



Liv, død – evig liv

Liv, død og evig liv drøftet med bakgrunn i Kant og nykantianismen

Tor Claussen

Professor, Universitetet i Stavanger

Claussen har i mange år konsentrert sitt arbeid mot å lese klassiske tekster av samfunnsvitere og filosofer. Lesingen av klassikerne har blitt utnyttet til kritiske refleksjoner over toneangivende arbeider innen samfunnsvitenskap og filosofi i samtiden. Det er i denne sammenheng utviklet nye tolkningsmuligheter, som kan være fruktbare i møte med dagens og morgendagens utfordringer. Blant aktuelle arbeider kan nevnes: Introduction to the Special Issue on Marx & Marxism. *Journal of Classical Sociology* (2017); 17 (1), s. 3–9 og Kant i lys av den «lingvistiske vending». Hva om Kant fortolkes alternativt? (2018), *Norsk filosofisk tidsskrift*, 53, s. 28–39.

tor.claussen@uis.no

Sammendrag

Artikkelen diskuterer oppfatninger av livet, døden og muligheter for evig liv. Tradisjonelle før-moderne religiøse og mer moderne verdslige og religiøst relaterte oppfatninger blir drøftet. Muligheter for at døden og liv etter døden kan endre karakter i fremtiden blir også trukket frem. Fremstillingen er fundamentert i en lesning av Immanuel Kant og kritisk refleksjon over nykantianske posisjoner, særlig Paul Natorp. Kritiske refleksjoner rettes også mot oppfatninger presentert av Truls Wyller og Manuel Castells relatert til den aktuelle tematikken. Artikkelen er inspirert av Wyllers drøfting av tiden og døden som fenomen i en nylig publisert artikkel i NFT.

Nøkkelord

liv, død, evig liv, modernitet, pre-modernitet, Kant, nykantianisme, Castells

Abstract

The article addresses issues concerning life, death and eternal life. Traditional pre-modern religious and more modern secular and religiously linked views are examined. Prophecies that death and question of eternal life can change under future social conditions is sketched. A reading of Immanuel Kant and critical reflection related to Neo-Kantian positions, such as Paul Natorp, operates as the philosophical foundation of the article. Critical reflections related to presentations made by Truls Wyller and Manuel Castells are also discussed. The article is inspired by the presentation of time and death as phenomena published in an article in NFT by Wyller (2018).

Keywords

Life, death, eternal life, modernity, pre-modernity, Kant, Neo-Kantianism, Kant, Castells

I et nummer av NFT knytter Truls Wyller (2018) en diskusjon av døden som fenomen til en fremstilling av tidsidealismen. Han adresserer også tanken om et slags blokkunivers og en alternativ firedimensjonalitet.¹ Alternative univers og dimensjoner retter oppmerksomheten mot muligheten av andre virkeligheter enn den vi i vår samtid opererer i. En åpning mot alternative univers og dimensjoner kan gi opphav til nye måter å nærme seg spørsmålet om liv, død og et eventuelt evig liv på.

1. Artikkelen har sin bakgrunn i flere av Wyllers tidligere arbeider (jf. for eksempel 1997, 2000 og 2001).

Åpning mot alternative virkeligheter til vår felles virkelighet, antyder muligheten for eksistensen av «andres» virkeligheter. Det antydes at det finnes virkeligheter som er skapt av potensielle *andre* gjennom *deres* respektive aktiviteter.

Vår kantianske fornufts- og forstandsbruk utgjør en type erkjennelsesarbeid som vi i artikkelen funderer over i den aktuelle menneskeslektens eksklusive transcendentale fellesskap og virkelighet. Foreløpig kan vi bare spekulere i muligheten for at det finnes andre vesener enn oss med intensjoner og erkjennelsesmuligheter vi i dag kan gjenkjenne som intelligible. I dagligtalen omtales dette ofte som muligheten for at det finnes «mer mellom himmel og jord enn vi kan forklare». Artikkelen vår på sin side legger til grunn at det finnes mer mellom «himmel og jord» enn vi *hittil* har frembrakt og forklart gjennom vårt erkjennelsesarbeid, med anvendelse av vår forstands- og fornuftsbruk. Dette innebærer en utelukkelse av at noe kan eksistere uavhengig og utenfor muligheter til å være resultat av vårt erkjennelsesarbeid. Vi avviser derfor muligheten for eksistensen av andre dimensjoner og univers enn den vi opererer med i vårt transcendentale kantianske forstands- og fornufts-fellesskap. Utgangspunktet i vår artikkel er tvert imot at problematiseringen av hvorvidt det eksisterer alternativer til vår egen virkelighet, allerede forutsetter forankring i det forstands- og fornuftsbaserte erkjennelsesarbeid, som vi kobler til Kants posisjon (1976).

Ny-kantianismen åpner for alternative forstands- og fornufts-fellesskap gjennom sitt fundament i erkjennelsens ubestemthet. I denne posisjonen hevdes det at entydige og absolutte faktum er noe vitenskapen aldri kan funderes på. Faktum blir en uendelig streben mot noe ubestemmelig. Midlertidig kan vi finne opphold for vår virkelighetssøken i foreløpig oppnådde resultater, samt et mangfold av mer eller mindre temporære virkeligheter. Blant slike temporære virkeligheter opptrer mangfoldet av tradisjonelle religiøse oppfatninger. I tillegg gjelder det oppfatning forankret i motsvarende moderne og modererte alternativer². Artikkelen vil gjøre et sveip innom eksempler på mangfoldet av tradisjonelle og modererte særegne virkelighetsoppfatninger som søker å opptre som alternativ til den felles universelle virkelighet det moderne menneske er fundert på.

I artikkelen vil vi antyde at det nykantianske fundamentet med det ubestemte og uendeliges forrang på et grunnleggende vis også er fundamentet i Wyllers (2018) og Castells (2010) oppfatninger av fenomener som liv og død. Innledningsvis vil noen momenter ved fremstillingen til Wyller (2018), som har inspirerte den forliggende artikkel, presenteres.

1. Livet, døden og alternative virkeligheter

Wyller starter sin artikkel med å fokusere på følgende problemkompleks:

Finnes et liv etter døden? For et moderne menneske kan spørsmålet virke meningsløst, og et positivt svar som en selvmotsigelse: Er man død, så er man død – og altså uten liv. Likevel gir det god mening å reflektere over hvordan det er å være død (2018, s. 7).

Sitatet fra Wyller rommer tre momenter:

- Hva er døden?
- Finnes et liv etter døden?
- Gir det «god mening» å reflektere over disse spørsmålene?

2. Vi tenker her på alt fra for eksempel reformerte utgaver av de store religioner til såkalte «nyreligiøse» avarter, med mer.

I tillegg kan det være verdt å føye til at en problematisering av døden også vil aktualisere spørsmål om hva *livet er*.

Døden kan være dramatisk og berøre selve kjernen i menneskets eksistens. For den enkelte kan døden forbindes med opphør av sosialt samvær og aktiv tilstedeværelse i samfunnslivet. Subjektivt og emosjonelt oppleves døden for mange som en sterk affære, hvor den enkelte og de nærmeste berøres personlig. Samtidig forblir den for mange nokså ubestemmelig og vanskelig å fatte.

I dag er døden bl.a. definert juridisk. Det sentrale i definisjonen er irreversibelt opphør av hjernens funksjoner.³ Selv om andre organ enn hjernen fortsatt kan fungere, må det irreversible tolkes som det sentrale å poengtere i en slik sammenheng. I dag gjennomsyres definisjoner av døden av moderne verdslige og medisinsk/naturvitenskapelige oppfatninger. Moderne verdslige definisjoner av døden tilstreber å være uavhengige av særegne religiøse og kulturelle oppfatninger. I særegne religiøse og kulturelle fellesskap vil medlemmene ha forskjellige spesifikke opplevelser og oppfatninger av døden.

Døden for særegne religiøse og kulturelle fellesskap har opphav i før-moderne oppfatninger og opplevelser av døden. I tradisjonelle kristne fellesskap hersker for eksempel en oppfatning av at det levde liv kan ha avgjørende betydning for om de døde straffes med å overlates til djevelen og dødsriket, eller belønnes med adgang til en paradisisk tilværelse. Skjebnen ligger i en guddommelig domsmakt. Noe av det samme skjebnepregede tankegodset gjelder for et mangfold av religiøse overleveringer.⁴

En moderne verdslig definisjon av døden representerer introduksjonen av en objektiv felles oppfatning. Introduksjonen av en slik moderne objektiv felles oppfatning medfører at vesentlige aspekter ved religiøse og kulturelle overlevninger modereres og reformeres. Reformeringen innebærer at tradisjonelle oppfatninger og praksiser modereres gjennom å bli gjenstand for kritisk granskning opp mot en verdslig referanseramme.

Om vi tar utgangspunkt i den juridiske definisjonen av døden referert over, vil det ikke gi mening å basere en undersøkelse av fenomenet på rapporterte opplevelser. Slik sett har Wyller et godt poeng når han konstaterer «Er man død, så er man død – og altså uten liv» (2018, s. 7). Når han likevel hevder det gir mening å reflektere over hvordan det er å være død, synes det som en underlig påstand. Hvordan kan vi reflektere over noe vi ikke har adgang til å få kunnskap om?

Wyller knytter refleksjonen sin bl.a. til fruktbarheten ved å tenke alternativt, med sin diskusjon av tidsidealisme og et blandingsprodukt (en konvergens?) av tid/rom i en slags firedimensjonalitet. Selv om Wyller med dette forsøker å presentere noen alternative refleksjoner rundt døden (og «evig liv»), forankrer han sine betraktninger i et alternativt *noe* som *transcenderer* vår aktuelle (kantianske) forstands- og fornuftsbaserte fellesverden.

Her opererer Wyller med en parallell til den nykantianske tradisjonen.⁵ Denne tradisjonen åpner mulighetsrommet mot å tenke alternativt gjennom vektleggingen av vilkårlighet og ubestemthet. Hos den nykantianske tradisjonen mangler en fundamentering i en for-

3. Den juridiske definisjonen i Norge sier at et menneske kan erklæres død når: «En person er død når det foreligger sikre tegn på total ødeleggelse av hjernen med et komplett og irreversibelt opphør av alle funksjoner i storehjerne, lillehjerne og hjernestamme. Varig hjerte- og åndedrettsstans er sikre tegn på total ødeleggelse av hjernen» (Lovdata 2016).

Selv om denne definisjonen er internasjonalt anerkjent, hersker det likevel flere usikkerhetsmomenter til dens gyldighet og anvendbarhet (se for eksempel «The meaning of mortality. No end in sight» *The Economist* April 26th 2018, s. 53).

4. Se Weber for en omfattende gjennomgang av de «store» religionene (1985 og 1988). Durkheim (1972) og Durkheim & Mauss (1970) har en tilsvarende gjennomgang av andre mer «primitive» religioner med sine særegne religiøse oppfatninger.

5. For en introduksjon til noen grunntrekk ved denne tradisjonen, se for eksempel Wolfgang Marx (1977) og Jørgen Sandemose (1981). Jf. også Cohen (1975) og Natorp (1904 og 1907) for noen aktuelle tekster av sentrale representanter for tradisjonen, som er lagt til grunn for artikkelen.

stands- og fornuftsposisjon å diskutere og reflektere over det åpne mulighetsrommet og alternativene *ut fra*. Det mangler erkjennelse av den forstands- og fornuftsbaserte 3. persons posisjonen, som vi sammenligner og kategoriserer oppfatninger om alternative virkeligheter på bakgrunn av.

En implisitt forutsetning hos Wyller og nykantianerne opptrer gjennom den (*ex ante*) erkjennelses- og virkelighetsposisjon som fremstillingen deres forutsetter og er forankret i. Det dreier seg om den universelle fellesmenneskelige virkeligheten vi *og de* opererer med som forutsetning for å reflektere og problematisere mulige alternative virkelighetsoppfatninger.⁶

Wyller antyder det umulige i å innhente egenrapporterte opplevelser av hvordan det er å være død. En død person kan pr. definisjon ikke rapportere en slik opplevelse. På den annen side kan en rapportering av «nesten døden»-opplevelser opptre som en mulig tilnærming.

Narkose⁷ er en kontrollert tilstand hvor kroppen bringes til ubevissthet og hjernen ikke lenger registrerer opplevd smerte. Rapportering fra slike opplevelser kan bestå i at alt ble svart og man opplevde ingenting. Det er som om tidsrommet ikke har eksistert. Vi har vært utelukket fra å opptre som arbeidende og skapende samfunnsindivider, med mulighet for å bli ansvarliggjorte for våre egne handlinger. I tilfeller av død eller nær døden vil vi ha vært «utilregnelige i øyeblikket». På det rent subjektive planet gir det derfor begrenset mening å utdype spørsmålet om hva døden *er*.

Wyller poengterer at fenomenet døden kan være fruktbart å reflektere over. For å oppnå en mer fruktbar refleksjon vil vi videre i artikkelen dreie fokus fra en rent subjektivt forankret opplevelse av døden, mot mer historiske og samfunnsmessige betraktninger av fenomenet. Først vil vi vende blikket for å fange opp oppfatninger av liv, død og evig liv slik det har artet (og arter seg) i samfunn og kulturer forut for den moderne.

2. Pre-modernitet, døden og evig liv

En måte å identifisere historiske epoker på, opererer med skiller mellom en før-moderne, en moderne (nåtidig) og en mulig alternativ fremtidig historisk epoke. Inndelingen kan danne utgangspunkt for sammenligninger av spesifikke historiske trekk ved epokene. Døden og livet kan for eksempel i et historisk komparativt perspektiv opptre i særegne og typiske former karakteristisk for den enkelte epoke. I før-moderne samfunnsformer er religiøse forestillingsverdener og praksiser enerådende. Nåtiden fremstår med sine særegne verdslige oppfatninger, for eksempel gjennom å tilstrebe en objektiv bestemmelse av døden, slik den tidligere gjengitte definisjonspraksis av døden antyder. Den moderne samtiden vil på sin side også kunne romme mer eller mindre modifiserte varianter av religiøse før-moderne oppfatninger og praksiser, for eksempel gjennom den tidligere omtalte reformeringsprosessen, hvor kritisk refleksjon rettes mot en verdslig virkelighetsoppfatning som standard.⁸

6. Se for øvrig diskusjonen mellom Johansen (2011) og Wyller (2011 og 2012). Opptreden i en saklig diskusjon om alternative fellesverdener forutsetter en saklighet forankring i et forutsatt transcendentalt virkelighetsfellesskap. Dette oppfatter vi er noe av hovedpoenget hos Kant (1976), som han utdyper med sitt forstands- og fornuftsbaserte perspektiv på erkjennesarbeidet vårt. Et eksempel på formuleringer av alternative «transcenderende» fellesverdener er noe vi, med referanse til du Prel (1889), vil diskutere i et senere kapittel. Særlig vil vi legge vekt på Kant's Swedberg-eksempel, se du Prel og hans utgivelse av Kants forelesninger i psykologi (1889).

7. Narkose kalles også generell anestesi. Det er en tilstand av dyp søvn og manglende evne til å kjenne smerte. Ordet anestesi stammer fra gresk og betyr uten følelse (Store medisinske leksikon 2006–07).

8. Den måten å dele inn i historiske epoker er inspirert av et utvalg klassiske samfunnsteoretikere (Clausen 2013). Inndelingen har vært gjenstand for mye debatt, blant annet i sosialantropologi. I den forbindelse har det vært reist spørsmål om hvordan man kan «oversette» mellom kulturer som ikke kan forventes å ha noe felles rasjonalt grunnlag i sine virkelighetsforståelser. For noen klassiske bidrag se Wilson (1970), artikkelen til Winch (1964) og bidraget til Benedict (1970).

En oversiktsartikkel av Palgi og Abramovitch (1984), starter med en gjennomgang av noen toneangivende sosialantropologiske arbeider, hvor døden, livet og det som skjer etter døden er i fokus. Døden knyttes i disse arbeidende til bestemte ritualer. Overgangen fra en livsverdenstilstand til en dødsverdenstilstand utgjør et vesentlig aspekt. Selve overgangen, hvor den døde verken befinner seg i den ene eller den andre verdenstilstand, vektlegges. Usikkerhet og angst forbindes med ritualer i overgangen mellom tilstandene liv og død.

Ritualene skal bidra til å gjenopprette en form for orden og harmoni. De gjenværende må unngå at de døde lider og hevner seg. I tillegg bidrar ritualene til en styrking av det kollektive samholdet (Durkheim & Mauss, 1970 og Durkheim, 1972).

Døden opptrer ikke som et opphør av liv. I forfedre-tilværelsen opptrer mange felles-trekk med den opprinnelige levende tilværelsen. Det eksisterer en slags evig livssyklus, med etablering av liv, død med overgang til forfedrenes kult og gjenfødelse tilbake til utgangspunktet. Dette manifesterer seg gjennom navn og slektslinjer. For Durkheim/Mauss gjenspeiler denne nye gjenskapelses- og evighetstilværelsen i stor grad det dennesidige samfunnslivet med dets tilsvarende organisering i slektsgrupperinger, alliansedannelser gjennom ekteskapsforbindelser, landsbysegmenter («moieties»), klaner, med mer (Durkheim, 1972 og Durkheim & Mauss, 1970).

En av Durkheims studenter konkluderer følgende om fenomenet døden i før-moderne samfunn:⁹

1. Døden oppleves ikke som en ren destruksjon av individuelt liv.
2. Døden ses heller som en sosial begivenhet. Det er starten på en seremoniell prosess hvor den døde personen blir innlemmet som en av forfedrene.
3. Døden opptrer som en slags initiering av en påfølgende gjenfødelse til sosialt liv.

Etter hvert som den moderne epoke vokser frem, antar døden noen vesentlige, nye former. Medisinsk byråkratisering medfører at de fleste dør på sykehus. Her arter dødsprosessen seg på en slik måte at Glaser & Strauss (1965) mener å kunne identifisere et skille mellom sosial og biologisk død.¹⁰ Sosial død omfatter bl.a. interaksjonen med de ansatte, og opptrer som et sentralt aspekt ved selve dødsprosessen. Dette opptrer som forventninger om døden forut for selve den biologiske døden.

Dødsprosessen har en varighet, en form og et innhold med implisitte/eksplisitte forventninger. Forløpet vil inneha ulike aspekter av usikkerhet omkring dødsforholdet og et motsvarende tidsaspekt mht. når døden (ugjenkallelig) inntreffer. Hele prosessen søkes håndtert gjennom sosiale og medisinske inngrep og tiltak.

Dødsprosessen kan forløpe med større eller mindre kjennskap til prosessen og dens utfall for den døende selv. I en lukket situasjon kan personalet (legen) ha en klar oppfatning av utfallet, uten at den døende er oppmerksom på ekspertvurderingen. Den døende kan også ha en slags formening om utfallet uten eksplisitt å ha blitt fortalt om prognosene. I en mer åpen prosess kan både ansatte/legen/eksperten og den døende ha delt den samme informasjon. Dødsprosessen blir da avhengig av de eksisterende sosiale omstendighetene og deres (byråkratiske) organisering som legger føringer på dødsprosessen.¹¹

Holocaust blir nevnt som en ekstremt mekanistisk praksis, åpenbart uten ritualer. Noe av det samme finner vi igjen i etterkrigstidens aktuelle kriger, hvor det å «ta ut målet/fien-

9. Se Hertz (1960), her gjengitt i Palgi & Abramovitch (1984).

10. Se Glaser & Strauss (1965), her i Palgi & Abramovitch (1984).

11. Se Glaser & Strauss (1968), her i Palgi & Abramovitch (1984). Glaser & Strauss (1968) formulerer muligheten av at døden i dag har blitt mer grusom, ensom, mekanisk og inhuman.

den» blir en mekanisk prosess, kanskje til og med gjennom styring av en drone fra hjemmekontoret.

Det har vokst frem former for (mekanisk/teknologisk) offentlig/privat tjenesteyting knyttet til døden, hvor poenget er en helhetlig omsorg med tilbud om støtte, ressurser og hjelp til dødssyke pasienter og pårørende. Et mål med slike («hospice») tjenester er en fredelig, symptomfri og verdig overgang til døden, med fokus på livskvalitet. Den enkeltes mål, verdier, tro og ritualer skal også legges til grunn. Før-moderne religiøse aspekter trer dermed mer i bakgrunnen og antar mer tilpassede modererte og reformerte former relatert til nye verdslige praksiser.

3. Castells' tidløse tid og døden

Før-moderne oppfatninger av liv, død og evig liv er gjennomsyret av oppfatninger og praksis forankret i religiøse virkeligheter med deres tilsvarende tradisjonelle rituelle handlinger og praksiser. Religiøst baserte oppfatninger av evighet og hinsidige virkeligheter utgjør noe av kjernen i en slik forestillingsverden. Det forekommer ikke en moderne verdslig modererende virkelighet som utgjør en forstands- og fornuftsbasert posisjonering av kritisk reflekterende arbeid rettet mot de før-moderne oppfatninger av liv, død og evig liv (Claussen, 2013).

I det følgende vil Castells' (2010) posisjon trekkes frem. Hans begrep om «tidløs tid» er et eksempel som illustrerer ivaretakelsen av det evige, som han assosierer med oppfatninger av evighet i før-moderne tid. Ivaretakelsen av det religiøse aspektet om det evige modereres hos Castells (2010) opp mot forankring i en moderne felles virkelighetsoppfatning.

Castells (2010) presenter hvorledes han oppfatter at en ny tidløs tid («timeless time») vokser frem, som et avgjørende trekk ved det han betegner nettverkssamfunnet.¹² Med referanse til David Harvey (2013) karakteriserer Castells dette som en transformasjon av kapitalismen i form av en sammenpressing av tid og rom («time-space compression»). Denne sammenpressede tid knyttes sammen med fremveksten av finanskapitalens spesifikke og dominerende trekk, særlig etter årtusen-skiftet. I Castells fremstilling av nettverkssamfunnet blir dette og andre spesifikke trekk, en slags konkretisering av en postmoderne æra. Denne æra gjenspeiler fremveksten av en ny og særegen tidløshetens kultur.¹³ Som et alternativ til den moderne industrielle epokes rasjonalitet, poengterer denne vektleggingen av en postmoderne æra et evighetsperspektiv, som har koblinger til en før-moderne samfunnsepoke og dens særegne religiøse virkelighetsforankring.¹⁴

12. Castells definerer tidløs tid som:

«(...) *timeless time*, as I label the dominant temporality of our society, occurs when the characteristics of a given context, namely, the informational paradigm and the network society, induce systemic perturbation in the sequential order of phenomena performed in that context. This phenomena, aiming at instantaneity, or else by introducing random discontinuity in the sequence. Elimination of sequencing creates undifferentiated time, which is tantamount to eternity» (Castells, 2010, s. 494).

Han fortsetter med å identifisere tidløs tid som:

«*Timeless time belongs to the space of flows, while time discipline, biological time, and socially determined sequencing characterize places around the world, materially structuring and destructuring our segmented societies*» (Castells, 2010, s. 495).

Med dette tilstreber Castells å knytte tid, rom og samfunnet sammen til en innretning mot evigheten.

13. «The eternal/ephemeral time of the new culture does fit with the logic of flexible capitalism and with the dynamics of the network society, but it adds its own, powerful layer, installing individual dreams and collective representation in a no-time mental landscape» (Castells, 2010, s. 493).

14. Riktignok reformerte og modererte koblinger, slik vi tidligere har poengtert.

Den nye tidløse tiden utfordrer en antatt biologisk klokke.¹⁵ Den biologiske klokke antas å være i overensstemmelse med naturens rytme. Naturens rytme utgjør et eksempel på et antatt *noe* menneskeslekten støter på, som den selv ikke har frembrakt, og derfor heller ikke kan gjenkjenne som sitt eget produkt. Det å operere med et slikt *noe* bygger på en antagelse om at det finnes skapende ressurser menneskeslekten må samhandle med og/eller tilpasse seg, i overensstemmelse med intensjonene til dette andre – i dette tilfellet «*naturens rytme*». Det er et slikt «*andre*» hvor vi kan gjenfinne spirene til oppfatninger av alternative rasjonalitets- og virkelighetsformer. Et slikt «*andre*» er det vi innledningsvis identifiserte hos Wyl-ler med hans alternative univers og dimensjonalitetsformer.

På bakgrunn av et noe nostalgisk preget tvetydig bilde av fortiden, hevder Castells at den tidløse tidens fremvekst endrer vesentlige aspekter ved vår tidligere tilpasning til den antatte biologiske klokken. Fremveksten at nettverkssamfunnet, med dets tidløse tid, risikerer å stange mot *grensen* for vår biologiske klokke. På en tvetydig måte kobler han sine utlegninger til en før-moderne fortid.¹⁶

I overensstemmelse med tidløsheten og dens kultur smelter det biologiske individ sammen med det kosmiske. Betingelsene for å oppnå dette er en sammensmeltning av alle tider, fra skapelsen av oss selv til enden på universet. Disse passasjene har nær sammenheng med hans utlegging av dødens fornektelse.¹⁷

Castells hevder at fornektelse av døden er et særtrekk ved vår nye postmoderne informasjons- og nettverkskultur. For Castells henger særtrekket nært sammen med fremskrittstroen. Fremskrittstroen omfatter bl.a. ekstraordinære gjennombrudd i medisinsk teknologi og biologi, som etter hvert bidrar til å danne basis for den eldste aspirasjonen i menneskehetens historie – å leve som om døden ikke eksisterte. Denne aspirasjonen bryter på sin side med det eneste vi opplever som sikkert her i verden, dødens uunngåelighet.

Castells uttrykker en tvetydighet ved sine betraktninger om døden. Han synes å ironisere over fremskrittsmulighetene og den tilsvarende destruksjonen av aspekter ved døden, slik disse har vært, og fremdeles praktiseres, i ulike ritualiserte religiøse former. Han uttrykker seg kritisk til dødsfornektelsen av det uunngåelige, gjennom helseindustriens «bio-politiske»¹⁸ fremskrittstro og helsehysteri. Dødsfornektelsen henger sammen med en hospitalisering, byråkratisering og verdsliggjøring av døden, som vi tidligere har vært inne på. For Castells blir religiøse aspekter, som ekstatiske rituelle seremonier¹⁹, omdannet til terapi rettet mot smerte- og døds lindring (hospice/palliative omsorg).

15. «For millenniums, the rhythm of human life was constructed in close relationship to the rhythms of nature, generally with little bargaining power against hostile natural forces, so that it seemed reasonable to go with the flow, and to model the life-cycle in accordance with a society where most babies would die as infants, where women's reproductive power had to be used early, where youth was ephemeral (Ronsard), where growing elderly was such a privilege that it brought with it the respect due to a unique source of experience and wisdom, and where plagues would periodically wipe out a sizeable share of the population» (Castells, 2010, s. 475).

16. «And their direct implication is another form of the annihilation of time, of human biological time, of the time rhythm by which our species has been regulated since its origins. Regardless of our opinion, we may have to live without the clock that told our parents when they were supposed to procreate us, and that told us when, how and if to pass our life on to our children» (Castells, 2010, s. 480–481). Her forsterkes poenget utdypet i fotnotene og sitatene over, samtidig som Castells uttrykker en antydning av nostalgisk kobling til fortiden.

17. «A manipulation obsessed with the binary reference to instantaneity and eternity: me and the universe, the self and the Net. Such reconciliation, actually fusing the biological individual into the cosmological while, can only be achieved under the condition of the merger of all times, from the creation of ourselves to the end of the universe. Timelessness is the recurrent theme of our age's cultural expressions, be it in the sudden flashes of video clips or in the eternal echoes of electronic spiritualism» (Castells, 2010 s. 493–494).

18. Jf. Foucault (2008).

19. Durkheim bruker ordet «effervescence» for å dekke noe av essensen ved slike før-moderne rituelle seremonier (1972).

Castells' fremstilling av fornektelsen av døden har et aspekt ved seg, som vi tidligere var inne på med referanse til Wyller. Betrachtingene til Castells kan inspirere til kritisk refleksjon og tenkning omkring døden som fenomen. Dette kan åpne vår refleksive horisont for å se fenomenet døden på nye måter. Nye innfallsvinkler kan gi opphav til alternative måter å forhold seg til fenomen som døden.

Selv om Castells inspirerer til å tenke utenfor eksisterende absolutter på den ene siden, med sine litt science fiction-pregede visjoner, opererer han med vedtatte absolutter om biologisk klokke rytme og øvre biologiske absolutter, som gjør seg gjeldende i det lange løp (2010). Poenget her er at Castells på den ene siden opererer med informasjonssamfunnets potensielle brudd og revolusjonering av nåtidens absolutter, som rom, tid og døden. Bruddet og revolusjoneringen er på den annen side noe han ironiserer og kritiserer. Denne ironiseringen og kritikken inneholder samtidig (nostalgiske) antydninger om at fortiden danner mulige alternativer for hvordan tid, rom og døden bør håndteres, og hvilke betingelser dette kan skje under. Han vender blikket bakover mot en før-moderne epoke, hvor tid, rom og døden var håndtert i overensstemmelse med guddommelige intensjonaliteter. I denne forbindelse opererer han med en mer (kvasi-) vitenskapelig variant i form av en biologisk klokke og dens grenser.

Disse motsigelsesfulle tilnærminger representerer en ubestemthet ved fundamentet for hans kritiske refleksjoner. Dette er noe av bakgrunnen for hans slektskap med en nykantiansk posisjon. Det dreier seg om en fundamentering i det uendelig ubestemte, som åpner for pluraliteten av virkeligheter, uten å tydeliggjøre forekomsten av den universelt felles virkelighet vi sammenligner, kategoriserer og bedømmer pluraliteten ut fra.

Castells kan være inspirasjonskilde til å formulere mer eller mindre velfunderte hypoteser om fremtidens muligheter for at vi støter på alternative virkeligheter og rasjonaliteter. På den annen side synes han å legge vekt på at alternativene befinner seg bak oss i det før-moderne. I det følgende skal vi konsentrere oss om fremtidens muligheter, og hvordan posisjonen hans kan inspirere til illustrasjon og eksemplifisering av slike muligheter.

Castells antyder muligheten for at medisinske og biologiske nyvinninger i fremtiden kan medføre at døden mister mye av sin aktualitet. Det dreier seg bl.a. om hva en markant forlengelse av livet kan innebære.

Hva om vi forlenger den gjennomsnittlige levealderen til 150 eller 200 år? Tenker vi oss at tidsrommet hvor vi er funksjonsfriske forlenges tilsvarende, vil dette kunne få noen umiddelbare samfunnsmessige konsekvenser. Yrkesaktiv alder vil forlenge yrkesdeltakelsen vesentlig. Det vil gi en helt annen demografisk utvikling, hvor pensjonsalderen og eldrebølger vil endre karakter og betydning. Livslang læring vil kunne øke de aldrendes betydning og relevans som deltakere i arbeidslivet. Ressurser til utdanning vil få øket utnyttelsesgrad. Helseressursers beslag på samfunnets totale ressursbruk endres. Øker levealderen utover det vi i dag kan overskue, kan dette få helt avgjørende konsekvenser for alle de nevnte områdene. Om forlengelsen av levealderen fortsetter, kan opplevelse av død etter hvert miste mer og mer av sin umiddelbare opptreden som noe uunngåelig. Døden svekker da noe av sin markante posisjon som uunngåelig, absolutt og naturgitt. Betingelsene for virkeliggjørelsen av slike muligheter er imidlertid avhengig av at *vi selv* skaper betingelser og styrer våre menneskelige ressurser slik at slike utviklingspotensial kan realiseres.

Forlenges livet slik at dødens uunngåelighet mister noe av sitt markante preg, vil livet etter døden tendere mot å oppheves som fenomen. Etter hvert kan det kanskje gi opphav til tilnærmet evig liv, som kanskje kun avbrytes av uforutsette hendelser. Dette kan igjen innebære mindre sannsynlighet for opplevelse av død. Opplevelse av døden som fenomen kan svekke sin aktualitet. Dette kan ha avgjørende innflytelse på religionens plass. Interessen

kan bli dalende for spekulasjoner om mer eller mindre tradisjonelle religiøse alternative virkeligheter, univers og dimensjoner til den vi i vår forstands- og fornuftsbaserte virkelighet arbeider frem.

Evig liv vil i en slik sammenheng være noe vi opplever som realisert gjennom vårt samfunns realiserte fremskrittmuligheter. Det åpner for å tenke en tilværelse av evig liv uten døden.

Hva da med et liv etter døden? Hva med de som av ulike årsaker fremdeles dør, eller alle de som allerede er døde? Kan det tenkes muligheten av å operere med en forstands- og fornuftsbasert hypotese om et liv etter døden for disse? Kan en hypotese om et liv etter døden formuleres uten at vi må ty til metafysiske spekulasjoner om en annen virkelighetsoppfatning utenfor vår nåværende forstands- og fornuftsbaserte tid og rom, slik vi finner ansatser til hos Castells (2010) og Wyller (2018)?

Her kan det tenkes to muligheter:

- Enten realiserer *vi selv* en gang i fremtiden betingelser for evig liv, som også kunne innebære regenerering av liv for de som rammes av døden. Muligheten kunne realiseres om samfunnet hadde skapt betingelser hvor informasjon om eksisterende eller tidligere liv kunne ivaretas og danne utgangspunkt for en rekonstruksjon av livet som gikk tapt. Kanskje lys fra fjern fortid kunne utnyttes som en slik informasjonskilde? Allerede i dag utnyttes lys som informasjonsbærer. I en fjern fremtid kunne kanskje lys fra de døde fanges opp for så å danne informasjonsgrunnlag for en regenerering av det tidligere levde. Om denne muligheten i tillegg ble raffinert, kunne liv regenereres for stadig fjernere liv som var blitt avsluttet. Dette kunne realisere en forestilling om evig liv etter døden.
- Det kan tenkes at det eksisterer en avansert sivilisasjon som allerede har etablert samfunnsbetingelser for å kunne realisere et evig liv, for eksempel gjennom utnyttelse av lyset som informasjonskilde til å regenerere liv. I så tilfelle kunne det tenkes at denne avanserte sivilisasjonen kunne rekonstruere også de som har avbrutt livet, og som tilhører vår menneskeslekt. Kanskje har vi her noen nye og alternative «frelser». De vil i tilfelle være «frelser» uten slektskap med våre tidligere pre-moderne forfedrekulterer eller andre former for spekulative hinsidigheter. En samfunnsformasjon med et slikt utviklingsnivå måtte være i besittelse av produksjonsbetingelser og teknologiske løsninger produsert under forstands- og fornuftsvilkår, som nettopp måtte ha et overordnet fellesskap med vår transcendentale forstands- og fornuftsvirkelighet. Hvis ikke, ville vi ikke ha noen felles intensjonalitet og rasjonalitet som gjorde det mulig for oss å forstå denne nye sivilisasjonen, som *sivilisasjon*. Det ville ikke være mulig å oppnå felles forståelse gjennom en oversettelse av dette møtet.²⁰

Hensikten med de hypotetiske muligheter som er illustrert over, er at de opptrer forankret i en allerede etablert felles forstands-, fornufts- og anskuelsesbasert virkelighetsforankring med dens motsvarende akkumulerte empiriske kunnskapsbase. Illustrasjoner, som de presentert over, kan inspirere til å forme alternative fremtidige muligheter, uten at vi spekulerer oss ut av den allerede etablerte transcendentale fellesverden, som er forutsetningen for vårt nåværende universelle handlingsfellesskap. Tendenser til å spekulere oss over i andre univers og dimensjoner, eller bakover mot før-moderne religiøse oppfatninger, ligger til grunn for et mangfold av spekulasjoner om tid/rom/døden. Slike spekulasjoner opererer med konkurrerende fornuftsvirkeligheter. De motsvares av mangfoldige forhold til liv, død og

20. Jf. det tidligere refererte oversettelsesproblemet i sosialantropologi.

evigheter. Aprioriske betingelser for vårt moderne fellesskap i dag, er imidlertid betingelser som ligger til grunn for at disse spekulasjonene blir gjenstand for kritisk refleksjon og gyldighetstesting. De er fundert i vår felles eksisterende forstands- og fornuftserkjennelse forankret i vår felles transcendentale rom og tid.

Kritiske refleksjoner over dødens uunngåelighet kan inspirere til realisering av betingelser som gradvis utfordrer denne uunngåelighet. Samtidig må vi med Kant (1976) holde fast på at det må være betingelser til stede som gjør at vi ikke på vilkårlig måte famler rundt og sløser med våre erkjennelses- og samfunnsmessige ressurser. Da risikerer vi aldri å nå våre mål om noe annet enn vilkårlige mer eller mindre fantasifulle oppfatninger av noe hinsidig.

4. Wyller, Castells og det hinsidige

Castells' (2010) fremstilling er preget av en tvetydig henvisning til en intelligibilitet i naturen/biologien. Han åpner for en intelligibilitet, som opererer med rytmer og grenser for hva det menneskelige (erkjennelses-) arbeidet kan skape. I tråd med Castells (2010) blir vi dermed ikke lenger eneansvarlig for resultatet av vårt erkjennelsesarbeid.

På den annen side åpner Castells opp for muligheter hvor det moderne menneskesamfunnet skaper helsevitenskapelige løsninger, som også kan gjøre seg gjeldende gjennom det bio-politiske feltet. Løsningene muliggjør overskridelse av de samme gitte naturlige rytmer og grenser. Castells presenterer muligheter for fornektelse av døden. Han indikerer muligheten for at fremtidens vitenskapelige/teknologiske utvikling kan frigjøre oss fra den uunngåelighet døden innehar nå. Dette knytter han sammen med sine formuleringer av den nye streben mot evigheten og universets ende, som vokser frem med nettverkssamfunnet og dets mangfoldige fasetter.

For Castells og Wyller ser fremtidsmulighetene ut til å være koblet sammen med projeksjoner inn i en fundamentalt annerledes virkelighet. I denne virkeligheten formes forholdet mellom aktørene og omgivelsene i samvær og samhandling med flere intensjonaliteter, samt alternative former for erkjennelses- og samfunnsarbeid, til det vår moderne samtid baserer seg på. De synes å operere med virkeligheter hvor forstand, fornuft og anskuelsesformene rom og tid ikke lenger danner aprioriske betingelser for vårt universelle og transcendentale erkjennelsesarbeid.

Tidligere var døden og livet skjebnebestemt. Vi stilte ikke spørsmål om hva fenomenene *i seg selv* var/er. Nå stilles spørsmålet om hva fenomenene *er*, og muligheter åpnes for å indikere alternative virkeligheter. Vi er ikke lenger bundet av fortidens absolutter. Tvert imot har vi etablert et erkjennelsesarbeid med frihet til å stille spørsmål ved disse overlevninger og deres absolutte opphøyede status.

Alternative univers og firedimensjonalitet hos Wyller og Castells motsvarende alternative evigheter indikerer en slik åpning av horisonten for kritisk refleksjon og spørsmålsstilling. Dette utgjør en progressiv åpning av forskningshorisonten. Vi fortolker dette som et av hovedpoengene hos nykantianismen, med dens åpning av forskningen overfor en stadig søken mot nye ubestemmeligheter og uendeligheter. På den annen side kan det medføre ødsling med mye ressursbruk, når dette også åpner for vilkårlige spekulasjoner om alternative og konkurrerende virkeligheter til den som representerer vårt felles grunnlag. Det vi opererer med som vårt felles grunnlag er det som gjør oss i stand til på en forstands- og fornuftsmessige måte å vurdere de aktuelle spekulasjonene. Vi får muligheter til å teste deres gyldighet opp mot den felles kunnskapsbase vi allerede har etablert som produkt av det erkjennelsesarbeid vi allerede har ytt.

Med en ubestemt vilkårlig og spekulativ erkjennelsesaktivitet risikerer vi å oppgi den transcendentale forstand- og fornuftsverden, som er grunnlag for felles menneskelig ansvar for vår egen skjebne. Ansvar for egne resultater vi kan kjenne oss igjen i, svekkes til fordel for mulige diffuse virkelighetsverdener, hinsides våre eksklusive kreasjonsmuligheter.²¹ Mennesket forskyves vekk fra den eksklusive plass som intensjonal utøver og former av samfunnet og fremtiden. Dette skjer til fordel for et tilfluktssted hinsides vår planleggings- og påvirkningshorisont, som dermed unndrar seg muligheten for vår retningsbestemmelse og intensjonalitet. Aprioriske betingelser i vår felles virkelighet i dag, er det som gjør det mulig for oss å gjenkjenne oss selv som *eneansvarlige* utøvere av det samfunnsmessige erkjennesarbeidet og dets resultater. Hos Wyller og Castells antydes muligheter for andre virkeligheter hvor alternative intensjonaliteter kan utfolde seg.

Resultatene fra utfoldelsen av vårt felles erkjennelses- og samfunnsmessige arbeid *kan* i vår felles samfunnsvirkelighet gjenkjennes som resultat av *våre* felles anstrengelser. Resultater vi ikke gjenkjenner som felles anstrengelser opptrer som diffuse. Slike diffuse opphav og resultater knyttes ofte til fantasiforestillinger, opprinnelsesmyter, hinsidigheter og helligdommer. I mer modererte og reformerte moderne varianter indentifiseres de til ubestemte vilkårlige uendeligheter med forekomsten av alternative virkeligheter. Kant (i du Prel 1889) var i sin samtid svært engasjert i et eksempel som kan være illustrativt, se neste kapittel.

5. Swedberg-eksemplet

Kant (1977) kan forstås dithen at han opererer med en og samme erkjennelsesevne, enten det dreier seg om natur eller frihet.²² Den samlede erkjennelsesevnen er å forstå apriorisk med hensyn på to anliggende, den teoretiske og den praktiske fornuft (1976 og 1995). Grunnlaget for begge er innbegrepet av gjenstander for alle mulige erfaringer.²³ En grunnleggende felles transcendental erkjennelsesevne gjør seg gjeldende *både* i den teoretiske og den praktiske fornuft.²⁴ Denne transcendentale erkjennelsesevne er vår *måte å gjøre omverden til objekt/saksforhold for erfaring og kunnskap*. Dette innebærer en frihet til kritisk å granske, håndtere og utforme våre omgivelser. Friheten er en frihet til å skape, men også å kritisk vurdere det skapte, enten dette er lovmessige sammenhenger vi har formet i naturen eller i den praktiske filosofis domene. Dette er en frihet som gjør oss ansvarlige for det vi har formet, samt de motsvarende refleksjoner vi gjør oss gjennom det aktuelle erkjennesarbeidet. Det er ikke lenger andre intensjonaliteter eller urvesener som er medansvarlige for vår frihet. Den kopernikanske vendingen vil i denne sammenheng bestå i å fremvise en erkjennelsesevne og et språk hvor omverdenen forstås som fenomener/saksforhold vi har frihet til å skape, ordne, bedømme, granske og kritisk vurdere.²⁵ Det er en vending mot en økende grad av modernitet, som gir menneskeheten stadig større muligheter til å skille drøm og fantasi, opptre verdslig og ikke religiøst. Kants filosofi (1869, 1976 og 1977) kan tolkes i retning av et grunnleggende oppgjør med alle typer motsvarende endelige eller absolutte referansepunkt («Letzbegründungen») som opptrer som et bakteppe eller som alternative intensjonaliteter til den moderne transcendentale menneskelige rasjonalitetens utfoldelse.

21. Det er dette du Prel i sin innledning til utgivelsen av Kants forelesning over psykologi tolker det transcendentale ved Kants filosofi til å innebære (1889).

22. «Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; den durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch diesem *gemäß* [egen uthev.] in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der *Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung* [egen uthev.] (...)» (KdU, 1977, B XVIII, her sitert etter Streichert, 2003, s. 79).

Felles ballast gjør at vi har forutsetninger for å opptre som anerkjente deltakere i kommunikative argumentasjonspraksiser om *noe i verden*. Dette *noe*, samt deltakerne i argumentasjonspraksisen om dette *noe*, blir da ikke vilkårlige deltakere med et *hvilket som helst vilkårlig noe* som emne for argumentasjonen. Spekulasjoner om broen er trygg eller om byen er der når vi snur ryggen til, er noe vi kan senke skuldrene i forhold til, når vi baserer oss på erfaring gjennom vår fornuftsbruk. Dialektiske irrganger hvor fornuften gir seg ut i vidløftige spekulasjoner omkring tingenes og saksforholdenes *egentlige* væren, unnviktes. Fornuften kan være vår hjelper i så måte. Den moderne fornuftsbruk gjøres gjeldende i forhold til all vår erkjennelse, som gjennom dens anvendelse skal bidra til å renske virkeligheten for opprinnesspekulasjoner og urvesener. Oppøvelse i forstands- og fornuftsbruks skal hjelpe oss til å erkjenne vårt eneansvar for samhandling i en fellesverden. Det dreier seg om en fellesverden hvor vi kan gjenkjenne en felles virkelighet som vårt eget produkt av vår felles samhandling. Alternative virkeligheter, hvor vi samhandler med andre intensjonale vesener, vil gjøre det umulig å utøve vår frihet og umulig å identifisere et tilsvarende eneansvar. Vi vil ikke kunne vite hvem som er medutøver av denne friheten og eventuelt må tas hensyn til, for eksempel gjennom rituelle praksiser. Det vil heller ikke være mulig å identifisere hvem som er ansvarlig for hva i erkjennesarbeidet. Oppfatninger av at det eksisterer alternative virkeligheter med medansvarlige intensjonale vesener er på sin side noe vi i vår felles dennesidige fornuftsvirkelighet kan gjøre til *gjenstand/saksforhold* for nærmere kritisk granskning gjennom vårt transcendentale forstands- og fornuftsarbeid. Sosialantropologi og vitenskap om religiøse praksiser er eksempel på at oppfatninger om noe *hinsidig* kan gjøres til gjenstand for refleksjon og granskning i det *dennesidige*. Det samme gjelder oppfatninger av at det finnes andre dimensjoner og univers hinsides vår dennesidighet. Alle slike tilnærminger vil legge til grunn en felles forstands- og fornuftsbruk i det dennesidige. For å illustrere en måte å forstå og håndtere forestillinger om noe *hinsidig*, vil vi trekke frem Kants forelesninger i psykologi utgitt av du Prel (1889).

I sine forelesninger i psykologi bruker Kant et eksempel, når han skal anskueliggjøre markeringen av fornuftsbruk. Eksemplet omhandler en herr Swedberg på besøk i Göteborg. Swedberg deltar her i et middagsselskap blant venner som han er på besøk hos. Selv har han sitt husvære i Stockholm.

23. Deling av filosofien i to skjer slik at disse overensstemmer («*gemäß*»). Kant antyder noe i retning av at både den teoretiske og praktiske fornuft har *samme grunnlag* for sine respektive anliggender og lovgivende utøvelse. Samme grunnlaget, «(...) einem und demselben Boden» (KdU, 1977, XVIII), kan være dette tredje som utgjør et mulig identitetsgrunnlag for den teoretiske og praktiske fornuft, et 3. persons perspektiv.

«Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff *soll* den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen (...)» (KdU, 1977, B IX, Streichert, 2003, s. 79).

Friheten skal virkeliggjøres også gjennom naturerkjennelsen. Skillet utelukker ikke en nødvendig identitet.

«(...) und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme, – also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grund liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn der gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der andren, möglich macht» (KdU, 1977, B XIX, XX).

24. I flere passasjer samme sted kan Kant tolkes dithen at det er en grunnleggende identisk erkjennelsesevne og transcendentaltitet som gjør seg gjeldende uansett hvilke områder for erkjennelse vi retter vår oppmerksomhet mot (naturlære, statsvirksomhet, jordbruk, kunst, ernæringslære, m.m.), se KdU, 1977, BXI og utover.

25. Jf. Claussen (2018).

Midt under middagsselskapet reiser plutselig Swedberg seg blek og forskrekket, og går utenfor. Da han kommer inn igjen forteller han til de tilstedeværende at det er brann i strøket hvor boligen hans befinner seg i Stockholm. Brannen har nesten nådd frem til hans eget hus. Straks han har meddelt dette går han ut igjen. Når han så rett etter kommer inn for andre gang, ser han lettet ut. Han meddeler da de tilstedeværende at huset hans var spart. Brannen ble stoppet bare to hus bortenfor hans eget.

Dette eksemplet vakte stor debatt på Kants tid. Oppmerksomheten dreide seg bl.a. om det var mulig å ha persepsjoner og erfaringer gjennom nye og ukjente medier. På slutten av 1700-tallet, før mobiltelefonen, ville det være teknisk umulig å få brakt informasjon om en slik hendelse i Stockholm frem til Göteborg innen de tidsrammer som det ble operert med i eksemplet. Swedberg måtte derfor enten ha bløffet, eller beherske et til da ukjent medium for informasjonsoverføring og ervervelse av erfaringer.

På denne tiden ga slike hendelser opphav til spekulasjoner om muligheten av overnaturlige erfaringer, spirituelle fellesskap med de døde, m.m. Et spørsmål som vakte debatt var hvordan man skulle håndtere oppfatninger av denne type erfaringsmuligheter? Var det slik at det fantes andre virkeligheter, hvor for eksempel de døde utfoldet seg på nye måter i andre tids- og romdimensjoner, hinsides det eksisterende fellesskap? Fantet det muligheter for, gjennom spirituelle praksiser, å transcendere vår egen virkelighet og oppnå fellesskap med de hinsidiges (spirituelle) virkeligheter?

Kant drøfter en måte å tilnærme seg eksemplet. Mening i form av en annen verden (Swedbergs) kan opptre som en *hypotese*. En slik hypotese må underbygges og demonstreres med erfaring høstet gjennom vår transcendentale empirisk dokumenterbare fellesverden.²⁶ Hvis slike erfaringer ikke er frembrakt i denne fellesverden, og dermed produkt av våre fellesmenneskelige handlinger, kan vi ikke stilles til ansvar. Vi er m.a.o. unndratt håndteringen av en fri fornuft, formulert som den sunne menneskefornufts maksime.²⁷

Kants begeistring og engasjement i Swedberg-eksemplet kan bunne i den utfordring dette representerte for hans utlegning av vår forstands- og fornuftsbruk. For ham var det viktig å poengtere at fornuftsbruken må retningsbestemmes slik at den ikke roter seg bort i fruktesløse spekulasjoner og irranger. Mennesket blir da ikke lenger fri, og kan dermed heller ikke opptre ansvarliggjort. Vi risikerer da å ha åpnet opp for at andre krefter og vesener med tilhold i andre virkeligheter avlaster oss vår frihet og vårt ansvar.

Forstanden bearbeider inntrykk (og saksforhold) som er anskuelige i tid og rom. Vi kan (potensielt som transcendentale vesener) gjøre disse anskuelige for hverandre. Denne muligheten opptrer uavhengig av hvem vi ellers er, hvilke særegne fellesskap, religiøse, kulturelle eller nasjonale/lokale vi ellers måtte være knyttet til. Når vi har inntrykk som er anskuelige (i tid og rom), har vi frembrakt disse på en *bestemt* måte, gjennom å stole på vår forstand og bruke vår fornuft. Begrepsliggjøringen blir anskuelig i et språk som gjør at vi kan forholde oss til disse saklig, utforme felles dommer og gi fornuftige slutninger til et fellesmenneskelig verdensbilde. Bidragene og tilgangen til resultatene kan oppnås uten at det går på bekostning

26. «Zwar kann diese Meinung von der andern Welt nicht demonstriert werden, sondern es ist eine notwendige Hypothese der Vernunft» (Kant i du Prel, 1889, s. 93)

27. «Die Maxime der gesunden Vernunft ist aber diese: alle solche Erfahrungen und Erscheinungen nicht zu erlauben, sondern zu verwerfen, die so beschaffen sind: dass, wenn ich sie annehme, sie den Gebrauch meiner Vernunft unmöglich machen, und die Bedingungen, unter denen ich meine Vernunft allein gebrauchen kann, aufheben. Würde dieses angenommen werden, so hörte der Gebrauch meiner Vernunft in dieser Welt gänzlich auf; dann könnten viele Handlungen auf Rechnung der Geister geschehen. Indessen bedarf dieses keiner näheren Erwägung, da man schon aus der Erfahrung sieht: dass, wenn ein Übeltäter die Schuld seiner Handlungen auf einen bösen Geist schiebt, der ihn dazu verleitet haben soll, der Richter dieses für keine Entschuldigung gelten läßt. Denn sonst könnte er ja einen solchen Menschen auch nicht strafen» (Kant i du Prel, 1889, s. 95–96).

av andre, eller at vi er underlagt utenommenneskelige krefter/urvesener. Våre bidrag vil være rettet mot å øke andres kunnskap og handlingsrom, så vel som vårt eget.

På den ene siden må ikke fornuftens domene avgrenses slik at ny kunnskap utelukkes. Da risikerer vi bare å stadfeste det vi allerede har stadfestet. Våre erfaringer vil da bare bekrefte det vi allerede vet.²⁸ Erkjennelsesevnen må være åpen for nye erfaringer. Disse må antesiperes til å kunne være objekter/saksforhold i vår felles anskuelse i rom og tid, det vil si vår felles transcendentale virkelighet. Nykantianerne rettet sin kritikk mot at åpningen for nye erfaringer og mulighet for andre ordninger ikke var ivaretatt hos Kant. På sin side risikerte de å gi det vilkårlige og ubestemte forrang i erkjennelsesarbeidet. Hva vi legger i dette vil vi presisere nærmere i neste kapittel.

6. Nykantianisme, vilkårlighet og ubestemthet

Når vi gransker og grunngir i samhandling med vårt kollegiale vitenskapsmiljø, er det samme krav til å stole på vår forstand og bruke vår fornuft, som gjelder ethvert saksforhold i samfunnet. Dette muliggjør kritisk refleksjon, granskning, diskusjon, kategorisering og domfellelse. Her opptrer apriori forutsetninger for vårt erkjennelsesarbeid. Objekter og saksforhold forutsettes og antesiperes til å ha en bestemt form som muliggjør dette. Vår fellesverden opptrer slik at den eksisterer uavhengig av bestemte særtrekk (religion, kultur) ved avgrensede fellesskap (nasjoner, kulturer, religiøse, etc.). Erkjennelsesfellesskapet opererer som grunnlag og mulighet for det moderne universelle fellesskapet.

Hos nykantianerne får dette universelle fellesskapet en tvetydig plass. Den moderne vilje til å søke en fast forankring av virkeligheten opptrer som en stadig streben mot fakta og sannhet. Fakta og sannhet representerer på sin side en uendelig oppgave, som en streben mot det ubestemmelige. Erkjennelsesfellesskapet rommer den allerede erfarte kunnskap og empiri. Dette fellesskapet sidestilles med en rekke fellesskap, som arbeidsfellesskapet, det religiøse fellesskap, moralfellesskap, lokale fellesskap, med mer. Pluraliteten av fellesskap eksisterer side om side, og det opptrer ingen felles referanse eller ståsted å vurdere de ulike fellesskapene ut fra. Hos Kant (1976) innehar forstands- og fornuftsfellesskapet denne eksklusive posisjon. For nykantianerne er denne posisjonen uttrykt gjennom viljen til stadig å strebe mot det ubestemte. Referanseposisjonene vi faller ned på underveis blir vilkårlige. Det skjer en kontinuerlig endring av referansegrunnlaget. Dette blir stadig forankret temporært og tilfeldig i ulike fellesskap som tilfeldigvis oppnår særegne posisjoner. Hos nykantianerne uttrykkes dette gjennom en sondering mellom hvilke fellesskap som har en avgjørende posisjon, enten det er arbeidsfellesskap, familiefellesskap, utdanningsfellesskap, lokale landsbyfellesskap eller religiøse fellesskap. Videre kan fremtiden romme fellesskap forankret i nye univers og dimensjoner.²⁹

Kant uttrykker det essensielle i vår universelle fellesverden³⁰ gjennom den transcendentale innstilling (antesipering) som vi møter mulighetenes verden med. Denne innstillingen (antesiperingen) ligger til grunn for vår utforming og håndtering av den eksisterende felles virkeligheten. Hos Kant finner vi dette formulert gjennom antesipering av sanseintrykket. For nykantianeren Herman Cohen er dette et sentralt tema i hans kritikk av Kant.³¹

28. Kant virker opptatt av å avgrense fornuften mot det spekulative, uten å stenge den inne i forhold til en kreativ anvendelse med muligheter for nye erfaringer, jf. flere passasjer i Kant (1976).

29. I hovedsak er det to arbeider med referanse til Natorp (1904 og 1907), som er lagt til grunn for denne fellesskapsproblematismen.

30. Fornuftens fellesskapskilde poengteres hos Kant bl.a. i *Prolegomena* (1869 s. 29).

31. Jf. «Antizipationen der Wahrnehmung» Cohen (1975).

Moderne fellesskap opptrer på bestemte måter som innebærer *forventninger* om at *samtalepartnere* opptrer saklig og anerkjennende i overensstemmelse med en objektiv saklig fellesverden, som transcenderer det enkelte deltakende individuelle subjekt. Forventningene til samtalepartnerne motsvarer forventninger om at det er objekter og saksforhold vi samtaler *om*. Disse *forventningene* uttrykker en antesipering av et *noe*. Dette *noe* har i kraft av vår antesipering en form som gjør at det motsvarer en forstands- og fornuftsforankret kritisk granskning, sammenligning, kategorisering og domfellelse.

Kant (1976) betoner at antesiperingen uttrykker en forventning om at en fremtredelse *forgripes* som intensiv størrelse. Det vil si at dette *noe* er forventet å ha en grad slik at det er tilstede *for oss* og dermed antesipert som ekstensiv størrelse, når det foreligger som objekt/saksforhold for kategorisering og domfellelse i felles tid og rom. Denne *forgripelsen* innebærer at vi gjennom måten vi forholder oss til omverdenen, antesiperer at omverdenen apriorisk er konstituert som objekt og saksforhold. Kvantitet og mangfold blir gjennom kontinuitet til ekstensiv størrelse. Kvantitet og kvalitet forenes som anskuelse i ytre rom og tid.

Cohens (1975) kritikk av Kant går i retning av at den objektive fenomenverden forventes å være til i kraft av matematikkens forrang. Et «noe» i fysikken, som tilsvarende vår reale/virkelige verden, har det infinitesimale som sitt forutsatte prinsipp. Det innebærer at vitenskapen motiveres til stadig utforskning gjennom en prosess hvor det ikke er noe bestemt slutresultat basert på et bestemt *fakta*grunnlag. Vitenskapen opptrer som en uendelig bestembarhetsprosess, uten å oppnå noe foreliggende bestemt resultat. For oss vil det bety at broens holdbarhet eller byens tilstedeværelse *for oss*, er noe vi stadig må bruke tid og krefter på å undersøke og underbygge. I stedet for å bruke ressursene på å frakte nødvendigheter over broen, risikerer vi å bli stående i en uendelig undersøkelsesprosess for å vurdere alle usikkerhetsmomenter, som kan forårsake brister og kollaps av broen. Vi risikerer at denne undersøkelsesprosessen aldri oppnår noe resultat vi kan stole på. Dermed kan vi bli stående der i vår angstfylde uten noen gang å ta broen i bruk. Et slikt «risikosamfunn» tar all vår oppmerksomhet.

Alternativt kan vi hive oss ut i det spontant. Større eller mindre grad av spontanitet kan få forrang fremfor mer systematiske risikoanalyser. En nykantiansk plattform vektlegger ikke et systematisk erkjennelsesarbeid tuftet på forstand og fornuftsanvendelse som grunnlag for å sannsynliggjøre våre sjanser til at handlingen skal lykkes. Mulighetene for at meteoritter treffer, ødeleggende jordskjelv inntreffer eller vulkaner plutselig bryter seg vei, vil være noe vi nærmest i evighet bekymrer oss over. Dette kan bli styrende for nykantianeres anstrengelser mot å oppnå absolutt sikkerhet og absolutt sannhet, som på den annen side er uoppnåelig. Streben mot absolutt sikkerhet vil ikke kunne demme opp for vår like evige angstfylte usikkerhet, som herjer vår ubestemthet, og kan motivere oss til spontan vilkårlighet. Hos nykantianerne blir vi kastet mellom det ubestemte/vilkårlige og en streben etter det uoppnåelige absolutte sikre og sanne, på et uhåndterlig vis.³²

Et handlekraftig objektivt grunnlag består i å sannsynliggjøre gjennom grunngeving og argumentasjon at vi har oppnådd et tilstrekkelig objektivt handlekraftig grunnlag som er bygget på den viten vi til enhver tid har oppnådd. Vi legger til grunn at dette objektive grunnlaget bygger på den viten vi har kommet frem til så langt. Samtidig legger vi til grunn at vi er i en prosess hvor objektiv sikker kunnskap stadig kan utfordres. Det vil alltid være

32. Jf. den nykantianske streben mot det ubestemte «Faktum der Wissenschaften». Wyller synes i sine Kant-fortolkninger å ligge nær opp til nykantianske posisjoner (se for eksempel 1997, 2000 og 2001). Han synes å mangle grep om det sentrale transcendentale 3. persons-perspektivet hos Kant (1976), som muliggjør at vi kan sammenligne gjennom å kategorisere gjenstander og oss selv i en fellesverden.

muligheter «mellom himmel og jord» som vi enda ikke har frembrakt, kategorisert eller bedømt. Mellom «himmel og jord» finnes imidlertid ikke noe vi ikke har *mulighet* for å kategorisere og dømme om.³³

Cohen (1975) risikerer å gi ubestemthet og vilkårlighet forrang i vår felles moderne verden. Vi kan ikke utelukke at broen klapper sammen eller at byen opphører å eksistere. For Kant (1976) vil det på sin side ikke være noe ved broen eller byen *i seg selv* som medfører denne usikkerhet. Vi sannsynliggjør at tingene forholder seg på bestemte måter. Med en viss sannsynlighet vil broen eksistere i 30 år. Byen vil være der om 50 år. Vi har ingen garantier utenom at vi gjennom vår virksomhet bygger opp under denne sannsynligheten. Det er gjennom vårt kontinuerlige erkjennesarbeid vi har akkumulert den empiriske kunnskapsbase som vi relaterer vår nyvunne viten i forhold til.

For Cohen (1975) har imidlertid ubestemtheten og usikkerheten forrang. Det opptrer iboende egenskaper ved verden *i seg selv*. Cohen (1975) åpner med dette for at det er en mengde vilkårlige saksforhold som kan komme til å legge beslag på våre ressurser. Vi kan bli fenget av at det finnes en «mann i månen» eller at «Mor Nille er en sten». Kanskje kan vi koke i hop en substans hvor gråstein blir til gull, eller «de vises sten» avdukes? Alkymismen, gudsríkene og hellige intensjonaliteter gis nye sjanser til å delta i konkurranse med vår moderne transcendentale fellesarena. Det gjør også Swedberg og hans «spirituelle» spøkelsesvenner i det hinsidige. Cohens forsøk på å åpne vårt moderne felles landskap gjennom infinitesimalstørrelsens forrang resulterer i en svekkelse av den moderne fellesverdens forrang. Dette åpner og stimulerer til spekulasjoner, religiøse funderinger og fantasier omkring tiden, rommet og døden.

Forsøk på å argumentere i mer vitenskapelige former, slik vi finner hos Wyller og Castells, har nære koblinger til den Cohenske vilkårligheten og uendelige usikkerheten i en streben mot noe ubestemmelig annet. Castells' begrep om det evige univers av tidløs tid kan opptre som eksempel. Det gjelder også Wyllers mulige eksistens for de døde når vi går over i et annet virkelighetsunivers (blokkuniverset).

Store smell og sorte hull har vi ingen erfaring med. I slike sammenhenger er det lite vi kan sammenligne med og kategorisere i forhold til vår nåværende fellesverden. Forholdet til universets yttergrense, og eventuelle overskridelse av denne, møter noen av de samme utfordringer. Dette er felt vi har liten kobling til med basis i det erfarte vi kan kjenne oss igjen i.

Dette forhindrer ikke at vi kan forme spenstige hypoteser om mulige biologiske nyvinninger predikert utfra dagens empiriske forankring. Likeledes kan en kritisk refleksjon åpne for styrkede funderinger og hypoteser om fremtidens muligheter. Det kan dreie seg om nye måter å håndtere døden på. Kanskje kan det gå an å utvikle muligheter for liv etter døden. Her forutsettes at vi er i stand til å realisere betingelser som kan gjøre dette mulig. Alternativt kan det være at vi møter mer avanserte samfunn hvor slike betingelser allerede er realisert. Døden, livet og livet etter døden kan da opptre som noe det er forstandig og fornuftig å strebe etter å håndtere.

33. Mening i form av en annen verden (Swedbergs) kan opptre som en hypotese. En slik hypotese må underbygges og demonstreres med erfaring høstet gjennom vår transcendentale fellesverden. «Zwar kann diese Meinung von der andern Welt nicht demonstriert werden, sondern es ist eine notwendige Hypothese der Vernunft» (Kant i du Prel, 1889, s. 93).

Kants begeistring og engasjement i Swedberg-eksemplet velger jeg å tolke ut fra den utfordring det representerte for hans utlegning av fornuftsbruk. Fornuftens domene må ikke avgrensnes slik at ny kunnskap utelukkes. Samtidig må fornuftsbruken være slik at den ikke roter seg bort i fruktesløse spekulasjoner og irranger, hvor forholdet mellom fantasi og virkelighet blir diffust. Mennesket blir da ikke lenger fri, og kan dermed heller ikke opptre ansvarliggjort. Vi risikerer da å ha åpnet opp for at andre krefter og intensjonale vesener avlaster oss vår frihet og vårt ansvar (Claussen, 2006).

Uansett er det også for fremtiden, enten det er vår eller andres vi møter, et fundament som bygger på felles transcendentale forstands- og fornuftsbruk, og de tilsvarende anskuelserformene rom og tid. Nåtiden har fellesskap med fremtiden og gir fortiden mening som gjenstand for våre kategoriseringer og domfellelser. Mennesket er sentrum, kanskje sammen med mulige andre sivilisasjoner vi måtte møte på. Så lenge vi ikke vet av andre, eksisterer verden, fortiden, nåtiden og fremtiden *bare i kraft av oss*.³⁴

7. Noen ytterligere kritiske refleksjoner

En forstands- og fornuftsmessig tilnærming til liv, død og evig liv som fenomener for granskning og kritisk refleksjon har vært hovedfokus i artikkelen. Innledningsvis knyttet vi diskusjonen til en kortfattet fremstilling av disse fenomenene, slik vi oppfatter at de opptrer i en før-moderne historisk kontekst. Fenomenene fremstår som ensbetydende med en religiøs virkelighetsforståelse. Denne virkelighetsforståelsen gjenspeiler en ordening av samfunnet med basis i slektskapsstrukturer, alliansedannelser og ulike kulturelle særtrekk. Den før-moderne kontekst kjennetegnes ved at den ikke selv gir rom for at aktørene kan innta et 3. persons perspektiv. De er ikke selv i stand til å granske, kategorisere og bedømme egne samfunnsforhold og virkelighetsoppfatninger. Fenomen som liv, død og mulig evig liv er noe medlemmene i før-moderne samfunn utøver gjennom ulike rituelle og religiøse praksiser som de engasjerer seg i. Disse fenomenene er ikke noe de kan kritisk reflektere *over*, granske, kategorisere, bedømme og sammenligne med andre oppfatninger og utøvde praksiser i andre samfunnsfellesskap. Livet, døden og evig liv blir i slike historiske kontekster ikke noe vi som uavhengige og selvstendige aktører står fritt til å håndtere og danne oppfatninger av. I før-moderne samfunn er aktørene tvert imot bundet av etablerte rituelle tilnærminger og religiøse oppfatninger. De er fullstendig *avhengig* av de til enhver tid rådende og etablerte oppfatninger og måter å samhandle på, når det gjelder forhold som livet, døden og mulig evig liv.

I vår felles transcendentale virkelighet forutsettes vi å være *frie* og *uavhengige* til å kunne undersøke, kategorisere og bedømme fenomen som produkter av våre anstrengelser. Det er *vårt* erkjennelsesarbeid som frembringer de objekter/saksforhold vi samhandler i forhold til. Dette erkjennelsesarbeid utøves i et transcendentalt 3. persons perspektiv, som vi oppfatter er sentral hos Kant (1976).

I det moderne samfunn vokser det frem muligheter for å innta det kantianske 3. persons perspektivet. Det innebærer muligheter til å drøfte ulike *oppfatninger* om at det finnes andre virkeligheter med andre hinsidige vesener vi kan oppnå kontakt og samhandlings-

34. Mennesket som endemål i seg selv innebærer, slik vi tolker Kant:

«Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich dab er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst *genug*, mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß» (1977 s. 389).

Og videre:

«Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: Wozu haben Menschen existieren müssen? so ist von einem objektiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existieren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne: so widerspricht man der Bedingung, *welcher* die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich die Übereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweiset: daß die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also, nur als moralisches Wesen, Endzweck der Schöpfung sein könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maßgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung stehe» (Kant, 1977, s. 395).

muligheter med. Her åpnes muligheter for å drøfte nye virkelighetsmuligheter vi måtte frembringe som gjenstander for fornufts- og forstandsmessig granskning, kritisk refleksjon, kategorisering, etc. De siste mulighetene har vi identifisert med posisjonene hos Wyller og Castells.³⁵

I vårt moderne transcendentale fellesskap står vi fritt til å forholde oss til slike tema som saksforhold/objekter for erkjennelsesmessig bearbeiding. Oppfatninger om at det finnes andre virkeligheter og intensjonaliteter *opptrer for oss* som fenomener og saksforhold for kritisk refleksjon og granskning i vår felles transcendentale virkelighet.

Fenomenene kan ha et mytisk og religiøst opphav med røtter fra før-moderne samfunn. Historie og sosialantropologi er vitenskaper som har gjort krav på dette som sitt spesifikke vitenskapelige domene.

I det moderne samfunn åpner det seg muligheter for å formulere nye oppfatninger av alternative virkeligheter, hvor livet, døden og evig liv kan utfolde seg. Disse kan være mer eller mindre spekulative. Nykantianismen utgjør en posisjonering med en slik åpning av mulighetsrommet mot formulering av mer eller mindre spekulative oppfatninger av liv, død og evig liv.

Den nykantianske tradisjonen styres av en ubestemthet og vilkårlighet, som ikke rommer en felles virkelighetsinnretning av våre anstrengelser. For å kunne identifisere en felles transcendent virkelighetsinnretning oppfatter vi at det er nødvendig å vende oss mot Kants posisjon.

Det kan tenkes at vi i fremtiden kan møte på andre mer moderne og siviliserte samfunnsformer, som alternativ til den vi i dag er omgitt av. Et felles kjennetegn for alle siviliserte samfunnsformer er at de vil opptre i tråd med de forstands- og fornuftsformer som utgjør den verdslige erkjennelsespraksis hos oss. Kanskje er det sivilisasjoner som har lykkes i å bygge ned døden som fenomen, slik vi kjenner fenomenet i dag. Muligens kan de ha lykkes med å øke potensialet til å skape betingelser for evig liv. For en slik samfunnsorden kunne kanskje et teknologisk nivå være innen rekkevidde, hvor det var mulig å regenerere tapt liv ved hjelp av informasjon om det tidligere levde. Slike hypoteser og kvalifiserte spekulasjoner om muligheter for evig regenerert liv kan være nyttige om det gir oss inspirasjon til å tenke alternativer for fremtiden. Her følger vi Wyller og Castells et stykke på vei. Foreløpig blir det vanskelig å se for seg at vi kan omsette disse spekulasjonene i fruktbare hypoteser og antagelser basert på akkumulert kunnskap og empiri.

Hypotetisk pregede projeksjoner kan representere utkast til mulige fremtidige alternative måter å håndtere fenomener som døden og evig liv/liv etter døden. Det opptrer en slags «tidliggjøring av tiden og dødliggjøring av døden».³⁶

Med den moderne epoke starter en utvikling hvor apriori universelle betingelser etableres for transcendentale fellesskap. Dette er et potensial som gir mulighet for nåtiden å transcendere inn i fremtiden.

Vi kan drømme, fantasere og spekulere om hvorvidt det finnes noe eksistensielt mulig i det hinsidige. Skal vi virkeliggjøre våre mer eller mindre kvalifiserte hypoteser, spekulasjoner, fantasier og drømmer, krever det hardt arbeid basert på målrettet anvendelse av

35. Tanken om alternative former for rom og tidsanskuelser innebærer at vi beveger oss over i det spekulative. Tendenser til dette mener vi å finne både hos Castells og Wyller. Castells uttrykker det bl.a. gjennom sin fremstilling av «Virtual Time», som han betegner «culture of real virtuality» (2010, s. 355). Dette opptrer som et «stort her» og et «stort nå».

«I wrote in my notebook that December: «more and more I find I want to be living in a Big Here and a Long Now. I guess part of the reason the idea attracted me is that it offered justification for the type of music I was starting to make at the time – a music which was sort of suspended in an eternal present tense»» (Brian Eno, i Castells, 2010, s. 491).

36. Med referanse til Wyller (2018, s. 5).

menneskelige ressurser. Av dette følger at evig liv ikke er noe vi kan oppnå gjennom inntreden i en alternativ virkelighet. Det er kun i det kantianske nåtidsrommet evig liv i fremtiden kan realiseres. Realiseringen kan kun skje i kraft av våre egne anstrengelser, uten støtte fra alternative intensjonale guddommeligheter.

For å få virkeliggjort våre ambisjoner på sikt kreves allerede nå at vår kritiske refleksjon vendes mot måter å organisere våre ressurser og vårt erkjennelsesarbeid på, slik at vi kan begynne å virkeliggjøre våre flyktige, men kanskje også spenstige, hypoteser og spekulative alternativer. Utgangspunktet er at fremtidens muligheter kun kan realiseres av oss gjennom våre anstrengelser. Vi har (foreløpig) ingenting annet og ingen andre å støtte oss til.³⁷

Referanser

- Benedict, R. (1970). *Kulturmønstre*. Oslo: Gyldendal Norske Forlag.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*. (2. utg.) West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Claussen, T. (2000). *Bedriftsutvikling, arbeidsmiljø og filosofi*. Oslo: Unipub.
- Claussen, T. (2006). Felles evner til kunnskap om natur og samfunn? *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 3, årgang 41 s. 241–255.
- Claussen, T. (2013). *Klassiske perspektiv på samtiden og fremtiden. Sentrale begivenheter og dilemmaer i moderne samfunnsliv belyst utfra posisjonene til de tre klassikerne Weber – Durkheim – Marx*. Trondheim: Akademika forlag.
- Claussen, T. (2018). Kant i lys av den «lingvistiske vending». *Hva om Kant fortolkes alternativt? En kommentar til «Fornuftens selvinnhenting og selvbegrunnelse» av Audun Øfsti*. *Norsk filosofisk tidsskrift*, nr. 1, årgang 53 s. 28–39.
- Cohen, H. (1975). Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung i Kopper J. & Malter, R. *Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. Ffm: Suhrkamp Verlag.
- Du Prel, C. (1889). *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie*. Ernst Günthers Verlag.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (1970). *Primitive Classification*. London: Cohen & West.
- Durkheim, E. (1972). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allan & Unwin.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics Lectures at the Collège de France, 1978–79*. NY: Palgrave Macmillan.
- Glaser, B.G. & Strauss, A. (1965). *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine.
- Glaser, B.G. & Strauss, A. (1968). *Time for Dying*. Chicago: Aldine.
- Harvey, D. (2013). *A Companion to Marx's Capital*. Volume two. London/New York: Verso.
- Hertz, R. (1960). *Death and the Right Hand*. New York: Free Press.
- Johansen, K.E. (2011). Tid i teori og praksis. *Agora* (4), s. 190–203.

37. Betingelsene er at vi løser noen grunnleggende paradokser. Kant formulerer et slikt paradoks som det å både ha behov for en «overjordisk styring», samtidig som denne styringsmuligheten selv må ha sitt utspring i det samme samfunnet som skal styres:

«Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig hat*. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen *Herrn*, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist ebenso wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat. Er mag es also anfangen, wie er will: so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht *für sich selbst*, und doch ein *Mensch* sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden» (Kant, 1977, s. 40–41).

- Kant, I. (1869). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Berlin: Verlag von L. Heimann.
- Kant, I. (1976). *Kritik der reinen Vernunft*. Ffm: Suhrkamp Verlag (forkortet KdrV).
- Kant, I. (1977). *Kritik der Urteilskraft*. Ffm: Suhrkamp Verlag. (forkortet KdU).
- Kant, I. (1995). *Kritik der praktischen Vernunft*. Ffm: Suhrkamp Verlag.
- Lovdata (2016, 01. Januar). Forskrift om dødsdefinisjon ved donasjon. Hentet 08. August 2019 fra <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2015-12-21-1813>.
- Marx, W. (1977). *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie: systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens «Logik der reinen Erkenntnis»*. Ffm: Vittorio Klostermann.
- Natorp, P. (1904). *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, Zweite vermehrte Auflage*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.
- Natorp, P. (1907). *Gesammelte Abhandlungen Zur Sozialpädagogik*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.
- Palgi, P. & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, s. 385–417.
- Sandemose, J. (1981). *Filosofi og normalvitenskap. Vitenskapsteoretiske følger av Kants Analytikk*. (Notat). Oslo: Institutt for filosofi.
- Store medisinske leksikon (2006–07). Oslo: Kunnskapsforlaget. Hentet 08. August 2019 fra <https://sml.snl.no/anestesi>.
- Streichert, T. (2003). *Von der Freiheit und ihrer Verkehrung*. NY: Walter de Gruyter.
- «The meaning of mortality. No end in sight». *The Economist* April 26th 2018.
- Weber, M. (1985). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen: C.B. Mohr.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: C.B. Mohr.
- Wilson, B. (Red). (1970). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. (1964). Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 4. s. 307–324.
- Wyller, T. (1997). Kausalität und singuläre Referenz: Eine sprachphilosophische Rekonstruktion des empirischen Realismus bei Kant. *Kant-Studien* 88 (1) s. 1–15.
- Wyller, T. (2000). *Objektivitet og jeg-bevissthet. En aktualisering av Immanuel Kants filosofi*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Wyller, T. (2001). Wahrnehmung, Substanz und Kausalität bei Kant. *Kant-Studien*, 92 (3) s. 283–295. DOI: [org/10.1515/kant.92.3.283](https://doi.org/10.1515/kant.92.3.283).
- Wyller, T. (2011). *Hva er tid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wyller, T. (2012). Mennesket og tiden – Svar til Kjell Eyvind Johansen. *Agora* (1). s. 237–247.
- Wyller, T. (2018). Tiden og døden. *Norsk filosofisk tidsskrift* (1) s. 6–18.