

Tankens skygghet och beundran som en filosofisk grundstämning

Krystof Kasprzak

Förundran (förlägenheten över att ha hamnat i det oväntade) är en retning av känslan som först hämmar den naturliga tankens lek och på så sätt är oangenäm, men som sedan är desto mer främjande för tillströmningen av tankar till denna föreställning och därför angenäm; men *häpnad* heter denna affekt egentligen bara när man därvid inte alls är säker på om varseblivningen sker i vakenhet eller i sömn. En nykomling i världen förundrar sig över allt; den som däremot är bekant med tingens gång genom mycken erfarenhet gör det till en grundsats att inte förundras över något (*nihil admirari*). Den som istället med eftertänksamhet följer naturens ordning i dess stora mångfald vinner en oväntad visdom genom *häpnad*: en beundran som man inte kan slita sig ifrån (man kan inte förundras nog), men vars affekt enbart väcks genom förnufvet och är en sorts helig rysning inför att det översinnligas avgrund öppnar sig under ens fötter.¹

1 "Verwunderung (Verlegenheit, sich in das Unerwartete zu finden) ist eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; Erstaunen heißt aber dieser Affekt eigentlich alsdann nur, wenn man dabei gar ungewiß wird, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geschehe. Ein Neuling in der Welt verwundert sich über alles; wer aber mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden, macht es sich zum Grundsatz, sich über nichts zu verwundern (*nihil admirari*). Wer hingegen mit forschendem Blicke die Ordnung der Natur, in der großen Mannigfaltigkeit derselben, nachdenkend verfolgt, gerät über eine Weisheit, deren er sich nicht gewärtig war, in *Erstaunen*: eine Bewunderung, von der man sich nicht losreißen (sich nicht genug verwundern) kann; welcher Affekt aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird, und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Übersinnlichen sich vor seinen Füßen eröffnen zu sehen." Immanuel Kant, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", *Werke* Bd. XII, ed. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), B218/A219.

Den filosofiska tankens tilldragelse är flyktig. Ibland drabbar den på ett sådant sätt att den skakar om alla tidigare föreställningar, men den utmärks samtidigt av en tendens att *dra sig undan* det fokus som krävs för att den ska kunna utvecklas till ett problem. Den är på sätt och vis ”ljusskygg”. Detta till skillnad från alla de ”tankar” som närmast kräver uppmärksamhet, som vill ta plats och som *drar till sig* fokus. Att tänka filosofiskt kan således beskrivas som en ansträngning mellan att belysa den tanke som inte vill stå i ljuset, som ger sig till känna genom en flykt som döljer sina spår, och en ansträngning att ”blända av” det som kastar sig i ögonen och som närmast önskar fixering. Tänkandet befinner sig på så sätt i ett gränsland mellan ljus och mörker, i en strid mellan förmörkelse genom det som vill stå i dagen och upplysning av det som fortsatt vill höra natten till.

Den filosofiska tankens skygghet är inte tillfällig. Den beror inte bara på att tänkande försummas. Också detta är en viktig fråga om ”tanklöshet” och potentiellt katastrofal ”banalitet”, men den når inte på egen hand fram till en förståelse av att tanken *av sig själv* gör motstånd gentemot sitt framträdande. Den *filosofiska* ”tanklösheten” beror därmed inte enbart på en passivitet, på dum underlåtenhet. Den bottenar istället i att tanken ”älskar att dölja sig”, även när den har gett sig till känna. Oavsett om den visar sig genom en hastig glimt eller som ett blixtnedslag smyger den *omedelbart* iväg, tyst ”som på duvfötter”. Det bedrövliga är att den just drar sig undan på ett fördolt sätt, så att subjektet fortsatt tror att det tänker filosofiskt, medan det i själva verket bara har blivit fixerat av sin egen förmåga till fixering. Det utmynnar i en formalism, som utmärks av subjektets förtrollning av kraften i sin egen föreställningsförmåga. Denna förtrollning gör att subjektet tror sig kunna hålla kvar vid tanken genom att göra den närvarande ”som om” den avsåg ett möjligt föremål för en återerinring, eller för någon annan form av närvarogörande (*Vergegenwärtigung*) som är avhängigt en temporal succession. En sådan formalism förtar tanken dess *singularitet*.

Den filosofiska tanken kan inte bli till ett föremål för ett närvarogörande. Det beror på att den själv framträder genom en *hämning* av själva förmågan till närvarogörande. I analytiken av det sublimes i *Kritik av omdömeskraften* kallar Kant denna hämning för ”en märklig tid”, som ger upphov till en smärtblandad lust när inbildningskraftens *obegränsadhet* bryter samman till förmån för förnuftets *oinskränkthet*.² Denna tid är ”märklig” på ett liknande

² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), §27.

sätt som tiden för vår egen födelse är märklig genom sin otillgänglighet, som leder till att vi förlorar oss i ett mörker när vi försöker att föreställa oss den.³ Det samma gäller döden. Likt födelsen och döden sker tänkandet på gränsen *mellan* två tider som är oförenliga med varandra, mellan den levda tiden och tiden *före* födelse och *efter* död, som är en tid *mellan* död och födelse för vilken det kanske inte finns något annat namn än ”evighet”.⁴ Tänkande sker när detta ”mellanrum” ger sig till känna *i* livet, när ett nytt döende föds då livet rörs av en frånvaro som avförverkligar (*Entgegenwärtigung*) livet genom att beröva det dess hittillsvarande mening.⁵ Eftersom tänkande sker i livet som en *enhet* av födelse och död som själv inte upphör att födas och dö, som är en ”evig början”, sträcker sig inte tänkandet bortom den gräns *på* vilket detta börjande sker. Dess *mellan* utmärks därför av *häpnad*. När Kant skriver att häpnaden kännetecknas av en ovisshet ”om varseblivningen sker i vakenhet eller i sömn” uppmärksammar han hur födelse och död rör vid varandra på ett för tänkandet förvandlande sätt genom evighetens sammandragning i livet, i det ögonblick när verkligheten förlorar sin verklighetskaraktär och förbereder förlösningen av en början.

Subjektet kan inte göra den filosofiska tanken närvarande för sig utan att svika dess singularitet, vilket sker när det behandlar den ”som om” den skulle motsvara en framträdelse. Det kan däremot närvarogöra den förlust av mening som åtföljer födelse och död för att hålla vaken en sensibilitet för hur tanken ger sig till känna genom sin undandragelse. I ”Das Ende aller Dinge” (1794) för Kant en diskussion om tanken på alla tings slut som närmast har en filosofiskt-metodologisk karaktär med avseende på denna vaksamhet, som hör nära ihop med häpnaden som det för filosofin utmärkande sinnessillståndet.⁶ Han tar sin utgångspunkt i den konkreta situationen

³ Eugen Fink, ”Vergegenwärtigung und Bild”, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* (Den Haag, 1966), 38.

⁴ Marcia Sá Cavalcante Schuback, ”Appearing in Fragility” i *Ambiguity of the Sacred*, red. Jonna Bornemark och Hans Ruin (Huddinge: Södertörn Philosophical Studies, 2012), 157.

⁵ Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Att tänka i skisser* (Munkedal: Gläntaproduktion, 2011), 82.

⁶ Immanuel Kant, ”Das Ende aller Dinge”, *Werke* Bd. XI. ed. Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), A495–A522.

av att *vaka* vid någons dödsbädd och i talesättet som säger att den döende ”går ur tiden och in i evigheten”.

Kant menar att tanken på att ”gå in i evigheten” vore intetsägande om evigheten enbart betecknade ett inträde i en oändligt fortgående tid. I sådant fall skulle människan aldrig ”gå ur tiden” utan bara gå från en tid till en annan. Enligt honom är det som egentligen avses med uttrycket föreställningen om en fortvaro efter tidens slut. Det är givetvis en *logisk* motsägelse och sett ur ett teoretiskt-filosofiskt perspektiv vore uttrycket meningslöst. Kant närmar sig emellertid talesättet *estetiskt*, det vill säga utifrån frågan om hur de idéer som det väcker *affekterar* sinnet. Han kallar denna affekt för ”det fruktansvärt sublima”. Det är närmast besläktat med det matematiskt sublima i *Kritik av omdömeskraften*, eftersom dess sublima karaktär beror på den *storhet* som framställs negativt genom evighetens absoluta ojäm-förbarhet med den tid i vilken den döende fortfarande befinner sig. Tanken på denna storhet i *övergången* från liv till död – på gränsen *mellan* liv och död – utmärks av det sublimas omskakande rörelse av å ena sidan *repulsion*, då sinnet med fasa känner hur det förs till randen av en avgrund utan återvändo, medan det å andra sidan också känner en *attraktion*, då det inte kan låta bli att gång på gång åter vända ”sitt förskräckta öga” (*zurück-geschrecktes Auge*) mot denna avgrund, trots att det samtidigt ryggar tillbaks från den.

Kant skriver i ”Das Ende aller Dinge” att det fruktansvärt sublima ”till viss del” beror på *dunkelheten* i tanken på att ”gå ur tiden och in i evigheten”, som rör sig i ett *mörker* där inbildningskraften har en större verkan än i ”klart ljus”. Denna verkan väcks genom inbildningskraftens oförmåga att framställa övergångens *ögonblick*, då den sublima intensiteten i tanken på evigheten berövar tiden dess temporala progression. När Kant diskuterar den omedelbara erfarenheten av den andres bortgång, genom vad som med fenomenologiska termer kan beskrivas som framträdandet av den åskådade lekamens förvandling till en kropp, lägger han tonvikt på den vakandes känsla av att balansera på varaktighets gräns, på randen till evighetens avgrundlighet. Anledningen till att just *vakan* är *exemplarisk* för honom (i den estetiska omdömeskraftens mening) beror på att den uppmärksamhet på undandragelse som är kännetecknande för vakan också utmärker filosofin: filosofen kan ”känna sig in i” och ”känna igen sig i” den *negativitet* som utmärker erfarenheten av den andres bortgång och reflektera över sig själv som vakande över en undandragelse som sker med samma obönhörlighet. Liksom vakan utmärks filosofin av ett ”dubbelseende” som skådar in

i ”mellanrummet” av det obetingades undandragelse, som den förskräckt inte kan slita sin blick från.

Kant förtäcker själv sin insikt om filosofins vakande karaktär när han i ”Das Ende aller Dinge” förhåller sig till tanken på evigheten utifrån det praktiska förnuftet, som kan sägas lysa upp den negativitet som utmärker idén om evighet genom tanken på människans moraliska väsen. Den levandes sista dag ses då som ”den yngsta dagen” (likt föräldrars sista barn är deras yngsta barn): slutet ses som en början, ögonblicket som en räkenskap, evigheten som ett översinnligt förverkligande av människan som skapelsens slutändamål. Det som sett ur ett teoretiskt perspektiv är alla tings slut (*Ende*) blir till en fråga om människan som alla tings slutändamål (*Endzweck*). Kant diskuterar vilka perspektiv som vore att föredra ur ett sådant praktiskt hänseende (där det enda vägledande är ”vårt eget samvete”) och framhåller till sist det moraliskt älskvärda i kristendomen (i tydlig kontrast mot dess olika auktoritära former) som väcker en kärlek till aktning, vilket är en moralisk kärlek som enligt Kant innebär att fritt uppta den andres vilja till aktning som en egen maxim (vilket han förstår som kristendomens roll som världsreligion).

Det praktiska perspektiv som Kant föreslår står emellertid i samma text i kontrast mot ett tankesätt (*Denkungsart*) som inte förstår världen utifrån ett översinnligt slutändamål. Här visar sig världen istället som *ändamålslös*, som ett *skådespel* utan slut och utan förnuftig avsikt: om världen inte tänks utifrån människan som sitt slutändamål, som dess översinnliga meningsgrund, framstår den enligt Kant enbart som en meningslös *lek* bortom vilken *intet* ”finns”. Även om han värjer sig gentemot detta tankesätt verkar det vara mer troget hans egen i ”Das Ende aller Dinge” ursprungligen *estetiska* inställning till tanken på ”alla tings slut”. Han kallar det dock *mystiskt* och menar att det å ena sidan gör sig skyldigt till en teoretisk-filosofisk illusion, då tanken på att *intet* finns bortom världen i lika stor utsträckning är ett *sken* som tanken på att *något* finns bortom den, medan det å andra sidan är moraliskt förkastligt. De exempel som Kant ger på en sådan mystik förstår just ”alla tings slut” som en form av *intet* som uppnås när personligheten förenas med det gudomligas avgrundlighet genom sin förintelse, som i de meditativa praktiker han tänker sig försöker att åstadkomma det omöjliga och förnimma och tänka ett sådant *intet*. Det utmynnar enligt honom i en slags panteism bland ”de östliga folken” som har fått en ”metafysiskt sublimerad” form i väst genom spinozismen. Han menar att detta i sin tur går tillbaka till den ”uråldriga” emanationslära enligt vilken själen en gång sprungit ur det gudomliga för att sedan åter kunna förenas

med det, vilket resulterar i en slags moralisk lättja eftersom det får människan att tänka att hon får ro efter döden oavsett hur hon handlar. Kant menar att det ger uttryck för ett oförstående (*nicht verstehen*) förhållnings-sätt till tanken på alla tings slut, till skillnad från det förstående som möjliggörs genom det praktiska perspektiv som gör den användbar för sitt moraliska ändamål.⁷

Den "mystik" som Kant talar om gör sig enligt honom skyldig till å ena sidan en teoretiskt-filosofisk illusion medan den å andra sidan är praktiskt-filosofiskt förkastlig. Sedd ur ett *estetiskt* perspektiv har den däremot en annan mening. Det som Kant föraktfullt beskriver som den mediterandes försök att tänka och förnimma intet kan istället förstås som ett utövande av en *sensibilitet för intet*, som möjliggörs genom vad som med Schellings begrepp kan kallas för en kultivering av en *tautegorisk* sinnens närvaro som "känner att den känner" intet på gränsen till det sensiblas försvinnande, utan hänvisning till något annat.⁸ Den lust som uppstår vid randen till avgrunden, som gör att sinnet inte kan låta bli att blicka ner i den, är *ekstatisk* och utmärks av personlighetens försvinnande genom en *känsla av enhet*. Det är emellertid inte känslan av en lust *inför* en framställd enhet, det vill säga inför en bild, eftersom en bild av evigheten inte är möjlig. Känslan av enhet vid avgrundens rand avser inte framträdandet av en enhet *för* ett subjekt, inte heller som en idé. Istället är den känslan av en enhet *med* allt som uppstår genom den sublimes rörelsen av att existensen exponeras mot bakgrund av evighetens absoluta storhet, vilket sker på ett grundlöst sätt samtidigt som det uppvisar existensen som grundlös. Känslan av enhet är därför inte resultatet av ett enhetliggörande. Det är istället känslan av en *enhet i skillnad*. Det antyds av Kant själv när han i "Das Ende aller Dinge" skriver att då människan tänker att evigheten kan bli närvarande och ger upp sig själv som slutändamål (*Endzweck*) blir det inget slut på de "sista utkasten" (*letzten Entwürfen*) avseende den världsliga formen för denna evighet. I avsaknad av ett sådant sista ändamål, när människan har gett upp sig själv som slutändamål, kan världen uttryckt med Hannah Arendt istället

⁷ Kant förhåller sig i "Das Ende aller Dinge" också till ett *missförstående* förhållnings-sätt som dock är av mindre vikt i detta sammanhang.

⁸ Som Schelling beskriver det "smakar" smakomdömet *intet* i det sublimes: "Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist." F. W. J. Schelling, "Die Weltalter", *Werke* Nachlaßband I (München: 1966), 27.

sägas framträda som en *pluralitet* av ”sista utkast” till vars *skådespel* människan kan förhålla sig som en ”världsbetraktare” utmärkt av den estetiska omdömeskraftens *sensus communis*, det vill säga med ”ett sinne för gemenskap” i negativitet.⁹

Vakan utmärks av en sensibilitet för det sensiblas försvinnande. Tolkad estetiskt öppnar denna sensibilitet för en uppmärksamhet på världens pluralitet. Det beror på att denna pluralitet ger sig till känna genom meningens undandragelse, när grunden för meningens enhetlighet går förlorad genom evighetens sublimes öppning av sinnet (*Gemüt*). Vakan kan därmed beskrivas som ett förhållningssätt till världen, som en ”inställning”, som gör sinnet mottagligt för häpnad. Genom denna häpnad kan enligt Kant en visdom vinnas som han kallar för *beundran*. Det är “[...] en beundran som man inte kan slita sig ifrån (man kan inte förundras nog), men vars affekt enbart väcks genom förnuftet och är en sorts helig rysning inför att det översinnligas avgrund öppnar sig under ens fötter.” Beundran är hos Kant den form av filosofisk visdom som utmärks av vakans uppmärksamhet på meningens undandragelse, som samtidigt inte kan upphöra att förundras över den pluralitet av mening som denna undandragelse ger till känna. Dess vakande karaktär innebär att den inte behandlar intet ”som om” det vore en framträdelse. Istället ger beundran uttryck för den *bestående* känslan av häpnad inför det intelligiblas negativitet gentemot framträdelsen i dess helhet. I den mystiska hållning som Kant beskrev som oförstående (*nicht verstehen*) slumrar i själva verket en sådan beundran, som väcks när sinnet rörs av intets absoluta storhet.

Det kan framstå som att ovanstående tolkning av beundran hos Kant som en form av filosofisk vaka går stick i stäv med hans egna beskrivningar av beundran i *Kritik av omdömeskraften*, där han framförallt diskuterar detta begrepp i anslutning till sin kritik av den teleologiska omdömeskraften som en beundran inför den i naturen beaktade (*Beobachtung*) ändamålsenligheten.¹⁰ Han skriver exempelvis att upptäckten att empiriska lagar förenas under en princip kan ge upphov till

⁹ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 55.

¹⁰ “Nun ist die *Verwunderung* ein Anstoß des Gemüts an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt haben, hervorbringt; *Bewunderung* aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine

[...] en mycket märklig lust, ofta till och med en beundran, en sådan som inte upphör även om man är nog så bekant med föremålet.¹¹

Beundran ger därmed vid en första anblick intryck av att karaktäriseras av en rakt motsatt uppmärksamhet än den som kännetecknar vakan: medan beundran verkar vara en känsla av lust inför subjektets förmåga att kunna framställa ändamål som gör att naturen visar sig som en enhet, är vakan en uppmärksamhet på en undandragelse i framträdelsen som beror på närvaron av det oframställbara i den (evigheten), som utmärks av en negativitet gentemot subjektets förmåga till enhetliggörande. Beundrans vakande karaktär hos Kant kommer sig emellertid av att den utgår från en *förundran*. Den är sublim och han beskriver den som en *stöt* (*Anstoß*) som genomfar sinnet när det drabbas av det oframställbaras negativitet, vilket sker genom känslan av en oförenlighet mellan en föreställning och de regler och principer som subjektet i förväg satt för sig. När denna oförenlighet är så pass stark att man i förundran ”inte alls är säker på om varseblivningen sker i vakenhet eller i sömn” kallas den för häpnad. Beundran är det sätt på vilket känslan av häpnad dröjer kvar i sinnet, som den smärtblandade lusten inför en aning om en bräcklighet som hemsöker alla de föreställningar om en transcendent grund för framträdelsen som förnuftet inte kan låta bli att tänka.¹²

Kant skiljer den transcendentalfilosofiska beundran från vad han kallar för en realistisk beundran (som är filosofiskt naiv) och en idealistisk sådan (som utmärks av en övertro på människan). Den transcendentalfilosofiska beundran förhåller sig enbart till naturens ändamålsenlighet *som om* den vore organiserad som en enhet i samstämmighet med förnuftets högsta

ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in den Wesen der Dinge (als Erscheinungen) [...]“ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A273/B277.

¹¹ “[...] einer sehr merklischen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufgehört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist”. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A XXXVIII/B XL. Ovanstående övers. av KK. Jfr. Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2003), 40.

¹² Trots Kants ibland förledande formuleringar är således hans begrepp om beundran inte föremålsligt orienterat. I ett sådant fall är det beundrade egentligen enbart något ovanligt som i själva verket underställs den beundrandes *mått*, vilket gör denna form av beundran förtingligande. Som Martin Heidegger observerar är den därför också förolämpande när den riktas mot en ädel person. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA 45 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), 164.

intresse, vilket är enhet i enlighet med principer.¹³ Det egentligt beundransvärda är därför enligt Kant förnuftets förmåga att syntetisera mångfald till enhet.¹⁴ Som framsprungen ur det matematiskt sublimes utmärks emellertid beundran av en *negativ* lust: den är en lust inför tanken på en absolut enhet som springer ur ett *brott* gentemot inbildningskraftens försök att framställa en sådan enhet. Det beundransvärda är därför själva *grundlösheten* i förnuftets förmåga att beakta naturen som en sådan enhet: ”urfenomenet” av att naturen överhuvudtaget visar sig som en enhet.¹⁵ Denna *känsla* dröjer kvar i sinnet som en beundran, som därmed kan beskrivas som undandragelsens pulserande kvardröjande i subjektets beaktande av naturen utifrån ändamål. Detta pulserande dröjer också kvar i förnuftets systematiska utforskande av naturen, vars utgångspunkt för transcendentalfilosofin därför alltid är *estetisk*.

Alla grunder och orsaker människan kan tänkas upptäcka i naturen möjliggörs av att den överhuvudtaget framträder som ändamålsenlig för hennes kunskapsförmåga, vilket enbart sker genom reflekterande omdömen utifrån förnuftsidéer. Eftersom dessa omdömen är reflekterande skänker de inte någon absolut grund för existensens vara. Som Arendt uppmärksammar i sin politiska tolkning av *Kritik av omdömeskraften* döljer sig i detta en insikt hos Kant om att människan är ”börjande” till sitt väsen.¹⁶ Beundran är den transcendentalfilosofiska grundstämning som håller existensens relation till detta ”eviga börjande” vaken, genom den kvardröjande känslan av en *dis-*

¹³ [...] allein dieser Bewunderung würde schwerlich jemand anders als etwa ein Transcendental-Philosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmäßigkeit in concreto beweise, sondern sie nur in allgemeinen denken müssen. Kant, ”Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Erste Fassung”, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 29.

¹⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A270–271/B274–275.

¹⁵ Beundran är “[...] eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in den Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen, daß sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern über dem noch für das Gemüt erweiternd ist, noch etwas über jene sinnliche Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen haben wir zwar auch nicht nötig, wenn es bloß um formale Zweckmäßigkeit unserer Vorstellungen a priori zu tun ist; aber, auch nur da hinaussehen zu müssen, flößt für den Gegenstand, der uns dazu nötig, zugleich Bewunderung ein.“ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A273/B277.

¹⁶ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 13.

sonans mellan sinnet och framträdelsen på framställningens gräns. Beundran kan därmed formuleras som den kritiska filosofins existentiella hållning, utmärkt av känslan av att vara ”en nykomling i världen”.