

Kant om *sensus communis* och tänkandets maximer

Marcel Quarfood

Martha Nussbaums *Cultivating Humanity* utgör en försvarsskrift för förenligheten av ett klassiskt grekiskt bildningsideal och en modern pluralistisk humanistisk utbildning av det slag som ges på många amerikanska *liberal arts colleges*.¹ Utifrån Sokrates och stoikerna utvecklar Nussbaum en syn på ”sokratiskt förnuft” och ”sokratisk utbildning” som innefattar tillgänglighet för alla, anpassning till studentens individuella situation, öppenhet för en mångfald av traditioner och perspektiv, och uppmuntran till egen rationell tankeverksamhet hellre än upphöjandet av boken till auktoritet.² Detta ideal anser Nussbaum står under hot från två motsatta håll, dels från en konservativ falang som ängslas över att uppmuntran till självständigt argumenterande riskerar att urholka alla traditionella värden, och dels från en modefilosofisk relativism som ifrågasätter allt tal om förnuft, logik och sanning.³

Nussbaum åberopar sig på Sokrates, men det är främst ifrån stoikerna som hon hämtar inspiration och då särskilt de romerska stoikerna Seneca, Cicero och Marcus Aurelius. Hos dem finner hon en förnuftsetik och en konsekvent kosmopolitanism som leder till ett utvidgat perspektiv och som möjliggör en pluralistisk öppenhet. En viktig plats i hennes program för en humanistisk och kosmopolitisk utbildning spelar också skönlitteraturen som ger oss möjlighet att i fantasin försät-

¹ Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge: Harvard University Press 1997. Denna artikel bygger på en presentation vid ett arbetsseminarium våren 2005 i projektet ”Det egna och det främmande – om bildningsbegreppets aktualitet” inom filosofifämnet på Södertörns högskola.

² Ibid., s. 30 ff.

³ Ibid., s. 37 ff.

ta oss i nya situationer där vi kan träna vårt moraliska omdöme. Min avsikt i det följande är emellertid varken att diskutera stoikerna eller Nussbaums förhållande till dem, utan istället att uppehålla mig vid en etapp på vägen mellan dem, nämligen upplysningsfilosofin hos Immanuel Kant (som i många avseenden delar stoikernas vision⁴). Närmare bestämt kommer jag att rikta uppmärksamheten på de maximer för ett förnuftigt tänkesätt som Kant presenterar i *Kritik av omdömeskraften* från 1790, och deras förhållande till den analys av ett gemensamt ”sinne” för smak (*sensus communis aestheticus*) som utgör bakgrunden för Kants diskussion. Avslutningsvis kommer jag att antyda en skillnad mellan Kant och Nussbaum i synen på hur det estetiska sammanhänger med förnuftet: medan Nussbaum ser estetiska aktiviteter, i synnerhet läsning av skönlitteratur, som ett värdefullt sätt att stärka den moraliska fantasi som behövs för en förnuftig livshållning, så tycks det hos Kant finnas en intimare, icke-instrumentell relation mellan estetisk smak och förnuftets grundprinciper.⁵

I § 40 av *Kritik av omdömeskraften* diskuterar Kant olika bemärkelser i vilka man kan tala om ett gemensamt mänskligt förstånd. I samband med detta presenterar han ett ”mellanspel” (*Episode*)⁶ som avviker från hans estetiska huvudtema om betingelserna för smakomdömet och snarast formar sig till ett program för det upplysta tänkandet. De tre maximer Kant lägger fram uppmanar envar att: 1) tänka själv; 2) tänka i envars ställe; och 3) alltid tänka i samklang med sig själv (294). Låt oss titta lite närmare på dem, i tur och ordning.⁷

Den första maximen karakteriserar enligt Kant ”ett förnuft som aldrig är *passivt*” (294). En sådan passivitet skulle utmärka ett heteronomt förnuft, det vill säga ett förnuft som inte autonomt följer sin egen lag utan låter sig underkastas yttre styrning.⁸ Det passiva förnuftet är offer

⁴ För en jämförelse mellan stoikerna och Kant ifråga om politik och etik, se Martha C. Nussbaum, ”Kant and Stoic Cosmopolitanism”, *Journal of Political Philosophy*, (5), 1997, s. 1-25.

⁵ Det bör påpekas att jag inte beaktat Nussbaums diskussion av ämnet i andra texter än *Cultivating Humanity*.

⁶ Immanuel Kant, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein, Stockholm: Thales 2003, s. 154. Detta motsvarar s. 295 i Preussiska Akademiens standardutgåva, *Kants gesammelte Schriften*, Band 5, Berlin: Georg Reimer, 1908. I fortsättningen kommer jag att hänvisa till denna bok enbart med akademiutgåvans sidnummer som också återfinns i marginalen till den svenska utgåvan.

⁷ I tolkningen av maximerna har jag haft nytta av Onora O’Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge: University Press, 1989, s. 24 ff och 45 ff.

⁸ För distinktionen heteronomi/autonomi, se Immanuel Kant, *Grundläggning av seder- nas metafysik*, övers. Joachim Retzlaff, Göteborg: Daidalos, 1997, s. 67 f.

för fördomar, vilket i sin värsta form innebär fallenhet för vidskepelse. Vidskepelse medför att vi låter oss ledas av andra, botemedlet blir upplysning definierat som "befrielse från vidskepelse" (294). Maximen "tänk själv" blir därför upplysningens maxim, vilket vi känner igen från essän *Vad är upplysning* (1784), där Kant i liknande ordalag talar om upplysning som ett uppbrott från den omyndighet som gör en oförmögen att använda sitt förstånd utan någon annans ledning.⁹ Där presenteras också ett upplysningens valspråk: "Ha mod att använda dig av ditt eget förstånd!"¹⁰ Ytterligare diskussion av denna maxim finner vi i Kants essä *Vad innebär orientering i tänkandet?* (1786), där den beskrivs som maxim för "förnuftets självbevarelse".¹¹

Den andra maximen säger att vi ska tänka i envars ställe. Kant kallar den för det vidsynta tänkesättets maxim, som uppvisas hos den som höjer sig över sina privata betingelser och "reflekterar över sitt omdöme från en *allmän ståndpunkt*" (295). En dylik allmän ståndpunkt kan bara nås genom att man intar "andras ståndpunkt" (295). Detta låter i förstone som en uppmaning till inlevelse, tänkt efter modellen att man lever sig in i en annan persons inre och försöker inta dennes perspektiv. Även om det kan finnas en sådan sida i Kants tankegång, så tror jag att vi snarare ska lägga tonvikten vid den förklaring han ger strax före presentationen av maximerna, att det rör sig om "att man jämför sitt omdöme med andras omdömen, inte bara verkliga utan också möjliga sådana" (294). Om vi inskränkte oss till att försöka inta andras faktiska perspektiv skulle vi inte komma utöver en gruppståndpunkt. Vi skulle därmed inte kunna utöva kritik mot kollektivets uppfattningar. Att den andre inte främst är en konkret annan, utan en möjlig annan (vem som helst), innebär att det inte så mycket handlar om psykologisk inlevelse utan om ett negativt fattat bortseende från begränsningar i det egna perspektivet. Denna tankefigur erinrar om Kants moralfilosofi, vars grundläggande idé går ut på att vi ska höja oss över våra privata bevekelsegrunder och betrakta våra handlingsprinciper från en allmän och opersonlig ståndpunkt som inte tillåter undantag som gynnar en själv eller en utvald grupp. Även till denna maxim finner vi paralleller i *Vad är upplysning?* med dess distinktion mellan privat och offentligt bruk av förnuftet, som i stort sett går ut på samma sak. Det privata

⁹ Immanuel Kant, "Svar på frågan: Vad är upplysning?", i red. Bruno Östling, *Vad är upplysning?*, Stockholm: Symposium, 1992, s. 27.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Immanuel Kant, "Was heisst: sich im Denken orientieren?", *Kants gesammelte Schriften*, Band 8, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, s. 147.

förnuftsbruket förstås här emellertid inte som den enskilda individens, utan istället som ståndpunkten hos den som är begränsad av sina skyldigheter till en organisation, såsom prästen till sin kyrka eller ämbetsmannen till staten. Att ett sådant förnuft är privat betyder inte att det är individuellt, utan att det står under en restriktion genom bundenheten till organisationen och därmed är berövat sitt oberoende (jmf. latinets *privo*, beröva). Emot detta står ett offentligt förnuft, till vilket Kant knyter idealet om den obundna forskaren som vänder sig till envar och kan använda sitt förnuft utan begränsningar.¹² Det vidsynta tänkesättets maxim i *Kritik av omdömeskraften* belyser detta fria förnuft från ett annat håll: genom att "tänka i envars ställe" befrias förnuftet från sin bundenhet till individuella begränsningar (privata i vanlig mening) likväl som från de begränsningar som beror på lojaliteter till grupper och organisationer (privata i den mening som definieras i "Vad är upplysning?").

Den tredje maximen uppmanar oss att tänka i samklang med oss själva, det vill säga konsekvent. Detta kan tyckas vara ganska enkelt i jämförelse med vad de båda andra maximerna begär av oss. Men enligt Kant är konsekvens det svåraste att uppnå, ett mål man bara kan närma sig genom att vänja sig vid att följa de andra maximerna.

Den första maximen förbinds av Kant med förståndet, den andra med omdömeskraften och den tredje med förnuftet (295). Dessa förågor kan alla ses som aspekter av förnuftet i vid mening, och de hålls inte alltid strikt isär (vilket kan ses exempelvis i att den första maximen som relateras till förståndet också sägs utmärka ett "aldrig passivt förnuft"), men när Kant skiljer dem åt så betonar han olika aspekter av denna förnuftsverksamhet: förståndet står för ett aktivt bruk av begrepp, omdömeskraften är kapaciteten att applicera begrepp på sinnesåskådningen och förnuftet är förmågan att dra slutsatser och relatera dem till en ändamålsenlig helhet.

Kant är noga med att påpeka att dessa maximer utgör något mer än "sunt förnuft", som han kallar för det "gemena", ännu inte kultiverade förståndet (293). Detta finns som en självklarhet hos varje människa, och Kant har för det mesta inget gott att säga om det utöver att det fullgör sin uppgift i vardagssammanhang. I *Prolegomena* (1783) går han till hårt angrepp mot de filosofer som hade åberopat sig på det sunda förnuftet som rättesnöre för metafysiken; Kant menar att sunt förnuft bara är tillämplbart i vardaglig erfarenhet men står handfallet

¹² Jmf. *Vad är upplysning?*, s. 29.

inför filosofiska frågor.¹³ Men då maximerna i § 40 i *Kritik av omdömeskraften* ändå presenteras som ”maximer för det gemena mänskliga förståndet” (294), kan man heller inte se det som att de skulle handla om någon helt väsensskild förmåga; snarast är de att betrakta som principer för att kultivera förnuftet, alltså uttråda ur ett okultiverat sunt förnufts ”självförvållade omyndighet”.¹⁴

Maximerna hänförs till ett allmänt mänskligt förstånd, och Kant sätter dem under den traditionella beteckningen *sensus communis*. Han påpekar att *sensus communis* inte är något sinne i egentlig mening, eftersom det inte är mottagare av intryck. Snarare är det ett sinne i samma bemärkelse som när man talar om ett ”sinne för rättvisa” och liknande (293). *Sensus communis* utlägger han som förutsättningen för kommunicerbarhet. Detta har dels en allmän aspekt, dels en specifikt estetisk. I sin mest allmänna form är *sensus communis* en känsla som ligger till grund för möjligheten av att meddela sig om något över huvudtaget. I *Kritik av omdömeskraften* § 21 argumenterar Kant för existensen av ett sådant gemensamt ”sinne”. Starkt förenklat går argumentet ungefär som följer.¹⁵ Om vi inte är skeptiker utan antar att objektiv kunskap är möjlig, så måste vi också anta att den kan kommuniceras till andra. För annars vore ingen referens till objekt möjlig och utan sådan referens saknas den allmängiltighet som objektet erbjuder genom sin tillgänglighet för var och en och som utgör själva objektiviteten. I så fall måste också de subjektiva förutsättningar som möjliggör kunskap hos det enskilda subjektet vara kommunicerbara. Till dessa förutsättningar hör förmågan att känna igen den rätta balansen i förhållandet mellan inbillningskraften (dit Kant räknar hanterandet av sinnenas åskådningar) och begreppsförmågan (som identifieras med förståndet). Argumentet utgår från Kants komplexa teori om den mänskliga kunskapsförmågans struktur och det går inte att här ta ställning till dess hållbarhet, men det är intressant att notera att det Kant söker etablera är att möjligheten av objektiv kunskap förutsätter en gemensam ”känsla”, som helt enkelt är förmågan att känna igen att ett begrepp passar på den åskådning som det ska tillämpas på (vilket för Kant

¹³ Immanuel Kant, *Prolegomena till varje kommande metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap*, övers. Marcel Quarfood, Stockholm: Thales, 2002, s. 16 ff och 132 ff.

¹⁴ *Vad är upplysning?*, s. 27.

¹⁵ Min sammanfattning av argumentet bygger på den rekonstruktion som ges i Henry Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, kap. 7.

kommer på ett ut med att kunna avgöra en regels rätta tillämpning). I *Kritik av det rena förnuftet* hade Kant argumenterat för att en sådan förmåga inte kan förklaras med hänvisning till ytterligare en regel för regelns användning, för det skulle bara skjuta tillbaka frågan om hur man känner igen fallen för regelns applicerbarhet ett steg utan att besvara den – ett påpekande som föregriper en av poängerna i Wittgensteins diskussion om regelföljande.¹⁶ Denna gemensamma känsla (i *Kritik av det rena förnuftet* identifierad med omdömeskraften) som ”förutsätts i varje logik och varje princip om kunskapen som inte är skeptisk” (239) betecknas nu som *sensus communis* (238).

Vad har nu allt detta med omdömeskraftens koppling till vidgade vyer i § 40 att göra? Det är ju inte omedelbart klart att dessa båda utläggningar av *sensus communis* eller omdömeskraft kommer på ett ut. Men på samma sätt som § 21 kopplar förmågan till kunskap till rätten att förutsätta att andra har samma förmåga, så kanske maximerna i § 40 (och då särskilt den om det vidgade tänkesättet som speciellt hänförs till omdömeskraften) också kan förstås som ett berättigande av antagandet att en allmän förnuftsformåga är gemensam med min, så att det är meningsfullt för mig att försöka höja mig över mina egna begränsningar och inta den andres ståndpunkt.

Den estetiska formen av *sensus communis* utgör en ytterligare komplikation. Det som hittills har berörts är mest utvikningar till den grundläggande frågeställning Kant behandlar i början av *Kritik av omdömeskraften*, frågan om smakomdörets karaktär och dess koppling till ett *sensus communis aestheticus*. Smakomdömet, som säger att ”detta x är skönt”, är enligt Kant subjektivt, det kan inte återföras på egenskaper som tillhör det sköna objektet självt, men ändå finns där en normativ hänvisning som saknas i ett rent subjektivt omdöme om att ”detta x är angenämt”, där inget anspråk på allmängiltighet finns. Att förklara möjligheten av denna paradoxala kombination av subjektivitet och normativt anspråk på att envar *bör* uppfatta exempelvis ett skönt konstverk som skönt (medan det inte tycks finnas något för andra normerande i att kaffet smakar angenämt för mig) är vad Kant behöver idén om *sensus communis* till. Argumentet i § 21 om att all kunskap förutsätter ett grundläggande *sensus communis* blir ett första steg för att göra det plausibelt att tänka sig att det också finns ett specifikt este-

¹⁶ Se Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Stockholm: Thales, 2004, A133/B172 och Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, övers. Anders Wedberg, Stockholm: Bonnier 1978, § 86 samt sidorna runt § 200.

tiskt *sensus communis*, vilket innebär att det harmoniska fria spel mellan begreppsförmågan och inbillningskraften som enligt Kant utgör den egentliga grunden för smakomdömet giltighet är något som vi har rätt att anta att också andra har vid åsynen av det sköna objektet.¹⁷

Denna skiss ger naturligtvis bara en mycket grov antydan om Kants estetik och den roll *sensus communis* där spelar.¹⁸ Av intresse för mig i detta sammanhang är parallellen mellan smakens och kunskapens förutsättningar. En aspekt av omdömeskraften är att den möjliggör smakomdömet, men omdömeskraften är mer allmänt också betingelsen för att alla omdömen, det vill säga även de som utgör kunskap, överhuvudtaget ska vara möjliga. Det exakta förhållandet mellan dessa aspekter förblir dunkelt i *Kritik av omdömeskraften*, men kopplingen mellan smak och kognitiv förmåga är suggestiv.

Låt oss nu avsluta med att återgå till Nussbaum. Vi kan relativt väl likställa hennes hänvisning till egen tankeverksamhet med Kants första maxim ("tänk själv"), och också se hennes stoiska ideal om ett kosmopolitiskt tänkande med det intagande av den andres position som det medför som närbesläktat med Kants omdömeskraftsmaxim för det vidsynta tänkesättet. Därtill försvarar både hon och Kant idén om möjligheten och betydelsen av konsekvent logiskt tänkande. Man kan dock tycka att en dimension i Nussbaums program för mänsklig bildning saknas i Kants maximer, nämligen skönlitteraturens (och särskilt romanens) roll för uppöandet av vidsyntheten. Nussbaum lägger stor vikt vid läsandet av romaner för en kosmopolitisk utbildning: romanen

¹⁷ Tolkningen av § 21 som ett preliminärt steg på vägen till ett rättfärdigande av smakomdömet normativa giltighet har jag lånat från Allison, *Kant's Theory of Taste*, s. 154 f.

¹⁸ I förbigående kan nämnas att Hans-Georg Gadamer har kritiserat Kants begrepp om *sensus communis* för att det saknar en social och etisk dimension som finns i det klassiska begreppet om *sensus communis* hos till exempel Vico. Enligt denna tradition är *sensus communis* en förmåga till takt som hänger ihop med den etik som råder i en samhällsgemenskap. När Kant begränsar *sensus communis* till de subjektiva förutsättningarna för smakomdömet går enligt Gadamer allt detta förlorat. Men även om denna skillnad finns mellan Kants begrepp och det traditionella, så kan man inte som Gadamer gör fränkänna Kants begrepp den intersubjektiva dimension det har som förutsättning för möjligheten av att inta en annans ståndpunkt (något som i förlängningen också möjliggör universaliseringsidén i etiken). Ur Kants synvinkel vore Gadamers socialt bestämda *sensus communis* ett sekundärt faktum vars transcendentala grund återstår att ange, och dess etiska anspråk vore heteronomt. Jmf. Hans-Georg Gadamer, *Sanning och metod*, övers. Arne Mellberg, Göteborg: Daidalos, 1997, s. 47 ff och den kritik mot Gadamer som ges i Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, s. 157 f.

visar oss situationer vi annars inte skulle fått se och hjälper oss därmed att öva upp fantasin och omdömet så att vi lättare kan komma utöver våra trånga horisonter och fatta välgrundade beslut. Samtidigt avvisar hon en formalistisk estetisk teori som vill förbjuda att man använder konsten som rättfärdigande för etiska och politiska slutsatser (en formalism som hon hänför till Kant, dock med tillägget att Kants uppfattning på denna punkt är ”komplex och tillåter mångfaldiga tolkningar”¹⁹). Man kan nu undra om inte Kants estetiska *sensus communis* och dess nära koppling till omdömeskraftens allmänna roll som betingelse för ett vidsynt tänkande och därmed också för möjligheten av ett förnuft (de båda första maximerna var ju grunden för möjligheten av att nå den tredje maximens mål) visar på en estetisk dimension i Kants förnuftssyn, alldeles bortsett från frågan om formalism i estetiken. För oavsett vad konsten och litteraturen kan ha att lära oss, så låter Kant själva tänkandet ha en nära relation till smaken – en position som förefaller mer radikal i sina implikationer än den något pragmatiska syn på litteratur (som lite krasst formulerad innebär att litteratur är bra för att den lär oss något praktiskt nyttigt) som man möjligtvis kan spåra hos Nussbaum. Lite tillspetsat kunde man säga att förnuftet enligt Kant är besläktat med smaken, snarare än att det bara gynnas av den.

¹⁹ *Cultivating Humanity*, s. 102.