup>2</sup> forsøkte jeg å vise at *moralitet i selvforholdet* impliserer at alle personer skal omfattes av lik respekt (Saugstad, s. 125-126). Ifølge denne analysen har menneskeverdstanden sitt logiske utspring i *respekten for en selv* som moralsk vesen (moralisk selvrespekt) – diametralt motsatt Levinas' tese om Den andres ansikt «som det moralske ansvarets arnested».<sup>3</sup>

Vetlesens svarer med et par (serier) retoriske spørsmål som skal skape mistanke om at jeg glir fra Kants aprioriske bestemmelse av menneskeverdet som absolutt til det Vetlesen «kaller det psykologisk-empiriske, me[d] den implikasjon at noe psykologisk-empirisk gis makt til å affisere, gjøre om på, en etisk statusbestemmelse hvis konstituerthet (som sagt) er transcendental. Dersom Saugstad gjør dette – glir fra det ene til det andre nivået, lar det empiriske affisere det transcendentale – så gjør han noe jeg mener forvolder seg mot kjernen i Kants etikk» (Vetlesen, s. 189). Jeg tror ikke Vetlesen har rett i at min analyse befinner seg på et psykologisk-empirisk plan, men det lar jeg ligge til del 5. Først vil jeg vise at hans kritikk springer ut av *hans egen* forveksling av subjektive og objektive momenter i min kantianske analyse.

Anta at filosof A hevder at en forutsetning for at et menneske skal kunne ha begrepet om menneskeverdet, er at det har mental struktur X. Hvis en kritiker B påpeker at

ikke alle mennesker har mental struktur X, og følgelig at ikke alle mennesker ut fra filosof As teori har begrepet om menneskeverdet, er det en logisk gyldig (om enn ikke nødvendigvis holdbar) slutning. Hvis B derimot innvender at mennesker uten mental struktur X ut fra filosof As teori heller ikke har menneskeverd, ville B åpenbart gjøre seg skyldig i å forveksle *begrepet* om menneskeverd med *menneskeverdet*. Så vidt jeg kan se, begår Vetlesen denne feilen.

Vetlesens første retoriske spørsmål lyder: «Er en person uten empirisk aktelse for seg selv – det være seg situasjonelt, forbigående eller permanent (som i pur selvforakt) – moralsk sett ikke-aktverdig? Og videre: har fraværet av utvist respekt for andre *som følge* at vedkommendes egen etiske verdstatus tapes? Men igjen, er slik status tapbar ad psykologisk-empirisk vei? Hvis Saugstad impliserer ja, impliserer han at personers etiske status ikke utgjør en absolutt i mengden av alt empirisk påtreffbart, affiserbart» (s. 189-190). Strategien er å skape mistanke om at min posisjon reduseres til den *absurde* tanke at en person som ikke respekter seg selv (og andre), taper sitt menneskeverd.

Det er imidlertid ingenting i min analyse av menneskeverdstanden i denne artikkelen eller andre steder som skulle tilsi at personer uten aktelse for seg selv også skulle mangle menneskeverd. Hvis det finnes slike moralske aktører (noe jeg ikke tror, se del 5), kunne Vetlesen i beste fall slutte at de ut fra min analyse mangler *begrepet* om menneskeverdet. Hvis de skulle mangle menneskeverdet, måtte jeg ha hevdet at en person må ha begrep om menneskeverdet for å ha menneskeverd.

Når jeg er opptatt av betingelsene for begrepet 'menneskeverd', henger det sammen med at jeg mener at Levinas, ved å negere disse betingelsene, ikke har rom for menneskeverdstanden i sin etiske teori. Men fokuse-

ringen på begrepet utelukker selvsagt ikke at jeg også kan si noe om selve menneskeverdet. En følge av koplingen mellom kantiansk respekt og begrepet menneskeverd er at den egenskapen som respekten er rettet mot, nettopp er den egenskapen som ligger til grunn for menneskeverdet. Min tese er at moralsk selvrespekt er det mentale fenomen som åpenbarer for oss at *den kausalt frie vilje* (hvis kausallov er moralloven), er den egenskapen som vår status som personer med et absolutt og ukrenkelig menneskeverd er tuftet på (Saugstad, s. 125). Vetlesen synes derimot å tro at jeg skulle mene at *selvrespekt* er den egenskapen menneskeverdet bygger på – derav hans kritikk at menneskeverdet – og dermed også kravet på respekt fra andre – ut fra min analyse skulle minke med minkende selvrespekt (Vetlesen, s. 190).

Kritikken synes altså å bero på en forveksling av subjektivt og objektivt, av begrepet om menneskeverd og menneskeverdet så vel som av respekt og menneskeverd. Den samme typen forveksling kommer også til uttrykk i hans andre retoriske spørsmål: «For bedre å se hvor jeg vil hen minner jeg om det premisset hos Saugstad som går ut på at et menneske som bare adlyder andres vilje, mangler verdighet. Det er fristende å spørre om dette fungerer som en empirisk test på hvilke mennesker som ifølge Kant vil ha verdighet. Må personer vise en spesiell atferd – hos Kant i en versjon: adlyde egen vilje, bare akseptere egne lover; i en annen; oppnå genuin selvrespekt – for å inneha verdighet, for å gjøre seg fortjent til verd, til anerkjennelsen av statusen som fullverdig person og dermed et formål i seg selv?» (Vetlesen, s. 189). Han har tydeligvis ikke merket seg at jeg *ikke* sier at et menneske som bare adlyder andres vilje mangler *verd*, men at det blir *nedverdighet*. Hvis han hadde sitert meg ordrett istedenfor å parafrasere, ville leseren ha sett at jeg skiller mellom verd (objektivt

egenskap) og verdighet (subjektiv opplevelse av verd). Det fremgår av at jeg snakker om *å leve i pakt med sitt menneskeverd* (Saugstad, s. 123-124).

## 2. AUTONOMI

Den kanskje groveste karikaturen av mitt standpunkt er inneholdt i følgende polemikk:

Når Saugstad med stor autoritet vil ha slått fast at 'autonomi' betyr 'selvlovgivning' og ikke noe annet, med den begrunnelse at det er det begrepet betyr hos Kant, og med den konsekvens at 'det er klart at en etikk som setter normkilden i den andres ansikt ikke kan være autonom' (s. 125), så er det et uttrykk for at Saugstad lar Kant ha monopol på hvorledes begrepet skal forstås, samt at han på den bakgrunn trekker substansielle konklusjoner. Jeg anser det som uheldig at Kant på denne måten innsettes som standard, eller sterkere sagt fasit (Vetlesen, s. 185).

Vetlesen gir her en gal fremstilling av min argumentasjon, hvor sitatene er tatt ut av kontekst. Min påstand er at i *Kants betydning av ordet*, har ikke Levinas autonomitanken. Derfor skrev jeg: «I denne siste forstand er det klart at en etikk som setter normkilden i den andres ansikt ikke kan være autonom». Som man ser, siterer han meg uten den innledende kvalifikasjonen og ved å bytte om på min ordstilling. Jeg nevnte faktisk *tre* betydninger som «autonomi» kan ha (Vetlesens betydning, selvbestemmelse og selvlovgivning). Selvsagt er ikke striden primært et spørsmål om hvilket ord vi skal bruke, men det må være lov å påpeke at Vetlesens påstand at «Moralen ikke er mindre autonom hos Kant enn hos Levinas» er misvisende fordi den er begrepsmessig uklart.

Endelig har han intet grunnlag for sin påstand at jeg «pukker på at autonomi bare

har *en* gyldig betydning» (Vetlesen, s. 187). For det første skriver jeg at Vetlesens betydning av ordet er uttrykk for *en vesentlig innsikt* (Saugstad, s. 124, 126). For det andre sier jeg uttrykkelig at mitt hovedargument mot Levinas *ikke* er direkte knyttet til Kants autonomitanke, men til tanken om plikter mot en selv. Imidlertid gir jeg et kort forsvar for Kants kopling mellom autonomi og menneskeverd mot en nærliggende innvending, nemlig at siden hans tanke om autonomi som selvlovgivning (som rimelig er) impliserer hans uholdbare dualisme mellom den sensible og den intelligible verden, må hans begrunnelse av menneskeverdstanden gjennom autonomitanke forkastes. Her ga jeg et argument som bygger på den hypotetiske setningen: *Hvis* menneskeverdet forutsetter kantiansk autonomi, så Kants dualisme, for å mane dem som forkaster Kants dualisme til å vurdere om de da også må forkaste menneskeverdstanden (Saugstad, 124). Vetlesens karakteristikk («Konklusjonen trekkes øyeblikkelig») skaper inntrykk av et adskillig mer kategorisk argument – et inntrykk som forsterkes når han konkluderer i påfølgende avsnitt: «Som man ser, Saugstad satser menneskeverdstanden på ett kort, Kant, og han satser sin begrunnelse på en Kant-tolkning som forutsetter holdbarheten – eller sågar nødvendigheten – av Kants dualisme» (Vetlesen, s. 185).

Nå kan det være at også Vetlesen vil bli tvunget til å godta en ontologisk dualisme å la Kant ved konsekvent å gjennomtenke skillet mellom det filosofisk-etiske og det psykologisk-empiriske som han selv karakteriserer som «en kantiansk dualisme» (Vetlesen, s. 190). Vetlesen tenker seg nok at Apels og Habermas' skille mellom det virkelige og det ideelle kommunikasjonsfellesskapet er en diskursetisk omforming av Kants dualisme.<sup>4</sup> Det får vi ta opp ved en annen anledning (men se del 6). Først må vi få klarhet

i hva mitt hovedargument mot Levinas er – eller snarere hva det *ikke* er. Om Vetlesen sitter med gode nok kort på hånden til å vinne menneskeverdstanden for Levinas, kommer jeg tilbake til i siste del.

### 3. FORSKJELLIGE TYPER RESPEKT

Nøkkeltermen i mitt hovedargument mot Levinas er «selvrespekt», og man må derfor ha klart for seg hva jeg mener med den. Jeg understreker at det «dreier seg for Kant om respekten for en selv som moralsk vesen» (Saugstad, s. 125). Men slik Vetlesen parafraserer meg, kommer ikke denne avgjørende kvalifikasjonen frem: «Kort sagt, den som mangler selvrespekt, kan heller ikke respektere andre (Saugstad parafrasert s. 125)» (Vetlesen, s. 188).

I dagligtalen er det mange bruksmåter av ord som «aktelse», «respekt» og «verd» som ikke gjelder moralsk respekt – man snakker til og med om forbryterens respekt for mafiabossen –, men disse er ikke relevante til Kants bruk av termen. For å forstå Kant, er det maktpåliggende å skille mellom moralsk respekt og andre former for respekt, tilsvarende for selvrespekt og verdsettingen av en selv. Som Allen Wood fremhever, impliserer Kants humanitetsformulering «at alle de normale (komparative og kompetitive) målestokkene på folks egenverd (*self-worth*) – velstand, makt, ære, prestisje, sjarm, karisma, selv gode relasjoner til andre – er uttrykk for en tvers igjennom falsk oppfatning av verdier». Enda tydeligere:

Det er sikkert at det finnes personer som verdsetter seg selv først og fremst for andre attributter enn den rasjonelle natur de deler med andre mennesker: Noen verdsetter seg selv som rike, mektige, pene, intelligente, talentfulle eller utdannede, eller for å tilhøre en bestemt sosial klasse eller rase, kjønn, religion eller etnisk tilknytning. Kantiansk

etikk må f  
verdsetting  
kan avlede  
og er fund  
personers hu

La meg føye  
lom person  
verd.<sup>5</sup> På ei  
lerte holdni  
*teem*, henho  
kreve at res  
folk skal re  
*skiller* dem  
respekt helt  
parativ-kom  
verd» (jf. Sa  
ingen av re  
jonelt vesen  
begrepene o  
Wood den e  
diagnose av  
overdreven,  
frem hvor u  
tisk unnlater  
grepet om s  
relevant til r  
Når Vetle  
omsider nev  
forstår med  
om en av sin  
(se under):

Jeg er enig  
slik beskre  
Kant taler  
respekt ...  
forpliktet  
ner på lik  
ting kan b  
For det før  
enhver sel  
med Kohl  
trinn (post

etikk må forkaste alle slike former for selvverdsetting bortsett fra for så vidt som de kan avledes fra verdsettingen av humanitet og er fundert på anerkjennelsen av at hver persons humanitet fortjener lik respekt.

La meg føye til at jeg med Kant skiller mellom personens verd og det gode sinnelagets verd.<sup>5</sup> På engelsk uttrykkes ofte de korrelerte holdningene ved ordene *respect* og *esteem*, henholdsvis. Men som Wood sier, «Å kreve at respekt skal fortjenes, er å mene at folk skal respekteres til dels for hva som skiller dem fra andre. Det plasserer dermed respekt helt og holdent innenfor den komparativ-kompetitive oppfatningen av egenverd» (jf. Saugstad, s. 126). Sammenblendingen av respekt for personen som et rasjonelt vesen med de komparativ-kompetitive begrepene om respekt, er for Kant en – ifølge Wood den eneste – kilde til umoral.<sup>6</sup> Woods diagnose av umoral er etter min mening overdreven, men uansett får hans drøfting frem hvor uheldig det er at Vetlesen systematisk unnlater å undersøke om han bruker begrepet om selvrespekt i en betydning som er relevant til mine argumenter.

Når Vetlesen etter mange siders kritikk omsider nevner at jeg snakker om det Kant forstår med *moralsk* selvrespekt, sier han om en av sine egne kandidater til selvrespekt (se under):

Jeg er enig med Saugstad i at selvrespekt slik beskrevet ikke er på høyde med den Kant taler om, nemlig slik: 'Moralsk selvrespekt ... er det som lar meg innse at jeg er forpliktet til å respektere alle andre personer på lik linje med meg selv' (s. 126). To ting kan bemerkes til denne konsepsjonen. For det første hevder den per implikasjon at enhver selvrespekt som ikke er på høyde med Kohlbergs nivå 6, altså det høyeste trinn (postkonvensjonelt) for utfoldelsen av

moralsk dømmekraft (kjennetegnet ved universalistiske prinsipper), rett og slett ikke kan kvalifisere som moralsk selvrespekt. Empirisk vil den dermed omfatte, eller bli oppnådd av, de færreste (Vetlesen, s. 192).

Dette er en misforståelse av min analyse – og vel også et misbruk av Kohlbergs teori. Nivå 6 er karakterisert ved evnen til å foreta moralske vurderinger som kan gå på tvers av samfunnets rådende moral ut fra universelle moralske prinsipper, slik som den gyldne regel og det kategoriske imperativ.<sup>7</sup> Derav følger det ikke at ikke også lavere nivåer inneholder universelle moralske innsikter, slik som at moralsk respekt omfatter alle personer. Det er ikke særlig kontroversielt å hevde at en person må ha et minimum av moralsk innsikt for å ha en moral, og selv om det nok er mer kontroversielt, er det nokså utbredt å forstå universell gyldighet som et definerende kjennetegn på moral – noe Vetlesen selv synes å godta ved sin aksept av Habermas' angivelige intersubjektive begrunnelse for universalismen i menneskeverdet (Vetlesen, s. 192, se del 5 under). Det er ikke en gang opplagt at moralens universalitet kan løsrives fra universelle moralske prinsipper. Som kjent mener Kant at moralens universalitet beror på det kategoriske imperativ, som ligger implisitt i enhver pliktbevissthet, uansett hvor rudimentær. Hans filosofi bare søker opp og formulerer dette moralens øverste prinsipp.<sup>8</sup> Fra et kantiansk synspunkt er det således en vesensforskjell mellom å *ha* universelle moralske prinsipper og å *være* seg dem *bevisst* og å *formulere* dem. På spørsmålet: «hva den rene moral (*Sittlichkeit*) egentlig er, mot hvilken, som prøvesten (*Probemetal*), man må prøve hver handlings moralske verdi (*Gehalt*)», svarer han at han må tilstå «at bare filosofer kan kaste tvil over avgjørelsen av dette spørsmålet. For i den alminnelige menneske-

fornuft er det, riktignok ikke gjennom abstrakte allmenne formler, men dog gjennom den tilvente bruk, liksom forskjellen mellom høyre og venstre hånd, for lengst avgjort». Moralbevissthetens (individuelle og historiske) utvikling er i vesentlig henseender den økende bevisstgjøringen av det grunnprinsipp som allerede er i bruk, om enn uformulert, på lavere nivåer. Selv en rundt tiårig gutt kan, fortsetter Kant, bli seg den rene dygdens avgjørende kjennetegn (*das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend*) bevisst ved å bli forelagt (tenkte eller virkelige) eksempler på personer som under stadig verre trusler motstår fristelser til å gi et falskt vitneprov mot en uskyldig.<sup>9</sup> Barnets alder kan sikkert diskuteres, men tesen at enhver moralbevissthet inneholder universelle moralske prinsipper, ligger utenfor grensene for en empirisk teori om moralens utvikling. Så selv om Kohlberg plasserer Kants *etikk* på nivå 6, bør han altså ikke mene at den *moral* Kants *etikk* analyserer også må befinne seg på nivå 6. Kant ville dog ikke anse Kohlbergs to prekonvensjonelle nivåer og nivå 3 i det konvensjonelle stadium som moral i egentlig forstand: «Det eksperimentelle (tekniske) middel til dannelsen av dygd er det gode eksempel i læreren selv (eksemplarisk oppførsel) og det advarende eksempel i andre, for etterlikning er den første bestemmelsen av det ennå utviklede menneskets vilje som gjør den mottagelig for maksimer, som det danner seg senere». Men når først moralens grunnforestillinger er dannet, vil en vesentlig side ved barnets moralske utvikling være en bevisstgjøring som best befordres gjennom *utspørring*, slik Kant illustrerer i sin moralske katekisme.<sup>10</sup>

For å konkludere: Kants analyse av moralsk selvrespekt (som jeg bare parafraiserer), er vel en rekonstruksjon på Kohlbergs nivå 6. Men *hva* den rekonstruerer, er en innsikt som også finnes i mindre abstrakt form på

lavere nivåer. Moralloven er virksom i barnets moralbevissthet som samvittighetens stemme, men det forstår ikke at denne stemmen stammer fra dets egen fornuft, langt mindre Kants bestemmelse av moralloven som loven for viljens frie kausalitet. Man kan altså utmerket godt ha moralsk selvrespekt uten å kjenne den kantianske analysen av den. En annen svakhet ved Vetlesens kritikk er at han ikke skiller mellom moralsk selvrespekt og den respekt for alle personer som selvrespekten impliserer. Som han selv siterer, er min tese at den moralske selvrespekten er *det som lar oss innse* at vi er forpliktet til å respektere alle andre personer på lik linje med oss selv, men den siste innsikten forutsetter utvilsomt en mer fremskreden refleksjonen over den moralske selvrespektens natur. Imidlertid må heller ikke individets innsikt i respektens universalitet befinne seg på et nivå med en klar bevissthet om *logikken* i menneskeverdsiden eller foreligge i form av et *bevisstgjort* universelt prinsipp (humanitetsformuleringen). For ved å være et (relativt sent) produkt av en historisk bevisstgjøringsprosess, har ideen om menneskeverdet, med sitt implisitte krav om universell gyldighet, blitt en del av vår konvensjonelle moral.

Vetlesens andre bemerkning til min konsepsjon om moralsk selvrespekt er at «Den direkte avledningen av andre-forhold fra jeg'ets selvforhold som Saugstad tillegger Kant, står empirisk ikke til troende, og her også uten tilbudt belegg» (Vetlesen, s. 192). Her kommer Vetlesen inn på sitt gjennomgangstema, nemlig at forholdet mellom selvrespekt og respekt for andre personer for meg angivelig er et rent empirisk-psykologisk spørsmål. På den ene siden skal det ifølge Vetlesen finnes personer «som akter andre, men ikke seg selv; som tar hensyn til andre, men ikke til seg selv; som projiserer all verdi over på (bestemte) andre, men ser seg

selv som v  
te komme  
nen side  
selvrespek  
andre. I e  
det radika  
ke person  
tvert om  
formål i s  
seg til ren  
- en Fører  
ner det pla  
som redsk  
underkast  
de bestem  
hvert verd  
sin selvres  
møter de  
kjennelse  
er jo et k  
med å be  
Det er alt  
mer, at «s  
høyden m  
192, min  
slik Vetles  
aktelse fo  
slett ikke  
noen grac  
(se del 5)  
som Vetle  
ere» form  
jeg diskut  
pler er irr

4.  
Et viktig t  
hans forse  
Kant - me  
- for der  
«hans» K  
skjellige  
som han  
andre. De

selv som verdiløs[e]» (Vetlesen, s. 192). Dette kommer jeg tilbake til i del 5. På den annen side skal det finnes personer som har selvrespekt, men som er uten respekt for andre. I en kommentar til Kants begrep om det radikalt onde (se del 5), beskriver han slike personer: «De hvis ondskap er farligst er tvert om oftest de som oppgir sin status som formål i seg selv og som instrumentaliserer seg til rene midler til bestemte andres formål – en Fører, et Parti, en sak, en tro». Han finner det plausibelt at disse, «som innsetter seg som redskap for et 'høyere' formål som de underkaster seg, og som er uten respekt for de bestemte andre som formålet fratrar ethvert verd, kan gjøre det de gjør uten å miste sin selvrespekt; blant sine egne ('in group') møter de dessuten gjerne den ypperste anerkjennelse» (Vetlesen, s. 191-192). Men dette er jo et klart eksempel på hva Kant forstår med å behandle seg selv bare som middel. Det er altså ikke bare slik Vetlesen innrømmer, at «selvrespekt slik beskrevet ikke er på høyden med den Kant taler om» (Vetlesen, s. 192, min utheving). Å instrumentalisere seg slik Vetlesen beskriver, er *stikk i strid* med aktelse for moralloven i en selv. Nå vil jeg slett ikke benekte at alle moralske aktører i noen grad også må ha moralsk selvrespekt (se del 5), men den formen for selvrespekt som Vetlesen tillegger forbryterne i de «høyere» formåls tjeneste, er åpenbart ikke den jeg diskuterer. Igjen ser vi at hans moteksempler er irrelevante til min argumentasjon.

#### 4. «HANS» OG «MIN» KANT

Et viktig trekk i Vetlesens forsvarsstrategi er hans forsøk på å slå en kile mellom meg og Kant – mellom «min» Kant og «hans» Kant – for deretter å skape en allianse mellom «hans» Kant og Levinas. Han gir her to forskjellige kritikker av min Kant-tolkning, som han ikke synes å holde klart fra hverandre. Den ene er den jeg allerede har nevnt,

at jeg trekker Kants analyse ned på et empirisk-psykologisk plan, den andre gjelder min tese om selvforholdets primat hos Kant.

Den siste kritikken kommer til uttrykk i hans ironiske kommentar til mitt spørsmål: «Hvordan komme fra en selv til andre?»: «–et godt spørsmål, gitt Saugstads Kant-tolkning» (Vetlesen, s. 188). Ut fra dette skulle man tro at Vetlesen ville måtte mene at en riktig Kant-tolkning gjør andre-forholdet minst like fundamentalt som selvforholdet. Det er imidlertid en konklusjon han (klokkelig) ikke trekker. Mot slutten av sin artikkel viser han til Christine Korsgaards versjon av det kantianske tankemotivet jeg fremstiller:

Korsgaard og Saugstad, begge erklærte kantianere, har en sammenfallende forståelse av autonomiens konstitutive betydning for forpliktelse.... Der Saugstad fremholder at måten vi respekterer oss selv på determinerer måten vi respekterer andre på, fremholder Korsgaard at måten vi verdsetter oss selv på – vår humanitet, vår praktiske identitet – bestemmer at vi er forpliktet til å verdsette andres humanitet også – *alle* andres. Ideen er den samme: andre-forholdet utledes av selvforholdet (Vetlesen, s. 193-194).

Vetlesen synes ikke oppmerksom på at parallellen mellom min og Korsgaards kantianske analyse undergraver hans egen kritikk av selvforholdets primat i min Kant-tolkning.

For ordens skyld vil jeg si at jeg ikke føler at jeg har kommet langt nok i mine bestrebelser på å etterprøve Kants filosofi til å kunne *erklære* meg som kantianer, slik Vetlesen tydeligvis mener at jeg har gjort. Som det fremgikk av min artikkel, er en av grunnene til min tiltro til Kant at de konkurrerende etiske teoriene har så store problemer med menneskeverdstanken (Saugstad, s. 120-121).

Vetlesens hovedinnvending mot min

Kant-tolkning er at jeg «ved å ty til eksempler av empirisk art, legger Kants konsepsjon av selvrespektens moralske betydning åpen for empirisk motbelegg, med den konsekvens at den taper plausibilitet», mens menneskeverdet for *hans* Kant er absolutt, noe som hverken en selv eller andre har mulighet til å «sette ut av kraft», dvs. «annullere»: «Det transcendentalt konstituerte er ikke opphevbart ad empirisk vei», men «absolutt ... hinsides foranderlighet» (Vetlesen, s. 187 og 193). Bortsett fra det Kant-filologiske poenget at ordet «transcendental» er malplassert i den praktiske filosofien,<sup>11</sup> er jeg selvfølgelig enig i at menneskeverdet (for Kant og overhodet) ikke skal kunne settes ut av kraft av en selv eller andre. Som jeg allerede har forklart, sikrer min analyse det ved å vise at menneskeverdet hviler på den grunnleggende evne som gjør oss til personer, den frie vilje, ikke på handlinger vi utfører, hvor god vilje vi har eller graden av selvrespekt. Men selv om det angivelig empiriske ved min analyse av selvrespekten ikke affiserer personers moralske status, slik Vetlesen tror, er jeg enig i at analysen ville stå svakt hvis den var åpen for empirisk motbelegg.

##### 5. EN EMPIRISK-PSYKOLOGISK TESE?

Vetlesen tar utgangspunkt i en beskrivelse jeg ikke vil bestride: «Det synes ubetvilelig at de av Saugstad nevnte Kant-eksempelene – en person som viser hovmod eller arroganse ved å tro seg eller betrakte seg som bedre enn andre – er av en empirisk-psykologisk karakter. Vi vet av erfaring at slike personer finnes; det er en konkret mulighet å være slik». Jeg vil legge til at det ikke bare er et empirisk faktum at det finnes slike mennesker, men hovmod er selv en følelse av empirisk opprinnelse (den er patologisk, som det heter i Kants terminologi).<sup>12</sup> Men følger Vetlesens kritikk fra det?

Jeg vil begynne med den delen av kritik-

ken som gjelder selve begrepet 'moralisk respekt'. Fra beskrivelsen over slutter han blant annet at moralisk selvrespekt, slik jeg analyserer den, er en «empirisk aktelse for seg selv» (Vetlesen, s. 189, nederst). Dette er en feilsluting. Fra en påstand om at (eksistensen av) hovmod er et empirisk fenomen, følger det ikke at den følelsen som holder hovmodet i sjakk, også er empirisk. Kants poeng er nettopp at hovmodet blir slått ned av en motfølelse som har sin kilde i fornuften *a priori*, aktelsen for moralloven, og det er denne analysen jeg har vist til.

Det er altså intet i min argumentasjon som berettiger Vetlesens klassifisering av det jeg forstår som moralisk selvrespekt som en «empirisk aktelse for seg selv». Jeg skulle dessuten likt å vite hva han mener motsatsen til min angivelige empiriske aktelse skulle være. Formodentlig ville han kalle den ren eller transcendental aktelse, men kan han gi noen eksempler på slik aktelse som skiller seg fra den typen aktelse jeg diskuterer? I det minste, kan ha finne noen eksempler på det i Kant?

La oss nå se nærmere på Vetlesens påstand at det finnes personer som ikke akter seg selv – «det være seg situasjonelt, forbligende eller permanent (som i pur selvforakt)» (Vetlesen, s. 189-190 og 192). Det finnes selvsagt mange mennesker som mangler selvrespekt i en eller annen forstand, og de kan selvsagt ha moralisk respekt for andre, men spørsmålet er om en moralisk aktør kan mangle *moralisk* selvrespekt. Moralisk selvrespekt forekommer i varierende grad – nettopp derfor er det et kategorisk imperativ å vise seg selv respekt som moralisk vesen – men Vetlesen burde ikke ha vært så skråsikker på at det finnes moralske aktører helt uten moralisk selvrespekt. Wood tilbakeviser interessant nok denne forutsetningen på en elegant måte. Først påpeker han at Kant med rette insisterer på «at enten de innser det

eller ei, moralske sen. For moralen dem. Og ethvert v for hva d person o nekte å r tur, akku personlig tighet el bakgrunn «reises av og slett e alske akt ikke har følelse el første kan at ingen hvis den i herent. O at noen er moralen e en nødve varlighet nettopp fo morallove taushet, v hva Kant tikk, dvs. pliktens st dighet, i d het, i tvil o passet vær ødelegge d hele deres

I den gr regnelig al fornuften (aktelse fo Kant som (Bösewich bruke sin



eller ei, respekterer faktisk alle ansvarlige moralske aktører seg selv som rasjonelle vesen. For det er rett og slett hva det betyr at moralen er en motivasjon (*incentive*) for dem. Og moralen må være en motivasjon for ethvert vesen som holdes moralsk ansvarlig for hva det vil... Ingen som virkelig er en person og en moralsk aktør kan fullstendig nekte å respektere deres egen rasjonelle natur, akkurat slik intet vesen med moralsk personlighet fullstendig kan mangle samvittighet eller moralsk følelse». På denne bakgrunnen drøfter han problemet som «reises av dem som insisterer på at det rett og slett er et *empirisk faktum* at det er moralske aktører (ekstremt onde sådanne) som ikke har noen samvittighet eller moralsk følelse eller respekt for humanitet.... Det første kantianske svaret til dette er å peke på at ingen dom kan bli grunnet på erfaring hvis den ikke en gang er begrepsmessig koherent. Og det er vitterlig inkohørent å hevde at noen er onde samtidig som det benektes at moralen er et motiv for dem, siden dette er en nødvendig betingelse for moralsk ansvarlighet overhodet».<sup>13</sup> La meg føye til at nettopp fordi vi ikke kan bringe aktelsen for moralloven (samvittighetens stemme) helt til taushet, vikler vi oss alle ubønnhørlig inn i hva Kant beskriver som «en *naturlig dialektikk*, dvs. en hang til å rasjonalisere bort pliktens strenge lover og å trekke deres gyldighet, i det minste deres renhet og strenghet, i tvil og, hvor mulig, å gjøre dem mer tilpasset våre ønsker og tilbøyeligheter, dvs. å ødelegge dem i roten og å gjøre det av med hele deres verdighet».<sup>14</sup>

I den grad et menneske overhodet er en tilregnelig aktør, kan det altså ikke unngå at fornuften produserer moralsk selvrespekt (aktelse for moralloven i en selv). Derfor sier Kant som kjent at selv den verste forbryter (*Bösewicht*), bare han ellers er vant til å bruke sin fornuft, ville ønske å leve opp til

eksempler på redelige hensikter, på standhaftig etterfølgelse av gode maksimer, på deltagelse og allmenn velgjørenhet. Han ville ønske sine forbryterske laster vekk til fordel for et liv styrt av de moralske lover som hans egen gode vilje gir ham selv.<sup>15</sup> For hadde han ikke hatt denne evnen til å bedømme sine egne handlinger som umoralske, kunne vi ikke ha holdt ham ansvarlig for hans forbrytelser. Dette er en viktig grunn til at Kant karakteriserer aktelse for moralloven i egen person (moralisk selvrespekt) som en *a priori* følelse skapt av fornuften. Merk at spørsmålet ikke er om det finnes *mennesker* (medlemmer av arten *homo sapiens*) som mangler evnen til moral. Det er et empirisk-psykologisk spørsmål med positivt svar. Tesen er at det ikke finnes *tilregnelige* aktører helt ribbet for respekt for den lovgivende instansen i en selv. Det er ikke et empirisk-psykologisk spørsmål, men et spørsmål om den begrepslogiske sammenhengen mellom begrepet om ansvarlig aktør og begrepet om respekt for moralloven. Vetlesens påstand at det er et *empirisk faktum* at det finnes folk som helt mangler selvrespekt, forstått som moralisk selvrespekt, var nok noe forhastet (Vetlesen, s. 189, s. 192). Kanskje det egentlig er Vetlesen som blander sammen psykologi og filosofi?

La meg her kort ta opp det velkjente forsøket på *reductio ad absurdum* av Kant at vi bare kan holdes ansvarlige hvis vi faktisk følger moralloven (at våre handlinger har *moralitet*, gjøres av plikt). Wood tar med rette avstand fra denne kritikken, men det er ikke helt lett å se hvordan det er forenlig med hans syn på ansvar. For han tar også avstand fra tesen om motivasjonell overbestemthet, som etter mitt skjønn er nødvendig for å unngå *reductio*-innvendingen.<sup>16</sup> Kant mener som kjent i *Religion* at det avgjørende i moralen er rangordningen mellom aktelse for moralloven og empiriske

motiver (tilbøyeligheter). Bare hvis aktelse er øverste betingelse – spiller førstefiolin blant våre motiver – har våre handlinger *moralitet*. Det radikalt onde (se under), er vår arts iboende hang til å la empiriske motiver spille førstefiolin.<sup>17</sup> Av dette følger at selv de ondeste handlinger ikke helt er uten aktelse for moralloven, men at aktelsen snarere har en underordnet rolle i aktørens motivasjon (og derfor ikke er i stand til å motvirke den naturlige dialektikkens pervertering av moralen).

Nå kan vi også besvare Vetlesens spørsmål: «*Kan ikke en person som ringeakter (bestemte) andre ha respekt for seg selv?*» (Vetlesen, s. 190). Hvis spørsmålet bare er om moralsk selvrespekt kan inngå i motivasjonen til en person som ringeakter andre, er svaret «ja». Hvis det derimot er om den moralske selvrespekten kan være *overordnet* motiv for en slik person, er svaret klart «nei». Derav min tese at *moralitet* i selvforholdet impliserer at en ikke skal ringeakte andre og – i forlengelsen av dette – at alle andre personer skal omfattes av aktelse på lik linje med en selv (Saugstad, s. 126).

Men Vetlesen avviser Kants lære om det radikalt onde:

Kant er i det hele tatt en dårlig moralpsykolog, slik som når han i *Religionsskriftet* hevder at radikal ondskap skyldes at personer setter egenkjærligheten som øverste handlingsmaksime, med den implikasjon at ondskap blir en funksjon av egoisme (eksesiv 'Selbstliebe'). De hvis ondskap er farligst er tvert om oftest de som oppgir sin status som formål i seg selv og som instrumentalisierer seg til rene midler for bestemte *andres* formål ... (Vetlesen, s. 191).

Denne kritikken er neppe holdbar.

For det første er det tvilsomt om den relevante formen for egenkjærlighet kan re-

duseres til den slags egoisme som Vetlesen synes å vise til. Glem ikke at Kant mener at selv aktører som gjør *sympati* til overordnet motiv, gjør egenkjærlighet til sitt øverste praktiske prinsipp. Kant er nok derfor langt mer subtil enn Vetlesens kritikk skulle tilsi. La meg bare antyde at vi må gjøre et skille mellom det Lewis White Beck kaller følelsesegoisme (*egoism of the feelings*) og viljesegoisme (*egoism of the will*). Den første typen egoisme er hva vi vanligvis kaller egoisme (Vetlesens tolkning), som består i å gjøre egeninteressen til det eneste reelle hensynet i handlingsvalg. Viljesegoismen, derimot, har to former, hvorav den første er det Kant ofte kaller egenkjærlighet (men som vi kan kalle egenkjærlighet i snever forstand), den andre det han kaller arroganse (og som vi kan kalle egenkjærlighetens ekstremform): «Man kan kalle denne hangen, å gjøre seg selv til objektiv bestemmelsesgrunn for viljen overhodet med hensyn til de subjektive grunner for ens valgvilje (*Willkür*), egenkjærlighet (*Selbsliebe*), som, når den gjør seg selv lovgivende og til ubetinget praktisk prinsipp, kan hete arroganse (*Eigendünkel*)», dvs. «en tilbøyelighet til å være tilfreds med ens perfeksjoner».<sup>18</sup> Både egenkjærlighet og dens ekstremform, arrogansen, er *en forkjærlighet for de empiriske motiver som en måtte ha, fremfor aktelse for moralloven*, og innbefatter tvers igjennom altruistiske motiver, slik som den naturlige sympatifølelsen, når disse gjøres til ens overordnede motiv.

For det andre gjør Vetlesen seg skyldig i en elementær feil når han leser læren om det *radikalt* onde som om den var en lære om hva som er det *farligste* (mest) onde. Den er kun en lære om *roten* til det onde. Det radikalt onde, vår arts iboende hang til å la egenkjærligheten (riktig forstått) være øverste motiv i vår handlingsmaksime, er ut fra Kants etikk kun det som gjør det *mulig* for oss å danne

all slags oppfatning som Vetlesen må vi til bestemt tens uhy forstås sigøynere psykiatris menneske mål i seg Her kan sens syn slaktning res av ag den måte selv som

Min fr telse, ska ikke bare men log Wittgenst neskevere han ikke giske ana tikkell, og probleme s. 189). I grepslogis fornuftsfo begrepet riorisk kj ideen at «formål i selvsagt o hold, men begrepslo (del)begre stand feil logisk.

Tesen a en selv so spekt for ikke Vetle

all slags fordreide moralske holdninger og oppfatninger. For å analysere den ondskap som Vetlesen så fortjenstfullt er opptatt av, må vi til det kategoriske imperativ, nærmere bestemt til humanitetsformuleringen. Nazistens uhyrlige forbrytelser må for eksempel forstås som uttrykk for at de betraktet jøder, sigøynere, slavere, homofile, handicappede, psykiatrisk syke og mentalt tilbakestående mennesker *bare* som midler og ikke som formål i seg selv, som *ting* og ikke som *personer*. Her kan jeg ikke se noen konflikt med Vetlesens syn og hans påpekning, i lys av nedslaktningene i Bosnia, at «mange ofre affiseres av aggressors *utførte* dehumanisering på den måten at de selv overtar et syn på seg selv som mindre verd» (Vetlesen, s. 191).

Min fremstilling av forholdet mellom aktelse, skam og arroganse gjelder imidlertid ikke bare begrepet om moralsk selvrespekt, men logikken (eller grammatikken, som Wittgenstein ville ha sagt) til begrepet 'menneskeverd'. Det «belegget» Vetlesen mener han ikke er blitt tilbudt, er den begrepslogiske analysen jeg ga i del 7 og 8 i min artikkel, og som han innrømmer å ha så store problemer med å se relevansen av (Vetlesen, s. 189). Her var poenget å få frem det begrepslogiske *forholdet* mellom den aprioriske fornuftsfølelsen aktelse for moralloven og begrepet om menneskeverd, som har en apriorisk kjernekomponent i den artsnøytrale ideen at «den fornuftige natur eksisterer som formål i seg selv».<sup>19</sup> Empiriske begreper er selvsagt også forbundet i begrepslogiske forhold, men i dette tilfelle dreier det seg om det begrepslogiske forholdet mellom aprioriske (del)begreper. Det er altså i en dobbelt forstand feil at min analyse er empirisk-psykologisk.

Tesen at moralsk selvrespekt, aktelse for en selv som person, *impliserer* moralsk respekt for alle andre personer, gir imidlertid ikke Vetlesen rett til å gå til den andre ytter-

lighet, nemlig å hevde at «tesen er tautologisk» (Vetlesen, s. 190). Kant anerkjenner andre relasjoner mellom begreper enn tautologier, og det gjør sikkert også Vetlesen. En indikasjon på det er å finne i hans tilslutning til Habermas.

Vetlesen mener at mens jeg trekker en implikasjon fra noe som gjelder meg selv til noe som gjelder alle personer langs min «intra-subjektive» vei, utleder Habermas en tilsvarende dom om alle «langs intersubjektiv vei»: «å felle dommen 'jeg har blitt krenket av deg', og å utsi den som en dom over et stykke klanderverdig at[f]erd, impliserer med streng nødvendighet at jeg'et hevder at *alle* som krenkes på tilsvarende vis, får sitt verd krenket, samt at alle som krenker slik, er moralsk klanderverdige» (Vetlesen, s. 192). Han forsvarer Habermas' analyse, men hvis han mener at min tese er tautologisk, måtte han rette samme kritikk mot Habermas. At Habermas tar en annens krenking av meg som utgangspunkt der jeg tar krenkingen av meg selv, kan umulig utgjøre en forskjell i dette henseende. Forøvrig kan jeg ikke se at Habermas' utledning, slik den fremstilles her, er i konflikt med tesen om selvforholdets primat. Akkurat den samme utledningen av den universalistiske implikasjonen i menneskeverdet fra dommen «jeg har blitt krenket av deg» er selvsagt også tilgjengelig for Kants etikk.

Jeg kan heller ikke forstå hvordan appellen til Habermas skulle kunne hjelpe Levinas. Det vil føre oss langt utenfor debattens opprinnelige tema å gå inn på diskursetikken og Hegel (som Vetlesen også appellerer til). Men siden slike sosialfilosofiske tilnærminger til moral inngår i hans strategi for å ta brodden av den kantianske kritikken av Levinas, skal jeg antyde hvorfor jeg tror Kant står seg godt mot den sosialfilosofiske kritikken.

6. MONOLOGISK VERSUS  
DIALOGISK ETIKK?

Som vi har sett, vakler Vetlesen mellom å kritisere min tese om selvforholdets primat som en *tolkning* av Kant og å kritisere *Kant* for den. I del 4 siterte jeg to passasjer om Korsgaard uten å ta med en del der Vetlesen kontrasterer hennes syn på det normative med Habermas' dialogiske syn: «Habermas som dialogisk i lokaliseringen av gitt, påtruffet normativitet, Korsgaard som monologisk, trofast mot Kants *in foro interno*, som (også) er lokus for selvforholds primat hos Saugstad, og som dermed settes som det primære lokus for normativitet (Vetlesen, s. 193)».

Apel og Habermas' kritikk av Kants etikk som monologisk beror etter mitt skjønn dels på en overdreven Kant-tolkning, dels på en filosofisk misforståelse av moralens sosialitet. Wood går så langt som å hevde at «den vanlige karakteristikk av Kant som en moralsk 'individualist' ikke kunne være mer feil.» Han hevder blant annet at «Historisk sett er moralsk fornuft fra begynnelsen av en *sosial* evne». I en kritikk av Habermas' tolkning av Kant sier han: «Jeg påstår at enhver fortolkning av Kant som tar i betraktning hans oppfatning om fornuft som grunnnet på offentlig kommunikasjon, må fremstille kantiansk autonomi som allerede intersubjektiv.» Det er ingen tvil om at Kant mener at fornuften først fungerer skikkelig i en sosial kontekst og at våre moralske anlegg er blitt utviklet gjennom en lang og smertefull historisk prosess der den mellommenneskelige antagonismen spiller en sentral rolle, men Wood går for langt (i motsatt retning av Habermas' Kant-tolkning). Jeg har allerede dissentert fra Woods tolkning av sammenlikninger med andre som den eneste kilden til umoral, og hans tilhørende tolkning av det radikalt onde som et sosialt produkt synes lite rimelig.<sup>20</sup> Det samme gjelder hans påstand om autonomiens intersubjektivitet.

Det er begrepslogisk mulig å *tenke seg* at en person som aldri har vært i et samfunn, kan ha en (rudimentær) form for individualmoral (uansett om det skulle være psykologisk tvilsomt), slik det for den sene Wittgenstein er begrepslogisk (grammatikalsk) mulig å tenke seg en ensom regelfølger (kontra transcendental- og formalpragmatikernes påstand om det motsatte). Som en empirisk påstand kan man gjerne hevde at ingen kan erverve seg språk i total isolasjon fra andre mennesker, men det følger ikke derav at det er umulig å tenke seg at ett menneske alene har språk. Men et slikt individuelt språk ville ikke være det Wittgenstein kaller et privat språk, for så lenge personens bruk av ordene er knyttet opp mot offentlig tilgjengelige standarder, ville andre kunne forstå det.<sup>21</sup> Tesen at en person alene ikke kan ha en moral, synes i stor grad å bygge på denne sosialfilosofiske misforståelsen av Wittgensteins kritikk av privat språk.

Som nevnt innledningsvis søker Vetlesen også støtte i Hegels tanke om anerkjennelsens dialektikk: «Å anerkjenne seg selv muliggjøres gjennom erfaringen av å bli anerkjent av andre – vel og merke andre som en selv er villig til å anerkjenne. Personens opplevde verd, det verd det agerer ut fra og gjør krav på overfor andre, er ikke noe personen kan gi seg selv». Vetlesen mener at Levinas her står sammen med Hegel i at «subjektivitet konstitueres intersubjektivt, i kraft av andre-involverende anerkjennelse» (Vetlesen, s. 191), men synes nå å blande sammen *andres* anerkjennelse *av meg* og *min* anerkjennelse *av andre*. Levinas' tese at mitt ansvar for Den andre (ikke for meg selv) har sitt utspring i Den andre (ikke i Den andres ansvar for meg) har åpenbart en helt annen struktur.

Den moralske selvrespektens avhengighet av andres respekt for meg (og sosiale forhold mer generelt) kan kanskje ha noe for seg som

en psyko-  
respekten  
en *begrep*  
herre-kne-  
gyldighet  
tror jeg k  
det psyko-  
muligens  
tviler ogs  
lagt at de  
er identis  
hva Kant

Konclu  
for tanke  
moralisk s  
gisk sett  
galt å tro  
lukkende  
*foro inter*  
turer (slik  
Wood) er  
siale, foru  
bevissthe  
av offent  
borgere»  
ralens) ut  
(uten at d  
slik Vetle  
tro at me  
*verden*»,  
ler menn  
moderne  
som et so  
som *unio*  
imidlertid  
på moral  
*mentale* f

Dette l  
forholdet  
tanken o  
met til ve  
hos alle  
bindelse  
stillinger

en psykologisk tese om den moralske selvrespektens empiriske vilkår, men ikke som en *begrepslogisk* tese. Hegel har vel ment at herre-knekt dialektikken har begrepslogisk gyldighet, men å vise at han har rett i det, tror jeg kan by på noen vanskeligheter. På det psykologiske planet kan den imidlertid muligens være av en viss interesse (skjønt jeg tviler også på det). Dessuten er det ikke opplagt at den anerkjennelsen Hegel snakker om er identisk med, eller overhodet relevant til, hva Kant forstår med moralsk respekt.

Konklusjonen er at jeg ikke ser noe i veien for tanken at ett menneske alene kan ha moralsk selvrespekt, selv om dette psykologisk sett neppe er realistisk. Allikevel er det galt å tro at moral, kantiansk betraktet, utelukkende eller primært skulle utspille seg *in foro interno*. Selv om moralens grunnstrukturer (slik som autonomi) for Kant (kontra Wood) er begrepslogisk uavhengig av det sosiale, forutsetter utvilsomt en *utviklet* moralbevissthet en sosial kontekst. Betydningen av offentlig debatt og «enigheten blant frie borgere» for fornuftens (og dermed moralens) utviklingen er helt sentral hos Kant (uten at det gir grunnlag for å beskyldte ham, slik Vetlesen gjør overfor Korsgaard, for å tro at moral «kommer argumentativt inn i verden», Vetlesen, s. 194).<sup>22</sup> Og når jeg kaller menneskeverdsideen et produkt av den moderne tid, er det nettopp fordi jeg ser den som et sosialhistorisk produkt. Dens status som *universelt gyldig* forestilling, skyldes imidlertid at menneskeverdsideen er koplet på moralske strukturer som er helt *fundamentale* for det å være aktør.

Dette leder til et første argument for selvforholdets begrepslogiske primat. For når tanken om menneskeverdet først har kommet til verden, må den kunne finne aksept hos alle gjennom dens begrepslogiske forbindelse til helt grunnleggende moralforestillinger de allerede er i besittelse av. Slik må

enhver sosial utvikling av moralske begreper og innsikter tenkes koplet på moralske forestillinger som er nødvendige for å være en moralsk aktør. Da er Kants aktelse for moralloven en meget god kandidat. Denne moralske følelsen er, som jeg har argumentert med Wood for, den grunnleggende forestilling som gjør det mulig å holde en person moralsk ansvarlig. Om utviklingen av aktelse igjen avhenger psykologisk av sosiale forhold, er som jeg har antydnet et videre spørsmål, som ikke rokker ved tesen om selvforholdet som det logisk primære *i moralen*.

Kants syn på de komparativ-kompetitive verdier som en kilde til umoral gir (motsatt Woods konklusjon) et mer innholdsmessig argument for selvforholdets logiske primat. Laster har en kilde i sammenlikningen med andre (men ikke utelukkende, slik Wood hevder). Dette gjelder også sammenlikning i moralsk henseende: «Når et menneske måler sitt eget verd gjennom sammenlikning med andre, forsøker han enten å heve seg over den andre eller å minske den andres verd».<sup>23</sup> Wood påpeker at Kant derfor insisterer på at vi må fortolke dommer der vi *synes* å sammenlikne oss med andre – som i hans eget eksempel med den jevne mannen som jeg i min bevissthet bøyer meg i aktelse for enten jeg vil eller ei – som en sammenlikning av meg selv med den moralske lov inni meg, ikke som en sammenlikning med den andre.<sup>24</sup> Som Wood sier: «For hele poenget med Kants fortolkning av respekt for en annens fortjeneste er at enhver sammenlikning mellom personer faller ut, og at den eneste virkelige sammenlikningen er mellom min egen oppførsel og den moralske lov».<sup>25</sup>

Det forekommer Vetlesen kontraintuitivt at «mitt forhold til meg selv skulle være det fundamentale i moralen» (Vetlesen, s. 184). Nå kan man nok si at det tyvende århundres etikk er karakterisert ved hva vi kan kalle tesen om sosialmoralens primat. Dette henger

sammen med at plikter overfor en selv nærmest har forsvunnet fra den vestlige moralbevissthet. Jeg har et annet sted foreslått at dette bidrar til å forklare at en tredjedel av den norske befolkningen røker til tross for at det neppe skorter på viten om tobakkens skadevirkninger.<sup>26</sup> Men selvforholdet ble, som Vetlesen vet, lenge betraktet som det fundamentale; i klassisk dygdsetikk, og – som vi har sett – i Kants etikk. Så de intuitjoner Vetlesen her appellerer til er av temmelig ny dato: Likefullt tror jeg at tanken om selvforholdets primat fortsatt nødvendigvis ligger nedfelt i vår moralbevissthet, selv om det i dag krever litt mer anstrengelse å få det opp i lyset. Nå kan det imidlertid være en annen grunn til at Vetlesen finner tesen om selvforholdets primat kontraintuitiv: At han blander sammen en påstand om hva som er begrepslogisk fundamentalt med en påstand om hva som er moralsk mest alvorlig. Det er selvsagt ingenting i veien for å hevde at all moral begynner med plikter mot en selv samtidig som man hevder at forbrytelser mot (særlig de fullkomne) pliktene overfor andre, er mest graverende.

#### 7. ER MENNESKEVERDSTANKEN FORENLIG MED LEVINAS' ETIKK?

Men debattens egentlige tema var om Levinas har rom for menneskeverdstanden. I en nokså lang oppsummering av Levinas' tanker om frihet og ansvar iblandet en rekke sitater, kommer Vetlesen igjen til tesen om appellen fra Den andres ansikt, «appellen som overbringer normen (den eneste angitte i Levinas' etikk) 'Du skal ikke drepe!'. Normen oppfordrer meg om å ta ansvar for min frihet ved å erkjenne grensen for dens legitime utfoldelse i en verden av andre. Ansvar for – svaret til – den andre innebærer at min frihet ikke er absolutt, ikke den øverste verdi; ansvar varsler at min frihet (nå) er gitt en oppgave: noen å være for» (Vetlesen, s. 187).

Men vi får ingen forklaring på *hvordan* Den andre kan fungere som normkilde, ei heller noen begrunnelse for hvorfor ansvaret *først* får en oppgave i og med appellen fra Den andres ansikt. At Levinas' norm setter grenser for vår frihet, er dessuten helt trivielt. Rent bortsett fra den sammenblandingen av «absolutt» (som Vetlesen bruker i mange forskjellige betydninger) og «øverste verdi» – friheten kan selvsagt være den øverste verdi (som hos Kant) og samtidig begrenset av moralske plikter – synes dette bare å være en måte å si «frihet under ansvar» på. Levinas' etymologiske poeng at «ansvar» betyr «svar til» (*responsibility* betyr *respons to*), er like forenlig med Kants etikk som med en hvilken som helst annen etisk teori. Jeg kan heller ikke se at Levinas' tese at «Mitt ansvar gjelder uansett utsikten til gjengjeldelse og gjenytelse fra den andre» er særlig provoserende (Vetlesen, s. 186-187).

Derimot er det mange med meg som finner det komplett ubegripelig at moralsk forpliktelse og ansvar overfor andre personer kan ha sin *kilde* i Den andre. Koker ikke Levinas' tese, slik Wood hevder, bare ned «til en mystisk tilbedelse av 'Den andre'»?<sup>27</sup> Hvordan kan appellen fra Den andres ansikt være det fundamentale, forut for enhver form for moralsk bevissthet i det ansvarlige subjektet som lar ansiktet fremstå med dets appell? Sentralt i Vetlesens fremstilling står et langt tekstutdrag hvor Levinas kommer med uttalelser som at «Bevisstheten kommer alltid for sent til møtet med nesten, jeg'et er utvalgt og skyldig når det blir seg sin neste bevisst», at «nesten ikke trer inn under et tema, at han i en bestemt betydning går forut for erkjennelse og engasjement», at «det er en rettethet som er strammere spent enn intensjonaliteten» og at «Nestens nærvær velger meg ut med en slik tvingende hast at man ikke kan finne et mål for denne i måten nærværet presenteres for meg, det vil si, blir synlig og blir

forestilling». Ifølge Vetlesen skal tekstutdraget «illustre hvordan Levinas går frem for å uttrykke et møte som viser en absolutt grense for det frie, autonome og kompetente jeg'ets makt – eller potensiale – for å bestemme alt påtruffedes mening ... [for å] ta på seg ansvar for» (Vetlesen s. 186). Men igjen: Hvordan er det mulig at «Nestens nærvær velger meg ut» uten å bli subsumert under moralske forestillinger som jeg allerede har?

Jeg kan ikke se at Vetlesen har så mye som antydnet noe svar på slike spørsmål. Definitivt gjør han en dygd av at «Levinas ikke argumenterer for sitt standpunkt» nettopp fordi ansiktet «utsteder en appell om ivaretakelse, uten ledsagelse av grunner». Til det er å svare at det ikke er nok å vise «til en erfaring han underforstår er allmenn» (Vetlesen, s. 194). Det er nok mange andre enn meg som ikke kjenner seg igjen i Levinas' beskrivelse av denne allmenne erfaringen, og som har store problemer med overhodet å gi mening til Levinas' utlegging av allmennmoralens forestilling om ansvar og forpliktelse overfor andre personer. Hvis tesen om appellen fra Den andres ansikt skal ha status som en filo-

sofisk innsikt, må han – på en eller annen måte – vise at den er sann eller gyldig. Det gjelder også Vetlesen.

Vetlesens insistering på at Levinas' etikk har rom for et gyldig begrep om personens absolutte moralske status ikke ulikt Kants (Vetlesen, s. 188-189, jf. s. 194-195), er som vi ser kun en tørr forsikring. Den blir direkte paradoksalt når vi tar i betraktning den kritikken han har valgt å se bort fra i sitt svar til meg. Som jeg påpekte, sier han selv i *Nærhetsetikk* at utvidelsen fra dyaden til triaden «innfører en motsigelse i forhold til den basale bestemmelsen av ansvar som gående i én retning – fra meg til Den andre». I forlengelsen av hans egen kritikk hevdet jeg at hvis ansvaret for den Andre er *absolutt* i betydningen «har forrang fremfor alle andre hensyn», synes det logisk umulig å behandle alle som en Andre (Saugstad, s. 123). Vetlesen synes ikke å se at han ved å fremstille det som om ideen om det absolutte menneskeverdet uproblematisk kan innpasses i Levinas' etikk, havner i logisk konflikt med innvendinger han selv har reist.

#### Noter

- 1 Arne Johan Vetlesen (red.), *Nærhetsetikk* (Oslo: ad Notam, 1996), s. 161.; Jens Saugstad, «Kant versus Levinas», *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, vol. 36, nr. 1-2, 2001, s. 120-127; Arne Johan Vetlesen, «Kant og Levinas om den moralske fordringens utspring», *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, vol. 36, nr. 3, 2001, s. 184-195. Referansene til de to artiklene i *NFT* er tatt inn i hovedteksten som henholdsvis (Saugstad, s. xxx) og (Vetlesen, s. xxx).
- 2 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 130/73. Alle henvisninger til Kants arbeider inneholder referanse både til originalpagineringen, som angitt i for eksempel Weischedel-utgaven (tallene før skråstrek), og til pagineringen i Akademie-utgaven (tallene etter skråstrek).
- 3 Vetlesen, *Nærhetsetikk*, s. 164., jf. s. 38.
- 4 Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgment* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), s. 291.
- 5 *Grundlegung*, BA 77-79/434-436; se min «Et kantiansk syn på dyrs moralske status», i Andreas Føllesdal (red.), *Dyreteikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2000), s. 144-146.
- 6 Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 133, 135-139 og 144-145.
- 7 Kurt W. Fisher og Arlyne Lazerson, *Human Development. From Conception through Adolescence* (New York: W.H. Freeman and Company, 1984), s. 534-541, 590-592.
- 8 *Grundlegung*, BA XV/392; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 16n/8n.

- 9 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 277-278/156-157.
- 10 *Die Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, sitat: § 52, A 167-479, jf. §§ 49-52, A 163/477-A175/484.
- 11 *Kritik der reinen Vernunft*, B 28-29/45.
- 12 *Kritik der reinen Vernunft*, B 562/363.
- 13 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 145-146.
- 14 *Grundlegung*, BA 23/405.
- 15 *Grundlegung*, BA 112/455.
- 16 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 33-34 og s. 174.
- 17 *Religion*, B 34/36.
- 18 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960, s. 100, n. 20; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 31/74 og *Lectures on Ethics* (Indianapolis: Hackett, 1930), s. 135.
- 19 *Grundlegung*, BA 65-67/428-429.
- 20 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 203-204, 240, 286ff. og s. 374, n. 3.
- 21 *Philosophische Untersuchungen*, § 243.
- 22 *Kritik der reinen Vernunft*, B 766/483; se Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), særlig kap. 2.
- 23 *Pädagogik*, A 125/491.
- 24 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 136-137/76-77.
- 25 Se Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 136-139.
- 26 Saugstad, «Ungdom, røyking og selvrespekt», *Tidsskrift for Den norske lægeforening*, nr. 1, 1999 (s. 71-72).
- 27 Wood, *Kant's Ethical Thought*, s. 375, n. 6.

Jens Saugstad

Universitetet i Oslo, Filosofisk institutt, Pb. 1024 Blindern, 0315 Oslo.  
E-post: jens.saugstad@filosofi.uio.no.

Jørgen

KANAD  
en per  
arbeid  
de vikt  
delen  
og arg  
innfly  
direkt  
trale a  
har ha  
losofi.  
føring  
sofene  
ved U  
men,  
sinsk  
har i f  
og fr  
Taylo  
de Ny  
Trønd  
menn  
menn



# Norsk filosofisk tidsskrift

NR 3, 2002 ÅRGANG 37

Thomas Dahl:

Havesyken som moralsk problem -- er Adam Smiths løsning tilstrekkelig?

Helgard Mahrdt:

Hannah Arendt om historie og historiefortelling

Halvor Nordby:

Wittgenstein om drømmehypotesen og regelfølgning

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET I OSLO

Norsk filosofisk tidsskrift  
UHS Tids Nor (100 Nor) eks.  
2002 Arg. 37 Nr 3



H02018008



UNIVERSITETSFORLAGET