

Kant i lys av den «lingvistiske vending». *Hva om*¹ Kant fortolkes alternativt?

En kommentar til «Fornuftens selvinnhenting og selvbegrunnelse» av Audun Øfsti.

Tor Claussen

Professor, Universitetet i Stavanger

E-post: tor.claussen@uis.no

I siste nummer av NFT, rett før årsskifte, har Professor Audun Øfsti en nekrolog over Karl-Otto Apel. Her tar han opp noen sentrale tema i Apels arbeider. Særlig legger han vekt på Apels bidrag til den lingvistisk-pragmatiske vending («linguistic turn»), og Kant-transformasjonen². Kommentaren vår vil først og fremst ta for seg Kant-fortolkningen som fremgår av nekrologen.³ Det innebærer at vi kun berører et lite utsnitt av den kritikk- og refleksjonsverdige nekrologen som Øfsti presenterer.⁴

Poenget med tittelen for denne kommentaren «hva om»? («what if») er å rette søkelyset mot en mulig fornyelse av Kant-lesningen generelt. Søkelyset på fornyelse er ment å utfordre noe av det (gjen-)opprettede «felles diskusjonsforum», som Øfsti refererer til i sin nekrolog. Øfsti fremhever Apel som en sterk bidragsyter til å overvinne kløften mellom analytisk og kontinental filosofi, og dermed bidragsyter til det «fellesforums» dominerende posisjon, som med sine røtter i de siste tiår av forrige århundre, har preget mye av filosofi og samfunnsvitenskap. «Fellesforumet» har rådet grunnen med basis i den tyske idealisme og Frankfurterskolen, og har oppnådd en nærmest «paradigmatisk» posisjon. Kritikken av dette «paradigmet» har stort sett vært flagget av mer fargerike og upresise postmoderne «anarkistiske» bidrag. Slike postmoderne alternativer er ikke tema i denne kommentaren, som selv ikke hører hjemme i dette «anarkistiske» selskap.

1. *Hva om* eller «What if» fokuserer på muligheten av å tenke alternativt omkring historien, nåtiden, fremtiden, perspektiver, tolkning av hendelser, med mer. Dette er et satsningsområde bl.a. knyttet til filosofimiljøet ved Universitet i Konstanz (<https://whatifkn.wordpress.com>). Satsningen søker å rette fokus på kritisk kreativ refleksjon med tanke på å få frem alternativer til rådende paradigmatisk fagtradisjoner og perspektiver.
2. Se også Øfsti, 2008.
3. Kommentaren har lagt til grunn Kant, 1976, 1977 og 1995.
4. Kommentaren utgjør en kritisk refleksjonen fundert på en Kant-fortolkning som ble lagt til grunn for en tidligere artikkel i NFT, se Claussen, T. Felles evner til kunnskap om natur og samfunn? *Norsk filosofisk tidsskrift* nr. 3, årgang 41 s. 241–255, 2006. I den artikkelen ble Øfsti 2006, Habermas 2004 og Streichert 2003 drøftet.

Vår ambisjon er heller å grave enda dypere i de kantske røtter som presenteres av Øfsti på vegne av «Fellesforumet». ⁵

Sentralt hos Øfsti står en refleksjon over fornuftens og forstandens (erkjennelsens) språklige og pragmatiske mulighetsbetingelser. Denne refleksjonen utfordrer bevissthetsfilosofien og den intensjonalistiske metodiske solipsismen. Øfsti tar utgangspunkt i *Kant-transformasjonen* hos Apel, som han i hovedsak synes å slutte seg til. Kant oppfattes å være fast forankret i en dualisme mellom teoretisk og praktisk fornuft. Transformasjonen skal oppløse dualismen gjennom en bedre forståelse av forholdet mellom teoretisk og praktisk fornuft.

Teoretisk fornuft dreier seg iflg. Øfsti om «aboutness»/«om» mysteriet. Mysteriet rommer iflg. Øfsti en oppfatning av at det finnes «kausale avtrykk» av verdenstilstander. Avtrykkene opptrer som logiske avbildninger av verdens fakta i språklige bilder. Subjektet er her alene (solipsist) om sitt forhold til verden og dens språklige avbildninger. Den praktiske fornuft, på sin side, angår andre subjekter. Den utgjør en subjektpluralitet som er konstitutivt og kommunikativt til stede som betingelse for det solipsistiske subjektets språklige billedgjøring av verdens fakta med dets «kausale avtrykk».

Allerede i disse innledende bemerkningene kan vi stille oss spørsmålet «hva om» Kant kan leses på en alternativ måte. Kan det være at Kant legger en intersubjektivt bestemt intensjonal fornuft til grunn for subjektet i den teoretiske fornuft, som så videretematiseres og utdypes i den praktiske fornuft og kritikken av dømmekraften?⁶

Øfsti selv beveger seg så vidt i denne retning når han antyder en moderering av den solipsistiske fornuftens eneveldige dominans (s. 204). Han antyder muligheten av at det også i den habermasianske systemverden opptrer mulige kollegiale *samtaler*. Det gjelder både i naturvitenskap, rettsapparatet, markedsøkonomien, forvaltning og administrasjon, som er sentrale arenaer i systemverdenen hos Habermas. På den annen side poengterer Øfsti selektivitetstesen hos Habermas, hvor den samme systemverden og dens arenaer under kapitalistiske forhold ensidig domineres gjennom privilegeringen av den kognitiv-instrumentelle dimensjonen, som opererer på bekostning av den moralsk-rettslige og estetisk ekspressive livsverdens spesifikke kommunikative innretning.

De innebygde uklarheter og potensielle selvmotsigelser som her opptrer hos Øfsti, antyder noe av kjernen i vår «hva om»-fortolkning av Kant. I vår fortolkning vil en fundamental omformulering og presisering av «aboutness»/«om» mysteriet være viktig. Utgangspunktet vårt reiser spørsmålet om det går an å operere med en felles virkelighet som er uavhengig og objektiv, *samtidig* som dens uavhengighet og objektivitet er konstitutivt og kommunikativt til stede, – og avhengig av *måten* felles innstilte samfunnssubjekter opererer på. Er det et *bestemt* kommuniserende fellesskap som opererer med en *bestemt* felles virkelighet⁷ hvor begge er konstituert gjennom måten de a priori opptrer på?

5. Kant-fortolkningen Øfsti legger til grunn er presentert en rekke steder i hans arbeider, jfr. bl.a. Øfsti 1988. Her opererer Øfsti med en fortolkning av Kant som han betegner som en «Subjekt-ohne-Kosubjekte-Solipsismus» (s. 19).
6. I sin klassiske presentasjon av Kant hevder Kaulbach (se Kaulbach 1969 og Claussen 2006) at de 3 kritikkene hos Kant henger nøye sammen. Dette er det eneste i tolkningen til Kaulbach som overensstemmer med vårt «Hva om»-alternativ. Hovedperspektivet i fortolkningen til Kaulbach synes ellers å ligge nær opp til den som presenteres av ny-kantianere som Cohen og Natorp, som blir referert senere i kommentaren.
7. *Bestemt* i denne sammenheng avgrenses fra *vilkårlig*. Avgrensningen henviser også til at noe er historisk spesifikt. For å markere dette benyttes betegnelsen *moderne*, til forskjell fra *før-moderne*. Vi vil så vidt antyde hva dette innebærer for vårt «Hva om»-alternativ.

En felles virkelighet må kunne opptre uavhengig av det enkelte individ om vi ikke skal havne i en forvirrende relativisme. Byen må være der selv om noen av oss snur ryggen til, eller forsvinner ut av historien. På samme tid har den ikke et eget uavhengig liv. Den har ingen selvstendig intensjonalitet som byrom uavhengig av vår felles (kommunikative) konstitusjon. Oppbyggingen av byen er gjennomført av samfunnssubjekter. Den fungerer som by så lenge samfunnsmedlemmene lever og virkeliggjør dens funksjoner som by-arena. Erkjennelsen av byen som by er et produkt av *bestemte* samfunnsmedlemmer. Det er ene og alene det *moderne* menneskets felles intensjonalitet som virkeliggjør byen som by. Det finnes ingen egen «byintensjonalitet» eller annen «subjektiv» intensjonalitet som bidrar.

Det samme gjør seg gjeldende når ingeniørene bygger broer. En bro eksistens og funksjon kan vi sannsynliggjøre bl.a. gjennom at den eksisterer i et visst antall år uavhengig av de som ferdes over den. Vi kan imidlertid aldri proklamere at broen består og fungerer med *absolutt* sikkerhet. Det er gjennom argumentasjon og grunngivning vi sannsynliggjør at det forholder seg slik. Videre er det gjennom vår samfunnsvirksomhet at vi bidrar til å understøtte sannsynligheten. Vi har en viss (sannsynliggjort) tillit til at byen eksisterer uavhengig av den enkelte av oss, og at broen er trygg å ferdes over. Det er imidlertid ikke noe ved byen *i seg selv* eller broen *i seg selv* som garanterer dens eksistens.

Søken etter absolutt *i seg selv*-eksistens («ding an sich») er noe vi bruker vår fornuft til å spekulere over i avgrensede *særegne* fellesskap.⁸ I vår felles objektive verden er disse eksistensene gitt via den *måten* vi forholder oss til disse fenomenene på i våre omgivelser. Stilles det spørsmål ved deres eksistens, blir de gjenstander/saksforhold, hvor argumenter og grunngivning er viktig i granskingen av hvordan «sakskompleksene» forholder seg. Bruker vi krefter på å argumentere og grunngi hvorledes tingenes eksistens garanteres «i seg selv» uavhengig av oss, havner vi i de spekulative irrgangers uendelige regresser og evige tautologiske runddanser. Det er vårt moderne fellesskap som *gjør* fenomen og saksforhold til objekter/saker for nærmere gransking og grunngivning. Muligheter for (universell) felles gransking og drøfting av saksforhold og fenomen opptre med moderne fellesskap, fordi dette er fellesskap som opererer med den moderne rasjonalitets forstand og fornuft. Dette fellesskapet forutsetter at objekter/saker opptre på bestemte felles arenaer. Deltakernes forventninger og måten de opptre på overensstemmer med at det er objekter/saksforhold som foreligger for nærmere kommunikativ bearbeiding. Vi er deler av et (universelt) felles rom og felles tid hvor objekter/saker opptre for vår potensielle kategorisering og domfellelse.

For å uttrykke dette i Kants terminologi, er anskuelsen rom og tid uttrykk for den *måten* vi forholder oss på, slik at vi kan stole på vår forstand og bruke vår fornuft til å produsere mening i tilværelsen, som vi kan dele med andre i det som er et (potensielt) transcendentalt fellesskap og en transcendentale felles virkelighet. Meningsproduksjonen gjennom kategorisering og domsfellelse transcenderer («går ut over») det enkelte subjekt i fellesskapet, samtidig med at den transcendentale felles verden transcenderer («opererer uavhengig av») det enkelte subjekt. *Måten* subjektene opptre på overensstemmer med forventninger til/antesipering av at det er objektive/saksforhold som granskes, argumenteres, grunngis, kategoriseres og domsfelles. På dette grunnlag trekker deltakerne slutninger om hvordan

8. Natorp 1904 s. 9.

det forholder seg med tingene/saksforholdene. Objektene/saksforholdene har ingen egen eksistens som er produsert og garantert av en annen intensjonalitet enn det moderne fellesskapets medlemmer. Her er ingen «gudgivende» garantist/intensjonalitet, «naturgitte ordninger» eller andre «helligheter». Det moderne mennesket med dets intensjonalitet og deltakelse i et transcendentalt universelt fellesskap er enerådende *også* når det gjelder selve det konstituerte objektive/saklige.

Dette transcendentale fellesskap og motsvarende virkelighet ligger like mye til grunn for den teoretiske som den praktiske fornuft. Gransker og grunnvir vi forhold i vårt kollegiale vitenskapsmiljø er det samme krav til å stole på vår forstand og til å bruke vår fornuft som når vi tilsvarende gransker andre saksforhold i samfunnet. Fenomen/objekter hos Kant motsvares av saksforhold/saker («Sache») hos for eksempel Weber.⁹

«Aboutness»/«om» mysteriet er sentralt hos Øfsti. Det er fortjenestefullt at Øfsti gjør dette til noe sentralt i nekrologen. Vi vil derfor dvele enda litt mer ved dette forholdet gjennom «Antizipationen der Wahrnehmung» hos Kant. Dette er sentralt for nykantianeren Herman Cohens kritikk av Kant.¹⁰

Vi har allerede poengtert at et moderne fellesskap opptrer på bestemte måter som innebærer *forventninger* om at *samtalepartnere* i et moderne fellesskap opptrer saklig, anerkjennende og med en dannelse i overensstemmelse med en objektiv saklig fellesverden. Den transcenderer det enkelte deltakende subjekts særegenheter.¹¹ Forventningene til samtalepartnere i moderne fellesskap motsvarer forventninger om at det er objekter og saksforhold vi samtaler om. Med Kant kan vi si at denne *forventningen* uttrykker en antesipering av et *noe*,¹² som vi står overfor, kommunikativt grunnvir og argumenterer i forhold til.

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

Cohens kritikk går i retning av at den objektive fenomenverden forventes å være til i kraft av matematikkens forrang. Et noe i fysikken tilsvarende den 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 sluttresultat. Det blir en uendelig

9. Jfr. Weber 1968. Weber fremhever at («vår kjære») nasjonaløkonomi ikke har noen vesensforskjellig vitenskapelighet i forhold til samfunnsvitenskapen. Det er heller snakk om kategorisering og domfellelse overfor ulike områder. På den måten «myker» Weber opp noe av de rigide barrierer det ofte opereres med mellom ulike disipliner (for eksempel naturvitenskap versus samfunnsvitenskap). Evidens-begrepet Weber opererer med har også noe av dette «mykere» fellesvitenskaplige preget. Det er et «Faktum der Wissenschaften» som opptrer på tvers av akademiske disipliner ved utøvelse av vår felles (transcendentale) vitenskapelige erkjennelsesevne.

I dag har «evidens» fått en renessanse innen medisin og sosialt arbeid. Feltet sosialt arbeid kritiserer riktignok den medisinske leiren for sin fiksering på Randomized Controlled Trials (RCT) og kvantifiserbarhet (jfr. for eksempel Grimen & Terum 2009). For Weber ville denne debatten bero på en skinnuenighet når det gjelder «evidens»-begrepets vitenskapelige status, i tråd med den Kant-fortolkningen vi her forsøker å få frem.

10. Slik kritikken bl.a. er formulert i Cohen 1975.

11. Med Austin (1975) og Habermas (1981) kunne vi si «per-lokusjonære» særinteresser.

12. Noe vi aner («foraner») og har en «kjensle» av å ville stå overfor.

bestembarhetsprosess uten noen foreliggende bestemthet. For oss vil det bety at broens holdbarhet eller byens tilstedeværelse 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 vil vi bli stående i en uendelig undersøkelsesprosess for å vurdere alle usikkerhetsmomentene som kan forårsake brister og kollaps av broen. Mulighetene for at meteoritter treffer, ødeleggende jordskjelv inntreffer eller vulkaner plutselig bryter ut vil være noe vi nærmest i «evighet» beskjefter oss med, for å oppnå absolutt sikkerhet. Streben mot absolutt sikkerhet vil likevel ikke kunne demme opp for vår like «evige» angstfylte usikkerhet som herjer vår ubestemthet, om vi skal følge den nykantianske streben mot det ubestemte «Faktum der Wissenschaften». Det infinitesimale prinsipp innebærer at det prinsiperte forblir en uendelig oppgave uten noen gang å kunne nå et objektivt handlekraftig grunnlag. Et handlekraftig objektivt grunnlag består i å sannsynliggjøre gjennom grunngeving og argumentasjon at vi har oppnådd et tilstrekkelig objektivt handlekraftig grunnlag bygget på den viten vi til enhver tid har oppnådd. Den er ikke absolutt og evig «inntil Dovre faller».¹³ Vi er vel vitende om at dette objektive grunnlaget bygger på den viten vi har kommet frem til så langt. Samtidig er vi vel vitende om at vi er i en prosess hvor objektiv sikker kunnskap stadig kan utfordres. Det vil alltid være mer «mellom himmel og jord» enn vi har rukket å kategorisere og dømme om. Alt «mellom himmel og jord» er imidlertid antesipert som noe vi har mulighet for å kategorisere og dømme om.¹⁴

Cohen 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. Det er imidlertid ikke 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 – gjennom vårt erkjennelsesarbeid og vårt produktive samfunnsarbeid. For Cohen har imidlertid usikkerheten forrang.

13. Gjennom at en eller annen sprengningseksperter rokker ved ordtakets absolutisme.

14. «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, s. 93).

Hvis slike erfaringer ikke er frembrakt i vår fellesverden, og dermed produkt av menneskers handlinger, kan vi ikke stilles til ansvar. Vi er med andre ord unndratt håndteringen av en fri fornuft, formulert som den sunne menneskefornufts maksime.

«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 s. 95–96)

Kants begeistring og engasjement i Swedberg-eksemplet velger jeg å tolke ut fra den utfordring det representerte for hans utlegning av fornuftsbruk. På den ene siden må ikke fornufts domene 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 fritt og kan dermed heller ikke opptre ansvarliggjort. Vi risikerer da å ha åpnet opp for at andre «krefter» og «vesener» avlaster oss vår frihet og vårt ansvar» (Claussen 2006, s. 13).

Den er en iboende egenskap ved verden «i seg selv». Cohen 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 ihop en substans hvor gråstein blir til gull eller «de vises sten avdukes»? Alkymismen, gudsríkene og hellige intensjonaliteter gis nye sjanser til å delta på våre moderne transcendentale fellesarenaer. Cohens forsøk på å åpne vårt moderne felles landskap gjennom infinitesimalstørrelsens forrang resulterer i en svekkelse av den moderne fellesverdens forrang. Denne forrang gjenspeiler seg bl.a. i vitenskapens progressivitet, som muliggjøres ved at vi stoler på vår forstand og anvender vår fornuft.¹⁵

15. Tekstbelegg for det som er fremstilt i de foregående avsnitt bygger bl.a. på følgende sitater:

«Das Prinzip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad.

Beweis

Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d.i. das Reale der Empfindung, als bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affizierte sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtseins (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also eine *intensive Größe* zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, d.i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine besondere gegeben sein mag,) a priori erkennen läßt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich» (KdrV s. 208–209).

Hos Cohen heter det bl.a.;

«Aber statt der Stetigkeit der Empfindung nehmen wir ein solche für die Empfindung an, und tun dies mit transzendentaler Befugnis, weil wir das Reale als ein solches der Empfindung, nicht bloß der Anschauung brauchen, und somit auch als ein Mannigfaltiges der Qualität. Quantität aber, als eine Bestimmung a priori des Gegenstandes der Erfahrung, ist nur als intensive Quantität zu denken. Den «reinen transzendentalen Grund», den hierfür Stadler vermißt, suchte er auch nur in der Empfindung, in dem innern Unterschiede derselben: er liegt jedoch ebenfalls nicht in der Empfindung, sondern für die Empfindung in dem Unterschiede der Größen, in der neuen und selbständigen Art von Größe, welche in der Infinitesimal-Methode sich fruchtbar erweist für die Konstituierung des Gegenstands in mechanischer Bedeutung. Alle andere Auffassung der Qualität wäre in der Tat lediglich empirisch, und die extensive Größe wiederum zwar rein, aber der Anwendung auf physikalische Gegenstände entrückt. Die Intensität dagegen ist nicht ein Erregungsmodus des Bewußtseins, sondern eine Ursprungsbezeichnung für die Objektivität des Gegenstandes» (Cohen op.cit. s. 251–252).

I det følgende vil vi forsøke gjennom en illustrasjon å anskueliggjøre de drøftinger vi har begitt oss inn på i avsnittene over. Poenget er å få frem forskjellen mellom hva en førmoderne religiøst forankret «erkjennelse» antesiperer og erkjenner, til forskjell fra hva en moderne rasjonell forstands- og fornuftsbasert erkjennelse kan evne å antesipere og erkjenne.¹⁶

Sagaer og epos kan opptre som mytiske fortellinger produsert i en førmoderne tid. I moderne tid reproduseres de og fortolkes i en moderne komparativ kontekst. En slik moderne kontekst innbefatter selv muligheter for å kunne sammenligne førmoderne hellige/religiøse forestillinger og oppfatninger med moderne sekulære og forstands-/fornuftsbaserte oppfatninger. Det skyldes at den moderne kontekst innebærer mulighet for å operere fra et (kantiansk/weberiansk) tredjepersonsperspektiv. I det følgende vil vi forsøke å illustrere forholdet mellom en før-moderne og en moderne erkjennelseskontekst.

Kant ser fornemmelsen tre frem ut fra at vi har innstilt oss på at et noe skal tre frem. Forventningene innebærer at vi antar/foregriper noe reelt som har størrelse/grad. Vi kan for eksempel foregripe/antesipere at en lysstråle vil tre frem. Det «wahrgenommene faktum der Wissenschaften» er antesipert som et faktum, har størrelse (intensiv) og kvalitet (kontinuitet), og vi slutter at det er lys når det fremtrer (ekstensiv størrelse). Fremtredelsen, som sansning, medfører mulig sammenligning med andre lysstråler, så vel som fravær av lysstråler (= 0). Vi danner vi begrep om hva det ikke er, fortsatt mørke, samtidig som vi kan antesipere/foregripe en mulig tilsynekomst og sansning av dette noe (lysstrålen og dermed «ikke-mørke»).

For Cohen er strategien en helt annen. Han ser det tilsynekomne («Wahrgenommene») faktums «egentlige» gehalt som en (a priori) «uendelig oppgave». Vi får aldri «tak» i det som noe absolutt «i seg selv», men det opererer heller som en hypotese vi arbeider etter, for å undersøke og få mer kunnskap om, uten noen gang å kunne fastslå det som et «absolutt faktum». Søken etter det «egentlige», etter «ding an sich», eller slik tingen er «i seg selv», er en «oppgave» som motiverer og driver vitenskapen fremover («prosessuelt») til å søke ny kunnskap, uten noen gang å nå den «absolutte» viten eller «absolutte» sannhet. Kant på sin side ser på denne søken etter det «egentlige», etter «ding an sich», etter tingen slik den er «i seg selv», som spekulativt, og noe fornuften ikke bør bruke ressurser på. Det er heller noe vi i våre særegne fellesskap kan bruke «fritiden vår på» eller organisere vår (fritids-)aktivitet omkring i særegne fellesskap. Det vi i våre transcendentale fellesskap må forholde oss til, er det objekt («Objectbereich») /saksforhold som vi antesiperer vil opptre for oss. Lysstrålen som fremtrer har vi antesipert at vi skal fornemme som noe vi kan kategorisere og dømme gjennom felles (enkeltsubjektoverskridende) gransking, analyse og kritisk refleksjon omkring dette/disse «noe/noen». Antesiperingen betyr at vi allerede a priori vil fornemme og foregripe noe vi kan kategorisere og dømme om. Spørsmålet om hva dette skulle være «i seg selv» som noe «egentlig» («ding an sich») blir til en strategi som leder oss over i spekulasjoner.

For Kant muliggjøres fremskrittet når erkjennelsesressursene rettes mot målrettet og systematisk arbeid gjennom at vi stoler på forstanden og ikke forledes til å la fornuften løpe vill, som i den transcendentale dialektikk. Gravingen i «forholdenes egentlighet» for å gripe naturens iboende formål/formål satt av (religiøse) vesener, leder over i spekulasjoner/ritualisert adferd, avsondret fra det moderne transcendentale fellesskapet, hvor medlemmene selv er ansvarlige for formål/intensjonalitet. Cohen oppfatter ikke muligheten til å tolke antesipasjon som foregripelse av noe bestemt objektivt/saklig som motsvarer vår forstandsaktivitet. Han angir forstandsaktiviteten som a priori styrt av det ubestemte infinitesimale. Objektivitet/saklighet blir en uendelig vilkårlig oppgave. Foregripelsen hos Kant tolker vi dithen at noe bestemt saklig er konstituert gjennom at vi forventer av oss selv og andre at vi/de stoler på forstanden og bruker fornuften. Forventningen bygger forutsetningen om at deltakerne i det transcendentale fellesskapet er utstyrt med en erkjennelsesevne som innebærer at forstand og fornuft anvendes. Sosialisering og dannelse til et slikt moderne fellesskap, som er besittelse av denne erkjennelsesevnen, skjer gjennom det moderne fellesskapet selv. Det skjer gjennom en dannelse/opdragelse til fellesskap gjennom fellesskap, se bl.a. Natorp 1904, s. 296–297. Natorp på sin side får ikke frem dette fellesskapets særskilte historiske karakter, som forblir ubestemt. Dette er i tråd med hans tilslutning til sin læremester Cohen og dennes Kant-fortolkning.

16. At den «kan», betyr ikke nødvendigvis at den faktisk utøver denne mulighet. Mye av det moderne samfunn binder opp ressurser i å søke etter de «egentlige tingenes tilstand», søker helbredende henders «magi» eller andre forhold «mellom himmel og jord» vi etter sigende ikke kan forklare.

I Snorres nedtegninger finner vi «Klubbeslaget på Hundorp».¹⁷ Slaget på Hundorp var en del av den såkalte kristningen av Norge. I norsk nasjonal sammenheng fremstilles førener for denne prosessen, Olav Haraldsson, på den ene siden som den store «omsorgspersonens» verning av småkårsfolk så vel som storfolk, en velgjører elsket av folket. På den annen side blir han fremstilt som en hardhendt krigsherre gjennom sin brutale fremferd. Det er ved en av mange slike kristningsferder slaget på Hundorp inngår.

«Senere var Olav Haraldsson på misjonsreise i Gudbrandsdalen, reiseruten er lagt slik at kongen kommer vest- og nordfra via Lesja og Sel. Overalt farer Olav hardhendt fram, bøndene må velge ett av to: kristning og dåp eller død, lemlesting og brann.»

På Hundorp venter hersen Dale-Gudbrand med en stor bondehær som skal stoppe kongens uferd. Scenen som følger er burlesk. Snorre gir en detaljert skildring av den mannsstore trefiguren av guden Tor som dyrkes på Hundorp. Pyntet med gull og sølv, mett av brødmatt og kjøttpålegg, bæres Tor ut i tunet. Dale-Gudbrand er sikker på at Olav vil falle til fote når han ser de skarpe øynene til Tor.

Ved soloppgang tredje dag finner mannjevningen sted. Torsfiguren står godt synlig i tunet, men hvor er kongens gud? Idet solen stiger over åskammen, ber kongen bøndene se mot øst, der kommer hans gud med mye lys. I det gudbrandsdølene snur seg mot solen, spretter kongens mann frem og hogger ned gudebildet. Mus og rotter så store som katter springer frem, og bøndene flykter i panikk til alle kanter. Kongens gud har vist seg som den sterkeste. Den mektige herskeren på Hundorp erkjenner nederlaget, underkaster seg kongen og lar seg døpe sammen med bøndene. Gudbrand bygger senere kirke i dalen».¹⁸

For Dale-Gudbrand på Hundorp med sin bondehær på den ene siden, og Olav Haraldsson med sin Vatikan-backede hær på den andre, var fantasi og virkelighet *hos disse* pre-moderne aktørene *for oss* som (potensielt) moderne forstands- og fornuftsaktører, et «sammensurium» av fantasi, religiøse oppfatninger og hellig mytologi. For «oss» var det *ikke* guddommen som stakk hodet opp over horisonten, men solen som kom til syne med bakgrunn i jordrotasjonen. Det er dens stråler med intensiv størrelse vi moderne og verdslige antesiperer at skal komme til syne. Tilsynekomsten av morgensolens stråler manifesterer kontinuiteten til den strålende solens ekstensive størrelsesmanifestasjoner. Når Tor ble kløyvd var det *for oss* ikke den hellige kraft kristningskongen Olav dro nytte av og heller ikke ondskap som manifesterte sin tilstedeværelse, men rotter og annet avfall som veltet ut av en sirlig utskåren trestamme. For Dale-Gudbrand og Olav Haraldsson *på sin side*, kunne det umulig opptre som noe annet enn åndelige/religiøse manifestasjoner. De «så» ingen solstråler over horisonten i øst. I overensstemmelse med sin religiøse førmoderne antesipa-

17. I denne sammenheng baserer vi oss i hovedsak på en fremstilling publisert i Steinsland 2017. I en fjernsynsterversjon på NRK for en del år tilbake ble det finske nasjonaleposet Kalevala vist. Denne versjonen kan illustrere som noe av det særegne før-moderne «erkjennesarbeidet», som vi har forsøkt å få frem her gjennom vår tolkning av «Klubbeslaget på Hundorp».

18. Fremstillingen Steinsland gir (Steinsland 2017), oppfatter vi som et fortolkningseksempel hvor det finner sted en «projeksjon» av moderne rasjonalitet (forstand/fornuft) og moral over i datidens historiske epoke, som det ikke er grunnlag for. Det blir for eksempel fåfengt å «kikke Snorre i kortene for å se hvordan han blander myter, fakta og fleip». I Snorres gjennomreligiøse og mytologiske verden ville han, fra vårt historiesyns ståsted, ikke inneha noe begrep om fakta, og derfor ingenting å «blande med» myter, fantasi eller lignende. I tillegg preges fremstillingen til Steinsland av å være et bidrag til en identitetsdannelse som gjenspeiler nasjonalistiske særinteresser. For mer utfyllende kritiske historieteoretiske refleksjoner i denne forbindelse, se Weber 1968.

sjon var det den nye, mektige kristne gud som ga seg tilkjenne med sin guddommelige opplysthet. Ingen lysstråler, men en strålende guddom. Ut av Tor-statuen strømmet på sin side «ondskap og djevlskap», som den nye og mektigere guddommen nå manifesterte at den kunne bekjempe. En klar understøtting for disse «erkjennelsene» manifesterte seg på slagmarken gjennom den som fikk flest hoder til å rulle. Volden underbygget den «absolutte sanning» om at de nye makthaverne var hærførere for en ny guddommelig overmakt. Her var ingen forstands- eller fornuftsbruk grunnlag for den nye «erkjennelsen». Kommunikativ grunngeving basert på anerkjennelse og saklighet manglet ethvert fundament blant disse oppslukte helligheter og deres forkjempere.

Ingen på deres tid kunne innstille seg på å erkjenne noe annet enn helliggjorte helligheter. Deres antepasjon var bundet i hellighet, mystikk og religion. Slik ble verden antepisert, hvor mer eller mindre vilkårlige makter bygget på vold garanter eksistensen til deres verdensarena. Noe skille mellom religion/verdslighet, fantasi/virkelighet og verdinøytralt idealtypisk tredjepersonsperspektiv fantes ikke. Dette er noe av grunnlaget for det moderne transcendentalt overskridende «oss», med «vår» transcendentalt overskridende fellesverden. Det er den kantianske forstands- og fornuftsverden som a priori gjør det mulig å sonde mellom objektive felles transcendentale forhold og begrensede (om enn i en moderne kontekst modererte) fellesskap, med eventuelle respektive spekulativt religiøse aktiviteter.

Man skal ikke se bort fra at den guddommelige solforgylte makt som kristningskongen Olav bar med seg, hadde større og mektigere krefter å støtte seg til. Når Olav med hellig kraft utførte den nærmest utenkelige handling å hugge løs på gudeskikkelsen Tor, slik at ondskap og satanisme manifesterte seg, hadde han nok støtte i en ikke så lite beskjeden voldsom fra pavehold. Denne støtten hadde nok sin bakgrunn i en litt mindre markant tilhengerskare med noe mer beskjedent masseødeleggelsespotensial enn i dag, men likevel var den betydningsfull nok til å bli nærmest eneherkende i datidens religiøse førmoderne europeiske fellesrom.

Vi har fremhevet modernitet i form av moderne meningsbærere, moderne fellesverden, etc. Moderne i denne sammenheng henviser til en historisk tilstand hvor *muligheter* for a priori forstandsmessig og fornuftsmessig ytelse er til stede. Historisk opptrer slike muligheter først i og med fremveksten av det moderne kapitalistiske industrisamfunn. I denne historiske kontekst opptrer muligheter for å referere til noe etterstrebbelsesverdige idealtypisk. Grunnlaget for at det opptrer noe etterstrebbelsesverdige idealtypisk i form av muligheter til forstands- og fornuftsbruk, finnes i disse spesifikke historiske samfunnsmessige forhold.

Vi skal ikke her gå inn på en nærmere diskusjon av hvordan disse spesifikke samfunnsmessige forhold gjør seg gjeldende og utgjør et slikt grunnlag. I denne omgang vil vi bare begrense oss til vår antydning av vår historiske «seleksjonstese» (jfr. Habermas, referert tidligere). Vår historiske «seleksjonstese» forankrer det før-moderne i en tid hvor religion, hellighet og guddommer gjennomsyret tilværelsens språkhandlinger. Dette til forskjell fra fremveksten av en moderne rasjonalitet basert på forstandsbruk og tillit til fornuftige slutningsformer, hvor denne rasjonalitetsformen med dens muligheter for verdinøytralitet, opptrer som noe idealtypisk etterstrebbelsesferdig.

Verdinøytralitet hos Weber kan oppfattes som en idealtypisk streben etter å innta en måte å (språk-)handle og argumentere på, hvor felleskapet opptrer på en bestemt måte, slik at verden vi samles om er en felles virkelighet. Denne virkeligheten er transcendentale siden den transcenderer spesifikke kontekster de handlende måtte operere i. Uavhengig av kultur, språk, legning og andre særskilte forhold er det en faktisk felles virkelighet vi samles om. Den transcenderer mangfoldet av særegne forhold. Subjektenes på sin side opptrer samtidig slik at særlige forhold de er bundet av transcenderes. Det individuelt særegne er overskredet, og en felles verdinøytral holdning i overensstemmelse med den felles transcendentale virkeligheten, etablert. Anskuelsen i rom og tid begrepsfester forholdet som utgjør denne felles transcendentale objektive virkelighet.

Det er to forhold ved denne virkeligheten som er sentrale. Den forebygger mot samrøre med (særegen subjektiv) religiøs/åndelig/hellig intensjonalitet gjennom å tilstrebe en verdsliggjort idealtypisk forstands-/og fornuftsbasert erkjennelse. På den annen side er det det som er dens *spesifikt moderne intensjonalitet*. Det er en verdslig universell intensjonalitet, som Kant uttrykker med at mennesket er det eneste som har intensjonalitet «i seg selv». Alt ellers opptrer med intensjonalitet i kraft av den menneskelige. Alt er resultat av *vårt* erkjennelsesarbeid. Det er ene og alene dette erkjennelsesarbeidet som tillegger omgivelsene intensjonalitet. Dermed blir vi også eneansvarlige for resultatet av dette erkjennelsesarbeidet.¹⁹

Moderne mennesker er i det moderne samfunn årsak til alt. Det opptrer ikke årsaker uten at det moderne mennesket har produsert årsakssammenhenger. Årsakssammenhenger forekommer ikke som «avtrykk i omgivelsene» De er produserte slutninger basert på moderne menneskelig erkjennelse. Vi baserer oss på våre kategoriseringer, sammenligner, fremsatte slutninger om årsak/virkning, prediksjoner, med mer.

Når Øfsti uttrykker muligheten av «kausale avtrykk», blir det uklart hvilken status kausalitet får. To illustrasjoner kan utdype dette. Den ene dreier seg om årsaksslutninger produsert overfor observasjon av båten som flyter nedover elven. Her dreier slutningen seg om hva som forårsaker at båten flyter nedover elven. Den andre dreier seg om hva som skjer når en klinkekule i bevegelse støter mot en annen, og den andre klinkekulen settes i bevegelse, mens den første stopper opp.

Båten nedover elven observeres i bevegelse på samme tid som vi observerer vannets bevegelse. Det at de to opptrer samtidig i tiden er noe vi observerer. Kausaliteten er noe vi formulerer en slutning om, for eksempel som en antagelse av at vannet er årsak til at båten beveger seg. Det kan være at den beveger seg for «egen maskin». Båten kan være beveget av vind. Vannet og båten kan antas å bevegges av tyngdekraften. Her er mange alternative mulige årsaksforklaringer. Slutninger om årsakssammenhenger er her noe vi må argumentere for og sannsynliggjøre, ikke noe vi instrumentelt kan observere som «avtrykk i omgivelsene.»

Når en klinkekule kolliderer med en annen og forårsaker den siste bevegelse, mens den selv stanser opp, observerer vi bevegelsen og stillstanden i den første. Vi observerer også

19. Vi kan ansvarliggjøres for våre handlinger, siden vi er eneansvarlige for den intensionale mening som uttrykkes i gjennom våre handlinger, jfr. Kant og diskusjonen av Swedberg/den ansvarlige forbyrter (Kant i du Prel s. 95–96). Du Prels innledning illustrerer hvordan det faktisk er mulig (eller heller umulig!?) å tolke Kant som spirituelist, og dermed fullstendig i motsats til det vi legger til grunn for kommentaren her.

stillstand og etterfølgende bevegelse i den andre. At den første klinkekulen overfører sin bevegelseskraft til den andre, og dermed forårsaker dennes bevegelse, er noe vi *slutter oss til*. Kraft- eller energioverføringen er ikke noe vi observerer. Eksistensen og overføring av en slik kraft eller energi er noe vi slutter oss til, grunngir og argumenterer for som en forklaring på observasjonene. Observasjonene er antesipert og kategoriseres som bevegelser vi kan argumentere for og grunngi basert på vår forstands- og fornuftsbruk. Årsakene er ikke «avtrykk», men forhold vi produserer slutninger om.

Våre moderne (transcendentalfelleskapelige) slutninger er åpne for alternative grunn- givninger. Vi argumenterer, grunngir og sannsynliggjør gjennom «samtaler» om slike sammenhenger, forankret i vår transcendente verdenstilstand. Disse samtalene er ikke tilfeldige ordvekslinger mellom særegne subjektive meningsyttere i snevre (religiøse, kulturelle) omgivelser. De er saklige og objektive i vårt transcendente meningsunivers.

Kausale sammenhenger er dermed ikke «avtrykk» av verdenstilstander. De er konstituerte gjennom bestemte måter moderne meningsbærere forholder seg til hverandre og til den moderne felles verden. Her anerkjenner vi hverandre som premissleverandører for at denne felles verden opptrer som gjenstand og saksforhold for forstandig gransking, og fornuftsmessige slutninger og refleksjon.

Vår forstand opererer slik at vi kategoriserer og dømmer. Anvendelsen av vår forstand bygger på forutsetningen om at vi opptrer slik at det er en felles transcendental virkelighet vi tilnærmer oss med forstanden.²⁰

Om vi velger å spekulere på hvordan objektive saksforhold «egentlig er», henvises vi til å spekulere over dette på særegne fellesarenaer. Det dreier seg om særegne fellesskapsarenaer for religiøs spekulasjon, universets egentligheter, den egentlige materies beskaffenhet, «det mellom himmel og jord som er mer enn vi kan fatte», etc. For Cohen, som for Øfsti og hans «felleskap», blir «alt det ubestemmelige mellom himmel og jord» like så relevant å bruke ressurser på å kommunisere om, som det vi gjennom vår tillit til forstanden anvender vår fornuft til å granske, drøfte og kommunisere om.

Når de poengterte moderne forutsetninger opptrer som styrende for vår språkutøvelse og våre språkhandlinger, kan vi opptre kommunikativt anerkjennende. Vi kan gjøre også moral, normer og etikk til praktisk fornuftig bearbeiding. Det krever den saklige holdning og tilnærming til alle objektive saksforhold som vi opererer med som vårt transcendente fellesgods, enten det er i vår daglige livsverden, vitenskap, økonomi, administrasjon eller moral/rett/etikk.

LITTERATUR

Austin JL (1975): *How to Do Things with Words: 2nd Edition*. Harvard University Press.

Carrithers M Collins S & Lukes S (red.) (1985): *The category of the person*. Cambridge, Cambridge University Press.

20. Dette er en grunn til at det er essensielt å skille kategorier og anskuelsesformer i tråd med Kant. For nykantianerne var hensikten med å gjøre anskuelsesformene om til kategorier et (mislykket!?) forsøk på å «redde» Kant fra Hegels tilsynelatene ødeleggende kritikk. Andre har forsøkt med tilsvarende (mislykkede!?) forsøk på å utvide og videreutvikle kategoriene til Kant, jfr. for eksempel Schmaus 2004 og Carrithers, Collins, & Lukes (1985), hvor bl.a. person blir lagt til Kants kategorier.

- Cohen H (1975): Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung i Kopper J og Malter R *Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft»*. Suhrkamp, Ffm.
- Grimen H & Terum LI (2009): *Evidensbasert profesjonsutøvelse*. Abstrakt forlag, Oslo.
- Habermas J (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Volumes 1 & 2. Suhrkamp, Ffm.
- Habermas J (2004): *Wahrheit und Rechtfertigung*. Suhrkamp, Ffm.
- Kant I (1976): *Kritik der reinen Vernunft*. Bind 1 og 2 Suhrkamp, Ffm (forkortet KdrV).
- Kant I (1995): *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp, Ffm.
- Kant I (1977): *Kritik der Urteilkraft*. Suhrkamp, Ffm.
- Kaulbach F (1969): *Immanuel Kant*. Sammlung Göschen Band 536/536a. Walter de Gruyter & Co, Berlin
- Natorp P (1904): *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Zweite vermehrte Auflage. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart.
- Prel du C (1889): *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie*. Ernst Günthers Verlag.
- Schmaus W (2004): *Rethinking Durkheim and His Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Steinsland G (2017): «Snorres latter». *Klassekampen* 11.12.2017.
- Streichert T (2003): *Von der Freiheit und ihrer Verkehrung*. Walter de Gruyter, N.Y.
- Weber M (1968): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Øfsti A (1988): *Das «Ich denke» und Kants transzendente Deduktion im Lichte der sprachphilosophischen (pragmatischen) Wende*. Tapir, Trondheim.
- Øfsti A (2006): Kunnskap (om) natur og samfunn. *Norsk filosofisk tidsskrift* vol. 41 nr. 2 s. 100–118.
- Øfsti A (red.) (2008): *The Public Sphere. Essays in Honour of Karl-Otto Apel*. Res Publica, Oslo.