

## Frihed og moral

Navn: Mette Dalsgaard Fjellerad

Studienummer: 20130738

Vejleder: Kresten Lundsgaard-Leth

Uddannelse: Anvendt Filosofi, Aalborg Universitet

Semester: 10. semester

Opgavens art: Kandidatspeciale

Afleveringsdato: 31.05.18

Anslag: 143.384

Opgaven er ikke fortrolig

Underskrift:

---

## Tak til

**Kresten Lundsgaard-Leth** – adjunkt ved Institut for Læring og Filosofi

- for kyndig og (meget!) tålmodig vejledning i forbindelse med dette kandidatspeciale

-

**Henrik Madsen** – lektor ved UCN

- for uvurderlig støtte og sparring gennem hele uddannelsen, når det så allermest håbløst ud

-

**Anni Jensen Fjellerad** – sygeplejerske, men først og fremmest mor

- for at have læst korrektur på utallige opgaver gennem årene, for altid at være stolt og for ubetinget kærlighed

-

**Karsten Fjellerad** – håndværker helt ind til benet

- for at støtte og udvise interesse, selvom ”det er noget underligt noget at gå i skole i så mange år, når man alligevel ikke lærer noget, man kan bruge”

-

**Martin Refer Dalsgaard** – cand.mag.comm., men først og fremmest min kæreste

- for ikke kun at elske mig, fordi jeg er sød og dejlig, men for at elske mig på trods af neuroser, uberettigede sure udbrud og alt det andet. Tak for altid at støtte mig.

Du er mit Himalaya

Mette Fjellerad, maj 2018

Med en gysen af ubehag huskede han, hvordan man, da han var en lille dreng, for at more ham havde taget ham med i det store spejlkabinet i København. Derinde ser man sig selv afspejlet til alle sider, ja, i loftet og gulvet, i mange hundrede spejle, hvoraf hvert eneste forvrænger og fordrejer beskuerens ansigt og skikkelse, forkorter og forlænger og vrider dem i de underligste kurver, mens det dog altid bevarer noget af hans virkelige udseende. Nu i aften følte han, at denne uhyggelige sal lignede selve livet. Således bliver jo vort væsen genspejlet i ethvert menneskes bevidsthed, som vi møder, og således bliver det bestandig fordrejet til en karikatur, som dog aldrig helt er uden lighed med vort virkelige jeg, og som foregiver at være sandheden om os selv. Selv et flatteret portræt er jo falsk.

Karen Blixen: *Vejene omkring Pisa*

## Abstract

Freedom is a concept that is evaluated to be fundamental for mankind and the way we see the world as well as our own position in it. At the same time, freedom is a concept with many aspects and possible interpretations. Human freedom as a concept is assumed to be linked to the concept of morality. The aim of this paper is to examine how freedom and moral are perceived according to Immanuel Kant and G.W.F. Hegel, respectively.

This paper consists of three chapters. Chapter 1 describes the method and structure of the investigation. Chapter 2 is by far the most extensive chapter and the main part of the investigation is to find here. After a few preliminary comments regarding the concept of freedom and German idealism the actual investigation takes its beginning. First, the general conception of freedom and its limitations will be described as well as analyzed and discussed. This will naturally lead on to a philosophical analysis and discussion of the concept of freedom as well as the need for moral guidelines and action. Chapter 3 contributes with further discussion of the theories, their relevance and applicability – i.e. their strengths and weaknesses – as the debate about the public use of burka in the Danish society is used in order to apply the theories to a contemporary case. Finally, the conclusion is to find at the end of chapter 3.

The investigation shows plenty of similarities as well as great differences between the philosophies of Kant and Hegel. Whereas Kant distinguishes between the phenomena and the thing itself, the approach of Hegel implies that there will always be a connection between the two. In the philosophy of Kant, human perception is limited to the phenomena of experience, whereas Hegel claims that nothing lies completely *outside* the scope of human cognition.

Kant as well as Hegel acknowledge mankind as being reasonable and free. According to Kant, man is free when capable of prescribe his own moral code and being able to act according to it. Moral action is an action performed out of esteem for the moral law. The factor of most importance when it comes to realization of freedom is the development of the individual. Hegel, on the other hand, claims that practical reason – which is fundamental for freedom and moral – is a product of the given culture, as well as a reasonable, and therefore real, culture is the product of reason. Practical reason is developed through interaction with other individuals. Freedom is real when more

individuals in cooperation are communicating within rational structures. Moral action is when the individual plays its part in the social context.

The final discussion makes it clear that both theories have their strengths and weaknesses. Kant provides a universal moral law that might seem a bit abstract. Hegel, on the other hand, delivers a moral philosophy that takes history and culture into consideration, but one may wonder whether this fact limits the use of his theory in a modern society that is very different from the society Hegel knew.

## Indhold

KAPITEL 1: INDLEDENDE BEMÆRKNINGER .....	8
1.0 Indledning og problemstilling .....	9
2.0 Specialets opbygning og primære fokus .....	10
2.1 Udvalgelse af litteratur .....	11
2.2 Disposition .....	12
2.3 Yderligere afgrænsning .....	13
2.4 Begrebsafklaring og definitioner .....	14
Overgang til kapitel 2.....	16
KAPITEL 2: ERKENDELSESTEORI, FRIHEDSTEORI OG MORALFILOSOFI.....	17
3.0 Klassiske filosofiske positioner i forhold til frihedsbegrebet .....	18
3.1 Det metafysiske problem om viljens frihed .....	18
3.2 Et normativt frihedsbegreb.....	20
4.0 Den tyske idealisme som reaktion på Kant .....	20
5.0 Kants erkendelsesteori: Kritik af den rene fornuft.....	21
5.1 Analytiske og syntetiske domme .....	23
5.2 Den kopernikanske vending.....	23
5.3 Das Ding an sich – oder das Ding für uns?.....	24
6.0 Kant: Fornuftens selvmodsigelse .....	26
6.1 Frihedens konflikt .....	26
7.0 Kants moralfilosofi: Det kategoriske imperativ .....	27
7.1 Formålenes rige.....	32
7.2 Frihedens ubegribelighed.....	33
8.0 Delkonklusion: Kants erkendelsesteori og moralfilosofi.....	34
9.0 Hegel: Åndens fænomenologi.....	37
9.1 Hegels filosofi som respons på Kant.....	37

10.0 Hegel: Åndens udvikling mod det absolutte .....	40
10.1 Den subjektive ånd.....	41
10.2 Den objektive ånd .....	42
10.3 Den absolutte ånd.....	42
11.0 Hegel: Den objektive ånd og den rationelle stat .....	43
11.1 Den abstrakte ret: personlig frihed.....	45
11.2 Moraliteten: moralsk frihed .....	46
11.3 Sædeligheden: social frihed .....	50
12.0 Delkonklusion: Hegel i relation til Kant .....	54
12.1 Yderligere analyse og diskussion af de valgte teorier.....	57
Overgang til kapitel 3.....	60
<b>KAPITEL 3: CASE OG AFRUNDING .....</b>	<b>61</b>
13.0 Case: Burkadebat .....	62
13.1 Redegørelse for burkadebatten.....	62
14.0 Diskussion af valgte teorier med udgangspunkt i burkadebatten .....	64
15.0 Afrunding – en form for konklusion .....	67
16.0 Litteraturliste.....	70

# KAPITEL 1: INDLEDENDE BEMÆRKNINGER



## 1.0 Indledning og problemstilling

Nærværende undersøgelse tager sit udgangspunkt i frihedsbegrebet. Langt de fleste mennesker har givetvis en forestilling om, hvad frihed er. Det skal imidlertid vise sig, at det kan være svært at sætte ord på denne forestilling. Ligeledes er det sandsynligt, at betydningen af ordet *frihed* vil variere i større eller mindre grad fra person til person. Søger man en klar, entydig og almen definition på begrebet *frihed*, må man derfor søge længe. I Den Store Danske står der blandt andet skrevet:

Frihed er et flertydigt begreb. En eksakt definition kan ikke gives. Frihed kan opfattes som en værdi, men også som en forudsætning for overhovedet at kunne tale om værdier. Frihed kan både være negativ og positiv. Man kan være fri for noget, og man kan have frihed til at gøre noget . . . Det slås imidlertid fast: Trods sin uklarhed som begreb står frihed imidlertid stadig som en fundamental vestlig værdinorm” (Tamm, 2014).

Slår man i stedet begrebet frihed op i Politikens Filosofleksikon (Lübcke, 2010) vil man straks fornemme, at den filosofiske tilgang til frihedsbegrebet stemmer meget godt overens med ovenstående beskrivelse fra Den Store Danske: frihed er et mangetydigt begreb, der ikke desto mindre indtager en grundlæggende plads i menneskets bevidsthed og forestilling om sig selv og verden. Frihed er forbundet med andre store spørgsmål relateret til blandt andet fornuft, etik og moral. Opfattelsen af frihed – eller mangel på samme – vil derfor i høj grad have betydning for, hvordan mennesket forholder sig til verden og agerer i denne.

I kraft af frihedsbegrebets vigtige og mangetydige natur, har adskillige filosoffer gennem tiden givet deres bud på, hvad frihed *er*, og hvordan friheden *bør* forvaltes. Nærværende undersøgelse beskæftiger sig med opfattelsen af frihed, som den tager sig ud hos henholdsvis Immanuel Kant og G.W.F. Hegel. Hegel tilhører den tyske idealisme, der opstår som respons på Kant og de – efter Hegels opfattelse – uløste problemer i hans filosofi. Den tyske idealisme er som periode især præget af nytænkning. Desuden springer uenighed mellem periodens bidragsydere samt videreudvikling af teorier på kryds og tværs i øjnene som centrale kendetegn for den tyske idealisme. Det skal blive interessant at undersøge, hvorledes de valgte teorier supplerer såvel som adskiller sig fra hinanden.

Vi ser, at frihedsbegrebet – i en eller anden form – spiller en central rolle gennem verdenshistorien. Således eksempelvis under den franske revolution, 2. verdenskrig og i forbindelse med kvindefrigørelsen i Danmark i 1970'erne. Det er imidlertid ikke kun i forbindelse med revolutioner og lignende, at friheden har betydning; også i dagligdagen har følelsen og opfattelsen af frihed – eller måske i højere grad mangel på samme – betydning. De fleste mennesker vil adskillige gange på en dag opleve at skulle vælge mellem forskellige handlingsalternativer; altså at være i besiddelse af valgfrihed. Ligeledes oplever mennesket fra tid til anden, at denne frihed bliver begrænset. Frihedsbegrebet diskuteres og behandles desuden i stor stil indenfor politik, teologi og endda i fiktion og populærlitteratur. Der er eksempelvis et afsnit i *Alletiders Julemand* (TV 2 julekalender 1997, red.), hvor julehelten Pyrus vil være fri til at gøre, præcis som han selv vil. Han erfarer dog hurtigt, at hvis alle er frie til at handle efter forgodtbefindende, så er der ingen til det gøre det, de andre vil – og derfor er han alligevel ikke fri.

Frihed forekommer således at være et begreb, der har betydning for alle på tværs af alder, kultur, personlige præferencer med videre. Samtidig er frihed et begreb, der, især i kraft af historiske og kulturelle skel, kan have vidt forskellig betydning fra person til person. Efter at have beskæftiget sig med frihedsbegrebet og den tilhørende moralfilosofi hos henholdsvis Kant og Hegel, vil nærværende undersøgelse benytte den danske burkadebat som case til yderligere at diskutere teoriernes anvendelse. Undersøgelsens problemstilling lyder således:

**Hvordan er den menneskelige frihed og moral forbundet, og hvorledes kan disse begreber forstås med udgangspunkt i Immanuel Kants og G.W.F. Hegels teorier?**

## 2.0 Specialets opbygning og primære fokus

Inden der for alvor fokuseres på de udvalgte teorier, vil nærværende afsnit med tilhørende underafsnit søge at give læseren idé om, hvad specialet mere konkret indeholder, hvordan det er opbygget, samt hvilke tanker der ligger til grund for til- og fravalg i relation til den nødvendige afgrænsning.

Overordnet tager specialet udgangspunkt i den tyske idealisme og de tanker, der opstår i denne filosofiske periode. Den tyske idealisme synes for det første at være en interessant periode i

filosofihistorien, idet den i høj grad er præget af nytænkning. For det andet ser vi, at mange af de tanker, der opstår i perioden, til stadighed udfordres, fortolkes og videreudvikles den dag i dag. Det synes derfor sikkert at sige, at den tyske idealisme i høj grad stadig er aktuel såvel som relevant at beskæftige sig med.

Indenfor den tyske idealisme findes en række store filosoffer, hvis værker kunne vælges som grundlag for dette speciale. Valget er imidlertid faldet på henholdsvis Immanuel Kant (1724-1804) og Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), hvilket begrundes i kommende underafsnit.

## 2.1 Udvalgelse af litteratur

Kant er udvalgt på baggrund af sin position som forløber og ophavsmand til den tyske idealisme som beskrevet i afsnit 4.0. Kants arbejde er omfattende, hvorfor også her en udvælgelsesproces er nødvendig. Da dette speciale især omhandler frihedsbegrebet og den dertilhørende etik og moralfilosofi, benyttes hovedsageligt *Kritik af den rene fornuft* (2002) fra 1781 (revideret i 1787) samt *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (1999) fra 1785 som primær litteratur. Kant søger gennem sine samlede værker at svare på det store overordnede spørgsmål vedrørende, hvad mennesket egentlig er. For at kunne besvare dette spørgsmål, må Kant nødvendigvis behandle en lang række af filosofiens helt store emner, herunder blandt andet metafysik, moral og religion, i modsætninger til, som flere nyere filosoffer, at fokusere på ét enkelt område som eksempelvis sprogfilosofi eller etik (Nielsen, 2010). Kombineret med en konstant videreudvikling af teorierne gennem karrieren betyder dette, at et fuldkomment overblik over Kants filosofi synes overambitiøst at tilegne sig på kun fire måneder. Det vurderes imidlertid, at læsning af udvalgte dele af ovenstående to værker vil være tilstrækkeligt til at kunne besvare dette speciales problemformulering. Primærtteksterne suppleres med relevant sekundær litteratur af blandt andre Jeppesen, M. H. og Nielsen, C.F.

Hegel er udvalgt som modstykke – og supplement – til Kant af flere grunde. Hvor Kant på sin vis markerer starten på den tyske idealisme, sætter Hegel med sin død i 1831 punktum for perioden. Hegel søger ligesom Kant at opstille en filosofi, der ikke kun behandler ét filosofisk område, men derimod tager helheden i betragtning. Netop denne helhed synes Kant – ifølge Hegel – at give køb på, hvorfor Hegel søger at videreføre og kritisere Kants tanker (Hegel, 2005, IX-XLVI).

Ligesom det er tilfældet hos Kant, er Hegels værk omfattende. I 1817 udgiver han *De filosofiske videnskabers encyklopædi*, der foruden *Logikken* og *Naturfilosofien* omfatter Hegels første hovedværk *Åndens Fænomenologi* (2005) fra 1807. *Åndens Fænomenologi* beskæftiger sig – som titlen indikerer – med åndsbegrebet. Af denne grund vurderes *Åndens Fænomenologi* at være et væsentligt værk i forbindelse med dette speciale, idet den objektive ånd er omdrejningspunktet i *Retsfilosofi* (2004) fra 1821, hvori Hegels frihedsbegreb og moralfilosofi udfoldes. *Retsfilosofi* betragtes derfor ligeledes som et yderst relevant værk i relation til dette speciales problemstilling. Hegels egne tekster suppleres desuden med relevante sekundære kilder som eksempelvis Rose, D. og Houlgate, S.

I specialet refereres der i enkelte tilfælde til opslagsværker. Dette er udelukkende tilfældet i forbindelse med begrebsafklaring, årstal og lignende. Det vurderes, at opslagsværker i disse tilfælde giver det mest korrekte resultat.

## 2.2 Disposition

Nærværende kapitel 1 omfatter indledning inklusive problemstilling, begrundelse for udvalgt litteratur, afgrænsning af undersøgelsen samt denne disposition. Det er ønsket, at denne del af specialet vil bidrage med klarhed over specialets relevans, fokus og opbygning og derved lette den videre læsning.

Kapitel 2 er specialets mest omfangsrige del. I denne del redegøres der indledningsvis for de klassiske positioner i forhold til frihedsbegrebet, metafysisk såvel som normativt. Det primære fokus er på det metafysiske spørgsmål om frihed, idet nærværende speciale tager sit udgangspunkt netop her. Specialet vil dog løbende antage et mere normativt perspektiv, hvorfor også denne tilgang kort berøres. Efterfølgende gives et kort indblik i den tyske idealisme som periode, inden der dykkes ned i Kants såvel som Hegels filosofi med primært fokus på frihedsteori og moralfilosofi. Disse tematikker vurderes at være tæt forbundne, idet en moralfilosofi kun finder sin berettigelse, såfremt mennesket antages at være frit fornuftsvæsen og derved med rette kan stilles til ansvar for egne handlinger. Det vurderes samtidig, at en grundlæggende forståelse for eksempelvis Kants erkendelsesteori er ønskværdig for efterfølgende at kunne forstå principperne bag Kants moralfilosofi. Af denne årsag vil dette speciale ligeledes beskæftige sig med Kants erkendelsesteori

såvel som dele af Hegels åndsfilosofi, om end disse teorier ligger udenfor undersøgelsens primære fokus.

Opsummering og foreløbig analyse af teorierne findes som udgangspunkt i kapitlets to delkonklusioner. Redegørelsen vil imidlertid i nogle tilfælde have karakter af analyse, idet en fortolkning af teksterne undervejs forekommer uundgåelig. Da vi ydermere oplever, at Hegel langt hen ad vejen er inspireret af Kants filosofi – og de oplevede mangler i denne – vil gennemgangen af Hegels filosofi samtidig udgøre en form for diskussion af Kants filosofi.

I kapitel 3 lægger vi for en kort bemærkning filosofien og de store spørgsmål på hylden, idet der indledningsvis redegøres for en helt konkret og aktuel case: burkadebatten i Danmark. Denne case benyttes efterfølgende som indgangsvinkel til yderligere diskussion af teorierne, deres anvendelse og eventuelle mangler. Til slut findes specialets konklusion, der søger at svare på problemstillingen, om end afsnittet som udgangspunkt i højere grad har karakter af passende afrunding fremfor decideret konklusion.

### 2.3 Yderligere afgrænsning

Som beskrevet i forbindelse med udvælgelsen af litteratur er formålet med nærværende speciale ikke at fremstille en komplet gennemgang af hverken Kants eller Hegels samlede filosofi. Specialet forholder sig således kun til de elementer, der forekommer relevante for netop denne undersøgelse. Ligeledes behandles udvalgte passager og pointer mere fyldestgørende end andre, der i højere grad blot nævnes for at skabe sammenhæng og overordnet forståelse i forbindelse med specialet. Der vil forekomme specifikke afgrænsninger løbende i specialet.

Kant refererer, kritiserer og tager i mange henseender udgangspunkt i Humes teorier; disse behandles imidlertid ikke i nærværende speciale.

Kant finder frem til forstandskategorierne og søger at bevise deres nødvendighed gennem den transcendentale deduktion. Metoden nævnes kort i denne undersøgelse, men der redegøres ikke yderligere for den egentlige fremgangsmåde, idet den ikke vurderes at have relevans i forhold til specialets problemstilling.

Hegel synes i høj grad at være funderet i samtiden, hvorfor dette speciale som udgangspunkt kun søger at behandle Hegels almengyldige principper. Ligeledes afstår dette speciale så vidt muligt fra en politisk analyse af Hegels filosofi. I forbindelse med redegørelse, analyse og diskussion af den objektive ånd med udgangspunkt i *Retsfilosofi* fokuseres der hovedsageligt på moraliteten, da dette niveau af friheden synes mest relevant i forhold til nærværende speciales problemstilling. Den abstrakte ret behandles til en vis grad af hensyn til helheden. Ligeledes behandles relevante aspekter af sædeligheden, idet dette niveau af friheden skønnes af bidrage med et alternativ til Kants moralfilosofi. I denne forbindelse gøres der opmærksom på, at blandt andet Hegels tredeling af det borgerlige samfund såvel som af staten ikke behandles, idet det vurderes, at frihedsbegrebet i denne forbindelse har mere politisk karakter, hvilket ikke er det primære fokus for nærværende speciale.

Den tyske idealisme nævnes kort, idet Kant med sine kritikker markerer starten på perioden, hvori Hegel er en af de store bidragsydere. Det skal imidlertid understreges, at nærværende speciale ikke beskæftiger sig med andre af periodens tænkere.

## 2.4 Begrebsafklaring og definitioner

Kants såvel som Hegels teorier indeholder en række begreber. Det synes formålstjenstligt indledningsvis at definere nogle af disse for på denne måde at undgå unødige misforståelser i forbindelse med den videre læsning. Det må pointeres, at definitionerne udelukkende er udtryk for, hvorledes begreberne opfattes i nærværende speciale. Begreberne benyttes, diskuteres og videreudvikles desuden løbende gennem specialet.

Det ubetingede hos Kant og det absolutte hos Hegel bruges til tider tilnærmelsesvist synonymt i nærværende speciale. Det er imidlertid vigtigt at være opmærksom på, at hvor det ubetingede ligger udenfor erfaringens grænse, da mener Hegel med tiden at kunne nå det absolutte.

Det har ikke været muligt at finde en præcis definition på hverken forstand eller fornuft hos Kant. Han lader dog til at mene, at forstanden er fornuften, for så vidt den bruges til objektiv genstandserkendelse; altså brug af forstandskategorierne på genstande i tid og rum. Den rene fornuft stræber derimod efter erkendelse af det ubetingede (Kant, 2002).

Den rene fornuft defineres som fornuften a priori, det vil sige rensat for alt empirisk. Den rene fornuft opdeles yderligere i den rene teoretiske/spekulative fornuft og den rene praktiske fornuft. Den rene teoretiske fornuft beskæftiger sig med at erkende, hvordan noget er, mens den praktiske fornuft forholder sig til, hvordan noget bør være.

Kant synes til tider at benytte moralloven som synonym for det kategoriske imperativ, hvorfor det ligeledes benyttes som sådan i nærværende speciale. Skribenten er imidlertid opmærksom på, at der kun kan tales om et kategorisk imperativ i kraft af menneskelige tilbøjeligheder. Skulle man forestille sig et væsen, der er fritaget for alle tilbøjeligheder og derfor ikke står med valget mellem at følge disse eller handle i tråd med det kategoriske imperativ, da ville et imperativ være overflødigt, og tilbage ville kun være moralloven.

Kant skelner mellem den intelligible verden og sanseverdenen. Fornuftsverdenen benyttes i dette speciale synonymt med den intelligible verden ud fra den opfattelse, at forstanden beskæftiger sig med erkendelse af objekter i forhold til anskuelsesformerne og forstandskategorierne. Fornuften derimod beskæftiger sig med alt det, der overskrider denne erkendelse. Det sker imidlertid, at Kant selv bruger betegnelsen forstandsverdenen om den intelligible verden (Kant, 1999, s. 122).

Etik og moral benyttes i daglig tale ofte synonymt, hvorfor det for læsevenlighedens skyld også er tilfældet i nærværende undersøgelse. Skribenten er imidlertid opmærksom på, at de to begreber etymologisk har forskellig oprindelse såvel som betydning. Man kan således definere moral som normer for menneskelig handling, mens etik snarere betegner undersøgelser af og overvejelser vedrørende disse moralske normer (Christensen, 2011, s. 7-11; Husted & Lübcke, 2001, s. 221-318).

A priori er betegnelse for det, der kommer før – og således er uafhængig af – sanseerfaringen. Der kan være tale om a priori erkendelse, domme, begreber eller argumenter. Omvendt er a posteriori betegnelse for det, der kommer efter – og derved er afhængig af – sanseerfaringen (Lübcke, 2010, s. 9).

Transcendent kommer fra latin ”at overskride”; benyttes om en genstand, der ikke kan erkendes – eksempelvis frihedens realitet. Transcendental benyttes til tider som synonym for transcendent, hvilket imidlertid ikke er tilfældet i nærværende speciale. Transcendental har samme etymologiske oprindelse som transcendent, men transcendental benyttes ikke om det, der overskrider erkendelse, men derimod det, der muliggør erkendelsen – hos Kant forstandskategorierne og anskuelsesformerne (Lübcke, 2010, s. 696).

Metafysik defineres som læren om det sande eller virkelige samt om virkelighedens grundlæggende strukturer (Lübcke, 2010, s. 480).

I kapitel tre nævnes de religiøse beklædningsgenstande burka, niqab og hijab. En burka er en tredelt kjole, oftest sort, der dækker kvindens krop, hår, ansigt og øjne. En niqab har overordnet samme funktion som en burka, men lader øjnene og, i nogle tilfælde, panden være fri. Hijab betyder ”barriere” eller ”adskillelse” på arabisk. En hijab er en form for hovedbeklædning, der dækker håret, men lader ansigtet være synligt (Eltahawy, 2015).

## Overgang til kapitel 2

Efter disse indledende bemærkninger, der specificerer og afgrænser nærværende undersøgelse, vil kapitel 2 redegøre for Kants erkendelsesteori og moralfilosofi samt for Hegels åndsfilosofi og retsfilosofi. Teorierne vil løbende blive analyseret og diskuteret i forhold til hinanden.



## KAPITEL 2: ERKENDELSESTEORI, FRIHEDSTEORI OG MORALFILOSOFI

### 3.0 Klassiske filosofiske positioner i forhold til frihedsbegrebet

Indenfor filosofien er frihed et af de begreber, der er blevet behandlet flest gange af forskellige filosoffer med hver deres opfattelse af begrebet. Inden vi dykker ned i frihedsbegrebet, som det fremstilles hos Kant og Hegel, synes det derfor hensigtsmæssigt med en kort redegørelse for de klassiske positioner i forhold til debatten vedrørende den menneskelige frihed. Således vil de kommende underafsnit redegøre for fatalisme, hård determinisme, blød determinisme og libertarianisme samt behandle det metafysiske frihedsbegreb i perspektiv til en mere normativ tilgang.

#### 3.1 Det metafysiske problem om viljens frihed

Den overordnede metafysiske diskussion i forhold til begrebet om frihed vedrører, hvorvidt det, der sker, er bestemt på forhånd eller kan påvirkes af menneskelige handlinger og beslutninger, samt hvorvidt mennesket kan siges at være i besiddelse af en fri vilje og således i stand til at bestemme sine handlinger samt holdes ansvarlig for disse.

Det synes forholdsvis sikkert at antage, at de fleste mennesker – bevidst eller ubevidst – gentagne gange i løbet af bare en enkelt dag vælger mellem flere forskellige handlingsalternativer; hvad der skal spises, hvilket tøj, der bæres, og så videre. Vi oplever at være i kontrol over vores handlinger. Omvendt vil langt de fleste mennesker også erklære sig enige i, at naturen er årsagsbestemt og derfor udenfor menneskelig kontrol. Da naturen påvirker mennesket, vil menneskets liv således også til dels være årsagsbestemt. De fire klassiske positioner, der redegøres for i det følgende, giver hvert sit bud på en mulig forståelse for dette umiddelbare paradoks (Lübcke, 2010, s. 240-242; Husted & Lübcke, 2001, s. 173-186).

På den ene yderpol finder vi fatalismen. Denne position er i dag forholdsvis sjælden, hvorfor den blot skal nævnes kort. Fatalisterne mener, at fremtiden allerede er fastlagt af skæbnen eller Gud, hvorfor den oplevede frihed nødvendigvis må være en illusion (Lübcke, 2010, s. 240-242; Husted & Lübcke, 2001, s. 173-186).

Hårde determinister er enige med fatalisterne i, at fremtiden allerede er bestemt og derfor er udenfor menneskelig kontrol. De hårde determinister hævder imidlertid, at fremtiden fremfor at være

eksempelvis skæbnebestemt er bestemt af udgangspositionen. Således kunne fremtiden have været anderledes, hvis fortiden havde været det. Dette ændrer dog ikke på, at mennesket ikke antages frit at kunne vælge mellem forskellige handlingsalternativer. Sagt med andre ord, mennesket er ikke i besiddelse af en fri vilje, idet de forudgående omstændigheder er afgørende for, hvorledes det pågældende menneske vælger at handle i en given situation. Handlingen vil således altid være årsagsbestemt, hvilket er uforeneligt med en fri vilje. Mennesket kan derfor ikke holdes moralsk ansvarlig for sine handlinger. Ikke desto mindre vil tilhængerne af den hårde determinisme hævde, at moralsk opdragelse trods alt giver mening, idet konsekvenser af en forkert handling i nutiden vil påvirke, hvorledes mennesket i fremtiden vil handle. Således kan fremtiden påvirkes, uden at mennesket af den grund kan siges at besidde en fri vilje (Lübcke, 2010, s. 240-242; Husted & Lübcke, 2001, s. 173-186).

Såkaldte bløde determinister eller kompatibilister er ofte enige med de hårde determinister for så vidt det drejer sig om udgangspositionens altafgørende betydning samt den menneskelige handlings indflydelse for fremtidige hændelser. Omvendt ser vi, at bløde determinister tillægger mennesket frihed; dog ikke i betydningen fri vilje men derimod som handlingsfrihed. Negativ handlingsfrihed forstået som fravær af tvang og/eller forhindring og positiv handlingsfrihed i betydningen at gøre, hvad man ønsker. Handlefrihed er modsat viljesfrihed fint foreneligt med årsagsbestemthed, hvorfor det giver mening at tale om moralsk ansvar og mennesket som værende frit (Lübcke, 2010, s. 240-242; Husted & Lübcke, 2001, s. 173-186).

Libertarianisterne er enige med de hårde determinister i, at frihed må forstås som viljens frihed. Ligeledes er libertarianister såvel som tilhængere af den hårde determinisme inkompatibilister, idet en forudbestemt handling ikke på samme tid kan betegnes som værende en fri handling. Libertarianisterne adskiller sig imidlertid fra deterministerne, idet det hævdes, at en årsagsbestemt handling ikke er ensbetydende med, at denne handling er forudbestemt. Nogle handlinger er således indeterminerede. Denne forskel begrundes i en skelnen mellem begivenhedskausalitet og agentkausalitet; idet personer anerkendes som årsagsskabende, da vil mennesket qua sine handlinger kunne påvirke begivenhedernes gang. Mennesket anerkendes derfor som værende i besiddelse af en fri vilje (Lübcke, 2010, s. 240-242; Husted & Lübcke, 2001, s. 173-186).

### 3.2 Et normativt frihedsbegreb

Ovenstående afsnit beskæftiger sig med det metafysiske frihedsbegreb; det vil sige grundstrukturene ved den menneskelige frihed og frie vilje - såfremt man anerkender en sådan (Lübcke, 2010, s. 480). Der opereres desuden med et normativt frihedsbegreb, der beskæftiger sig med den menneskelige handling for at opnå frihed.

I forbindelse med det normative frihedsbegreb ses igen forskellige grundlæggende positioner og uenigheder blandt disse. Fatalisten har individet i fokus og mener, at det vigtigste for at opnå frihed er at forlige sig med sin skæbne. De hårde determinister fremhæver, at mennesket må søge at blive en del af helheden, mens de bløde determinister snarere ser individets egen udvikling som det yderste formål og derved vejen til frihed. Libertarianister tillægger ligeledes individets udvikling den største betydning for friheden. Det er her en forudsætning, at mennesket er bekendt med egen situation for i sandhed at kunne handle frit (Lübcke, 2010, s. 242-243).

Efter denne korte gennemgang af nogle af de klassiske positioner i forhold til frihedsbegrebet, vil afsnit 4.0 yderligere redegøre for nogle af de fremherskende tendenser indenfor den tyske idealisme.

### 4.0 Den tyske idealisme som reaktion på Kant

Kant såvel som Hegel fremhæves ofte som nogle af de vigtigste repræsentanter for og bidragsydere til den tyske idealisme (Larsen & Thyssen, 1992, s. 91). Hvorfor dette er tilfældet samt hvilke tanker, der overordnet præger den tyske idealisme, vil dette afsnit søge kort at redegøre for. Den korte redegørelse begrundes med, at de efterfølgende afsnit behandler Kants såvel som Hegels tanker – og derved implicit dele af den tyske idealisme – yderligere med øget fokus på frihedsbegrebet.

Den tyske idealisme betegner en periode indenfor filosofien, der er præget af nytænkning og opgør med tidligere filosofiske retninger, hvorfor den tyske idealisme anses som skelsættende. Perioden forløber fra cirka 1790 til cirka 1830 og omfatter foruden Kant (1724-1804) og Hegel (1770-1831) fremtrædende filosoffer som eksempelvis Schilling og Fichte (Rasmussen & Ziethen, 2016), hvis teorier imidlertid ikke behandles i nærværende speciale. Kants *Kritik af den rene fornuft* markerer

starten på den tyske idealisme, idet Kant i dette værk fremfører en ny erkendelsesteori, der på sin vis gør op med både empirisme og klassisk rationalisme (Larsen & Thyssen, 1992, s. 90-98). Disse erkendelsesteoretiske retninger såvel som Kants erkendelsesteori behandles yderligere i afsnit 5.0.

Grundtanken hos de tyske idealister er, at bevidstheden skaber verden (Larsen & Thyssen, 1992, s. 91). Øvelsen er derfor at tænke fornuft og virkelighed som to begreber, der gensidigt påvirker hinanden, samt at forstå, hvilken plads den menneskelige frihed har i denne proces (Rasmussen & Ziethen, 2016). Således søger de tyske idealister alle at tænke videre fra der, hvor Kant stoppede. Der hersker enighed om, at Kant har fat i noget rigtigt og vigtigt, men at der er behov for fortsat at stille spørgsmål og videreudvikle Kants filosofi (Jeppesen, 2016). Kant skriver selv:

”... jeg drister mig til at hævde, at der ikke findes et eneste metafysisk problem, som jeg ikke har løst, eller hvis løsning jeg ikke i det mindste har fremskaffet nøglen til” (Kant, 2002, s. 19).

Fælles for de tyske idealister er desuden, at de overordnet anerkender mennesket som et frit fornuftsvæsen. Fornuften er tæt forbundet med evnen til erkendelse. Frihed handler derimod ikke kun om, hvordan virkeligheden erkendes, men lige så vel om mulighederne; at virkeligheden kunne være anderledes. Problemet opstår, som ovenfor beskrevet, idet begreberne fornuft og frihed søges sammentænkt. Fornuftsbegrebet volder ikke de store udfordringer, idet mennesket er i stand til at erkende verden, idet denne er givet ved en række naturlovmæssigheder. Friheden fordrer på sin side, at mennesket er i stand til at gribe ind i verden og påvirke den. Således opstår en umiddelbar modsætning mellem fornuft og frihed, og det er nu de tyske idealisters ærinde at overkomme dette paradoks (Rasmussen & Ziethen, 2016). Hvordan Kant søger at løse denne opgave, vil de kommende afsnit beskæftige sig med.

## 5.0 Kants erkendelsesteori: Kritik af den rene fornuft

Det er den menneskelige fornufts særlige skæbne, at den i en af sine erkendelsesområder belemres med spørgsmål, som den ikke kan afvise, eftersom de udspringer af dens egen natur – men som den heller ikke kan besvare, eftersom de overstiger alt, hvad den formår. (Kant, 2002, s. 17).

Formålet for nærværende undersøgelse er, som nævnt, ikke at fremføre – endsige hævde – et komplet overblik over Kants samlede filosofi, idet dette speciales problemstilling hovedsageligt beskæftiger sig med frihed og – i forlængelse heraf – moralfilosofi. Det skønnes ikke desto mindre, at en overordnet forståelse for Kants erkendelsesteori – og i særdeleshed skellet mellem *das Ding an sich* og *das Ding für uns*, hvilket vi vender tilbage til – er et nødvendigt udgangspunkt for at kunne forstå øvrige dele af Kants filosofi. Af denne grund vil dette afsnit søge kort at redegøre for Kants erkendelsesteori som den fremstilles i *Kritik af den rene fornuft*.

Som nævnt i afsnit 4.0. tager Kant afstand til såvel empirisme som klassisk rationalisme.

Overordnet hævder empirismen, at al virkelig erkendelse stammer fra sanseerfaringen, hvorfor man ikke kan tale om a priori erkendelse. Modsat hævder den klassiske rationalisme, at erkendelse af virkeligheden kan ske udelukkende ved brug af fornuften. Problemet opstår, idet rationalisterne antager, at verden nødvendigvis må være, som vi erkender den – hvilket der, ifølge Kant, intet belæg er for at hævde. Omvendt er empiristernes problem, at de intet kan sige med sikkerhed, idet al erkendelse må stamme fra sanseerfaringen, hvilket umuliggør at drage endegyldige slutninger. Kant tilslutter sig delvis rationalisterne, idet han anerkender, at der eksisterer a priori viden. Samtidig mener han dog, at selvom sand erkendelse ikke kan stamme alene fra sanseerfaringen, må den sande erkendelse nødvendigvis være om sanseerkendelsen, idet der uden denne kun kan være tale om metafysiske spekulationer. Der findes således sanserelaterede såvel som tænkningsrelaterede betingelser for apriorisk genstandserkendelse, hvilket vi vender tilbage til i afsnit 5.3. Historisk set har der således udspillet sig en langtrukken kamp mellem disse to positioner, uden at nogle af dem har kunnet levere endegyldige sandheder (Larsen & Thyssen, 1992, s. 90-98). Dette resulterer i, at metafysikken ”betragtes med foragt” i tiden for udgivelsen af *Kritik af den rene fornuft* (Kant, 2002, s. 17). Kants ærinde er at levere en ny erkendelsesteori, der forener erfaring og fornuft og derved understreger metafysikkens berettigelse. Som de efterfølgende afsnit vil vise, betyder dette for Kant, at vi rent naturmetafysisk – altså indenfor erkendelsesteorien – kan vide noget apriorisk om enhver sanselig genstand. Anderledes viser det sig at forholde sig moralfetafysisk. Indenfor moralfilosofien kan vi intet vide med sikkerhed, men vi kan fordre med tvingende nødvendighed. Moralfilosofien og Kants kategoriske imperativ behandles hovedsageligt i afsnit 6.0 og afsnit 7.0

## 5.1 Analytiske og syntetiske domme

Det eneste der er nødvendigt at sige indledningsvis og foreløbigt er, at der findes to kilder til den menneskelige erkendelse, som muligvis stammer fra en fælles, om end ukendt, rod – nemlig *sansning og forstand*. (Kant, 2002, s. 62).

Udgangspunktet hos Kant er således, at hverken erfaring eller fornuft alene kan føre til sand erkendelse. Sansningen leverer materialet, der er nødvendig for erkendelsen, men forstandens logik er nødvendig for at kunne strukturere og derved erkende sanseerfaringerne. Således vil mennesket, hver gang en erkendelse finder sted, qua forstanden formulere en sætning eller dom, der muliggør erkendelsen ved at bearbejde de pågældende sanseindtryk.

I den forbindelse skelner Kant mellem analytiske og syntetiske domme samt domme a posteriori eller a priori. De analytiske domme betegnes også klarifikationsdomme, idet de ikke tilføjer noget nyt til det fænomen, der erkendes. De opløser blot fænomenet i mindre dele for måske at blotlægge noget, der allerede på forhånd er indeholdt i det. Af denne årsag vil analytiske domme altid være a priori, idet de ikke bevæger sig udenfor det oprindelige begreb og derfor ikke behøver gøre brug af erfaringen. Således er sætningen ”alle cirkler er runde” en analytisk dom a priori, idet det ligger i selve begrebet, at cirkler nødvendigvis er runde. De syntetiske domme – eller ekspansionsdomme – tilføjer derimod noget nyt til fænomenet. Alle a posteriori domme vil per definition være syntetiske domme, idet sanseindtrykket sammenholdes med erfaringen og derved muliggør ny erkendelse. Som eksempel på en sådan dom skriver Kant: ”alle legemer er tunge” (Kant, 2002, s. 44). Det interessante for metafysikken er imidlertid især de syntetiske domme a priori, idet kun disse kan betegnes som ren erkendelse, der samtidig kan gøres alment gældende. Således interesserer Kant sig som den første for, i hvilket omfang ren erkendelse – i form af syntetiske domme a priori – er mulig (Kant, 2002, s. 41-62).

## 5.2 Den kopernikanske vending

Som beskrevet i afsnit 5.0 er metafysikkens store problem ifølge Kant, at den endnu ikke har formået at frembringe sikre, alment gældende sandheder. Omvendt forholder det sig med naturvidenskaberne, der qua en række syntetiske domme a priori ”bevæger sig af videnskabens sikre vej” (Kant, 2002, s. 25) og derved opnår sin anvendelighed og berettigelse. Ønsket er nu, at

Kant ved at benytte denne metode tilsvarende kan gøre metafysikken mere videnskabelig. For at dette kan lade sig gøre, kræver det imidlertid en markant ændring i måden, hvorpå erkendelse anskues. Kant sammenligner denne ændring med Kopernikus, der opdager, at han først er i stand til at forklare himmellegemernes bevægelse, idet han erkender, at det er betragteren – og ikke stjernerne – der bevæger sig (Kant, 2002, s. 17-40).

”Hvis anskuelsen nemlig skal indrette sig efter genstandenes beskaffenhed, ser jeg ikke, hvordan vi kan vide noget a priori om dem” (Kant, 2002, s. 28). Således forkastes den eksisterende holdning, at erkendelser retter sig efter genstandene. Kants kopernikanske vending medfører et nødvendigt fokusskifte. Når udgangspunktet er, at genstandene retter sig efter erkendelsen, giver det ikke længere mening at undersøge, hvorledes verden når frem til den menneskelige erkendelse. Det relevante er derimod at undersøge, hvordan forstanden er struktureret for at kunne erkende verden, hvilket netop bliver Kants ærinde i *Kritik af den rene fornuft*.

### 5.3 Das Ding an sich – oder das Ding für uns?

Som ovenfor beskrevet er både sansning og forstand afgørende for erkendelsen. Sansningen organiserer alle indtryk i forhold til *anskuelsesformerne* tid og rum (Kant, 2002, s. 63-71), der som begreber ikke stammer fra erfaringen, men er grundlæggende former for sanselig anskuelse. Herefter bidrager forstanden med *forstandskategorier*, der ordner sanseindtrykkene og derved muliggør erkendelsen i form af domme (Kant, 2002, s. 91-104). Forstandskategorierne er tænkningsrens begreber og fremkommer gennem den transcendentale deduktion, hvor Kant ved at tage udgangspunkt i de mulige domme finder frem til de begreber, der er nødvendige for disse (Kant, 2002, s. 109-111). Kant opstiller i den forbindelse hele 12 forstandskategorier, der kan sammenfattes under fire overskrifter – kvantitet, kvalitet, relation, modalitet – der således hver indeholder tre momenter (Kant, 2002, s. 152-157). Af forstandskategorierne kan yderligere udledes en række principper, der udgør forstandens grundsætninger. Det vurderes ikke, at en fuldstændig gennemgang af samtlige kategorier og grundsætninger er relevant i denne omgang. Ligeledes skal fremgangsmåden i selve deduktionen ikke behandles. Som eksempel på grundsætning kan imidlertid nævnes kausalitetsloven som afledt af kausalitetskategorien: ”Alle forandringer finder sted i henhold til loven om forbindelsen mellem årsag og virkning” (Kant, 2002, s. 180). Kategorier



såvel som grundsætninger er udelukkende udledt af forstanden, hvorfor de må være almengyldige og nødvendige (Kant, 2002, s. 158-162; Kant, 1999, s. 12-15).

På baggrund af anskuelsesformerne og forstandskategoriernes betydning for erkendelsen, opgiver Kant at tale om erkendelse af tingen i sig selv. Mennesket kan kun erkende verden, som den fremtræder for os; altså fænomenerne. Det er muligt, at der ingen forskel er på tingen, som den er, og fænomenet, der erkendes. Det er ligeledes muligt, at forskellen er markant. Det er umuligt at bevise hverken eller, hvilket dog ifølge Kant ej heller er relevant. Fokus bør udelukkende omhandle det, vi kan erkende; ellers er vi tilbage ved udgangspunktet, hvor alt vi har, er metafysiske spekulationer (Kant, 2002, s. 28-33). Ikke desto mindre er det den rene fornufts natur at søge svar på spørgsmål, den ikke umiddelbart er i stand til selv at besvare. Fornuften søger med andre ord det ubetingede. *Kritik af den rene fornuft* er en analyse af den rene teoretiske fornuft med det formål at finde ud af, hvilken berettigelse fornuften egentlig har i forbindelse med erkendelse. For det er tydeligt, at a priori domme må udgå fra fornuften. Kant skriver:

Kritikken af den rene fornuft rummer dermed alt det, der udgør transcendentalfilosofien. Den er en fuldstændig idé om transcendentalfilosofien, men den er ikke selve denne videnskab, eftersom den kun går så vidt i analysen, som det kræves for en fuldstændig vurdering af den syntetiske erkendelse a priori. (Kant, 2002, s. 61).

Transcendentalfilosofien er således en analyse af det, der ikke kan erfares, men som netop muliggør erfaringen. Den består for det første af en transcendental æstetik, der – som ovenfor beskrevet – omhandler tid og rum som nødvendige anskuelsesformer. Dernæst omfatter transcendentalfilosofien en transcendental analytik omhandlende forstandskategorierne som nødvendige for at kunne bearbejde sanseindtrykkene. Slutteligt omfatter transcendentalfilosofien den transcendentale dialektik, der omhandler fejlagtig brug af disse forstandskategorier; det vil sige fornuftens antinomi bestående af fire konflikter (Kant, 2002, s. 60-62). Spørgsmålet om den menneskelige frihed behandles som en af disse konflikter, hvorfor det følgende afsnit vil tage sit udgangspunkt, netop hvor nærværende afsnit ender.

## 6.0 Kant: Fornuftens selvmodsigelse

Afsnit 5.0 sluttede med blot at nævne den transcendentale dialektik bestående af antinomiens fire konflikter. Da dette speciale blandt andet fokuserer på frihedsbegrebet hos Kant, og Kant netop behandler spørgsmålet om den menneskelige frihed som en af de fire konflikter, er det imidlertid nødvendigt yderligere at undersøge principperne bag den transcendentale dialektik for efterfølgende at kunne forstå Kants moralfilosofi.

Som beskrevet i forrige afsnit søger fornuften mod det ubetingede. Den rene fornufts stræben er med andre ord at løfte erkendelsen om fænomenerne til erkendelse om tingen i sig selv. Fornuften lader sig ikke tilfredsstillende af erfaringen, men søger svar på spørgsmål, der overskrider erfaringen – er transcendent. Vi har dog netop slået fast, at en sådan erkendelse ifølge Kant ikke er mulig (Kant, 2002, s. 24-55). Derfor vil fornuften i sin forsatte spørgen før eller siden løbe panden mod en mur. Når dette sker, og grænsen for fornuften er nået, står vi tilbage med to mulige svar, der begge kan begrundes, omend de er modsatrettede og derved umiddelbart udelukker hinanden. Denne antinomi er fornuftens selvmodsigelse, og paradoksalt er det netop qua antinomien, vigtigheden af fornuften fastslås, hvilket afsnit 6.1 vil vise (Kant, 2002, s. 312-323).

### 6.1 Frihedens konflikt

Fælles for konflikterne er, at teserne tager udgangspunkt i den gamle metafysik, mens naturvidenskaben danner grund for antiteserne (Kant, 2002, s. 312-323). De matematiske konflikter omhandler verden, mens de dynamiske konflikter beskæftiger sig med spørgsmål relateret til frihed og eksistensen af et nødvendigt væsen. Da frihed er omdrejningspunkt for nærværende undersøgelse, vil dette afsnit således beskæftige sig med antinomiens tredje konflikt. Kant skriver:

*Tesis:* Den kausalitet, der reguleres af naturens love, er ikke den eneste, som summen af fænomener i verden kan udledes af. Vi må nødvendigvis antage, at der findes endnu en kausalitet, der er bestemt ved friheden til at forklare disse fænomener. (Kant, 2002, s. 336).

*Antitesis:* Der findes ingen frihed, men alt i verden finder sted ene og alene i henhold til naturens love. (Kant, 2002, s. 337).

Den efterfølgende argumentation (Kant, 2002, s. 336-337) viser, at tese såvel som antitese kan begrundes, om end de modsiger hinanden. Kant løser dette paradoks – som nævnt i afsnit 4.0 - ved at vende tilbage til erkendelseskritikken og dennes tvedeling af verden. På den ene side findes erkendelse af fænomener på baggrund af anskuelser, tænkning og erfaring. Den anden del – den såkaldte intelligible verden - skabes af fornuften, der søger at overskride forstanden. Ved at koble antitesen og den dertilhørende naturnødvendighed til sanseverdenen, mens tesen og friheden kobles til den intelligible verden, giver Kant plads til, at naturnødvendighed og frihed kan eksistere side om side (Kant, 1999, s. 18-22).

Således er menneskets vilje underkastet sanseverdenens drifter, men samtidig er det muligt for mennesket at besidde en evne til selv at bestemme sin vilje uafhængig af naturnødvendigheder. For at følge dette argument til dørs indfører Kant for alvor skellet mellem den rene teoretiske fornuft og den praktiske fornuft. Den teoretiske fornuft gør det muligt at erkende fænomenerne – ikke tingen i sig selv – a priori, men fornuften søger ikke desto mindre det ubetingede, hvorved fornuftens antinomi fremkommer. Antinomiens tredje konflikt viser, at vi ikke kan afvise friheden, blot fordi vi ikke kan erkende den, idet friheden ligger udenfor fornuftens erkendelsesområde. Den praktiske fornuft er på sin side den evne, der gør det muligt for viljen at bestemme sig selv uafhængigt af tilbøjeligheder og drifter; at foreskrive og efterleve almene, etiske principper (Kant, 1999, s. 24-55; Nielsen, 2010).

Ovenstående er omtrent så langt, Kant når i *Kritik af den rene fornuft*. Han får analyseret sig frem til, hvordan menneskets erkendelse af fænomenerne kan ske a priori ved hjælp af naturvidenskabernes domme a priori. Han får også afgrænset den teoretiske fornufts anvendelsesområde og derved bevist frihedens mulighed. Endnu mangler vi dog at bevæge os fra den teoretiske fornufts begrænsninger til den praktiske fornufts muligheder; fra erkendelsesteori til moralfilosofi. Denne overgang behandles i de efterfølgende afsnit.

## 7.0 Kants moralfilosofi: Det kategoriske imperativ

I afsnit 6.1 forlader vi for en stund Kant, netop da han – qua opdelingen mellem sanseverdenen og den intelligible verden – formår at give plads til naturnødvendigheder såvel som frihed, uden at det

ene udelukker det andet. Erkendelsesteorien har nu undersøgt, hvordan erkendelse er mulig. Her spiller den teoretiske fornuft, anskuelsesformerne og forstandskategorierne en afgørende rolle for at kunne sige noget om, hvordan tingene fremtræder for os. En ting er imidlertid, hvordan noget er; en helt anden diskussion er, hvordan noget burde være. I denne diskussion spiller den praktiske fornuft den afgørende rolle, hvilket dette afsnit vil søge at redegøre for. Derfor vender vi nu tilbage til Kant, for – med udgangspunkt i *Grundlæggelse af sædernes metafysik* – at udfolde Kants moralfilosofi og spørgsmålet om den menneskelige frihed.

”Den gamle græske filosofi var inddelt i tre videnskaber: *Fysikken, etikken og logikken*” (Kant, 1999, s. 31). Således starter Kant sit forord til *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Da omdrejningspunktet som bekendt er sædelighed, er det naturligvis etikken, der primært fokuseres på. Dernæst etableres en skelnen mellem praktisk antropologi, som udgør den empiriske del af etikken, og moral, som udgør den rationelle del. Praktisk antropologi er for Kant betegnelse for praktiske erfaringer a posteriori, hvorfor disse ikke kan gøres alment gældende. Målet er således at udarbejde en moralfilosofi, der er ren; det vil sige a priori og derved rensat for al empiri. Det er nødvendigt med en sådan, idet forskrifter dannet ud fra empiri ”aldrig kan kaldes en moralsk lov, men blot en praktisk regel” (Kant, 1999, s. 34).

Det er helt igennem umuligt at tænke sig noget i denne verden, ja end ikke uden for den, som uden forbehold kan anses for godt, bortset fra en *god vilje*. (Kant, 1999, s. 39).

Som ovenstående citat søger at illustrere, slår Kant hurtigt fast, at en handling udelukkende bør dømmes på den bagvedliggende vilje. De forventelige konsekvenser af handlingen i den givne situation tillægges ikke betydning for handlingens moralske værdi, idet konsekvenserne ikke er mulige at forudse a priori, hvorfor der ikke af dem kan udledes noget alment. Den gode vilje er god i sig selv, hvorimod andre egenskaber som eksempelvis mod kun anses for gode i kraft af den gode vilje. Det må således være fornuftens højeste praktiske bestemmelse at ”frembringe en vilje, der ikke er et *middel* for en eller anden hensigt, men *en vilje som er god i sig selv*” (Kant, 1999, s. 43). Ud fra dette citat forstås ligeledes, at den gode vilje ikke er middel til eksempelvis at opnå lykke. Det er ligefrem muligt, at den moralsk rigtige handling umiddelbart medfører mere ulykke end lykke. Dette er dog ikke relevant for Kant. Den gode vilje gør mennesket værdigt til lykken, hvorfor

det foretrækkes at handle moralsk fremfor at handle i henhold til konsekvenserne, idet disse – som overfor beskrevet – ikke er mulige at forudse (Kant, 1999, s. 39-44).

Det ligger med andre ord i den gode viljes princip, at der handles af moralsk pligt – ikke at forveksle med pligt overfor eksempelvis Gud eller fællesskabet. Ydermere beror den moralske værdi ikke på det mål, mennesket har med handlingen. Et sådant mål vil være bestemt a posteriori, hvorfor der, som nævnt, ikke kan tales om en alment gældende moralsk lov. Af disse to krav til den moralske handling følger, at ”pligt er en handlings nødvendighed betinget af agtelse for loven” (Kant, 1999, s. 49). Agtelse forstås her som den eneste følelse, der udelukkende udspringer af fornuften uafhængig af sanselige årsager. Agtelsen er således afgørende for, at mennesket kan hæve sig over sine drifter og tilbøjeligheder og handle ud fra fornuften (Jeppesen, 2016). Således er Kant nu i stand til at beskrive maksimen; det vil sige viljens subjektive handlingsforskrift:

Kun det, der er forbundet med min vilje som grund, aldrig som virkning, og som ikke tjener min tilbøjelighed, men vejer tungere end denne, eller i det mindste udelukker den fra valgets overvejelser, altså loven slet og ret, kan være genstand for agtelse og dermed være et bud. En pligthandling skal altså fuldt ud isolere tilbøjelighedens indflydelse og dermed enhver genstand for viljen; der bliver altså intet andet tilbage, der objektivt kan bestemme viljen, end *loven*, og subjektivt *den rene agtelse* for den praktiske lov; følgelig er maksimen at følge en sådan lov, selv om det vil ske på bekostning af alle mine tilbøjeligheder. (Kant, 1999, s. 49).

Det særligt gode er da forestillingen om loven, og at der handles i tråd med denne forestilling. Viljen er berøvet for enhver anden tilskyndelse end agtelse for den almengyldige handlingslov; Kants kategoriske imperativ eller moralloven: ”jeg skal aldrig handle anderledes, end *at jeg også kan ville, at min maksime skal blive en almengyldig lov*” (Kant, 1999, s. 51). Således fordrer moralloven eksempelvis ærlighed a priori qua fornuften, om end ærligheden ikke nødvendigvis er givet a posteriori. Således argumenterer Kant for, at alle sædelige begreber har deres oprindelse forud for erfaringen. Derved kan vi af dem udlede alment gyldige love, som ethvert fornuftsvæsen nødvendigvis må følge (Kant, 1999, s. 59-64).

Den subjektive umulighed af at forklare viljens frihed er identisk med umuligheden af at finde og begribeliggøre den interesse, mennesket kan fatte for moralske love. Men det fatter faktisk en sådan interesse, og dens grundlag i os kalder vi den moralske følelse (Kant, 1999, s. 130).

Moralloven er med andre ord en praktisk realitet, fordi vi kan tænke den; og derfor også fordi det modsatte er utænkeligt. Når vi således tilslutter os moralloven, må vi naturligt vende tilbage til spørgsmålet om den menneskelige frihed. Vi fik ikke i afsnit 6.0 påvist den menneskelige frihed, kun at friheden kan være tilstede på samme tid som naturlovmæssigheder. Nu ser vi imidlertid, at moralloven – som vi netop har tilsluttet os – kun er mulig, såfremt mennesket er frit. Det er med andre ord en nødvendighed, at mennesket er i stand til at frigøre sig fra indre tilbøjeligheder såvel som ydre påvirkninger for at være i stand til at handle i overensstemmelse med moralloven; et forhold, der hos Kant beskrives som negativ frihed. På dette negative frihedsbegreb følger desuden et positivt frihedsbegreb, idet mennesket er frit, når det tager selvbestemmelse og selv foreskriver den lov, den handler efter; hvilket netop er indeholdt i det kategoriske imperativ. Da moralloven udspringer af fornuften, kan således også det positive frihedsbegreb bekræftes (Kant, 1999, s. 111-135).

Sagt med andre ord; mennesket er frit, idet det qua fornuften foreskriver moralloven og er i stand til at handle efter denne. Moralloven er nødvendig for friheden, og friheden er en forudsætning for moralloven. Mennesket er handler moralsk korrekt, når det handler i overensstemmelse med moralloven - fordi det er det rette at gøre (Jeppesen, 2016).

Og dermed er kategoriske imperativer mulige; idet frihedens idé gør mig til et medlem af en intelligibel verden, hvorved alle mine handlinger, hvis jeg alene var et sådant medlem, altid *ville* være i harmoni med viljens autonomi; men nu, hvor jeg tillige opfatter mig som medlem af sanseverdenen, *skal* være det, således at dette *kategoriske* ”skal” repræsenterer en syntetisk sætning *a priori*; for i tilgift til min vilje som påvirket af sanselige begær føjes yderligere ideen om den samme vilje som en ren, selvberørende praktisk vilje, der tilhører forstandsverdenen, og som i henhold til fornuften indeholder den øverste betingelse for førnævnte vilje. (Kant, 1999, s. 122).

Det kategoriske imperativ udgør således den syntetiske sætning a priori, som den praktiske fornuft behøver for at være almen; altså på samme måde som vi ser det med grundsætningerne i forhold til den teoretiske fornuft. Det er naturligt indeholdt i det kategoriske imperativ, at det netop er kategorisk – modsat et hypotetisk imperativ, der afhænger af omstændighederne. Der er med andre ord ikke er plads til undtagelser, hvorfor alle etiske handlinger kan bedømmes ud fra det kategoriske imperativ. Egne interesser må til enhver tid nedprioriteres, således at der kun handles med pligten for øje. Således danner ej heller egne præferencer baggrund for imperativets gyldighed. Det kategoriske imperativ er ikke kategorisk, fordi den enkelte mener, at alle bør handle på en given måde. Det er derimod gyldigt, fordi det qua konsekvent fornuftsanvendelse er ganske utænkeligt, at alternativet skulle være muligt. Heraf kan vi udlede, at det kategoriske imperativ ikke tillader forskelsbehandling. Alle mennesker har samme høje værdi og bør derfor behandles med respekt. Dette indebærer, at mennesket – således også individet selv – altid bør behandles som mål, aldrig udelukkende som middel (Kant, 1999, s. 76-103). Kant leverer en variant af det kategoriske imperativ, der fremhæver netop dette aspekt: ”*Handl således, at du altid tillige behandler menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver andens person, som mål, aldrig blot som middel*” (Kant, 1999, s. 88).

Det er nu blevet tydeligt, at Kants morallov i høj grad forholder sig til handling. Da friheden samtidig er en nødvendig betingelse for moralloven, har Kant således bevæget sig fra det metafysiske frihedsbegreb, der muliggøres i erkendelsesteorien, til en mere normativ tilgang. Menneskets moral bør dømmes på den måde, hvorpå der handles. Det er – som tidligere nævnt – imidlertid ikke konsekvenserne af en given handling, der har betydning for den moralske værdi. Handlingen kan udelukkende bedømmes på det sindelag, der bidrager til viljen, der ligger til grund for herfor. Igen understreges betydningen og realiteten af den menneskelige frihed, idet sindelaget modsat eventuelle konsekvenser fuldstændig kan underlægges den menneskelige kontrol. Dertil hører, at en moralsk vurdering baseret på konsekvenser nødvendigvis må ske a posteriori, hvilket vil umuliggøre almengyldigheden. Menneskets opgave er at opnå friheden ved at lade fornuften råde over sindelaget fremfor at lade tilbøjelighederne tage styringen. Det forekommer med andre ord, at menneskets personlige udvikling har den største betydning for friheden.

## 7.1 Formålenes rige

Kant har nu fået bestemt det moralske menneske som et fornuftsvæsen med en autonom vilje, der qua dette er i stand til at bestemme over sig selv og sine handlinger. Med udgangspunkt i dette fornuftsvæsen fremsættes idéen om formålenes rige. Formålenes rige som begreb dækker over en systematisk forbindelse af sådanne fornuftsvæsner, der er forbundet gennem fælles love. Et sådant rige er kun muligt i kraft af viljens frihed og det faktum, at alle fornuftsvæsner behandles som mål i sig selv (jævnfør afsnit 7.0). Et fornuftsvæsen må altid tænke sig selv som lovgivende i et muliggjort formålenes rige; enten som overhoved, hvis det uden begrænsninger forstår at realisere sin vilje, eller blot som medlem, idet det ikke kun er lovgivende, men ligeledes er underlagt lovene. Formålenes rige er som ideal muligt, da mennesket er delvist fornuftsvæsen. Virkeliggørelse af dette ideal kræver imidlertid, at alle handlinger uden undtagelse lever op til det kategoriske imperativ. Medlemmerne af formålenes rige har derfor pligt til at handle som moralloven foreskriver. Denne pligt er ikke betinget af følelser eller tilbøjeligheder, men derimod udelukkende af fornuftsvæsners indbyrdes relation, idet ethvert fornuftsvæsens vilje må tænkes som lovgivende, idet det ellers ikke ville have mål i sig selv (Kant, 1999, s. 91-103).

I formålenes rige vil alting have en pris eller en værdighed. Dét, der kan erstattes af noget andet tilsvarende – eksempelvis dygtighed – har en pris eller en ydre værdi. Derimod har det, der er hævet over enhver pris, værdighed eller en indre værdi. Ethvert fornuftsvæsen vil have en værdighed – i formålenes rige såvel som udenfor – idet værdien ikke ligger i det, mennesket kan udrette i verden, men i det sindelag – den gode vilje – der foreskriver handlingen. Ifølge Kant kræver en positiv vurdering af sådanne handlinger ingen subjektive tilbøjeligheder, idet den gode vilje i sig selv må være genstand for umiddelbar agtelse fra ethvert andet fornuftsvæsen. Den gode vilje giver fornuftsvæsner ret til at være lovgivende medlem i formålenes rige og derved fri for alle naturnødvendigheder (Kant, 1999, s. 91-103).

Formålenes rige er og bliver et ideal for Kant, selvom det bestemt er muligt at forestille sig et sådant. Et formålenes rige kan blive virkeliggjort, såfremt alle handler i tråd med det kategoriske imperativ. Mennesket kan ikke uden videre forvente, at alle andre mennesker handler efter moralloven, omend det har opfattelsen af selv at gøre det. Ej heller kan man uden videre antage, at naturriget vil virke i harmoni med formålenes rige og derved bidrage med den lyksalighed, fornuftsvæsnet er værdigt til. Ikke desto mindre skyldes værdigheden netop, at kun agtelsen er



grundlag for den gode vilje, hvorfor mennesket må handle efter forestillingen om formålenes rige (Kant, 1999, s. 91-103).

## 7.2 Frihedens ubegribelighed

Som beskrevet i de ovenstående afsnit, er det nu lykkedes Kant at formulere det kategoriske imperativ som moralitetens øverste princip, hvor alle etiske handlinger skal holdes op i mod a priori. Dette princip udgør for Kant samtidig betingelserne for at viljen kan være fri og derved, at mennesket kan være frit. Moralloven er således en forudsætning for friheden og vice versa. Friheden er derfor en realitet, når vi tilslutter os moralloven.

Med dette udgangspunkt vender vi nu tilbage til skellet mellem teoretisk og praktisk fornuft og skellet mellem teoretisk og praktisk frihed. At den praktiske frihed i form af fri vilje er en realitet, synes umiddelbart at kræve, at mennesket gennem handling kan gribe ind i naturnødvendighederne, som den teoretiske fornuft bygger på. Eller sagt med andre ord, den transcendentale friheds realitet må være forudsætning for, at den praktiske frihed kan være sand. Da den teoretiske fornuft kun kan erkende fænomenerne, og den transcendentale frihed er forbundet med tingene i sig selv, er vi mere eller mindre tilbage ved udgangspunktet; vi kan principielt ikke erkende friheden. Ikke desto mindre vidner oplevelsen af moral om, at friheden må være en realitet. Kant har med andre ord med sit kategoriske imperativ fundet frem til a priori betingelserne for den rene praktiske fornuft. Hverken friheden eller det kategoriske imperativ kan erkendes, men det gør ikke den praktiske nødvendighed mindre (Kant, 1999, s. 111-135; Nielsen, 2010). Således afslutter Kant *Grundlæggelse af sædernes metafysik*:

Dermed begriber vi ganske vidst ikke det moralske imperativs ubetingede nødvendighed, men vi begriber dog dets *ubegribelighed*. Og dette er vel alt, hvad man med rimelighed kan forlange af en filosof, der i sine principper stræber mod grænserne af den menneskelige fornuft. (Kant, 1999, s. 135).

Kant behandler emnet yderligere i *Kritik af den praktiske fornuft*, hvilket vi imidlertid ikke vil komme nærmere ind på her. Derimod vil de kommende afsnit undersøge, hvorledes Hegels filosofi – der langt hen ad vejen både er inspireret af og samtidig søger at gøre op med Kants filosofi –

udformer sig. Inden vi imidlertid kommer dertil, vil afsnit 8.0 opsummere de vigtigste pointer fra de foregående afsnit.

## 8.0 Delkonklusion: Kants erkendelsesteori og moralfilosofi

Formålet med nærværende afsnit er kort at opsummere de vigtigste pointer i forhold til Kants erkendelsesteori og moralfilosofi for på denne måde at skabe øget overblik over teorierne, inden der efterfølgende fokuseres på Hegels filosofi. Idet der tages udgangspunkt i specialets foregående afsnit, og at der således refereres til allerede behandlet materiale, vil uddybende referencer kunne findes i det ovenstående.

Kant søger med *Kritik af den rene fornuft* at gøre metafysikken mere videnskabelig ved at lade sig inspirere af naturvidenskaben. Således er tanken, at der må kunne udledes nogle aprioriske, syntetiske principper for metafysikken, ligesom det er tilfældet indenfor naturvidenskaben. Udgangspunktet for Kants erkendelsesteori er, at genstandene retter sig efter bevidstheden og ikke, som tidligere antaget, omvendt. Kant undersøger derfor, hvordan forstanden må være konstitueret for at kunne erkende verden. I sin erkendelsesteori gør Kant op med rationalisternes dogmatisme såvel som empiristernes skepticisme, idet han hævder, at sansning såvel som forstand er nødvendig for erkendelse. For at være i stand til at erkende mere end bare det, der umiddelbart kan sanses, men samtidig ikke blot ende i metafysiske spekulationer, indfører Kant skellet mellem tingen i sig selv (noumenon eller *das Ding an sich*) og tingen for os (fænomenet eller *das Ding für uns*) (Kant, 2002, s. 17-40).

Erkendelse sker af tingen for os; fænomenet. Sanseerfaringer bearbejdes af den teoretiske fornuft i forhold til anskuelsesformerne tid og rum samt forstandskategorierne. Anskuelsesformerne og forstandskategorierne kan ikke erkendes direkte, men muliggør erkendelsen. Enhver erkendelse kan udtrykkes i form af en dom. Kant skelner i den forbindelse mellem syntetiske og analytiske domme samt mellem domme a priori og a posteriori. De analytiske domme er ikke videre interessante, idet de ikke tilføjer noget nyt til det fænomen, der erkendes. Det er derimod de syntetiske domme, der især er genstand for Kants opmærksomhed. A posteriori domme vil principielt være syntetiske domme, men idet de netop beror på erfaringen, kan de ikke med sikkerhed siges at være alment gældende. Ved at benytte de aprioriske forstandskategorier, som naturvidenskaben har bekræftet,

muliggøres syntetiske domme a priori, og disse kan netop siges at være alment gældende. Kant forklarer således, hvordan ren genstandserkendelse er mulig (Kant, 2002, s. 41-62).

Erkendelse er altså ifølge Kant erkendelse af fænomenet, ikke af tingen i sig selv. Det er ikke til at sige, hvorvidt fænomenet er identisk med tingen i sig selv eller ej, men dette er heller ikke relevant for Kant. Det afgørende er at være opmærksom på forskellen, som rationalisterne ikke har opdaget. Erkendelse bør udelukkende omhandle det, der rent faktisk er muligt at erkende. Ikke desto mindre, siger Kant, er det fornuftens natur fortsat at stille spørgsmål, indtil den når det ubetingede. Da det ikke er muligt for den teoretiske fornuft at erkende det ubetingede, vil denne spørgen på et tidspunkt ende i selvmodsigelser: fornuftens antinomi. En af antinomiens fire konflikter beskæftiger sig med spørgsmålet om frihed. Det viser sig, at tese såvel som antitese – at der findes eller ikke findes frihed – begge kan begrundes, selvom dette qua kontradiktionsprincippet ikke burde være muligt. Kants løsning er at koble antitesen til sanseverdenen og fænomenerne, mens tesen kobles til den intelligible verden: fornuftsverdenen og det ubetingede. Således er det muligt, at mennesket både kan være underlagt naturnødvendigheder og samtidig være i besiddelse af fri vilje og frihed, idet mennesket kan tænkes som del af såvel sanseverdenen som fornuftsverdenen (Kant, 1999, s. 12-55; Kant, 2002, s. 17-337).

Kants erkendelsesteori forklarer således, hvordan mennesket qua den teoretiske fornuft kan erkende, hvordan noget er. Et helt andet spørgsmål er imidlertid, hvordan noget bør være, hvilket den praktiske fornuft beskæftiger sig med. Den praktiske fornuft er den evne, der gør det muligt for viljen at bestemme sig selv uafhængig af tilbøjeligheder, ydre påvirkninger med videre. Hverken frihed eller moral kan erkendes ved hjælp af den teoretiske fornuft. Ikke desto mindre er oplevelsen af moralske overvejelser noget, alle mennesker kender til. Således må også friheden være en realitet, da der ingen mening er i at tale om moral eller moralske dilemmaer, hvis mennesket ikke har frihed til at handle i verden. Kant undersøger nu, hvorledes det er muligt at udlede en syntetisk, apriorisk grundsætning gældende for den praktiske fornuft: en moralsk lov (Kant, 1999, s. 18-22).

Resultatet af Kants anstrengelser viser sig i form af det kategoriske imperativ. Dette findes i en mængde udformninger, der alle indeholder supplerende aspekter af det samme princip: ”jeg skal aldrig handle anderledes, end *at jeg også kan ville, at min maksime skal blive en almengyldig lov*” (Kant, 1999, s. 51). Kants budskab er, at alle mennesker har værdi i sig selv og derfor bør behandles

som mål, aldrig kun som middel. Det er ligeledes gældende, at det kategoriske imperativ ikke giver mulighed for at indregne personlige værdier og prioriteter. Det kategoriske imperativ bør gælde for alle uanset interesse. At handle i tråd med det kategoriske imperativ er at handle uden hensyntagen til handlingens eventuelle konsekvenser. Konsekvenser er umulige at forudse a priori, hvorfor konsekvenser aldrig kan danne grundlag for en almengyldig lov. Kun den gode vilje, der ligger til grund for den handling, der retter sig efter det kategoriske imperativ, har værdi i sig selv. Det kategoriske imperativ fordrer således, at der udelukkende handles ud fra fornuften, den moralske pligt og agtelse for loven. En tænkt systematisk forbindelse af fornuftsvæsner, der alle handler ud fra det kategoriske imperativ, betegner Kant formålenes rige. I formålenes rige vil mennesket være fri for alle naturnødvendigheder. Mennesket bør altid handle, som var formålenes rige ikke blot et ideal, men derimod en realitet (Kant, 1999, s. 111-135).

Kants kategoriske imperativ kan beskrives via et negativt frihedsbegreb, idet mennesket frigør sig fra indre såvel som ydre påvirkninger, såvel som via et positivt frihedsbegreb, idet mennesket selv foreskriver den lov, det handler efter. Det kategoriske imperativ udgør den praktiske fornufts aprioriske grundsætning, som alle etiske handlinger bør vurderes i forhold til. Hverken friheden eller det kategoriske imperativ kan bevises empirisk eller erkendes af den teoretiske fornuft, hvilket dog ikke påvirker den praktiske nødvendighed. Sagt med andre ord er det kategoriske imperativ den ubetingede pligts transcendentale mulighedsbetingelse, men forudsætter den transcendent frihed, der giver mennesket mulighed for moralsk handlen (Kant, 1999, s. 111-135).

Ganske kort synes det at forholde sig således; Kant bekræfter den metafysiske frihed, og set fra et normativt synspunkt er mennesket frit, når det lader fornuften bestemme viljen. Det moralsk gode er forestillingen om loven, og at der handles i tråd med denne. Menneskets personlige udvikling har derfor den største betydning for friheden. Kants moralfilosofi bygger på sindelagsetik og et pligtetisk grundlag (Kant, 1999; Kant, 2002). Hvordan Hegel forholder sig til friheden og Kants teorier, vil de kommende afsnit undersøge.

## 9.0 Hegel: Åndens fænomenologi

I de foregående afsnit blev der redegjort for, hvorledes en grundlæggende forståelse for Kants erkendelsesteori synes at være en forudsætning for at kunne følge principperne for Kants udvikling af frihedsbegrebet og moralfilosofien. På samme vis vurderes det, at en grundlæggende forståelse for ånden, som Hegel fremstiller den, er en fordel, når ønsket efterfølgende er at dykke ned i Hegels *Retsfilosofi* for at udfolde begreberne frihed og moral. Nærværende afsnit – der markerer starten på redegørelse og analyse af Hegels frihedsteori og moralfilosofi – tager derfor sit udgangspunkt i ånden, som den fremstilles i *Åndens Fænomenologi*. Hegel viser her, hvordan idéen om, hvad viden og erkendelse er, hele tiden forskyder sig i takt med erfarings- og erkendelsesprocessen. Vi starter således med at se, hvordan mennesket gradvist gennem erkendelse tilegner sig viden; konstant på vej mod en ny erkendelsesproces og en ny og højere form for viden. Som beskrevet i dispositionen vil en gennemgang af Hegels filosofi samtidig udgøre en form for diskussion af Kants filosofi, idet Hegel langt hen ad vejen er inspireret af denne. Forholdet mellem Kants og Hegels teorier vil efterfølgende blive opsummeret og ekspliciteret i afsnit 12.0.

### 9.1 Hegels filosofi som respons på Kant

Vi ser i afsnit 5.0, at Kants inspiration udgår fra et opgør med empirister såvel som rationalister. På samme vis bliver Hegel inspireret af uenighed med eksisterende traditioner, om end på en anden måde. Hegel tager således afstand fra den relativisme, der ses hos Kant, såvel som fra den absolutisme, der præger andre af tidens fremtrædende tænkere som eksempelvis Fichte og Schelling. Hegels ærinde er at ophæve det skel, Kant menes at have skabt mellem erkendelsesbegreberne, eksempelvis sansning og forstand, samtidig med at fokus på subjektet, der erfarer verden, bibeholdes. På sin vis vender Hegel tilbage til den spekulative metafysik, som Kant har gjort op med, idet han søger det absolutte eller ubetingede. Det er ifølge Hegel for abstrakt at hævde, at det absolutte altid vil være utilgængeligt. Der må således være et forenende element, der kan forbinde fænomenerne med det absolutte. Dette forenende element er ånden (Hegel, 2005, IX-XLVI).

Inden vi bevæger os videre til den egentlige redegørelse for og analyse af åndsbegrebet, synes en indledende redegørelse – indledende, fordi det synes umuligt ikke gentagne gange i de kommende afsnit at vende tilbage til netop dette – for Hegels kritikpunkter til Kants filosofi relevant for at

forstå baggrunden for Hegels filosofi. Som ovenfor beskrevet, mener Kant med sin dualisme at redde metafysikken. Hegel er uenig i dette, idet en skelnen mellem sanseverden og fornuftsverden – mellem fænomenet og tingene i sig selv – for ham er ensbetydende med, at Kant står tilbage med den samme skepticisme, som det var målet at komme ud over. Konsekvensen af Kants dualisme er for Hegel, at man aldrig vil kunne tale om sand erkendelse. Fænomenet er for Kant såvel som for Hegel en betegnelse for det, der træder i stedet for noget andet – altså det absolutte, det ubetingede, den sande viden – fordi dette andet ikke kan fremtræde i sig selv. Forskellen er, at hos Kant bliver det aldrig muligt at erfare tingene i sig selv, mens åndens udvikling – som vi vender tilbage til – hos Hegel er vejen til, at det absolutte efter en erkendelses- eller erfaringsproces kan fremstå. Der vil således altid være en forbindelse mellem fænomenet og tingene i sig selv. Af denne grund mener Hegel, at filosofien bør omhandle det absolutte og ikke – som det langt hen ad vejen er tilfældet hos Kant – det relative. Ifølge Hegel kan en filosofi ikke være relativ og samtidig være sand, idet man ikke kan vide noget om det relatives grænse, da det absolutte, som det grænser op til, ikke kan erkendes (Hegel, 2005, IX-XLVI). Hegel skriver i forordet til *Åndens Fænomenologi*:

Knoppen forsvinder, når blomsten folder sig ud – ja, man kunne sige, at knoppen bliver modsagt af blomsten. Men når frugten modnes, er det den, der fremtræder som plantens sandhed, mens det nu er blomsten, der erklæres for illusion. Disse former er ikke blot forskellige fra hinanden, men fortrænger hinanden, eftersom de ikke kan forliges.

Imidlertid betyder deres flydende natur også, at de bliver momenter i en organisk enhed, hvor de ikke blot er i modstrid med hinanden, men hvor den ene form er fuldt så vigtig som den anden – og det er nu først denne fælles nødvendighed, der udgør helhedens liv. (Hegel, 2005, s. 4).

Meget smukt og poetisk beskriver Hegel således, hvorledes alt er, hvad det er, fordi det er på vej til at blive noget andet. På samme vis forholder det sig med erkendelse og viden; man må foregribe noget, man endnu ikke ved, samtidig med at man gradvist forkaster noget, man tidligere syntes at vide. I subjektets søgen efter det absolutte, befinder det sig hele tiden et sted mellem relativ og absolut viden. Udviklingen af ting såvel som af viden og erkendelse forløber i tid, udfolder sig i rum og drives frem af den spænding, der er mellem to modstridende enheder. Disse enheder syntetiseres til en ny enhed, og gradvist nærmer erkendelsen sig det absolutte (Hegel, 2005, IX-XLVI). Erfaring er, når ny viden eller en ny genstand opstår gennem en sådan syntese: ”For så vidt

som den sande genstand opstår takket være den dialektiske bevægelse, som bevidstheden i sig foretager såvel i sin viden som i sin genstand, er der egentlig tale om det, der omtales som *erfaring*” (Hegel, 2005, s. 64). Dialektikken er et gennemgående og afgørende træk i Hegels filosofi. Tingene er aldrig identiske med sig selv. De er i konstant modstrid med sig selv såvel som med andre ting; på vej til at blive noget andet – ligesom knoppen kun er knop i kraft af, at den er på vej til at blive blomst. Der må med andre ord være et nødvendigt modstridende træk i alle ting. Denne holdning forekommer (meget apropos) at være i direkte modstrid med holdningen hos Kant, der med sin antinomi viser, at fornuften har nået grænsen for erkendelse. Hos Hegel er modstrid blot tegn på, at man endnu ikke er kommet til vejs ende i erkendelsen (Jensen, 2016).

Kritikken af Kant fornemmes implicit gennem hele indledningen til *Åndens Fænomenologi*. I forhold til at anvende erkendelse som et værktøj eller middel til at opdage det absolutte skriver han:

Vores omhu må på et tidspunkt udvikle sig til en forvisning om det fornuftsstridige i hele dette forehavende; at vi nemlig via erkendelsen skulle sikre bevidstheden adgang til selve begyndelsen – til det, der er i sig – og vi vil indse, at der mellem erkendelsen og det absolutte slet og ret er trukket en grænse. Hvis erkendelsen var et værktøj, vi skulle bemægtige os det absolutte med, ville det snart falde os ind, at anvendelsen af et sådant værktøj på en ting ikke ville efterlade den, som den er i sig, men i stedet omforme og forandre den. (Hegel, 2005, s. 54).

Dette ræsonnement udfoldes yderligere i bogens første kapitel, men budskabet synes ikke at være til at tage fejl af; for Hegel er objekt og subjekt integreret. Der tages med andre ord i den grad afstand til Kants dualisme. Der findes en konstant vekselvirkning mellem viden og sandhed. Det absolutte søges med udgangspunkt i en formodet viden om det absolutte, hvorved det absolutte såvel som det relative udgangspunkt påvirkes i takt med erkendelsen. Man kan sige, at den sande virkelighed er del af den erfarede virkelighed og således kun sand i kraft af erfaringen. Bevidsthed er altid bevidsthed om noget, og en genstand er altid genstand for bevidstheden. Ligeledes kan bevidstheden have sig selv som genstand: ”bevidstheden er dels en bevidsthed om genstanden og dels en bevidsthed om sig selv” (Hegel, 2005, s. 63). Selvbevidsthed og genstandsbevidsthed er således forbundet med hinanden. For Hegel findes der ikke mere end det, vi kan erfare. Han skriver yderligere: ”Det, genstanden skulle være i sig, er således det samme som det, den er for os. Det, vi

påstod var dens væsen, /ville således ikke være sandheden om den, men blot vor viden om den” (Hegel, 2005, s. 62). Dermed tages klart afstand fra Kants påstand om, at det ubetingede med sikkerhed ikke kan erfares. Hegel går så vidt som til at foreslå, at en sådan holdning må bunde i en frygt for rent faktisk at erkende sandheden: ”Og det er en antagelse, hvor det, som man omtaler som frygt for at begå fejl, viser sig snarere at være frygt for at erkende sandheden” (Hegel, 2005, s. 56).

Hegel mener således, at det må være muligt for bevidstheden at nå det absolutte, hvilket som nævnt er det gennemgående tema i *Åndens Fænomenologi*. Det kommende afsnit vil beskæftige sig med, hvorledes ånden gennem talrige processer og faser via tvivlens og fortvivlelsens vej bevæger sig mod det absolutte:

For på denne vej sker ikke det, som man normalt forstår ved tvivl: at der ruskes op i denne eller hin formentlige sandhed – hvorpå man, efter således på passende vis at have bortvejret tvivlen, vender tilbage til sandheden, så sagen kan opfattes som førhen. Der er tværtimod tale om en bevidst indsigt i den fremtrædende videns usandhed – en indsigt, for hvilken dét er det virkeligste, der set fra sandhedens standpunkt blot er begrebet, der ikke har realiseret sig. Den skepsis, der således har modnet sig, er dermed forskellig fra den oprindelige bestræbelse, der mener at have forberedt sig og rustet sig med henblik på at nå frem til sandheden og videnskaben: nemlig et forsæt om i videnskaben ikke at give sig andre tankers autoritet i vold, men selv underkaste alt en undersøgelse og udelukkende følge sin egen overbevisning; eller endnu bedre: selv at frembringe alt og udelukkende betragte sin egen virksomhed som sand. (Hegel, 2005, s. 58).

## 10.0 Hegel: Åndens udvikling mod det absolutte

Det er i ovenstående afsnit blevet redegjort for, at det er muligt for ånden gennem udvikling at nå til det absolutte. Det synes nu på sin plads at afklare, hvad åndsbegrebet dækker over. Det skal imidlertid vise sig ikke at være helt så enkelt og entydigt, som man kunne ønske. Mennesket kan forstås som værende en del af ånden. Ånden drejer sig om menneskets forhold til det absolutte. Ligeledes kan ånden, som ovenfor beskrevet, være betegnelse for den forenende dimension mellem sanseverden og fornuftsverden. Ånden er det absolutte i alle ting og det, der gør, at noget overhovedet er. Ånden er den kulturelle, historiske og sociale proces, der binder alting sammen.



Ånden er den samlede menneskelige virkelighed. Ydermere kan en række andre mere eller mindre radikale tolkninger af åndsbegrebet findes afhængig af kilde (Jensen, 2016), hvilket vi i denne omgang ikke vil komme nærmere ind på. I kraft af at ånden kan have så mange forskellige betydninger, der alle har nogle fælles træk, forekommer det umuligt på nuværende tidspunkt at give en klar definition af ånden. Et bud på en sådan vil kunne findes i specialets afrunding, afsnit 15.0. I stedet vil vi nu starte med at undersøge, hvorledes ånden udvikler sig i retning mod det absolutte. Åndens kendetegn – som vi skal se – er nemlig, at den gradvist realiserer mere og mere af sig selv; sin frihed og fornuft i samfundet, historien og kulturen. Denne undersøgelse er til dels overfladisk, idet vi efterfølgende beskæftiger os yderligere med den objektive ånd, idet ønsket er at udfolde opfattelsen af friheden og moralfilosofien, som den forekommer hos Hegel.

### 10.1 Den subjektive ånd

Det første udviklingstrin for ånden betegner Hegel som den subjektive ånd. Den subjektive ånd er knyttet til subjektet – det enkelte menneske – der umiddelbart er bestemt af naturlovmæssigheder. Subjektet er imidlertid adskilt fra naturen ved at have bevidsthed. Ved at benytte bevidstheden på sig selv og dermed forholde sig til sig selv, danner subjektet selvbevidsthed og fornuft (Hegel, 2005, s. 67-118).

En vigtig pointe er i denne forbindelse, at selvbevidsthed ifølge Hegel kun er mulig i samspil med andre og i kraft af andres anerkendelse; ”Således træder et individ op imod et andet individ, og som de således umiddelbart konfronterer hinanden, forholder de sig til hinanden som almindelige genstande” (Hegel, 2005, s. 129). Subjektets selvbevidsthed afhænger af, at subjektet kan spejle sig i den anden og på denne måde se sig selv: ”De anerkender hinanden som hinanden gensidigt anerkendende” (Hegel, 2005, s. 129). Hos Hegel er det sociale samspil og modspil således en nødvendig forudsætning for dannelse af identitet og fornuft. I kontrast hertil ser vi, at holdningen hos Kant er, at subjektet skaber sig selv (jævnfør afsnit 8.0). Sagt med andre ord; hos Kant er subjektets egen tanke tilstrækkelig for erkendelse og realisering af frihed, hvorimod nødvendigheden af samspillet med andre subjekter fremhæves hos Hegel.

Hegel illustrerer selvbevidsthedens indre konflikt som forholdet mellem herre og træl. I denne illustration besidder herren umiddelbart den fulde frihed. Ved nærmere analyse viser det sig

imidlertid, at herren kun kan være herre i kraft af trællens anerkendelse af ham som sådan. Hvis trællen ikke anerkender herren i overensstemmelse med dennes selvbevidsthed, kommer subjektets selvbevidsthed i modstrid med sig selv. I kraft af denne modstrid må herren så at sige danne en ny selvbevidsthed. Der er altså tale om en konstant kamp mellem selvbevidstheder. Ved på denne måde at forholde sig til sig selv, kommer subjektet på afstand af sig selv og opdager, at det er ånd, besidder en fri vilje og derfor er frit. Den subjektive ånd er således især udtryk for subjektets frihedsbevidsthed (Hegel, 2005, s. 127-136).

På stadiet for den subjektive ånd er viljen stadig indre, hvilket også kan illustreres med herre-træl forholdet. Idet herren lader trællen gøre alt for ham, mangler han at realisere noget selv. Trællen på sin side realiserer alt for herren, men intet for sig selv. Ifølge Hegel bliver subjektet imidlertid først virkeligt, når det realiserer egne ønsker og motiver. Det sker således, idet viljen ud fra subjektets egne motiver konstituerer handlinger, der påvirker omgivelserne og herunder andre subjekter, at den subjektive ånd udvikler sig til objektiv ånd (Hegel, 2005, s. 127-158).

## 10.2 Den objektive ånd

Den objektive ånd er social og karakteriseret ved subjekternes frie vilje. Udviklingen af den objektive ånd falder i tre faser: den abstrakte ret, moraliteten og sædeligheden. Disse er hver især udtryk for forskellige grader af fri vilje og frihed (Hegel, 2005, s. 300-471; Hegel, 2004), hvorfor den objektive ånd i særlig grad er interessant for dette speciales problemstilling. Den objektive ånd behandles dybdegående i afsnit 11.0-11.3, hvorfor emnet for nuværende ikke behandles yderligere.

## 10.3 Den absolutte ånd

Erkendelse er for Hegel en proces, igennem hvilken ånden udvikler sig. Sidste stadie i erkendelsesprocessen betegnes den absolutte ånd. Ånden udvikler sig fra objektiv til absolut, idet ånden forholder sig til sig selv som værende ånd. Den absolutte ånd er bevidst om, at den subjektive ånd såvel som den objektive ånd indeholder elementer af sandheden dog uden at kunne stå alene. Den absolutte ånd er udtryk for en syntese af den subjektive og den objektive ånd. Sagt med andre ord, på udviklingstrinet for den absolutte ånd er mennesket klar over, at det er en del af helheden. Kun ved at handle i verden, kan mennesket nå til sand erkendelse og realisere friheden.

Vi ser i ovenstående afsnit, at den objektive ånd falder i tre faser. Således er det også tilfældet for den absolutte ånd. Den absolutte ånd har mulighed for at erkende det absolutte gennem kunsten, religionen og filosofien. Det forekommer, at Hegel med denne tredeling lægger sig tæt op ad romantikkens idealer om det skønne, det gode og det sande. Kunsten søger og repræsenterer det skønne, der fremtræder; det ydre. Religionen beskæftiger sig med det gode; det indre. Kunsten producerer, og religionen tænker. Kunst såvel som religion indeholder elementer af sandheden. Det er filosofiens mulighed gennem en syntese af kunst og religion at nå det absolutte; Det er i filosofien, den absolutte ånd realiserer sig selv (Hegel, 2005, s. 472-566; Houlgate, 1991, s. 126-175).

Om erkendelsesprocessen mod realisering af den absolutte ånd skriver Hegel:

Målet, den absolutte viden – eller ånden, der kender til sig selv som ånd – har som vej frem erindringen om ånderne, /som de er i sig selv, og som de fuldbyrder organiseringen af deres eget rige. Deres bevarelse – som det ud fra disse ånders frie derværen, således som vi har begrebet denne, således som den fremtræder i form af tilfældighed – er *historien*. Men som set ud fra deres organisation, således som vi har begrebet denne, er deres bevarelse *videnskaben om viden i sin fremtræden*: disse to aspekter, der tilsammen udgør *historien som begrebet*, danner på én gang den absolutte ånds erindring og dens Golgata, dens trones virkelighed, dens sandhed og dens vished – uden hvilke den blot ville være livløs og stå alene. (Hegel, 2005, s. 566).

Efter denne korte gennemgang af åndens udviklingstrin er tiden således kommet til i det kommende afsnit at fokusere på den objektive ånd med udgangspunkt i *Retsfilosofi*.

## 11.0 Hegel: Den objektive ånd og den rationelle stat

I redegørelsen for åndens udvikling (jævnfør afsnit 10.0-10.3) berøres den objektive ånd kun ganske kort, hvorfor tiden nu er inde til mere dybdegående at udfolde den objektive ånd, som den forekommer hos Hegel.

Den objektive ånd er først og fremmest social. Den objektive ånd er summen af flere subjektive viljer, samt de pligter, skikke, institutioner med videre, der former menneskets selvforståelse og opfattelse af virkelighed. Således undersøger Hegel, hvorledes menneskene forholder sig til hinanden og danner relationer (Hegel, 2005, s. 300-471; Hegel, 2004).

Foruden at være social er den objektive ånd, som nævnt i afsnit 10.2, karakteriseret ved den frie vilje. Viljen er fri, når den er i stand til selv at vælge sit indhold (Hegel, 2004, §5) samt fri til at handle i tråd med dette indhold (Hegel, 2004, §6). Begge momenter må være tilstede, førend viljen kan betegnes som fri. Sagt med andre ord, begge momenter er betingelser for den frie vilje, men de er ikke tilstrækkelige hver for sig. Viljen må være reflekterende og almen, såvel som individuel (Hegel, 2004, §1-33; Rose, 2007, s. 33-51).

Fri vilje er for Hegel sammenfaldende med frihed. Således lyder det i §4: ”viljen er fri, således at *frihed* udgør dens substans og bestemmelse” (Hegel, 2004). Fri vilje og frihed er med andre ord hinandens nødvendige forudsætninger, og det er viljens opgave at realisere friheden gennem udvikling af den objektive ånd. Udviklingen falder i tre faser – den abstrakte ret, moraliteten og sædeligheden – der hver især er udtryk for forskellige grader af fri vilje og frihed (Hegel, 2004, §1-33; Rose, 2007, s. 33-51).

Ved at udfolde den objektive ånds tre faser opbygger Hegel i *Retsfilosofi* sin rationelle stat. Denne er kendetegnet ved at prioritere helheden, uden at dette sker på bekostning af de individuelle behov. Hegel skriver: ”retssystemet er den virkeliggjorte friheds rige” (Hegel, 2004, §4). Således finder vi i *Retsfilosofi* ikke kun en analyse af den rationelle stat, men i lige så høj grad en analyse af åndens udvikling mod virkeliggørelse af friheden. Den abstrakte ret, moraliteten og sædeligheden strukturerer opbygningen af *Retsfilosofi*. Det forekommer derfor naturligt i dette speciale at strukturere redegørelse og analyse af den objektive ånds – og derved frihedens – udvikling på tilsvarende måde. De kommende underafsnit vil således omhandle hver enkelt fase med det formål at illustrere Hegels pointe; frihed er ikke et spørgsmål om ikke at blive begrænset, men derimod hvordan man bliver begrænset (Hegel, 2004, §1-33; Rose, 2007, s. 33-51).

## 11.1 Den abstrakte ret: personlig frihed

Således som den er i sit abstrakte begreb, er den i og for sig frie vilje i umiddelbarhedens bestemthed. I henhold til dette begreb er den sin egen negative virkelighed, der står over for realiteten og kun forholder sig abstrakt til sig selv – et subjekt i sig individuelle vilje. I det moment, der udgør viljens specificitet, har den et videre indhold af bestemte formål, og som eksklusiv individualitet har den samtidig dette indhold for sig i form af en ydre, umiddelbart forefunden verden. (Hegel, 2004, §34).

Frihedens første fase er den abstrakte ret. I forhold til dette speciales primære fokus vurderes denne fase at være mindre betydningsfuld, hvorfor den her kun skal behandles kort.

Den abstrakte ret synes hovedsageligt at omhandle subjektets umiddelbare vilje og den personlige frihed. Ligesom den subjektive ånd er afhængig af at spejle sig i andre for at realisere sig selv (jævnfør afsnit 10.1), da er subjektets personlighed og frie vilje afhængig af respekten fra andre subjekter. Den enkelte person er i kraft af interaktion med andre personer bevidst om, at han eller hun har mulighed for at handle og derved påvirke verden (§35). Hegel skriver: *”vær en person og respekter de andre som personer”* (Hegel, 2004, §36). Den enkelte person må således anerkende, at andre besidder den samme ret til at handle, som de lyster, som det enkelte subjekt selv antages at være i besiddelse af. Således er alle individer i et givent samfund ifølge Hegel i besiddelse af den samme mængde frihed, og alle fortjener den samme respekt; de indgår med andre ord i et ligeværdigt, gensidigt afhængighedsforhold (Hegel, 2004, §34-104; Rose, 2007, s. 52-64).

Netop fordi samtlige individer er frie til at handle, som de vil, indeholder den abstrakte ret en form for ubalance. Individerne har ikke altid de samme interesser og prioriteter, og mennesket handler ikke altid retfærdigt. For at opbygge det retfærdige samfund og derved muliggøre friheden for alle, må viljen foruden egne interesser søge det almene. Den abstrakte ret nødvendiggør derfor moraliteten, der er frihedens anden fase. Ifølge Hegel bevæger vi os fra abstrakt ret til moralitet, når mennesket, efter at have handlet med ond vilje, reflekterer over egne handlinger. Subjektet indser behovet for lov og eventuel straf for at opretholde orden. Da alle mennesker fortjener den samme respekt, da må man også have respekt for ham, der forbryder sig mod lovene; forbryderen har ret til at blive straffet. Den onde vilje som modsætning til den gode vilje muliggør således frihedens

udvikling mod moraliteten (Hegel, 2004, §34-104; Rose, 2007, s. 52-64). Moraliteten behandles i det efterfølgende underafsnit.

## 11.2 Moraliteten: moralsk frihed

Det moralske standpunkt er viljens standpunkt, for så vidt den ikke blot i sig, men for sig er uendelig. Denne refleksion af viljen i sig og dens for sig værende identitet over for sin i-sig-væren og over for det umiddelbare og de bestemtheder, der udvikler sig her, bestemmer personen som subjekt. (Hegel, 2004, §105).

Idet Hegel bevæger sig fra den abstrakte ret til moraliteten, bliver *Retsfilosofi* for alvor interessant for nærværende undersøgelse, hvilket dette afsnit søger at vise. Overgangen fra den abstrakte ret til moraliteten sker, idet viljen reflekterer over sig selv, og subjektet som følge heraf ikke længere handler ud fra den umiddelbare, individuelle vilje, men derimod forpligter sig til helheden. I moraliteten bliver subjektet i stand til at reflektere over de moralske aspekter forbundet med en given handling. Bevidstheden om, at der i forhold til moralske handlinger kan skelnes mellem godt og ondt medfører, at mennesket nu kan betragtes som aktør. I forlængelse af dette bliver begreber som skyld, intention, straf og pligt relevante (Hegel, 2004, §105; Rose, 2007, s. 65-84).

”Ytringen af viljen som subjektiv eller som moralsk er *handling*” (Hegel, 2004, §113). Hegel opstiller indledningsvist tre betingelser for den moralske handling og for menneskets ansvar i forbindelse hermed. For det første må motivationen for handlingen udgå fra subjektet selv, og intentionen med handlingen må være kendt af subjektet. Hegel skelner i den forbindelse mellem det moralske subjekt, hvor man med rette kan tale om intention, og eksempelvis børn og dyr, der ikke handler med en given intention, men derimod med et formål. Der kan kun tales om moralske handlinger, når den handlende er et moralsk subjekt. At motivationen for handlingen må komme fra subjektet selv betyder, at subjektet må være fri for ydre såvel som indre påvirkninger for at kunne stilles til ansvar for handlingen. At intentionen må være kendt af subjektet fordrer, at subjektet må forventes at besidde en viden om, hvorledes handlingen kan forventes at påvirke verden. Således kan ”børn, idioter og sindssyge m.fl.” (Hegel, 2004, §120) ikke stilles til moralsk ansvar for deres handlinger. Hegels anden betingelse for den moralske handling er, at den har en næstekærlig karakter; at subjektet forpligter sig til den gode handling fremfor egne tilbøjeligheder.

Den moralske handling er således betinget af fri vilje, fornuft og næstekærlighed. Moraliteten og den moralske frihed adskiller sig med andre ord fra den abstrakte ret og den personlige frihed, idet mennesket nu ikke længere handler på baggrund af en umiddelbar vilje, men derimod fordi handlingen har moralsk karakter. Handlingen er således bestemt og begrænset af indre forhold – herunder samvittighed og fornuft – fremfor udelukkende af ydre forhold, begrænsninger og tilbøjeligheder (Hegel, 2004, §113-1120; Rose, 2007, s. 65-84).

Med sin tredje betingelse tager Hegel for alvor afstand til Kant: Andre subjekter end blot det handlende moralske subjekt må anerkende den moralske værdi af handlingen. Ifølge Hegel er subjektet overordnet i stand til at retfærdiggøre enhver handling overfor sig selv, hvorfor den moralske handling må vurderes i samspil med andre. Disse andre må nødvendigvis have samme kulturelle baggrund som den handlende, hvilket hænger sammen med Hegels opfattelse af handling som en form for kommunikation. Fortolkningen af handlingen er – ganske ligesom det talte sprog – afhængig af kultur og historie. Hvis ikke denne tredje betingelse er opfyldt, er det ifølge Hegel ikke muligt at stille et menneske moralsk til ansvar for en given handling. Eksempelvis kan turisten i en fremmed kultur godt på den abstrakte rets niveau holdes juridisk ansvarlig for en given handling. I et sådan tilfælde er det dog ikke muligt at stille turisten til ansvar på moralitetens niveau, idet de andre personer ikke fortolker handlingen på den måde, turisten forventer. Omvendt giver betingelsen mulighed for, at et subjekt kan stilles til ansvar udelukkende på baggrund af handlingen, idet de andre er i stand til – i en historisk og kulturel kontekst – at rekonstruere subjektets intention ud fra handlingen. Hegels tredje betingelse for den moralske frihed fordrer således, at det individuelle gode nødvendigvis må harmonere med det almene gode, hvis ikke det handlende subjekt skal risikere at blive fejlfortolket. Den moralske handling må være rationel. Således er det især denne betingelse, der danner grundlag for den moralske frihed, idet menneskets handlinger begrænses til det, der alment betragtes som rationelt (Hegel, 2004, §113-132; Rose, 2007, s. 65-84).

Vi ser i afsnit 6.0-8.0, at den praktiske fornuft qua det kategoriske imperativ i sig selv er i stand til at udlede menneskets moralske pligter. Mennesket er med andre ord selvbestemmende, og det er netop denne personlige frihed, Hegel afviser som værende ensbetydende med virkelig frihed. Kant mener med sikkerhed at kunne sige, at der handles moralsk korrekt, når den gode handling modsiger menneskets umiddelbare tilbøjeligheder – når der udelukkende handles af agtelse for pligten. Hegel skriver:

Det væsentlige i viljen er min pligt; hvis jeg nu ikke ved andet, end at det gode er min pligt, så bliver jeg stadig stående ved det abstrakte. Pligten skal jeg gøre af hensyn til den selv, og det er i egentligste forstand min egen objektivitet, jeg fuldbyrder i pligten: i og med jeg udfører den, er jeg fri og ved mig selv. Det er det fortjenstfulde og sublime standpunkt i Kants praktiske filosofi, at den har fremhævet denne betydning af pligt. (Hegel, 2004, §133).

Hegel er således umiddelbart enig med Kant i forhold til pligtens betydning, men peger alligevel på en del kritikpunkter. Hvor Kant fremhæver agtelse for moralloven som motivation til at handle som pligten foreskriver, mener Hegel i stedet, at det er indeholdt i den menneskelige natur at blive tilfredsstillet ved at handle korrekt. Det er derfor at misforstå den menneskelige psyke, når Kant konsekvent adskiller fornuft og tilbøjelighed og byder mennesket at følge pligten udelukkende for pligtens skyld. Moralsk handling må snarere være at kultivere og sædeliggøre tilbøjelighederne fremfor at overskride dem. At handle af pligt for pligtens skyld uden hensyn til egne ønsker og behov er ifølge Hegel at stille for store krav til mennesket (Hegel, 2004, §133-135; Rose, 2007, s. 65-84).

Nu forholder det sig imidlertid, som vi har set, at pligten er en praktisk nødvendighed for Kant, hvorfor ingen anden motivation er påkrævet. Det leder dog blot Hegel videre til næste kritikpunkt. Selv hvis vi antager, at mennesket qua fornuften er i stand til selv at foreskrive pligten, hvordan handler vi så helt konkret i overensstemmelse med den?

At handle for dig fordrer nu et specifikt indhold og et bestemt mål; imidlertid indeholder det abstrakte som sådan ikke dette indhold og mål, og dermed opstår følgende spørgsmål: *Hvad er pligt?* Til at bestemme det råder vi ikke over andet end følgende: at handle *ret* og for *det bedste* – at sørge for ens eget bedste såvel som, alment bestemt, andres bedste. (Hegel, 2004, §134).

Man kan af dette udlede, at Hegel ser det kategoriske imperativ som en tom formalitet, idet det må have form af alment gældende lov, men det fortæller intet om denne lovs indhold. Kant formår ganske enkelt ikke at gøre det abstrakte specifikt, så det i praksis er muligt at efterleve. Et eksempel på dette kan være, at vi qua det kategoriske imperativ ved, at man bør ære de døde. Hvordan dette



gøres i praksis, afhænger for Hegel af kulturen. Man kan i forlængelse heraf fremføre, at Kant muligvis overhovedet ikke har i sinde at bidrage med en konkret moralsk lov, men derimod et syntetisk apriorisk princip, som alle etiske handlinger kan holdes op imod. Uanset hvad synes Hegels holdning af være, at Kant overser historiens og kulturens betydning. Det sociale aspekt er den eneste vej til at overkomme det abstrakte. Tanken om en alment gældende morallov er ikke nødvendigvis forkert, men den må have et konkret indhold, og dette indhold kan kun stamme fra den sociale praksis. Hvis ikke moralloven forstås i forening med dette konkrete aspekt, kan den ikke siges at levere den hele sandhed. Forståelse for de konkrete pligter kan kun opnås ved at undersøge individets rolle i kulturen med udgangspunkt i de fælles normer, der er opstået gennem historien. Således er det moralsk gode, når subjektet opfylder sin rolle i den sociale kontekst, det er en del af; i familien som barn eller forælder, i samfundet som arbejder og i staten som borger. I den forbindelse er det vigtigt at understrege betydningen af Hegels første betingelse for frihed: Subjektet må forpligte sig af egen fri vilje. For at opfylde denne betingelse kræves det, at normer og regler i den sociale kontekst er rationelle. De må ikke krænke den enkeltes værdighed, og individet må kunne føle sig hjemme i dem. Moral er nødvendigt for friheden, og staten må bidrage til dette. På denne måde vil det retfærdige samfund kunne opretholde sig selv, modsat det uretfærdige samfund, hvor straf og undertrykkelse er nødvendige tiltag for at få medlemmerne til at handle i tråd med de gældende normer (Hegel, 2004, §105-141; Rose, 2007, s. 65-84).

Hegel har nu mere eller mindre afvist, at moralske handlingslove kan udledes a priori. I naturlig forlængelse heraf er opgaven i forbindelse med sædeligheden at vise, hvordan subjektet i stedet kan bestemme sin handling qua sin sociale forpligtelse. Sædeligheden behandles i det efterfølgende afsnit 11.3, men inden vi bevæger os videre til det, skal her gives et eksempel på den umiddelbare fordel ved Hegels teori i forhold til Kants kategoriske imperativ. Vi forestiller os en mor, der kan vælge mellem at stjæle eller lade sit barn sulte. Det betragtes som moralsk godt at respektere andres ejendom ved ikke at stjæle, men det er ligeledes moderens pligt at redde barnet fra sultedøden. Der er altså tale om to modstridende pligter, der burde harmonere, men åbenlyst ikke gør det. Det kategoriske imperativ fortæller os ikke, hvilken pligt vi bør prioritere. Et decideret svar på dette moralske spørgsmål findes heller ikke hos Hegel, førend vi vender tilbage til pointen om, at samfundet må være indrettet således, at subjektet kan føle sig hjemme i det. Et samfund, hvor et valg, som ovenfor beskrevet, overhovedet er aktuelt, er ikke rationelt. En radikal læsning af forordet til *Retsfilosofi*: ”Hvad der er fornuftigt, er virkeligt; og hvad der er virkeligt, er fornuftigt” (Hegel,

2004, s. 25), vil ligefrem betyde, at et sådan ufornuftigt samfund ikke engang er helt virkeligt. Hegels påstand er med andre ord, at eksempelvis en fornuftig tanke, der ikke realiserer sig i virkelig handlen, ikke i virkeligheden er fornuftig, men derimod kun fornuftig på det abstrakte plan, som Kant bifalder betydningen af. Ifølge Hegel må sådanne moralske konflikter derfor løses gennem den objektive frihed. Sædelighedens tre institutioner – familien, samfundet, staten – må være indrettet på en sådan vis, at moderen ikke har behov for at stjæle for at kunne brødføde sit barn. Kun gennem moralsk og social frihed kan den personlige frihed realiseres. Det er kun det sædelige subjekt, der er virkelig frit, hvilket det kommende afsnit vil søge at vise (Hegel, 2004, §105-141; Rose, 2007, s. 65-84).

Integrationen af de to relative totaliteter i en absolut identitet er allerede i sig selv fuldbragt, i og med at den subjektivitet, som vi finder i den rene vished om sig selv, som for sig selv svæver bort i sin egen forfængelighed, er identisk med det godes abstrakte almenhed; identiteten af det gode og den subjektive vilje, der således er blevet konkret, sandheden om dem begge, er *sædeligheden*. (Hegel, 2004, §141).

### 11.3 Sædeligheden: social frihed

Sædeligheden er frihedens idé som det levende gode, som i selvbevidstheden har sin viden og vilje, og som har sin virkelighed i kraft af dens handling; ligeledes er det i den sædelige væren, at selvbevidstheden har sit i og for sig værende grundlag og sin bevægende kraft – frihedens begreb, der er blevet til den foreliggende verden og til selvbevidsthedens natur. (Hegel, 2004, §142).

Vi ser i afsnit 11.1, hvordan den abstrakte ret beskytter individets interesser. Dernæst viser afsnit 11.2, hvorledes mennesket kan føle sig hjemme i en social kontekst, der tillader individet at varetage egne interesser. Moralitet kan kun opnås ved at mennesket indgår i sociale fællesskaber. I moraliteten afviser Hegel desuden, at etiske handlingsprincipper kan udledes a priori. Sædeligheden er i naturlig forlængelse heraf Hegels alternativ til Kants moralfilosofi. Det frie menneske står ikke udenfor sædeligheden, sådan som Kant hævder. Sædeligheden forener den abstrakte ret – den subjektive frihed – med moraliteten – den objektive frihed og de gældende normer –, idet sædeligheden beskæftiger sig med, hvilke interesser der er rationelle og derfor bør forfølges. Det er

således i sædeligheden, at den objektive ånd til fulde bliver realiseret. Sædeligheden er dannet af normer, skikke og lignende i et givent samfund. Disse repræsenterer friheden, idet de frigør individet fra fejlagtige eller egoistiske motiver for handling. Således frigør rationelle love med videre individet fremfor at begrænse det. Sædeligheden beskriver således, hvordan mennesket kan kende dets pligter, samt hvorledes det motiveres til at leve op til disse. Sædeligheden er de virkeliggjorte rammer for et moralsk liv (Hegel, 2004, s. 165-172; Rose, 2007, s. 85-111).

Det grundlæggende princip i sædeligheden er, at mennesket på forhånd er en del af kulturen. Vi bestemmer med andre ord ikke, hvilken kultur vi er født ind i, men derimod hvordan vi vælger at handle indenfor denne kultur. Modsat Kants kategoriske imperativ tager Hegels sædelighedsbegreb højde for kulturens betydning. Sædeligheden bygger på fornuften, hvorfor sædelige principper kan forsvares rationelt. Samtidig inkorporerer sædeligheden imidlertid også de individuelle normer og værdier – der afhænger af kulturen -, som bestemmer fornuften. Individet er kun, hvad det er, i kraft af historien og kulturen. Således kommer den for Hegel så typiske dialektik også til udtryk i sædeligheden. Fornuften former kulturen og dermed virkeligheden, men fornuften bliver først rigtig fornuftig, idet den virkeliggøres i en objektiv kultur. De værdier, der ligger til grund for fornuften, er altså i lige så høj grad produkt af fællesskabet, som de er basis for det (Hegel, 2004, s. 165-172; Rose, 2007, s. 85-111.)

Et oplagt kritikpunkt i forhold til denne del af Hegels filosofi er, at en sådan tilgang umiddelbart giver mulighed for en høj grad af relativitet, hvorved stort set enhver handling kan betegnes som moralsk korrekt, såfremt fællesskabet er enig om de grundlæggende værdier, der ligger til grund for handlingen. For at imødekomme denne kritik må Hegel begrunde, hvorfor en given praksis eller norm er mere moralsk korrekt end en anden. Endnu engang må begrundelsen findes i princippet om det rationelle. Sædeligheden godkender ikke noget som godt, bare fordi medlemmerne i en given kultur er enige om det; det må og skal være rationelt. I en rationel praksis føler individerne sig hjemme, og der er mulighed for at handle frit (Hegel, 2004, s. 165-172; Rose, 2007, s. 85-111).

Som ovenfor beskrevet er fornuften ifølge Hegel i høj grad et resultat af de sociale konstellationer, individet er en del af. Det sædelige indhold er bestemt af objektive love med videre, men de opleves af individet som værende subjektive pligter. Subjektet handler korrekt, når det opfylder sin rolle i en given social sfære. Fordi fornuften er formet af det sociale fællesskab, formodes individet

grundlæggende at være motiveret til at handle i tråd med de etiske normer i den givne sociale sfære qua dets tilhørsforhold (Hegel, 2004, s. 165-172; Rose, 2007, s. 85-111).

Hegel opstiller tre sfærer eller institutioner af sædeligheden: kernefamilien, det borgerlige samfund og staten. Familien er bundet sammen af kærlighed, hvorfor sædeligheden i denne sfære er indre og i høj grad intuitiv. Da kærlighed er baseret på umiddelbare følelser, er familien ikke udtryk for et rationelt fællesskab. Ikke desto mindre danner familien på sin måde grundlaget for den rationelle stat, hvilket dette afsnit senere skal vise. Som så meget andet hos Hegel, er familien kendetegnet ved tre elementer:

Familien fuldender sig i tre henseender:

- a) i skikkelse af sit umiddelbare begreb som *ægteskab*.
- b) i den ydre derværen, i familiens *ejendom* og *goder* og i omsorgen for disse;
- c) i *opdragelsen* af børnene og i familiens *opløsning*. (Hegel, 2004, §160).

Ægteskabet er det formelle bevis på kærlighed, hvorigennem to mennesker bliver forenet. I denne enhed har det enkelte individ mulighed for at finde sig selv gennem anerkendelse fra den anden. Denne anden vil i kraft af kærligheden altid have individet som mål og derfor være ærlig i sin anerkendelse. Samtidig bliver individet gennem ægteskabet sat fri for at handle egoistisk, idet kollektive interesser bliver første prioritet. Individet tilsidesætter ikke subjektive behov, men i foreningen og dannelsen af dette "vi" sker en syntese af de to parter, hvorved enhedens behov opstår. Hegel forholder sig i paragrafferne vedrørende ægteskabet til en række aspekter af dette, herunder blandt andet incest og skilsmisse. Disse betragtninger vurderes ikke at være relevante i forhold til nærværende undersøgelse, hvorfor de ikke behandles yderligere. Familiens andet kendetegn er den ydre derværen eller familiens formue. I dette begreb ligger blandt andet, at individets abstrakte ret, det vil sige det enkelte menneskes personlige behov, gennem dannelsen af familien bliver erstattet af et rationelt behov for at beskytte sine kære. Således er familien det første udtryk for et rationelt gode fremfor blot et subjektivt gode. Hegel skriver: "Det rent specifikke behov, som individet har i den abstrakte ejendoms vilkårlige moment, samt den selvished, der kendetegner dets begær, omdanner sig her til erhvervelse af og omsorg for det, der er fælles – til noget sædeligt" (Hegel, 2004, §170). Familiens tredje og sidste kendetegn er opdragelse af børn og opløsning af familien. Det er forældrenes pligt at opdrage og tage vare på børnene. Børnene er dog

ikke forældrenes ejendom, men derimod det synliggjorte bevis på det indre bånd mellem forældrene. Børnene er en eksistens i sig selv, hvorfor opdragelsen vil føre til, at de på et tidspunkt bryder båndet til familien for at starte sin egen (Hegel, 2004, s. 172-190; Rose, 2007, s. 85-111).

Sædelighedens anden institution er det borgerlige samfund. Hvor familien bygger på følelser, er grundlaget for det borgerlige samfund opfyldelse af gensidige behov. Således består det borgerlige samfund af familier, der – motiveret af at opfylde den enkelte families egne behov – er bundet til andre familier. Gennem refleksion erfarer familierne, at de subjektive behov lettere imødekommes gennem samarbejde end gennem konkurrence. Arbejdet skaber det, der kan opfylde behovene, hvorved arbejdet er medvirkende til at frisætte mennesket. I det borgerlige samfund skabes den fælles vilje. I sin beskrivelse af det borgerlige samfund redegør Hegel for, at også denne institution indeholder tre momenter: behovssystemet, retsplejen samt politiet og korruptionen. Denne tredeling vurderes hovedsageligt at have politisk relevans, hvorfor den blot nævnes uden yderligere forklaring i dette speciale (Hegel, 2004, s. 190-236; Rose, 2007, s. 85-111).

Sædelighedens tredje og sidste institution er staten. I sin beskrivelse af staten bliver Hegel ofte meget konkret med henvisninger til specifikke strukturer. Han anerkender dog, at der kan findes andre udgaver af den rationelle stat end de fremhævede. Hegels beskrivelse af den rationelle stat forekommer i høj grad at være orienteret mod politisk filosofi, hvilket denne undersøgelse som beskrevet i afsnit 2.3 ikke fokuserer på. Af denne årsag vil den rationelle stat – herunder tredelingen af statens idé i henholdsvis indre statsret, ydre statsret og verdenshistorien – ikke blive behandlet dybdegående i denne forbindelse. Det væsentlige for denne undersøgelse er blot, at den rationelle stat er en form for objektiv frihed, der fremmer og vedligeholder den subjektive frihed og frie vilje. Staten organiserer det borgerlige samfund og sikrer menneskets grundlæggende rettigheder (Hegel, 2004, s. 236-322; Rose, 2007, s. 85-111).

Tilsammen muliggør sædelighedens tre institutioner idéen om et individ, der er bevidst om andres anerkendelse og behov, men ikke af denne grund behøver opgive noget af sin særegenhed. I familien udvikles den subjektive moral, mens det borgerlige samfund danner grundlag for udviklingen af et individ, der anerkender og søger at tilgodese andres såvel som egne behov. I familien bliver individet frit for eksempelvis egoisme, mens samfundet frigør individet fra

eksempelvis materielle behov. Den rationelle stat organiserer det borgerlige samfund og derved familien. Det er således staten, der faciliterer, at sædeligheden – og derved friheden – kan realiseres:

Staten er den sædelige idé's virkelighed – den sædelige ånd som den åbenbare, for sig selv tydelige substantielle vilje, der tænker sig selv og kender sig selv, og som fuldfører det, som den ved, og for så vidt som den ved det. Staten har sin umiddelbare eksistens i sædvanen og sin formidlede eksistens i den enkeltes selvbevidsthed, i individets viden og virksomhed – på samme måde som selvbevidstheden, i kraft af sit sindelag, har sin substantielle frihed i staten som sit væsen, sit formål og som produktet af sin virksomhed. (Hegel, 2004, §257).

Mennesket er således frit, når det forfølger det gode i form af den objektive frihed under forudsætning af bevidstheden om den subjektive frihed; at det netop er godt. Mennesket handler frit, når det handler rationelt, og det handler rationelt, når værdierne er sande. Friheden er realiseret, når de individuelle viljer i fællesskab har formet rationelle institutioner og strukturer i samfundet, som de er motiverede til at handle i overensstemmelse med (Hegel, 2004, §113-132; Rose, 2007, s. 85-111).

I det følgende afsnit vil væsentlige pointer fra Hegels filosofi blive opsummeret, for så vidt de er behandlet i afsnit 9.0-11.3. I forbindelse med denne opsummering vil Hegels filosofi desuden blive analyseret og diskuteret i forhold til Kants erkendelsesteori og moralfilosofi (jævnfør afsnit 5.0-8.0).

## 12.0 Delkonklusion: Hegel i relation til Kant

I nærværende afsnit vil væsentlige pointer i relation til Hegels filosofi blive opsummeret. Disse vil desuden løbende blive analyseret og diskuteret i forhold til Kants erkendelsesteori og moralfilosofi som beskrevet i afsnit 5.0-8.0. Således vil afsnittet vise, at Hegel på mange måder er inspireret af Kant, samtidig med at han i flere tilfælde tager direkte afstand til Kants teorier. Da afsnittet således tager udgangspunkt i allerede behandlet materiale, vil supplerende og mere udførlige referencer kunne findes speciales foregående afsnit.

Vi ser i afsnit 8.0, hvorledes skellet mellem fænomen og noumenon har afgørende betydning i Kants erkendelsesteori. Med åndsfilosofien søger Hegel at ophæve denne dualisme. Ånden bliver det forenende element, der kan gøre det muligt for mennesket at erkende det absolutte. Ifølge Hegel vil der altid være en forbindelse mellem fænomenet og tingen i sig selv. Alting, således også erkendelse, er, hvad det er, i kraft af at det er på vej til at blive til noget andet. Erkendelsen påvirker det erkendte og vice versa. Hvor modstrid hos Kant er ensbetydende med, at fornuften har nået sin grænse, er modstrid hos Hegel blot tegn på, at erkendelsen endnu ikke er fuldendt. For Hegel findes der ikke mere, end vi kan erkende, hvorimod det ubetingede hos Kant overskrider erkendelsen (Hegel, 2005, IX-XLVI; Kant, 2002, s. 28-33).

Fri vilje og frihed er hos Hegel forbundet med ådens udvikling mod det absolutte. Første udviklingstrin er den subjektive ånd, der er knyttet til det enkelte menneske. Mennesket er bestemt af naturlovmæssigheder, men er samtidig i besiddelse af en bevidsthed. Ved at benytte denne bevidsthed på sig selv og spejle sig i andre, udvikler mennesket selvbevidsthed og fornuft. På stadiet for den subjektive ånd erfarer mennesket således, at det besidder en fri vilje og derfor er frit. Den frie vilje kan imidlertid kun realiseres gennem samspil med andre subjekter. Idet den subjektive ånd udvikler sig til den objektive ånd, forandrer viljen sig fra blot at være indre til at påvirke menneskets omgivelser (Hegel, 2005, s. 67-158).

Den objektive ånd er social og karakteriseret ved den frie vilje. Fri vilje og frihed er for Hegel hinandens nødvendige forudsætninger, og det er viljens opgave at realisere eller virkeliggøre friheden. Udviklingen af den objektive ånd forløber i tre stadier, der hver især er udtryk for forskellige grader af virkeliggjort frihed. På stadiet for den abstrakte ret er den personlige frihed i fokus. Ifølge Hegel er alle mennesker i besiddelse af den samme mængde frihed til at handle, hvorfor alle fortjener den samme mængde respekt. Handlefriheden begrænses udelukkende af ydre faktorer. Af selvsamme årsag indeholder den abstrakte ret en form for ubalance, idet alle har ret til at prioritere egne interesser. I et givent samfund vil balancen principielt kunne opretholdes gennem straf og tvang. Hegel hævder imidlertid, at det enkelte menneske ikke vil kunne føle sig hjemme i et sådant samfund, hvorfor balancen vil være skrøbelig og ude af stand til at kunne opretholde sig selv. Den abstrakte ret kan derfor ikke stå alene. Dette nødvendiggør, at den objektive ånd udvikler sig mod moraliteten; Det enkelte menneske må foruden individuelle præferencer søge det alment gode (Hegel, 2004, §34-104).

Den objektive ånd bevæger sig fra den abstrakte ret til moraliteten, idet viljen reflekterer over sig selv, og mennesket indser, at der kan skelnes mellem godt og ondt. Denne bevidsthed gør det muligt for individet at handle med helheden for øje fremfor blot på baggrund af den umiddelbare vilje. Handlingen er derfor ikke længere kun bestemt og begrænset af ydre forhold, men ligeledes af fornuften. Ifølge Hegel må motivationen for den moralske handling udgå fra individet selv. Det er desuden afgørende, at den handlende er bevidst om de forventelige konsekvenser af handlingen, og handlingen må have næstekærlig karakter. Således forekommer moraliteten hos Hegel til en vis grad både at vedkomme fornuften og følelserne, hvorimod moralitet hos Kant udelukkende udgår fra den praktiske fornuft i form af det kategoriske imperativ som moralsk fordring. Ligeledes afviser Kant blankt i sin moralfilosofi, at handlingens eventuelle konsekvenser har betydning for den moralske værdi. Der opleves en vis enighed vedrørende kravet til motivation, om end Hegel er uforstående overfor Kants konsekvente adskillelse af fornuft og tilbøjelighed. Hegel stiller yderligere et krav til den moralske handling; den må anerkendes som rationel af andre end blot det handlende subjekt. Det vurderes ikke, at dette krav i sig selv adskiller sig væsentligt fra Kants kategoriske imperativ. Forskellen bliver imidlertid tydelig, idet Hegel understreger, at disse andre nødvendigvis må have samme kulturelle baggrund som den handlende. Hegel skriver: ”Ytringen af viljen som subjektiv eller som moralsk er *handling*” (Hegel, 2004, §113). Selv hvis vi godtager det kategoriske imperativ som syntetisk apriorisk princip, kan det ifølge Hegel ikke fortælle noget om, hvordan vi helt konkret bør handle. Dette vil afhænge af historien og kulturen, der må være rationel for at danne grundlag for moraliteten. Historien og kulturen er faktorer, som Kant fejlagtigt – ifølge Hegel – ikke tager i betragtning i sin moralfilosofi. Kun ved at tage det sociale aspekt i betragtning kan det abstrakte gøres konkret, hvilket netop er, hvad der sker, idet den objektive ånd bevæger sig fra moraliteten til sædeligheden (Hegel, 2004, §105-141; Kant, 1999, s. 111-135).

I sædeligheden realiserer den objektive ånd for alvor sig selv, og friheden virkeliggøres. Sædeligheden består af normer, skikke og institutioner, der er retningsgivende for den moralske handling og derved frisætter mennesket fra fejlagtige og egoistiske handlinger. Efter at have afvist at etiske handlingsprincipper kan udledes a priori, viser Hegel med sædeligheden, hvordan mennesket i stedet kan bestemme sin handling ud fra sin sociale forpligtelse. Således handler individet korrekt, når det opfylder sin rolle i den sociale kontekst. De sædelige principper er rationelle og bygger på fornuften, der hos Hegel er produkt af såvel som grundlag for den rationelle kultur. Netop fordi



fornuften er kulturbestemt, formodes individet at være motiveret til at handle etisk korrekt. Tilsammen muliggør sædelighedens tre sfærer – familien, samfundet og staten – et frit menneske med en fri vilje, der handler med sit eget såvel som helhedens bedste for øje. I den rationelle stat er der med andre ord ingen reel konflikt mellem de subjektive og objektive ønsker (Hegel, 2004, §142-360).

Åndens sidste udviklingstrin er den absolutte ånd. På dette stadie sker en syntese af den subjektive ånd og den objektive ånd. Mennesket indser, at det er en del af helheden, men at det samtidig har mulighed for at handle og derved virkeliggøre friheden. På dette sidste udviklingstrin er det muligt at erkende det absolutte gennem kunst, religion og filosofi (Hegel, 2005, s. 472-566).

Vi ser således, at virkeliggjort frihed for Hegel er, når flere individuelle viljer i fællesskab har dannet rationelle strukturer, der frigør mennesket fra fejlagtige og amoralske handlinger. Frihed er ikke et spørgsmål om fuldstændig handlefrihed, men derimod hvordan friheden bliver begrænset. Mennesket er frit, når de individuelle ønsker stemmer overens med helhedens formål. Idet den objektive ånd realiseres, forekommer der ingen konflikter mellem de subjektive og objektive ønsker, hvorfor Hegel på denne måde undgår det paradoks, der findes i Kants frihedsteori og moralfilosofi.

Ovenstående opsummerer nogle af de væsentligste pointer fra Hegels åndsfilosofi og retsfilosofi. Disse er desuden i begrænset omfang sammenholdt med Kants erkendelsesteori og moralfilosofi. Kommende underafsnit vil yderligere behandle forskelle og ligheder mellem Kants og Hegels teorier med det formål at eksplicere disse.

## 12.1 Yderligere analyse og diskussion af de valgte teorier

Som ovenfor beskrevet vil dette underafsnit søge at analysere og diskutere væsentlige forskelle og ligheder mellem Kants og Hegels teorier. For overskuelighedens skyld er disse i det kommende listet under en række underoverskrifter. Der kan forekomme sammenfald med allerede berørte perspektiver i afsnit 12.0.

De foregående afsnit viser, at Hegel på flere områder er kraftigt inspireret af Kant. Begge filosoffer søger at vise metafysikkens anvendelighed, og begge anerkender på hver sin måde den metafysiske såvel som den normative menneskelige frihed. Ligeledes står det ikke til diskussion, at mennesket per definition er fornuftsvæsen og har værdi i sig selv. Trods disse ligheder ses imidlertid en række væsentlige forskelle på Kants og Hegels teorier. Det er ønsket, at dette afsnit vil bidrage til øget forståelse for disse gennem et – naturligvis forenklet – overblik.

### Erkendelse og den teoretiske fornuft

Hos Kant sker erkendelse idet sanseerfaringer bearbejdes af den teoretiske fornuft i forhold til anskuelsesformerne tid og rum samt forstandens aprioriske kategorier. Da erkendelsen således hviler på sanseerfaringer, kan mennesket kun erkende fænomenet, som det fremtræder for os, aldrig tingene i sig selv. Af selvsamme årsag er det ikke muligt at erkende det ubetingede. Ikke desto mindre søger fornuften det ubetingede, hvorfor den før eller siden når sin grænse. Når dette sker, vil denne fortsatte spørgen blot ende i selvmodsigelser.

Ganske anderledes forholder det sig hos Hegel. Her er udgangspunktet, at selvom det kun er fænomenet, der fremtræder for os, vil der hele tiden være tale om en forbindelse og vekselvirkning mellem fænomenet og tingene i sig selv. Sagt på en anden måde er det tingene i sig selv, der fremtræder, men kun gennem åndens udvikling og erkendelsesproces kan tingene fremtræde, som den er i sig selv. Erkendelse foregår ligesom hos Kant i tid og rum, men er for Hegel en fortløbende proces, og qua åndens udvikling er det muligt at nå det absolutte. Intet er statisk, hvorfor også det absolutte vil ændre sig i takt med erkendelsen. Alt er kun, hvad det er, fordi det er på vej til at blive noget andet. Erkendelsen påvirkes af det erkendende subjekt, og dette er produkt af historien og kulturen (Kant, 2002, s. 17-337; Hegel, 2005, IX-XLVI).

### Moralitet og den praktiske fornuft

Kant fremsætter det kategoriske imperativ som praktisk apriorisk princip, som alle etiske handlinger bør holdes op imod. Hegel afviser ikke direkte, at der kan findes et sådant princip, men som handlingsbestemmende princip er det kategoriske imperativ for abstrakt. Det kategoriske imperativs fornuftighed kan først virkeliggøres, såfremt det objektiviseres i rationelle sædelige normer og institutioner. For at kunne vide, hvordan man helt konkret bør handle, må historien og kulturen tages i betragtning. Selvom en værdi kan karakteriseres som værende alment moralsk korrekt,

eksempelvis at ære de døde, kan handlingen, der udtrykker dette, være forskellig fra én kultur til en anden. Det er med andre ord, ifølge Hegel, ikke muligt for mennesket at bestemme sin pligt qua den rene praktiske og subjektive fornuft, sådan som Kant hævder. Fornuften er påvirket af kulturen og er derfor til dels objektiv. Hos Hegel er mennesket klar over, hvad pligten er i kraft af den sociale frihed. Når individet opfylder sin sociale forpligtelse i familien, samfundet eller staten, handler det moralsk korrekt (Kant, 1999, s. 31-64; Hegel, 2004, §105-135).

### Pligt og motivation

Dette bringer os videre til en diskussion af pligt og motivation for at handle i tråd med denne pligt. For Kant er agtelse for loven den eneste motivation, mennesket behøver for at tilsidesætte egne tilbøjeligheder og handle, som det kategoriske imperativ foreskriver. Også her er Hegel uenig. Ifølge ham er det at forlange for meget af mennesket, at det skal handle på en måde, der potentielt vil gøre det ulykkeligt, blot fordi det er moralsk korrekt. Således tillægger Hegel både motiv såvel som handlingens konsekvenser betydning for den moralske værdi, hvilket ikke er tilfældet hos Kant, der udelukkende er optaget af agtelse for moralloven. Det er desuden, ifølge Hegel, en direkte forkert opfattelse af den menneskelige psyke, hvis man adskiller fornuft og tilbøjelighed. Tilbøjeligheden må opdrages af fornuften, ikke undertrykkes af den. I Hegels moralfilosofi kommer motivationen helt naturligt, idet fornuften, der ligger til grund for handlingen, netop er produkt af såvel som basis for den sociale konstellation (Kant, 1999, s. 31-64; Hegel, 2004, §133-135).

### Formålenes rige og den rationelle stat

Hegel og Kant beskriver begge det moralske samfund. Hos Kant betegnes dette formålenes rige. Formålenes rige er som udgangspunkt kun et ideal, hvilket til en vis grad må antages at hænge sammen med det kategoriske imperativs abstrakte karakter og de høje krav, moralloven stiller til mennesket. Den rationelle stat er Hegels alternativ til formålenes rige. I den rationelle stat er individets grundlæggende behov sikret, hvorfor alvorlige moralske dilemmaer ikke forekommer. Hos Kant må formålenes rige dannes på baggrund af den praktiske fornuft, hvorfor et sådant ideal kun synes muligt, såfremt samtlige medlemmer i formålenes rige til hver en tid tilsidesætter egne tilbøjeligheder for at handle af agtelse for loven. Da fornuften hos Hegel – som ovenfor beskrevet – ikke kun danner grundlag for fællesskabet men også udgår fra det, synes den rationelle stat umiddelbart at være et mere realistisk ideal (Kant, 1999, s. 91-103; Hegel, 2004, §142-360).

## Frihed

Kant beskriver et negativt såvel som et positivt frihedsbegreb. Negativ frihed er, når mennesket frigør sig fra indre såvel som ydre påvirkninger. Positiv frihed er, når mennesket selv foreskriver den lov, det handler efter. Mennesket er således frit, når det er i stand til at handle udelukkende af agtelse for moralloven (Kant, 1999, s. 111-135). For Hegel er frihed ikke et spørgsmål om at frigøre sig fra ydre eller indre påvirkninger. Derimod er frihed, når der sættes rationelle begrænsninger for handling; begrænsninger, der frisætter mennesket fra at begå fejlagtige handlinger. Hos Hegel er mennesket ikke frit, når det kan handle efter forestillingen om en lov, og individet er ikke alene i stand til at vurdere den moralske handling. Virkeliggjort frihed er derimod, når flere individuelle, frie viljer i fællesskab har dannet rationelle strukturer, de alle kan føle sig hjemme i. Friheden er med andre ord ikke virkelig, før den er socialt funderet (Hegel, 2004, §142-360). Hos Kant forekommer frihed at være ensbetydende med frihed fra verden og naturbestemmelser, hvorimod frihed for Hegel er frihed i verden. Mennesket vælger ikke selv, hvilken verden, det er en del af. Derimod bestemmer det selv, hvordan det vælger at handle i denne verden.

## Overgang til kapitel 3

Der er nu blevet redegjort for Kants og Hegels teorier, for så vidt de beskæftiger sig med erkendelse, frihed og moral. I næste og sidste kapitel lægges teorierne for en stund på hylden, idet der i stedet redegøres for en konkret og aktuel case: den danske burkadebat. Efterfølgende vil denne case danne grundlag for en yderligere diskussion af teorierne. Til slut i kapitlet findes undersøgelsens konklusion.

## KAPITEL 3: CASE OG AFRUNDING

## 13.0 Case: Burkadebat

Som beskrevet i afsnit 2.1 er frihedsbegrebet dette speciales primære fokus. For at forstå, hvorledes frihedsbegrebet tager sig ud hos henholdsvis Kant og Hegel, forekommer det imidlertid nødvendigt at berøre andre dele af Kants og Hegels teorier. Denne redegørelse, analyse og diskussion findes i specialets kapitel 2.

I nærværende kapitel vil der indledningsvis blive redegjort for burkadebatten i Danmark anno 2018. Casen vil herefter blive benyttet som udgangspunkt for yderligere diskussion af de valgte teorier. Frihed var et aktuelt emne, da Kant og Hegel levede, og burkadebatten er bevis på, at frihed stadig er et yderst aktuelt og relevant emne at diskutere. Spørgsmålet er, hvorvidt 200 år gammel filosofisk litteratur kan bidrage til debatten, som den udfolder sig i dag. Til slut i dette kapitel findes undersøgelsens samlede konklusion.

Burkadebatten i Danmark er udvalgt som relevant og interessant case i forbindelse med nærværende undersøgelse af flere årsager. Vigtigst af disse er, at debatten er aktuel, konkret og – som den kommende beskrivelse af casen vil vise – i høj grad centreret om spørgsmål relateret til frihedsbegrebet. Derudover har skribenten af nærværende undersøgelse en personlig interesse i problematikker relateret til kulturmøder; et begreb, som debatten i høj grad udspringer af. Da frihedsbegrebet er denne undersøgelses primære fokus, vil dette kapitel, som beskrevet i afsnit 2.3, så vidt det er muligt afholde sig fra at forholde sig til politiske mekanismer, lovgivning, økonomiske forhold med videre relateret til debatten.

### 13.1 Redegørelse for burkadebatten

I 2017 bliver det vedtaget ved Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol, at det ikke vurderes at være en krænkelse af menneskerettigheder at forbyde religiøse beklædningsgenstande som eksempelvis burka og niqab i det offentlige rum (Larsen, Kaus & Buhl, 2017). Efterfølgende blusser debatten i Danmark op med fornyet kraft. Tilhængere af et forbud fremhæver generelt, at beklædningsgenstandene besværliggør integration i det danske samfund og er udansk. Et – for dette speciale – mere relevant argument er imidlertid, at burka og niqab er kvindeundertrykkende og begrænser de involverede kvinders frihed. Det interessante er imidlertid, at der ligeledes argumenteres imod et forbud ved at referere til frihed og grundlæggende rettigheder (Munksgaard

& Larsen, 2017). Eksempelvis udtaler lektor i religionssociologi Brian Arne Jakobsen: ”... hvis man i et demokratisk samfund, som det danske, forbyder en beklædningsgenstand, så skaber det mindre frihed” (Jensen, 2017).

Som beskrevet blev spørgsmålet om et forbud mod visse religiøse beklædningsgenstande behandlet ved Den Europæiske Menneskerettighedsdomstol. Debatten, om hvorvidt burka, niqab og/eller hijab kan – og bør – forbydes i det offentlige rum, er således langt fra kun et dansk fænomen. I en række vestlige lande diskuteres det således, hvordan staten bør håndtere, at der løbende kommer flere og flere muslimer til den vestlige kultur. Det er antagelsen, at de vestlige medier generelt er gode til i den offentlige debat ikke kun at fremhæve synspunkter fra eksempelvis etniske danskere med en kristen baggrund. Således får også muslimske indvandrere, danske konvertitter, danskfødte muslimer med videre mulighed for at ytre sig i debatten. På trods af dette forholdsvis nuancerede billede er Mona Eltahawys bog *Jomfruhinder og hijab. Hvorfor Mellemøsten har brug for en seksuel revolution* (2015) udvalgt for i forbindelse med nærværende undersøgelse at belyse debatten fra en anden vinkel end via forholdsvis korte nyhedsartikler.

Eltahawy er journalist og muslim. Hun er født i Egypten, opvokset hovedsageligt i Storbritannien og Saudi-Arabien, og er i dag bosiddende i Kairo og New York. Eltahawys bog er naturligvis langt hen ad vejen et produkt af hendes egne holdninger og oplevelser med islam og det at dække sig til. Hun inddrager imidlertid en lang række andre personers fortællinger i *Jomfruhinder og Hijab*, hvorved islam belyses fra flere vinkler. Hvor interessant Eltahawys fortælling end er, skal der ikke redegøres dybdegående for den i forbindelse med nærværende undersøgelse. Dog synes enkelte passager anvendelige i forhold til at belyse burkadebattens kompleksitet. Eltahawy skriver:

Der er forskellige grunde til, at kvinder bærer slør. Nogle gør det af gudfrygtighed, fordi de tror, at Koranen befaler dette udtryk for ærbarhed. Andre gør det, fordi de ønsker at være synligt identificerbare som ”muslimer”, og for dem er en form for tilsløring central for denne identitet. For nogle kvinder er sløret en mulighed for at undgå dyre modetendenser og besøg hos frisøren. Andre gør det for at være i fred og få lidt mere frihed til at bevæge sig omkring i et offentligt rum. (Eltahawy, 2015, s. 40-41).

Ovenstående passage illustrerer rigtig fint, at tildækning indenfor islam langt fra er entydig. At bære slør eller tørklæde kan for den enkelte person symbolisere alt lige fra ”stærk og fri kvinde” til ”undertrykt og ufri kvinde”. Dette forhold gør naturligvis, at burkadebatten og de afledte spørgsmål vedrørende frihed ligeledes må ansues fra en række forskellige perspektiver. Selv for det enkelte individ kan tildækningen ændre karakter og betydning alt efter, hvilken kultur, man befinder sig i. I Saudi-Arabien vælger Eltahawy eksempelvis at bære hijab, fordi det giver hende en følelse af at være fri og i fred. Hijabben vækker imidlertid en helt anden følelse i hende, når familien holder ferie i London: ”Jeg følte mig hæmmet og begrænset, og jeg savnede at mærke vinden i mit hår” (Eltahawy, 2015, s. 57).

I det kommende afsnit vil burkadebatten, som beskrevet i dette speciales disposition, blive benyttet som indgangsvinkel til yderligere diskussion af de valgte teorier. Hensigten er med andre ord ikke at løse problematikken, men derimod at belyse, hvordan debatten kan forstås, og hvordan teorierne kan anvendes. Det primære fokus er til stadighed på moral og frihedsbegrebet. Da udgangspunktet for den filosofiske behandling i vid udstrækning bygger på teorier, der er behandlet i kapitel 2, redegøres der ikke yderligere for disse i det kommende afsnit.

## 14.0 Diskussion af valgte teorier med udgangspunkt i burkadebatten

Som beskrevet i kapitel 2 i nærværende speciale, er frihed og moral to begreber, der hos Kant er tæt forbundne. Hverken frihed eller moral kan erkendes ved hjælp af den teoretiske fornuft, men ikke desto mindre må begge begreber have en form for praktisk fornuftsbaseret realitet. Moralske overvejelser er indeholdt i menneskets natur qua fornuftsvæsen, hvorfor også friheden må være virkelig, idet moralske dilemmaer ikke kan forekomme, hvis ikke mennesket har oplevelsen af at besidde handlefrihed såvel som oplevelsen af ansvar for denne. Med dette in mente synes det naturligt, at en kantiansk analyse af burkadebatten og den dertilhørende frihedsdiskussion tager sit udgangspunkt i det kategoriske imperativ: ”jeg skal aldrig handle anderledes, end *at jeg også kan ville, at min maksime skal blive en almengyldig lov*” (Kant, 1999, s. 51).

Spørger man således: ”kan jeg ville, at det skal gøres til almengyldig lov, at andre skal bestemme over min påklædning?”, må det fornuftsbaserede svar være nej, givet at der ikke er meget kraftige grunde herfor. Således kan et forslag om burkaforbud umiddelbart afvises med det kategoriske



imperativ som grund, idet staten jo søger at bestemme, hvad man må iklæde sig i det offentlige rum. Ved nærmere eftertanke forekommer det dog, at spørgsmålet kan anskues fra flere vinkler, hvorfor svaret ikke er så entydigt som først antaget. Nogle vil jo netop hævde, at de kvinder, der bærer burka eller niqab, er tvunget til dette af religiøse, traditionelle og/eller familiære forhold. Med denne indgangsvinkel kan man argumentere for, at et forbud mod burka i det offentlige rum netop sikrer, at ingen bliver tvunget til at iklæde sig en burka. Således kan den præcis samme handling – i dette tilfælde gennemførelse af et forbud mod burka – afhængig af perspektiv ses som både undertrykkende, idet kvinderne fratages muligheden for at bære burka, såvel som frisættende, idet det forhindrer at eksempelvis kultur eller religion tvinger dem til at iklæde sig en burka.

Vi husker fra kapitel 2 i denne undersøgelse, at den moralske handling nok kan omhandle personlige præferencer, men aldrig legitimeres af sådanne. Det forekommer, at et forslag om forbud mod udelukkende muslimske beklædningsgenstande netop kan være udtryk for, at majoriteten i det danske samfund ikke bifalder den betydning, disse tillægges; altså at grundlaget for forbuddet er at finde i personlige præferencer. Det kategoriske imperativ er imidlertid universelt, hvorfor man kan overveje, om et forbud mod *alle* religiøse symboler i det offentlige rum i højere grad ville leve op til Kants standard for den moralske handling. Et sådan forbud ville kunne begrundes med, at religiøs tvang uden hensyn til virkelige forhold ikke er moralsk acceptabelt i forhold til individets fornuftige selvbestemmelse. I sagens natur må dette i så fald være gældende for alle religioner og ikke blot for islam.

Hos Hegel realiseres friheden i kraft af åndens udvikling mod det absolutte. Udviklingen af den objektive ånd – stadiet før den absolutte ånd – falder, som tidligere beskrevet, i tre faser, der hver især repræsenterer forskellige grader af virkeliggjort frihed. Den objektive ånd er blandt andet karakteriseret ved at være social, hvorfor det er en betingelse, at mennesket indgår i et socialt fællesskab, for at friheden kan realiseres. Sædelighedens tre sfærer betegner hver især en form for socialt fællesskab, og modstandere af et burkaforbud kan ud fra et hegeliansk synspunkt hævde, at et forbud mod at bære burka i det offentlige rum forhindrer de berørte kvinder i at indgå i andre fællesskaber end blot familien, idet de i princippet ikke kan forlade hjemmet, hvorved friheden ikke virkeliggøres. Det forekommer dog, at det tilsvarende er muligt at bifalde et forbud mod burka ud fra ovenstående. I så fald vil argumentet være, at det er brugen af burka, der forhindrer kvinderne i at indgå i sociale fællesskaber, da en sådan tildækning begrænser kvindernes mulighed for

eksempelvis at være aktive på arbejdsmarkedet i et samfund som det danske. Det bør i denne forbindelse nævnes, at det er muligt at tolke Hegel på en måde, der antyder, at kvinder netop skal realisere sig selv i familien (Hegel, 2004, §166). Denne fortolkning ser nærværende undersøgelse imidlertid bort fra, idet det vurderes, at grundlaget for denne betragtning hovedsageligt er at finde i de gældende normer og idealer i Hegels samtid.

En anden vigtig pointe hos Hegel er, at alle mennesker besidder samme handlefrihed og fortjener den samme mængde respekt. På stadiet for den abstrakte ret har enhver således ret til udelukkende at prioritere egne interesser; for eksempel at bære burka. Vi ser imidlertid, at moraliteten og sædeligheden – hvor friheden først for alvor realiseres – fordrer, at mennesket ud fra fornuften handler med helhedens bedste for øje. Der kan med andre ord godt synes at være konflikter mellem de individuelle og kollektive ønsker i Hegels rationelle stat. Disse begrænses imidlertid af den grundlæggende kultur, som individerne i staten har tilfælles, og som danner grundlag for den fornuften. Uenigheder vil derfor kunne løses til alles bedste, og afgørelserne på disse vil være frisættende og fornuftig, idet den er truffet i et rationelt fællesskab. I forbindelse med den danske burkadebat ser vi imidlertid, at de forskellige debattører har vidt forskellig kulturel baggrund, hvorfor det med rimelighed kan overvejes, om det er muligt at finde en løsning på konflikten, som alle involverede parter vil kunne føle sig hjemme i.

Diskussionen af Hegels teori med udgangspunkt i burkadebatten synes langt hen ad vejen at blive kulturalistisk, qua burkaens kulturelle og religiøse betydning. Nærværende undersøgelse afholder sig fra vurdere, hvilke kulturer der måtte være mere fornuftige og rationelle end andre. Det skal imidlertid nævnes som en lille sidebemærkning, at Hegel selv udtrykker stærke holdninger til, hvilke kulturer, der er hævet over andre og derfor bør være fremherskende (Hegel, 2004, §350-§360).

Vi ser af ovenstående diskussion, at det med udgangspunkt i Kants såvel som Hegels filosofi er muligt at argumentere både for og imod et burkaforbud. Deres filosofier giver således ikke et entydigt svar på selve debatten, hvilket imidlertid ej heller var formålet med nærværende afsnit. Derimod belyser diskussionen fint, hvorledes begge positioner har sine styrker og svagheder. Hos Kant er universaliteten i højsædet med det kategoriske imperativ, mens historien, kulturen og det sociale aspekts mulige betydning fuldstændig overses. Hos Hegel tages der i vid udstrækning

hensyn til disse faktorer, men man kan overveje, hvorvidt det er muligt til fulde at overføre teorierne til et moderne samfund. Det kan til tider synes, at Hegels retsfilosofi er så grundigt funderet i samtiden og nationalstaten, at teorierne ikke er fuldt anvendelige i en nutidig, europæisk stat med en mindre homogen befolkning.

Ydermere synes en diskussion af teorierne med burkadebatten som indgangsvinkel fint at illustrere, hvorledes anvendt filosofi netop finder sin anvendelse samt berettigelse som uddannelse såvel som humanistisk videnskab i det hele taget. Kants og Hegels filosofier er gode eksempler på, hvordan brug af vidt forskellige logikker har betydning for den måde, mennesket forstår en given problematik og verden i det hele taget.

## 15.0 Afrunding – en form for konklusion

Det er nu blevet undersøgt, hvordan den menneskelige frihed og moral er forbundet, samt hvorledes disse begreber kan forstås med udgangspunkt i henholdsvis Immanuel Kants og G.W.F. Hegels teorier. Formålet med nærværende afsnit er kort at opsummere undersøgelsens væsentligste pointer. Referencer findes i opgavens øvrige afsnit.

Menneskets opfattelse af frihed og moral forekommer at være afhængig af og tæt forbundet med den måde, verden generelt forstås og erkendes på. Det synes derfor naturligt, at en undersøgelse af Kants frihedsbegreb og moralfilosofi tager sit udgangspunkt i erkendelsesteorien som beskrevet i *Kritik af den rene fornuft*. Kant skelner mellem fænomenet og tingen i sig selv. Den menneskelige erkendelse sker af fænomenet ved hjælp af den teoretiske fornuft. I forhold til anskuelserformerne og forstandskategorierne muliggøres syntetiske domme a priori, hvorved ren genstandserkendelse er mulig. For Kant bør erkendelse således kun omhandle det, der er muligt at erkende; det vil sige fænomenet, som det fremtræder for mennesket. Det er ikke desto mindre fornuftens natur at søge det ubetingede, indtil den når sin grænse, og den fortsatte spørgen ender i selvmodsigelser. En af antinomiens konflikter omhandler frihedsbegrebet, der i særdeleshed er relevant for nærværende undersøgelse. Ved at skelne mellem sanseverdenen og den intelligible verden forklarer Kant, hvorledes mennesket både kan være frit og samtidig være underlagt naturnødvendigheder.

Hvor den teoretiske fornuft beskæftiger sig med genstandserkendelse, er den praktiske fornuft den evne, der gør det muligt for den menneskelige vilje at bestemme sig selv. Hverken frihed eller moral kan erkendes af den teoretiske fornuft, men er derimod genstand for den praktiske fornuft. Med sit kategoriske imperativ fremfører Kant en syntetisk, apriorisk grundsætning for den praktiske fornuft, som alle etiske handlinger bør holdes op imod. Kants morallov er karakteriseret ved at være universel og rensset for al empiri. Mennesket er frit, når det qua den praktiske fornuft selv foreskriver den lov, det handler efter, og det handler moralsk korrekt, når det handler af agtelse for denne lov.

På samme måde som Kants erkendelsesteori vurderes at være et nødvendigt udgangspunkt for at forstå frihedsbegrebet og moralfilosofien, således tager også undersøgelsen af Hegels frihedsbegreb og moralfilosofi sit udgangspunkt andetsteds; nemlig i åndsfilosofien. Med åndsfilosofien søger Hegel at ophæve den dualisme mellem sanseverden og fornuftsverden, mellem fænomen og tingen i sig selv, som Kant har indført. Ånden er det forenende element, der gør det muligt for mennesket at erkende det absolutte. Ånden er med andre ord udtryk for menneskets erkendelse af det absolutte, dens proces og virkeliggørelse. Ånden er således den fulde forening af den teoretiske såvel som den praktiske fornuft. Hvor Kant hævder, at vi ikke kan vide, hvorvidt fænomenet svarer til tingen i sig selv, siger Hegel omvendt, at der altid vil være en forbindelse mellem disse. Der findes med andre ord ikke mere, end det, mennesket kan erkende. Dermed ikke sagt, at mennesket nødvendigvis erkender sandheden, men erkendelsen vil altid – i højere eller mindre grad afhængig af åndens udvikling – indeholde elementer af sandheden. Alting er, hvad det er, i kraft af at det er på vej til at blive noget andet. Modstrid er derfor blot tegn på, at erkendelsen endnu ikke er fuldendt.

Frihed og fornuft er hinandens nødvendige forudsætninger og er begge forbundet med netop åndens udvikling. Ved at indgå i sociale relationer udvikler mennesket fornuft og selvbevidsthed. Fornuften udspringer af kulturen, lige så vel som den rationelle kultur dannes af flere fornuftsvæsner i forening. Derfor opleves der i Hegels rationelle stat ikke den samme modsætning mellem tilbøjelighed og fornuft, som vi ser hos Kant. Menneskets frihed realiseres, når flere individuelle viljer i fællesskab danner rationelle strukturer, der frigør mennesket fra fejlagtige og amoralske handlinger. Mennesket handler moralsk, når det opfylder sin rolle i den rationelle, sociale kontekst.

Således ses tydelige ligheder såvel som markante forskelle mellem Kants og Hegels teorier. Begge anerkender mennesket som frit fornuftsvæsen. En afgørende forskel ligger i, hvorvidt den (praktiske) fornuft, der danner grundlag for moralen, udspringer af den rene tænkning eller af kulturen. Der hersker som følge heraf delte meninger om, hvorvidt individets rationelle selvbestemmelse eller det sociale fællesskab er vejen til at virkeliggøre friheden. Umiddelbart kan Hegels filosofi forekomme mest anvendelig, idet der i den rationelle stat ikke forekommer en direkte modstrid mellem tilbøjelighed og moralsk handling. Ved at benytte burkadebatten som indgangsvinkel til yderligere diskussion af teorierne viser det sig imidlertid, at Hegel muligvis er så funderet i sin samtid, at retsfilosofiens principper ikke umiddelbart er overførbare til det moderne, europæiske samfund. Ikke desto mindre medregner Hegel historiens og kulturens betydning; faktorer, der glimrer ved sit fravær i Kants moralfilosofi. Hegels moralfilosofi opleves desuden som mere realistisk og konkret, end det er tilfældet med Kants kategoriske imperativ. Imperativet har imidlertid den store fordel, at det er universelt og derfor ikke forekommer at miste dele af sin relevans eller anvendelighed i takt med den kulturelle udvikling.

## 16.0 Litteraturliste

Christensen, A. M. S. (red.) (2011). *Filosofisk etik*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Eltahawy, M. (2015). *Jomfruhinder og Hijab. Hvorfor Mellemøsten har brug for en seksuel revolution*. Finland: People'sPress.

Hegel, G. W. F. (2004). *Retsfilosofi*. København: Det lille Forlag.

Hegel, G. W. F. (2005). *Åndens fænomenologi*. Danmark: Gyldendal.

Houlgate, S. (1991). *Freedom, Truth and History – an Introduction to Hegel's Philosophy*. London: Routledge.

Husted, J. & Lübcke, P. (2001). *Politikens filosofihåndbog*. København: Politikens Forlag.

Jensen, C. N. (2017, 6. oktober). *Ekspert: Ingen ved hvilken betydning burkaforbud får*. Lokaliseret 5. april 2018 på: <https://www.dr.dk/nyheder/indland/ekspert-ingen-ved-hvilken-betydning-burkaforbud-faar>.

Jensen, R. U. H. (2016). Retroaktivitet, system, excess – en diskussion af Hegels forståelse af dialektik. I: Rasmussen, A. M. & Ziethen, M. (red.), *System, frihed og virkelighed – en indføring i den tyske idealismes hovedpositioner* (s. 25-54). Aarhus: Forlaget Philosophia.

Jeppesen, M. H. (2016). Kants revolution af tænkemåden. I: Rasmussen, A. M. & Ziethen, M. (red.), *System, frihed og virkelighed – en indføring i den tyske idealismes hovedpositioner* (s. 25-54). Aarhus: Forlaget Philosophia.

Kant, I. (1999). *Grundlæggelse af sædernes metafysik* (2. udgave). København: Hans Reitzels Forlag.

Kant, I. (2002). *Kritik af den rene fornuft*. København: Det lille Forlag.

Larsen, J.B., Kaus, M. & Buhl, T. (2017, 15. august). *Konservative presser V og LA: Lynforbud mod burka til efteråret*. Lokaliseret 5. april 2018 på:  
<https://www.dr.dk/nyheder/politik/konservative-presser-v-og-la-lynforbud-mod-burka-til-efteraaret>.

Larsen, M. & Thyssen, O. (1992). *Den frie tanke*. København: Gyldendal.

Lübcke, P. (red.) (2010). *Politikens filosofileksikon* (3. udgave). København: Politikens Forlag.

Munksgaard, P. G. & Larsen, J. B. (2017, 29. september). *Internt pres for burkaforbud stiger i Venstre*. Lokaliseret 5. april 2018 på: <https://www.dr.dk/nyheder/politik/internt-pres-burkaforbud-stiger-i-venstre>.

Nielsen, C. F. (2010). Frihedens (u)begribelighed – frihedsproblematikken i *Kritik af den rene fornuft* og *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. I: Nielsen, C. F. & Larsen, T. (red.). (2010). *Erkendelse, moral og system – otte læsninger i Kants filosofi* (s. 143-170). Aarhus: Forlaget Philosophia.

Rasmussen, A. M. & Ziethen, M. (2016). System, frihed og virkelighed – et problemfelt indkredses. I: Rasmussen, A. M. & Ziethen, M. (red.), *System, frihed og virkelighed – en indføring i den tyske idealismes hovedpositioner* (s. 9-21). Aarhus: Forlaget Philosophia.

Rose, D. (2007). *Hegel's Philosophy of Right*. London: Continuum International Publishing Group.

Tamm, D. (2014) *Frihed*. I: *Den Store Danske*. Gyldendal. Lokaliseret 1. maj 2018 på:  
[http://denstoredanske.dk/Sprog,\\_religion\\_og\\_filosofi/Filosofi/Menneskets\\_grundvilk%C3%A5r/frihed](http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Menneskets_grundvilk%C3%A5r/frihed)