

Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och kommunikation
D-uppsats 15 hp | Filosofi | Hötterminen 2010

Autonomi- och enhetsproblematik i Kants tredje kritik

Av: Benjamin Khademi
Handledare: Sven-Olov Wallenstein

Innehållsförteckning

1	Inledning	3
2	Filosofi som kritisk filosofi och de två första kritikerna	10
3	Inbillningskraft och förstånd i den första kritiken	21
4	Förnuft och sinnlighet i Kants moralfilosofi	33
5	Det sköna och begreppet.....	40
6	Deduktionen av det rena smakomdömet.....	47
7	Det sköna och intresset	58
8	Ändamålsenlighet utan ändamål.....	66
9	Det sköna och det sublima.....	76
10	Slutord.....	83
11	Litteraturförteckning.....	85

1 Inledning

Denna uppsats är en undersökning av relationen mellan å ena sidan det sköna och å andra sidan kunskapen och moralen i Kants filosofi, med utgångspunkt i *Kritik av omdömeskraften*, Kants så kallade tredje kritik. Frågan gäller den djupt problematiska plats som estetiken tillskrivs i förhållande till de olika sätt på vilka Kant underbygger analysen av det sköna och det sublima med begrepp och teser hämtade från de två första kritikerna. Huvuddelen av uppsatsen kan sägas utgöra en läsning av verkets första del, *Kritik av den estetiska omdömeskraften*. Ingången till problematiken utgör den spänning som finns mellan två olika teman i Kants text, nämligen det samtidiga försöket att etablera en estetikens autonomi och att använda estetiken som en ”bro” för att förmedla mellan kunskapen och moralen, det teoretiska och det praktiska.

När jag i denna uppsats talar om estetikens *autonomi* är det i grund och botten en metafor hämtad från Kants moralfilosofi.¹ I analytiken av den estetiska omdömeskraften presenterar Kant intresse- och begreppslösheten som smakomdömetts två första, och i mina

¹ Kant talar om viljans autonomi som sedlighetens högsta princip, i motsats till en viljans heteronomi i *Grundläggning av sedernas metafysik* (*Grundläggning av sedernas metafysik* s. 67-68), där viljan definieras som autonom för så vitt den är sin egen lag, heteronom så till vida beskaffenheten hos något föremål är dess lag. I den tredje kritikens båda inledningar skiljer Kant autonomi ifrån heautonomi. I den officiella inledningen (*Kritik av omdömeskraften* s. 185- 186) säger Kant att en omdömeskraftens autonomi skulle innebära dess lagstiftning över en natur, i själva verket är begreppet heautonomi därför mer träffande, eftersom omdömeskraften endast föreskriver en regel för sitt eget bruk. I den första inledningen görs begreppsförskjutningen från *Grundläggning av sedernas metafysik* tydligare (*Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 381-382); skiljelinjen mellan heautonomi och autonomi sägs nu gå längs axeln objektiv/subjektiv. Såväl det teoretiska som det praktiska förnuftet kan sägas vara autonoma så till vida deras lagstiftning har en objektiv föremålslig eller transitiv karaktär, de är lagar för naturen respektive för friheten, omdömeskraften däremot är heautonom, dess lagstiftning har en intransitiv eller subjektiv karaktär, den är endast sig själv lag. När jag i denna uppsats talar om estetikens autonomi, menar jag tanken om den estetiska omdömeskraftens självständighet från det teoretiskas och det praktiskas respektive lagstiftningar såsom dessa utlades i de två första kritikerna, liksom från rent empiriska lagar.

ögon, fundamentala moment.² Det begreppslösa i smakomdömet kan i viss mån sägas markera dess distans från kunskapen, det intresselösa dess distans från moralen. Detta avstånd är en förutsättning för en kritik av den estetiska omdömeskraften, det vill säga för att estetiken ska inrymmas i det kritiska projektet såsom Kant förstår det: omdömeskraften måste då vila på en egen princip, den måste ge sig själv sin egen lag, på samma sätt som kunskapen hade visats göra i Kants första kritik och sedan moralen i hans andra. I detta avseende är just estetiken och inte teleologin som är kärnan i *Kritik av omdömeskraften*: det är det estetiska reflektionsomdömet som kräver att omdömeskraften upptas i systemet av rena kunskapsförmågor, eftersom endast det reser ett legitimt anspråk på a priori giltighet, grundat endast i den själv.³

Men förutom att den tredje kritiken ska etablera en estetikens autonomi så ska estetiken också utgöra en övergång mellan de olika delarna av Kants kritiska filosofi. I den första inledningen skriver han:

”Så framträder ett system av sinnets krafter i deras förhållande till natur och frihet, vilka har sina respektive *bestämmande* principer a priori, och som därigenom utgör de två delarna i filosofin (den teoretiska och den praktiska) som ett doktrinalt system, och samtidigt en övergång genom omdömeskraften, som genom en särskild princip förbinder båda delarna, en övergång från det förstas *sinnliga* substrat till det andras *intelligibla* substrat”.⁴

Samtidigt som estetiken endast kan inrymmas inom kritikens ramar under villkoret att en viss självständighet gentemot de av de tidigare kritikerna redan behandlade delarna av filosofin, så ska kritiken av omdömeskraften, under vilken estetiken står att finna som en *Kritik av den estetiska omdömeskraften*, tjäna som, och endast som, en övergång mellan de dikotomier som de tidigare kritikerna upprättat: förnuft och förstånd, det praktiska och det teoretiska, det sinnliga och det intelligibla. I den officiella inledningen förtydligas problematiken; med en juridisk metafor skriver Kant om den mark på vilken en lagstiftning är giltig: även om förståndets

² Det första momentet sammanfattas i definitionerna: ”Smak är en förmåga att *utan allt intresse* bedöma ett föremål eller ett föreställningssätt genom ett välbehag eller ett obehag. Föremålet för ett sådant välbehag kallas skönt”(*Kritik av omdömeskraften* s. 211), det andra momentet i sin tur sammanfattas av definitionen: ”*Skönt* är det som behagar universellt utan begrepp”(*Kritik av omdömeskraften* s. 219).

³”Till en kritik av omdömeskraften hör väsentligen den del som innehåller den estetiska omdömeskraften, eftersom endast den innehåller en princip som omdömeskraften helt a priori lägger till grund för sin reflektion över naturen”, (*Kritik av omdömeskraften* s. 193).

⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 403.

lagstiftning är teoretisk och förnuftet är praktisk så sker de på samma mark, nämligen inbegreppet av all möjlig erfarenhet. På denna gemensamma mark inskränker de aldrig på varandra:

”Förstånd och förnuft har alltså två olika lagstiftningar på en och samma erfarenhetsgrund, utan att den ena får göra intrång på den andra. Ty lika lite som naturbegreppet har inflytande på lagstiftandet genom frihetsbegreppet, lika lite stör det senare naturens lagstiftning.”⁵

De båda lagstiftningarnas möjliga sambestånd utan motsägelse betraktar Kant som redan bevisad, nämligen genom den första kritikens tredje antinomi.⁶ Problemet består snarare i att det emellan dem, återigen, inte tycks finnas någon övergång, då friheten *borde* ha ett inflytande i naturen:

”Om nu en oöverskådlig klyfta öppnats mellan naturbegreppets domän, såsom det sinnliga, och frihetsbegreppets domän, såsom det översinnliga, så att ingen övergång från den första till den andra (det vill säga genom ett teoretiskt förnuftsbruk) är möjlig – som vore de två olika världar, där den första inte kan ha något inflytande på den förra – så bör likväl den senare ha ett inflytande på den förra. Frihetsbegreppet bör nämligen i sinnevärlden förverkliga de ändamål som givits av dess lagar, och naturen måste följaktligen kunna tänkas så att en överensstämmelse åtminstone är möjlig mellan dess forms lagbundenhet och ändamål enligt frihetslagar som ska förverkligas i den.”⁷

Problemet med klyftan och behovet att göra övergången förståelig utgör alltså mer än en fråga om systematisk form för Kant, de behandlar ett specifikt moralfilosofiskt problem, nämligen att de av förnuftet för en moralisk individ uppställda ändamålen måste kunna tänkas som realiserbara eller omvänt att naturen måste kunna tänkas som inte helt främmande dessa ändamål. Genom att diskutera dessa passager vill jag endast att föra uppmärksamheten till den svåra dubbelroll som i inledningarnas olika frågeställningar tilldelas den estetiska omdömeskraften. Det problem denna uppsats tar upp aktualiseras i Kants text som en spänning mellan dessa två olika frågeställningar. Det måste då också redan nu sägas att Kants explicita försök att påvisa, hur det sköna kan sägas utgöra den förmedlande länken mellan kunskapens och moralens respektive lagstiftningar, som i huvudsak sker i *Kritik av den estetiska omdömeskraftens* dialektikkapitel, inte utgör mitt direkta föremål, uppsatsen syftar snarare till att problematisera de grunder på vilka det försöket stödjer sig. Därför kommer snarare hela det kom-

⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 175.

⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 442-447, B 473-475.

⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 175-176.

plex av relationer Kant, i analytiken och i deduktionen av smakomdömet, sätter upp mellan det estetiska omdömet och kunskapen respektive moralen att analyseras.

Denna uppsats syftar inte till att avgöra riktigheten i Kants påstående, att den estetiska omdömeskraftens princip förmår att överbrygga avståndet mellan de två världar, som kunskapen och moralen, det sinnliga och det översinnliga, tycks utgöra. Syftet är heller inte att argumentera att Kant mer omedelbart borde sökt den gemensamma grund, utifrån vilken de olika världarna, eller subjektets olika kunskapsförmågor, eller de olika former av normativitet⁸ som uttrycks i olika former av a priori satser, framspringer. Lika lite är det mitt syfte att argumentera att Kant i större utsträckning borde respekterat de olika sfärernas oberoende, i synnerhet är det inte mitt syfte att argumentera att han i större utsträckning borde respekterat det estetiskas autonomi. Syftet är i stället att kartlägga några av de sätt på vilka Kant artikulerar relationerna av beroende och oberoende mellan kunskapen, moralen och smaken och att problematisera dessa, eller att åtminstone registrera dem som problematiska.

Jag kommer att föra två teser om, eller mer korrekt skulle man nog kunna tala om att jag kommer att anlägga två perspektiv på, de systematiska följderna av spänningen mellan autonomi och icke-autonomi eller heteronomi. För det första kommer jag att argumentera att Kant genom att koppla estetiken till kunskapen och moralen återupprepar problem som härrör från de dikotomier som de tidigare kritikerna upprättat, snarare än att försona dem. Mer precis kommer jag dels att hävda att det sätt som kunskapens villkor eller kommunicerbarhetens villkor underbygger deduktionen av smakomdömet medför en viss, i någon mån problematisk, obestämdhet beträffande smakomdömet kvalitets, i betydelsen av dess bejakande eller förnekande karaktär. Inom detta första perspektiv kommer jag också att försöka visa att Kants försök att koppla moralen till estetiken leder till en närmast aporetisk situation där skönhetsens möjlighetsbetingelser och betingelserna för dess värde utesluter varandra. Slutligen kommer jag argumentera att det sätt på vilket Kant förstår relationen mellan det sublimes och moralen undergräver hans ansträngningar att i det sköna försona det sinnliga och det översinnliga.

Utifrån det andra perspektivet kommer jag istället att fokusera på hur estetiken såsom den utvecklas i den tredje kritiken problematiserar de första två kritikernas utgångspunkt och på att den tredje kritiken därför i viss utsträckning kan läsas som en immanent självkritik: den försonar inte, utan ifrågasätter det sätt på vilket parterna för en försoning för-

⁸ När jag i denna uppsats talar om ett omdömes normativitet, menar jag dess karaktär av att fordra, förvänta eller anmoda instämmande. Även ett deskriptivt omdöme har alltså en normativ aspekt i denna mening.

stås. Utifrån detta perspektiv kommer jag att fokusera på det sätt som inbillningskraftens och det gemensamma sinnets plats i den tredje kritiken åtminstone tillåter en läsart, utifrån vilken det snarast är det estetiska, nu förstådd i vid bemärkelse som det som beträffar känslan och sinnligheten, som är grundläggande för moralen och kunskapen snarare än omvänt, vilket samtidigt skulle problematisera deras dikotomiska separation. Om än uppsatsen alltså inte innehåller något egentligt försök till lösning av de diskuterade problemen, så utpekar den förhoppningsvis möjliga riktningar för fortsatt undersökning.

Ämnet har förhoppningsvis ett intresse utanför den rena Kantexegesen. Om det tillåts att antas, att de former av rationalitet och legitimitet som är verksamma inom vetandet och moralen intar en dominant, gränsande till hegemonisk, roll i det moderna upplysta samhället, så kan Kants svårigheter att redogöra för smakens normativitet betraktas som symptomatiska för en viss historisk belägenhet. Utifrån en sådan bakgrund framstår Kants försök att etablera estetikens autonomi å ena sidan redan som en problematisering av kunskapens och moralens dominanta ställning, å andra sidan också som ett implicit erkännande av deras oberoende: estetikens bereds en plats vid sidan av vetandets och moralens redan etablerade domäner. Försöket att i estetikens förmedla mellan dessa domäner kan likaledes ges en dubbel tolkning, dels tycks det insistera att såväl praktiskt som teoretiskt förnuft förblir oförnuftiga så länge de förblir åtskiljda från varandra och från det sköna, samtidigt bekräftar det deras företräde genom att låta värdet av det sköna framträda endast för så vitt det relateras till det goda och det sanna. Det är alltså min förhoppning att den som ännu tror att det goda och det sanna urholkas när de separeras ifrån varandra och att det sköna har ett värde som inte låter sig reduceras till dessas, åtminstone i deras urholkade form, kommer att finna en reflektion över svårigheterna i Kants ansats meningsfull.

Beträffande den litteratur jag använt, utöver verk av Kant, så rör det sig i huvudsak om kommentarer eller tolkningar av Kant – Paul Guyers något empiriskt psykologiska *Kant and the claims of taste*, Henry Allisons mer mot Kant trogna rekonstruktion och försvar i *Kants theory of taste* samt Jacques Derridas *Parergon*, som snarare utgör en undersökning av det sätt på vilket den moderna filosofin kommit att ställa frågan om konsten i form av en estetik och av vilka förutsättningar en sådan form för med sig, än en ren kommentar av Kants text, om än jag alltså använt den så. Martin Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* är likaså mer än en Kantläsning, här har den använts, som en väg genom Kants första kritik och som ett sätt att artikulera inbillningskraftens problematiska plats inom Kants tänkande, förståelsen av vilken är av avgörande vikt för min läsning av den tredje kritiken. En annan

text som varit viktig för min läsning är kapitlet om Kant i J.M. Bernsteins *The Fate of Art*. Bernsteins undersökning gäller hur det sanna, det goda och det sköna måste förstås, om den kategoriska separationen emellan satts ifråga, en separation han betraktar som definierande för moderniteten. Utifrån en sådan frågeställning betraktar Bernstein den tredje kritiken och dess verkningshistoria, som en historisk referenspunkt av avgörande betydelse, just på grund av de dubbla frågeställningar jag kortfattat redogjort för. För mig har Bernsteins text mer angett den övergripande läsriktningen än fungerat som ledning för förståelsen av Kants text.

Uppsatsen är indelad i åtta delar. Den första är en överblick över Kants kritiska filosofi och en kortfattad genomgång av de för förståelsen av den tredje kritiken viktigaste resultaten från de två första kritikerna. Den andra utgör försöket att med hjälp av Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* förstå inbillningskraftens plats i Kants tänkande. I den tredje beaktas vissa problem i Kants moralfilosofi, som är relevanta för att förstå själva behovet av en övergång i den tredje kritiken. I den fjärde undersöks relationen mellan smakomdöme, reflektion och begreppslöshet. Den femte delen är en närläsning av deduktionerna av det rena estetiska omdömet. Den sjätte delen diskuterar smakomdörets intresselöshet och de empiriska och moraliska intressena för det sköna. Den sjunde diskuterar Kants karaktäristik av det sköna föremålet som ändamålsenligt utan ändamål och distinktionen mellan fri och avhängig skönhet. Den åttonde diskuterar det sublima och relationen mellan det sköna och det sublima.

Vad beträffar den övergripande framställningsordningen har jag alltså valt att diskutera det skönas relation till det begreppsliga och till kunskapen innan jag övergår till diskussionen om dess relation till intresset och till moralen, till skillnad från hur Kant själv framställer intresselösheten som smakomdörets första moment och begreppslösheten som dess andra. I denna omvändning av ordningen följer jag Guyers framställning. Guyer legitimerar begreppslöshetens textuella prioritet med att intresselösheten förvisso är den naturliga utgångspunkten i praktiserandet av den estetiska omdömesförmågan men att i analysen av densamma är det teorin om kunskapsförmågorna fria spel eller harmoni som är det egentligt förklarande begreppet.⁹ I linje med denna tolkning är att inledningarna, som föregår det första momentet i bokens rent aritmetiska sidordning, faktiskt föregriper den senare diskussionen om begreppslösheten och om kunskapsförmågornas plats i skönhetens konstitution, intresse-

⁹ Guyer s. 120-133.

lösheten å andra sidan omnämns aldrig där. För mig har snarast reflektionen och den blotta reflektionen varit utgångspunkten: i dessa begrepp ges smakens svåra plats som samtidigt begreppsligt och icke-begreppsligt omedelbart; därför har framställningen tagit sin början i frågan om begreppet. Den intresselösa reflektionens återkoppling till intresset å andra sidan, sker på en längre, mer komplicerad bana som inte lämpar sig lika väl att ta som utgångspunkt.

2 Filosofi som kritisk filosofi och de två första kritikerna

Kant förstår sin filosofi som kritisk filosofi och hans tre huvudverk är döpta i enlighet med detta. Kritik innebär här inte en polemik mot vissa böcker eller filosofiska system, utan en förnuftets kritik av sig själv, med avseende på i vilken utsträckning det är förmöget till kunskap oberoende av erfarenheten. Idén om filosofi som kritik innebär därför en uppmaning till förnuftet att lära känna sig själv, att besinna sig, varigenom såväl förnuftets rättmätiga anspråk legitimeras, som dess grundlösa förkastas. Kant liknar det rena, av sinnligheten oberoende, förnuftets kritik vid en tribunal inför vilken metafysiken står: dess grunder måste bestämmas, vidden av och gränserna för dess anspråk måste fastställas.¹⁰

I mångt och mycket kan idén om en kritisk filosofi inte förstås annat än i relation till Kants syn på metafysikens historia som ett misslyckande. I brist på klara rättsgrunder har metafysiken aldrig vunnit en vetenskaps säkra gång, den har aldrig varit mer än ett famlande bland blotta begrepp eller till och med ett slagfält för aldrig upphörande strider.¹¹ Det är i ljuset av detta misslyckande som behovet av en vetenskap som föregår metafysiken och avgör dess möjlighet blir tydlig. Utan att föregås av en sådan kritik måste metafysikens förfarande betraktas som dogmatisk.¹² Det första steget som Kant tar i avsikt att bedöma metafysikens möjlighet är att avgöra vad för slags kunskap metafysiken gör anspråk på eller rättare sagt borde göra anspråk på, nämligen a priori syntetisk kunskap. Med a priori kunskap menas kunskap som kan sägas vara oberoende av erfarenheten, dess motsatsbegrepp är a posteriori, som alltså betecknar av erfarenhet beroende kunskap.¹³ A priori kunskap kan i sin tur vara av två slag: analytisk och syntetisk. Ett omdöme är analytiskt när det predikat som tillskrivs eller fränkänns subjektet gör det på basis av subjektets begrepp. Alla a posteriori omdömen är syntetiska, själva behovet av att gå till erfarenheten visar att predikatet inte kan finnas inneslutet i

¹⁰ *Kritik av det rena förnuftet* A xi-xii.

¹¹ *Kritik av det rena förnuftet* B xiv-xv.

¹² *Kritik av det rena förnuftet* A 3-4, B 6-7.

¹³ *Kritik av det rena förnuftet* A 1-2, B 1-3.

subjektets begrepp. Metafysikens möjlighet beror på möjligheten av syntetiska a priori omdömen, omdömen som varken beror på erfarenheten eller på analys av subjektets begrepp, eftersom metafysiken gör anspråk både på att vara apodiktisk kunskap, oberoende av erfarenheten och på att vara en verklig utvidgning av vår kunskap, mer än bara begreppsanalys.¹⁴ Den kritiska filosofins övergripande problem kan därför formuleras som frågan, om hur syntetiska a priori omdömen är möjliga.¹⁵ Den är en kritik av det rena förnuftet, där förnuft betecknar just den förmåga som tillhandahåller alla a priori principer. Den utförliga tillämpningen av alla dessa principer vore ett det rena förnuftets system, den egentliga metafysiken. I relationen till systemet är kritiken bara en propedeutik. Dess metod är transcendental, den beträffar inte föremålen själva, utan våra sätt att få kunskap om föremål, för så vitt denna kunskap är a priori.¹⁶

Till viss del är dock den stora frågan inte varför Kant förstår filosofi som kritik, utan varför idén om en kritisk filosofi antar formen av tre separata kritiker. Denna tredelning vilar på en djupare liggande ”trikotomisk” struktur i vad man kan kalla Kants antropologi. Det mänskliga sinnet (Gemüt) kan indelas i tre olika förmågor, kunskapsförmågan, begärförmågan och känslan av lust och olust.¹⁷ Begärförmågan definieras av Kant som förmågan ”att genom sina föreställningar vara orsaken till verkligheten av föremålen för dessa föreställningar”.¹⁸ Att människan har denna förmåga ska inte förstås som att hon redan därigenom besitter en fri vilja, begärförmågan kan vara bestämd av yttre orsaker, utan endast som en artikulation av karaktären hos mänskligt handlande som förmedlad genom föreställningar om ”vad jag vill”. Vad beträffar känslan av lust och olust definieras det som det i föreställningen som överhuvudtaget inte relaterar till ett föremål, utan endast utgör den rent subjektiva registrering av hur en föreställning affekterar oss, det vill säga en erfarenhetens affektiva sida.¹⁹ Alla föreställningar har en sådan affektiv sida och kan förbindas med känslan av lust och olust eller njutning och smärta, i enlighet med att de främjar eller hindrar subjektets livskrafter.²⁰

¹⁴ *Kritik av det rena förnuftet* A 6-10, B 10-14.

¹⁵ *Kritik av det rena förnuftet* B 19.

¹⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 10-13, B 24-25.

¹⁷ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 364, *Kritik av omdömeskraften* s. 196-197.

¹⁸ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 9.

¹⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 203-204.

²⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 277-278, *Kritik av det praktiska förnuftet* s.9.

Kunskapsförmågan tillåter ytterligare uppdelningar. I allmänhet kan man säga att kunskapsförmågan i likhet med begärförmågan förhåller sig till föremål, dock inte i syfte att realisera dem, utan endast för att ge bestämning åt ett redan givet föremål. Kant särskiljer mellan en övre och en nedre kunskapsförmåga.²¹ Den nedre kunskapsförmågan utgör vår sinnlighet (Sinnlichkeit) och kan i sin tur indelas mellan sinnet (Sinn) och inbillningskraften. Sinnligheten utgör vår receptivitet, endast medelst den sätts vi i omedelbar relation till de föremål som affekterar oss. Sinnligheten ger oss åskådningar av föremål, sinnet av närvarande föremål, inbillningskraften även i föremålets frånvaro.²²

Den övre kunskapsförmågan kan i sin tur tredelas och detta utgör den andra grundläggande trikotomin i Kants filosofi. Den övre kunskapsförmågan kan i allmänhet sägas utgöra tänkandet och relaterar på olika sätt till begrepp och omdömen, den utgör subjektets spontanitet eller görande i förhållande till de föremål som affekterar det. Kant benämner ibland den övre kunskapsförmågan i sin helhet som förnuft, det är i den meningen som hela det kritiska projektet kan betecknas som en kritik av det rena förnuftet.²³ Oftare betraktar han dock förnuftet som en av de tre högre kunskapsförmågorna, förstånd och omdömeskraft varande de två andra.²⁴ I viss mån motsvarar de syllogismens tre moment: förståndet uppställer en regel, omdömeskraften subsumerar det partikulära under regeln och förnuftet drar själva slutsatsen, Kant kallar detta deras logiska bruk.²⁵ Något mer allmänt kan de förstås som subjektets förmåga att formulera det allmänna, som begrepp eller regel, dess förmåga att relatera det enskilda till det allmänna, respektive dess förmåga att förstå relationen mellan betingelse och det betingade.

Korrespondensen mellan sinnesförmågornas trikotomi och de övre kunskapsförmågornas trikotomi är i stor utsträckning bestämmande för den övergripande indelningen av Kants filosofi: den första kritiken syftar till att visa att förståndet och endast förståndet kan vara lagstiftande för kunskapsförmågan, den andra kritiken syftar på samma sätt till att visa att begärförmågans lagstiftning vilar endast på förnuftet och den tredje till att visa att omdömeskraften är lagstiftande för känslan av lust och olust.²⁶ Dessa analogier måste bedömas vara

²¹ *Anthropologie* s. 153, 196.

²² *Kritik av det rena förnuftet* A 19, B 33, *Anthropologie* s. 153.

²³ Se exempelvis *Kritik av det rena förnuftet* A 835, B 863.

²⁴ *Kritik av det rena förnuftet* A 130-131, B 169-170, *Kritik av omdömeskraften* s. 196-197.

²⁵ *Kritik av det rena förnuftet* A 303-305, B 359-361.

²⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 176-179.

något ansträngda, då begreppet lag undergår en ganska stark förskjutning från kritik till kritik. Gemensamt är dock att var och en av kritikerna innehåller en deduktion av en eller flera med varandra besläktade a priori principer. Begreppet deduktion har för Kant en speciell betydelse, skild från dess betydelse i uttrycket ”deduktiv metod”, det hämtas istället från en juridisk sfär där deduktion betecknade klargörandet av själva rättsförhållandet till skillnad från sakförhållandet.²⁷ Den första kritikens deduktion (som genomgick väsentlig revision mellan verkets första- och andraupplaga) försöker påvisa att vissa begrepp, kategorierna eller de rena förståndsbegreppen, är nödvändiga för att överhuvudtaget kunna tänka ett sinnligt givet föremål. Därmed antar dessa begrepp en lagstiftande karaktär för allting som kan ges sinnligt, vilket sammanfaller med allt om vilket vi kan ha empirisk kunskap överhuvudtaget.²⁸ I den andra kritiken är det frihetens idé som ska deduceras.²⁹ Genom att en ekvivalens sedan påvisas mellan viljans frihet och dess bestämbarhet av en lag, det kategoriska imperativet, en lag möjlig endast genom det rena praktiska förnuftet, så kan deduktionen därigenom sägas visa att det rena praktiska förnuftet är lagstiftande för viljan³⁰ och eftersom vilja betecknar just begärsförmågan för så vitt den är bestämbar av begrepp³¹ kan förnuftet därmed sägas vara lagstiftandes för begärsförmågan. Den tredje kritikens deduktion, som senare kommer att beaktas mycket utförligare, syftar till att legitimera det estetiska omdömet anspråk på att uttala en lust som allmän och nödvändig.

Kant betonar i olika sammanhang omöjligheten av att omedelbart reducera dessa olika förmågor till varandra: varken de olika sinnesförmågorna eller de övre kunskapsförmågorna kan återföras på en enda, inte heller kan skillnaden mellan övre och nedre kunskapsförmågor reduceras.³² Denna irreducibilitet mellan mångfalden av grunder får Kants filosofi

²⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 84-85, B 116-117.

²⁸ *Kritik av det rena förnuftet* A 93, B 126.

²⁹ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 47.

³⁰ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 28-29.

³¹ MM s. 213.

³² Beträffande sinnesförmågorna se *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 364, beträffande den nedre och den övre kunskapsförmågan se i synnerhet *Kritik av det rena förnuftet* A 41-46, B 59-63, om än frågan egentligen är mycket mer komplex än vad som där framgår, vilket också kommer att bli uppenbart i det följande. Beträffande de övre kunskapsförmågornas självständighet så är den grundläggande för hela idén om tre olika kritiker med tre olika deduktioner, om än jag egentligen inte vet om Kant någonsin uttryckligen diskuterar att de inte går att återföra på varandra, se dock jämförelsen mellan de tre kunskapsförmågorna i *Anthropologie* s. 197-201.

att anta formen av ett system, förstått som enheten under en idé av våra olika kunskapsarter.³³ Det är endast i relation till denna systemidé som Kants sökande efter analogier och indirekta bekräftelser mellan skilda filosofiska fält blir förståelig, liksom hans sökande efter en enhet eller en övergång i den tredje kritiken. Det utgör en del av denna uppsats grundläggande perspektiv att inte betrakta dessa systematiska eller arkitektoniska, som Kant också säger, överväganden bara som det lite barocka utslaget av Kants grundlighet, utan som ett försök att artikulera de förhållanden av oberoende och sammanhörighet mellan de olika former av normativitet, som kommer till uttryck i kunskapen, i moralen och i estetiken, om än deras rent faktiska separation snarare utgör premissen för den kritiska filosofin än något vars förklaring skulle kunna rymmas inom den.

Avgörande för förståelsen av Kants idé om kritisk filosofi är också den så kallade kopernikanska vändningen och den distinktion mellan ting i sig och framträdelse, som denna medför. I stor utsträckning utgör denna vändning den transcendentala metoden med avseende på kunskapsförmågan, den innebär tanken att vi endast kan förstå möjligheten till a priori kunskap genom att beakta de betingelser under vilka något överhuvudtaget kan bli ett möjligt föremål för kunskap. Detta innebär nu också att föremålen betraktas från ett dubbelt perspektiv, å ena sidan under kunskapens betingelser, å andra sidan under abstraktion från dessa betingelser, det vill säga så som de framträder för oss, respektive så som de tänks vara i sig.³⁴ Kunskapens betingelser låter sig för Kant återföras på två element: begrepp och åskådning:

”Vår kunskap uppkommer ur två grundkällor i sinnelaget (des Gemüts), av vilka den ena är förmågan att motta föreställningar (receptivitet för intryck), den andra förmågan att nå kunskap om ett föremål genom dessa föreställningar (begreppens spontanitet); genom den första förmågan *ges* vi ett föremål, genom den andra blir detta *tänkt* i förhållande till föreställningen (som blott och bart en bestämning hos sinnelaget). Åskådning och begrepp utgör alltså elementen i all vår kunskap, varför varken begrepp kan ge kunskap i avsaknad av en åskådning. Som på något sätt korresponderar med dem eller en åskådning kan göra det utan begrepp... Vår natur medför alltså att *åskådningen* aldrig kan vara annat än *sinnlig*, dvs. endast inbegripa det sätt på vilket vi afficeras av föremål. Däremot är förmågan att *tänka* sig den sinnliga åskådningens föremål *förstånd*... Endast genom att de förenas kan kunskap uppstå”³⁵

³³ *Kritik av det rena förnuftet* A 832-833, B 860-861.

³⁴ *Kritik av det rena förnuftet* B xvi, B xxvii-xxviii.

³⁵ *Kritik av det rena förnuftet* A 50-51, B 74-76.

För att en kunskap ska komma till stånd måste dels ett föremål bli oss givet, det förutsätter att vi åskådardet på ett eller annat sätt, dels måste vi tänka föremålet, vilket förutsätter begrepp. Åskådningar är direkta föreställningar om enskilda ting, begrepp indirekta och generella föreställningar om ting.³⁶ Den första kritikens huvuddel utgörs av en elementarlära som i sin tur är uppdelad enligt de två elementen i en transcendental estetik och en transcendental logik, vilka bland annat preciserar de sätt på vilka elementen betingar ett föremål för kunskap.

I den transcendentala estetiken beskriver Kant rummet och tiden som rena åskådningar, åskådningar som möjliggör andra åskådningar och därmed utgör en betingelse för all kunskap. Rummet är ingen empirisk föreställning, ingen påträffbar entitet, tvärtom möjliggör rummet ett visst sorts påträffande, nämligen av yttre föremål. På ett analogt sätt kan nu inte heller tiden vara en empiriskt härledd föreställning, tvärtom är succession och simultanitet en förutsättning för varje erfarenhet. Inte heller kan dessa två i själva verket vara samma åskådning: det finns givenheter som varken har rumsligt läge eller gestalt men som lika fullt följer i succession, nämligen de i det inre sinnet givna framträdelserna. Tiden däremot underliggert alla framträdelser, såväl inre som yttre.³⁷

Den transcendentala logiken är i sin tur indelad i en transcendental analytik och en transcendental dialektik, en uppdelning som reflekterar distinktionen mellan förståndet och förnuftet. Analytiken beträffar de begrepp, kategorierna, och de av dessa härledda satser, vilka utgör nödvändiga betingelser för tänkandet överhuvudtaget för så vitt detta tänkande alltjämt ska ha ett sinnligt föremål och vilka därför är lagstiftande för allting givet i åskådningen.³⁸ Om Kants tillvägagångssätt skulle kokas ner till det absolut väsentliga och för bägge versioner av deduktionen gemensamma, så kunde man säga att det villkor som nödvändiggör att det i åskådningen givna måste kunna bringas till begrepp, är nödvändigheten hos ett subjekts alla föreställningar att kunna hänföras till just detta subjekts medvetande och att de därför måste uppvisa åtminstone den minimala regelmässighet som förutsätts för att kunna utgöra ett enhetligt medvetande. I Kants tekniska terminologi formuleras detta som att all erfarenhet måste stå under betingelserna för apperceptionens nödvändiga enhet.³⁹ Kategorierna, bland vilka kausalitetsbegreppet kanske är det viktigaste, kan då förstås som de regler som reglerar hur begrepp

³⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 320, B 376-377.

³⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 22-32, B 37-48.

³⁸ *Kritik av det rena förnuftet* A 62-63, B 87.

³⁹ *Kritik av det rena förnuftet* A 110.

överhuvudtaget kan reglera föremål givna i åskådningen, som ett inventarium över de olika sätt på vilka ett begrepp kan utgöra en reglerande enhet.⁴⁰

Om analytiken visar att det rena förståndet är lagstiftande för erfarenheten, så syftar dialektiken till att visa att giltigheten för det rena förståndets begrepp inte kan utsträckas till att gälla även tingen i sig. Bruket av förståndets principer är immanent när de endast tillämpas på möjlig erfarenhet, det vill säga framträdelser, men transcendent när de tillämpas bortom den möjliga erfarenhetens gränser, det vill säga på tingen i sig. Genom en sådan illegitim utsträckning uppkommer transcendentala illusioner, illusioner som dialektiken ska påvisa och förklara, om än den aldrig kan skingra dem slutgiltigt, eftersom de är nödvändiga och oundvikliga: de innebor förnuftet.⁴¹ Om förståndet kan sägas vara den förmåga som säkerställer framträdelsernas regelmässighet, så är det ett förnuftets ändamål att bringa dessa regler under en enhet i enlighet med begrepp. Det som från förståndets perspektiv utgör en betingelse för all möjlig erfarenhet, är från förnuftets perspektiv själv något betingat, till vilken den obetingade betingelsen måste uppsökas. Något i det avseendet obetingat kan självt inte vara ett föremål för möjlig erfarenhet.⁴² Förnuftet kan därför förstås som en förmåga till idéer, nödvändiga begrepp som aldrig adekvat kan ges i erfarenheten.⁴³ I sitt legitima bruk utgör dessa idéer vad Kant kallar ett *focus imaginarius* för förståndet och bidrar till att förskaffa dess begrepp och satser en högre systematisk enhet.⁴⁴ Samtidigt kan dessa idéer alltså ges ett illegitimt transcendent bruk, som leder till transcendentala illusioner. Jag kommer här kortfattat redogöra för en av dessa, som har särskilt stor systematisk vikt, nämligen den så kallade tredje antinomin. En antinomi är för Kant en motsägelse som uppkommer när giltigheten hos två olika i sig legitima principer utsträcks på ett sådant sätt att de hamnar i konflikt med varandra. Antinomierna presenteras i form av en tes och en antites, vilka står i konflikt med varandra, om än båda kan bevisas utifrån legitima premisser. Antinomins upplöses genom att såväl tes som antites visas vara falska och deras bevis illusoriska eller genom att de båda visas vara sanna och endast motsättningen dem emellan illusorisk. Den tredje antinomins tes är att det förutom kausaliteten i enlighet med naturlagar även måste antas en kausalitet genom frihet för att härleda framträdelserna i deras helhet, dess antites att det inte finns någon frihet, utan

⁴⁰ *Kritik av det rena förnuftet* A 67-70, 76-81, B 92-95, 102-107.

⁴¹ *Kritik av det rena förnuftet* A 295-298, B 351-355.

⁴² *Kritik av det rena förnuftet* A 302, 307, 310-311, B 359, 364, 367.

⁴³ *Kritik av det rena förnuftet* A 327, B 383.

⁴⁴ *Kritik av det rena förnuftet* A 644-646, B 672-674.

att allt sker i enlighet med naturlagar. Tesen grundas i att om naturkausalitet vore den enda kausaliteten skulle det inte finnas något obetingat, varje betingelse vore i sin tur betingat av något annat och det skulle då egentligen aldrig någon tillräcklig orsaksförklaring av en framträdelse, av vilket skulle följa att man måste anta att det någonstans i raden av betingelser finns en absolut spontan orsak, som allra först inleder en serie av orsaksförhållanden enligt naturlagar. Antitesen i sin tur grundas i att en spontan orsak själv skulle undandra sig kausaliteten, kausalitet har då visats vara en av de kategorier som reglerar all möjlig erfarenhet, och därför inte kunna påträffas i någon erfarenhet och alltså inte utgöra något annat än ett hjärnspeke.⁴⁵ Denna antinomi utgör inte endast en motsättning mellan två olika resonemang, utan också en konflikt mellan två olika intressen. Utifrån ett teoretisk eller spekulativt intresse har de båda sidorna sina fördelar men det moraliska intresset befinner sig ensidigt på tesens sida, eftersom antitesen tycks beröva oss utgångspunkterna för moralen och religionen.⁴⁶

Antinomins upplösning bygger på möjligheten av den kopernikanska vändningens två perspektiv, liksom vi kan betrakta tinget som framträdelse eller som ting i sig, så kan man betrakta dess kausalitet antingen som intelligibel eller som sensibel, i enlighet med att vi betraktar dess handling som handlingen hos ett ting i sig eller hos en framträdelse.⁴⁷ Därigenom upplöses antinomin och motsättningen mellan tes och antites visas vara illusorisk, tesen är sann för så vitt det handlande subjektet betraktas som en intelligibel orsak, antitesen är sann för så vitt vi begränsar oss till framträdelse. Därigenom har inte frihetsbegreppets verklighet eller viljans frihet demonstrerats, det har endast visats inte stå i absolut motsägelse till naturkausaliteten.

Kritik av det praktiska förnuftet tar i stor utsträckning vid där den tredje antinomin slutar. Om den första kritiken skulle visa att förståndet är lagstiftande för kunskapsförmågan, så ska den andra visa att förnuftet är lagstiftande för begärförmågan eller viljan. Termen praktisk i titeln reflekterar distinktionen mellan kunskapsförmågan och begärförmågan, vi förhåller oss teoretiskt till ett föremål för så vitt vi endast avser att bestämma det, medan vi förhåller oss praktiskt till det om vi avser att faktiskt frambringa det.⁴⁸ Den andra kritiken beträffar endast förnuftets praktiska bruk och i mycket allmänna termer gäller dess frågeställning om förnuftet ensamt, rent förnuft, kan bestämma viljan till handling, om det alltså finns

⁴⁵ *Kritik av det rena förnuftet* A 444-447, B 472-475.

⁴⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 462-475, B 490-504.

⁴⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 538, B 566.

⁴⁸ *Kritik av det rena förnuftet* B ix-x.

rent praktiskt förnuft. Då detta visar sig vara möjligt endast om viljan kan sägas vara fri, så måste den också visa att frihet är verklig, varigenom det översinnliga ting i sig som den första kritiken endast kunde uppställa som en negativ begränsning av kunskapsförmågan, vinner ett visst positivt innehåll, om än alltjämt ingen teoretisk bestämning. Friheten är den enda förnuftsidé vars realitet vi a priori kan inse.⁴⁹

Med en praktisk lag menas en maxim eller en allmän regel för bestämning av viljan, för så vitt den betraktas som giltig för varje förnuftigt väsen. För ett väsen som vore helt och hållet förnuft skulle en sådan lag uttrycka hur detta väsen alltid handlande och i den meningen fungera i princip som en naturlag. För ett ändligt väsen som inte är endast förnuft, innebär en sådan lag ett imperativ, den uttrycker ett böra och förpliktigar till en handling, snarare än förutsäger den. Ett imperativ kan i sin tur antingen vara ett hypotetiskt eller ett kategoriskt imperativ. Ett hypotetiskt imperativ uttrycker en handling som en nödvändig betingelse för ett visst ändamål, ”om du vill X, så gör Y”, medan ett kategoriskt imperativ uttrycker en handlings obetingade nödvändighet. Endast ett kategoriskt imperativ kan vara en praktisk lag, eftersom sträng nödvändighet saknas i hypotetiska, villkorade, imperativ, vilka därför omöjliga kan äga förbindlighet för alla förnuftsväsen.⁵⁰ Kant argumenterar sedan att ingen maxim som förutsätter ett objekt som viljans bestämningsgrund, tillåter sig att förallmänligas, eftersom dessa alla förutsätter att föremålets existens på något sätt bereder subjektet lust, medan man aldrig kan förutsätta att samma föremål tillfredsställer alla.⁵¹ Om en maxim för att kunna tänkas som en praktisk lag, inte får ha sin bestämningsgrund i viljans föremål, kan den inte ha den i något annat än i maximens form, fortsätter Kant, det vill säga i själva formen av en allmän lagstiftning. En vilja som skulle lyda en sådan rent formell lag, vore alltså oberoende av varje sinnligt föremål och kan alltså inte tänkas som annat än en fri vilja, omvänt kan en från all sinnligt inflytande fri vilja inte tänkas som lydande annat än en rent formell lag. Sedelagen förutsätter viljans frihet men det är endast genom sedelagen som vi blir varse friheten, endast genom imperativets böra aktualiseras frågan om frihetens kunna, som inget i erfarenheten annars skulle tillåta oss att sluta sig till.⁵²

Sedelagens ordalydelse är naturligtvis det berömda ”Handla på sådant sätt att din viljas maxim alltid samtidigt kan gälla som princip i en allmängiltig lagstiftning” men

⁴⁹ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 1-6, 15-16.

⁵⁰ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 19-21.

⁵¹ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 21-22.

⁵² *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 27-30.

Kant ger i själva verket ett flertal formuleringar av det kategoriska imperativet. I *Grundläggning av sedernas metafysik* ges det en formulering som är av avgörande vikt för den tredje kritiken. Där definierar Kant ett ändamål som grunden för viljans bestämning, det däremot som endast tjänar till att realisera ändamålet som ett medel. Ett ändamål är subjektivt om det beror på någon drivfjäder kopplad till begärförmågan, den är objektiv om den motiveras på grunder gemensamma för alla förnuftiga väsen. Subjektiva ändamål kan endast grunda hypotetiska imperativ, just eftersom de villkoras av den tillfälliga karaktären hos den enskilda begärförmågan. Möjligheten av ett kategoriskt imperativ däremot vilar på att det finns något som vore ett absolut värde i sig själv. Nu är människan, i egenskap av förnuftigt väsen, ett absolut värde i sig, och måste därför behandlas som ett ändamål i sig, i alla fall aldrig reduceras helt och hållet till ett medel. Alla föremål för våra handlingar har däremot endast ett betingat värde, vi kallar dem därför saker, medan vi kallar förnuftiga varelser för personer. Med utgångspunkt i dessa överväganden kan Kant också formulera det kategoriska imperativet som ”Handla så att du aldrig behandlar mänskligheten i såväl din egen som i varje annan person bara som ett medel utan alltid tillika som ett ändamål”.⁵³

Man skulle kanske kunna förvänta sig att deduktionens föremål i den andra kritiken vore sedelagens giltighet, att viljan i någon mening bör lyda det kategoriska imperativet. Så är dock inte fallet, Kant förklarar att de två kritikernas uppgift ser olika ut, den första kritiken skulle deducera grunderna för en natur under lagar, den andra kritiken ska deducera lagarna för en arketypisk rent förnuftsmässig natur, den kan därför inte förlita sig på åskådningen som utgångspunkt, utan måste ta sin början från friheten, som aldrig kan vara given i någon åskådning. Därför kan morallagens objektiva realitet inte bevisas genom någon deduktion, utan måste istället själv tas som utgångspunkt för deduktionen av friheten. Morallagen själv måste betraktas som ett förnuftets faktum, analogt med tiden och rummet som åskådningens datum. Vi är, säger Kant nu, a priori medvetna om morallagen och givet att den förpliktigar oss att handla oberoende av vår sinnlighet och måste därför vara fria. Morallagen kan vi aldrig grundlägga genom något som helst argument, den tränger sig likväl på oss, som ett obönhörligt faktum.⁵⁴

Morallagens påtränglighet upprepar på sitt sätt de transcendentala illusionernas oundviklighet. Förutan dem skulle vi aldrig ha verkliga skäl att anta något förutom en rent positivt given värld av tillgängliga faktum, endast deras intrång respektive överträdelse öpp-

⁵³ *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 53-55.

⁵⁴ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 42-50.

nar en skillnad mellan vad som är och vad som bör vara. Skillnaden i sig kan knappast legitimeras, den framträder för Kant som ett faktum. Var den skillnaden ska lokaliseras, i varat, i subjektet eller i språket är inte den här uppsatsens frågeställning men det är endast utifrån denna skillnad som given, som såväl frågan om enhet som frågan om autonomi kan ställas på det sätt de ställs i den tredje kritiken. Där kompliceras som vi sett denna fråga genom införandet av ett tredje register, som på en gång ska förstås som lika självständigt som de två andra och som deras förmedlande länk, det som visar mot deras samhörighet.

Jag ska här inte föregripa läsningen av den tredje kritiken men att redogöra för dess rent textuella indelning torde underlätta läsandet av uppsatsen. Som redan nämnt kan den sägas ha två inledningar, vilka jag kommer att benämna den första inledningen respektive den officiella inledningen. Den är därefter indelad i vad som på sitt sätt är två olika kritiker, *Kritik av den estetiska omdömeskraften* och *Kritik av den teleologiska omdömeskraften*. Som redan nämnts är denna uppsats i huvudsak en läsning av inledningarna och den första delen, den andra delen kommer endast att beaktas när det är absolut nödvändigt. Den första delen inleds med en analytik, som i sin tur är indelad mellan en det skönas analytik, en det sublimas analytik och en deduktion av det rena smakomdömet. Det skönas analytik ska specificera villkoren för att kalla ett estetiskt omdöme ett rent smakomdöme, deduktionen beträffar endast de rena smakomdömena. Den gör det genom att karaktärisera fyra moment hos smakomdömet, vilka vart och ett avslutas med en definition eller förklaring av det sköna. I korthet kan ett smakomdöme sägas vara rent när det fällt utan intresse, utan bestämt begrepp, när det endast beträffar det bedömda föremålets ändamålsenliga form, utan att tillskriva föremålet ett specifikt ändamål och när det uttalar njutningen inför det sköna föremålet som nödvändig. Efter analytiken följer den estetiska omdömeskraftens dialektik, innan den första delen avslutas med en mycket kort metodlära.

3 Inbillningskraft och förstånd i den första kritiken

I denna del av uppsatsen kommer jag att diskutera relationen mellan inbillningskraft och förstånd såsom den framställs i den första kritiken. Den huvudsakliga anledningen till att en sådan diskussion är relevant för uppsatsen är att denna relation i *Kritik av den estetiska omdömeskraften* kommer att tillskrivas en avgörande roll i Kants utläggning av det sköna och av smakomdörets normativitet. I en mer allmän bemärkelse är diskussionen relevant för denna uppsats eftersom relationen mellan inbillningskraft och förstånd utgör ett av de sätt på vilka Kant utlägger relationen mellan det sinnliga och det intelligibla, den dikotomi som den tredje kritikens övergång beträffar. Resultatet av hur denna relation karaktäriseras i den första kritiken är inte utan betydelse för hur den senare utläggs i det kritiska projektet i övrigt. Jag kommer för det första att försöka klargöra relationen mellan inbillningskraft och förstånd i tillräcklig utsträckning för att referenserna till denna i den tredje kritiken ska bli förståeliga. Jag kommer för det andra att försöka påvisa att någon entydig karaktäristik av relationen inte kan sägas föreligga. Kants referenser i den tredje kritiken till "kunskapens villkor" i termer av en specifik relation mellan inbillningskraft och förstånd kan därför inte betraktas enbart som en hänvisning till ett redan fastställt faktum, utan som refererande till ett ännu aktuellt problem. Då någon möjlighet till en självständig läsning av den första kritiken inte är rimlig inom denna uppsats ramar har jag orienterat mig efter Heideggers framställning i *Kant und das Problem der Metaphysik*. Heideggers Kantläsning är förvisso knappast okontroversiell, inte heller är det uppenbart att hans sätt att läsa den första kritiken är möjligt att förlika med den här uppsatsens perspektiv på den tredje kritikens problematik. Heideggers försök att redan i den första kritiken eftersöka grunden eller roten till den kantianska filosofins grundläggande dikotomier kan tyckas kortsluta Kants försök till förmedling i den tredje kritiken. I någon mån kommer min läsning därför också att avlägsna sig ifrån Heideggers, samtidigt som jag förstår de problem i den första kritiken som Heidegger artikulera som kvardröjande och så att säga ännu verksamma i den tredje kritikens enhetsproblematik

En första aspekt av *Kritik av det rena förnuftet* som Heidegger fäster uppmärksamheten på är att relationen mellan åskådning och begrepp inte är rätt förstådd om den tänks som symmetrisk. Kant utgår förvisso ifrån åskådning och begrepp som kunskapens två element, förstånd och sinnlighet som kunskapsförmågans två källor, förutan vars förening ingen kunskap kan komma till stånd men likväl ska åskådningen förstås som i viss mening primär i relationen dem emellan. Heidegger citerar Kant när denne skriver: ”På vilket sätt och med vilka medel en kunskap än må vara relaterad till föremål, så är likväl *åskådningen* det varigenom den omedelbart är relaterad till dessa och det som allt tänkande syftar till som medel”,⁵⁵ och kommenterar:

”Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen. Hieraus wird schon klar, daß die Umdeutung der Erkenntnis in das Urteilen (Denken) wider den entscheidenden Sinn des Kantischen Problems verstößt. Denn alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung.”⁵⁶

Åskådningens samtidiga företräde framför och nödvändiga beroende av begreppet är grundad i människans ändlighet. Mänsklig åskådning är ett exempel på vad Kant kallar avledd, derivativ åskådning (*intuitus derivativus*), väsentligt hänvisad till ett föremåls givna närvaro som affektion. I motsats till detta vore en gudomlig åskådning en *intuitus originarius*, som skapar sitt föremål i själva anblicken. För en sådan varelse vore diskursen över begreppet just en överflödig omväg, ”all dess kunskap måste vara åskådning och inte *tänkande* som alltid påvisar skrankor”⁵⁷, själva åskådningen vore intellektuell, inte sinnlig. ”Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit”, sammanfattar Heidegger. Detta gäller, även om den ändliga åskådningens konstitutiva hänvisning till affektionen maskerar dess givande karaktär och även om begreppets universalitet är en nyskapelse i förhållande till åskådningen och därför tycks utgöra subjektets egentliga spontanitet.⁵⁸

När Kant betraktar de speciella svårigheter som vidhäftar den första kritikens deduktion konstaterar han att eftersom kategorierna, i motsats till åskådningens former, inte är villkor för själva framträdelsen:

⁵⁵ *Kritik av det rena förnuftet* A 19, B 33.

⁵⁶ Heidegger s. 20-25.

⁵⁷ *Kritik av det rena förnuftet* B 71

⁵⁸ Heidegger s. 20-35. Se också *Kritik av det rena förnuftet*, särskilt B 71-72 men även A 19-20, B 33-34 samt B 138-139 och B 145-146.

”Därmed uppträder en svårighet här som vi inte påträffade på sinnlighetens fält, nämligen hur *tänkandets subjektiva betingelser* skall ha *objektiv giltighet*, dvs. avge betingelser för möjligheten av all kunskap om föremål, då framträdelse förvisso kan ges i åskådningen utan förståndets funktioner ”⁵⁹

Frågan om begreppets nödvändighet för en ändlig varelse och möjligheten för dess bruk på åskådningen kan därför i visst avseende sägas sammanfatta hela deduktionen. Kant angriper frågan om begreppets nödvändighet när han betraktar vad ett föremål för kunskap överhuvudtaget egentligen betyder, givet att vi ”utanför vår kunskap inte har något korresponderande som vi skulle kunna sätta gentemot denna kunskap”, vi kan inte skilja på det tomma, meningslösa begreppet och det som har ett innehåll genom referens till närvaron eller frånvaron av ett föremål som vore utanför kunskap, om vilket vi alltså inget visste. Om vi dock betraktar vad som utgör själva föremålets föremålslighet så ser vi enligt Kant att:

”vår tanke om all kunskaps relatering till sitt föremål för med sig något av en nödvändighet, då nämligen föremålet anses vara det som hindrar att våra kunskaper skulle bestämmas på måfå eller godtyckligt istället för *a priori* på ett visst sätt, eftersom de för att syfta på ett föremål också nödvändigtvis måste stämma överens inbördes i förhållande till detta, dvs. ha den enhet som utgör begreppet om ett föremål.”

Föremålets själva föremålslighet består i dess motstånd, i den meningen att dess framträdelse lyder en regelmässighet oberoende av mitt godtycke. Men en regel är för Kant inget annat än ett begrepp, så att en åskådning inte kan sägas utgöra ett föremål för en ändlig varelse utan att begreppsligt fattas som något av en eller annan art.⁶⁰

Då undersökningen nu gäller en ändlig varelse så antar frågan om *a priori* kunskap⁶¹ formen av en fråga om hur kunskapens heterogena element kan förenas *a priori*. Kants metod för detta skulle kunna sägas vara att visa att det finns rena åskådningar, att det finns rena begrepp, att förklara hur dessa är nödvändiga för all annan erfarenhet, samt att förklara hur ren åskådning och rent begrepp kan förenas. Undersökningen utgår förvisso ifrån de två elementen som i väsentlig mening bestämmande för kunskapen, likväl antyder Kant vid två

⁵⁹ *Kritik av det rena förnuftet* A 89-90, B 122.

⁶⁰ *Kritik av det rena förnuftet* A 104.

⁶¹ Heidegger förstår Kants kopernikanska vändning i termer av en insikt om att ontologisk kunskap föregår ontisk kunskap. Med ontologisk kunskap menar Heidegger då det som Kant kallar syntetisk *a priori* kunskap och med ontisk, det som Kant kallar syntetisk *a posteriori*, se Heidegger s. 10-18.

olika tillfällen i den första kritiken att dessa två skulle ha en gemensam rot. Första gången, i slutet av inledningen, betonar Kant den hypotetiska karaktären av rotens existens:

”Det enda som förefaller vara nödvändigt som inledning eller föranstaltning är att det finns två stammar av mänsklig kunskap, nämligen *sinnlighet* och *förstånd*, vilka kanske växer fram ur en gemensam, men för oss obekant rot”⁶²

Andra gången, nästan i slutet av verket, i kapitlet om det rena förnuftets arkitektur, skriver Kant om rotens existens, denna gång utan kvalifikationer beträffande dess existens, som om detta hade avgjorts under undersökningens lopp:

”Vi skall här nöja oss med att fullborda vår uppgift, som uteslutande är att skissera all kunskaps arkitektur på basis av rent förnuft, och börja först vid den punkt där den allmänna roten till vår kunskapsförmåga delar sig i två stammar”⁶³

Enligt Heidegger är dessa referenser till en gemensam rot inte alls tillfälliga, tvärtom finns tanken om en rot förberedd i själva problematiken om hur de heterogena elementen kan förnas.⁶⁴ Vidare identifierar Heidegger denna rot med den transcendentala inbillningskraften, även om han medger att Kant själv aldrig uttryckligen gör det. Heidegger grundar denna tanke framförallt genom att i sin analys av den första kritikens huvudrörelse, från estetiken till deduktionen till schematismkapitlet, uppvisa inbillningskraftens strukturellt centrala plats men också genom att påpeka hur Kant ofta lyfter fram inbillningskraften som en tredje grundförmåga vid sidan av sinnligheten och förståndet.⁶⁵

I den första kritiken introduceras inbillningskraften som en funktion hos själen⁶⁶ och beskrivs allt som oftast som en sinnes- eller själsförmåga. Den ägnas också mest utrymme

⁶² *Kritik av det rena förnuftet* A 15, B 29.

⁶³ *Kritik av det rena förnuftet* A 835, B 863. När Kant många år senare i antropologin återkommer till frågan betonar han dess aporetiska karaktär: ”Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntnis, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihrer Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne” (*Anthropologie* s. 177).

⁶⁴ Heidegger s. 36-37.

⁶⁵ Heidegger, s. 135, hänvisar till *Kritik av det rena förnuftet* A 78, B 104, åtskilliga fler exempel finns där Kant räknar upp ”Åskådning, inbillningskraft, begrepp”.

⁶⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 78 B 105

i Kants antropologi.⁶⁷ Där definieras inbillningskraften som en förmåga till åskådning utan ett föremåls närvaro. Inbillningskraften är alltså åskådande, dess specifika skillnad från sinnet (Sinn) består i en frihet i relation till det åskådade föremålets närvaro: inbillningskraften närvarandegör något som annars vore frånvarande. I detta finns en dubbelhet som Heidegger påpekar: i egenskap av hörande till sinnligheten är inbillningskraften receptivitet, i sin frihet gentemot föremålets närvaro är den samtidigt en bildande kraft och är i detta avseende spontanitet: ”In diesem zumal liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur”.⁶⁸

Kant betraktar minnet, förutsäggelseförmågan, förmågan att beteckna, drömmen, fantasin, den konstnärliga kreativiteten och associationsförmågan som varianter av eller uttryck för denna förmåga. Det kan tyckas vara en orimlig psykologisering att vilja återföra kunskapen möjlighet på en sådan förmåga. Förvisso skiljer Kant i antropologin mellan en reproduktiv och en produktiv inbillningskraft: reproduktiv är den inbillningskraft som ”eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt”. Även den produktiva inbillningskraften är dock i grunden alltid återkallande, även om dess produkter kan vara originella intill genialitet, så är den likväl inte skapande i den meningen att den skulle frambringa en åskådning ”die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war... sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen”,⁶⁹ så att den starka form av ursprunglighet Heidegger skulle vilja tillskriva inbillningskraften egentligen inte heller kommer till uttryck i den produktiva inbillningskraften såsom denna beskrivs i antropologin. Inbillningskraften grundläggande karaktär kan därför bara upprätthållas om Kants psykologisk-antropologiska bestämning av den revideras, menar Heidegger. Att inbillningskraften beskrivs som en förmåga, innebär då inte att den betraktas som en del av subjektiviteten förstådd som själ, utan att den är det som möjliggör vad subjektiviteten förmår, nämligen att begreppsligt och åskådligt fatta ett föremål.⁷⁰

Inbillningskraften intar en central roll i den första kritikens deduktion, den framträder där som en förmedlande instans mellan åskådning och begrepp. Kant beskriver där inledningsvis relationen mellan ren åskådning och rena begrepp som att åskådningen erbjuder

⁶⁷ *Anthropologie* s. 167-196.

⁶⁸ Heidegger s. 129.

⁶⁹ *Anthropologie* s. 167-168.

⁷⁰ Heidegger s. 127-137. Den del av framställningen i antropologin som tydligast pekar mot inbillningskraftens roll i den första kritiken är snarast Kants diskussion om dess temporala variationer. *Anthropologie* s. 182-189.

sin mångfald åt det rena förståndsbegreppet så att detta kan vinna ett innehåll men:

”Spontaniteten hos vårt tänkande fordrar dock att denna mångfald först skall gås igenom, upptas och förbindas på ett visst sätt, för att det därav skall kunna bli en kunskap. Denna handling kallar jag syntes. Med *syntes* i den mest allmänna betydelsen förstår jag nu handlingen att foga olika föreställningar till varandra och inbegripa deras mångfald i en kunskap”.⁷¹

För att åskådningens mångfald ska kunna bringas till begrepp behövs alltså en samlande handling, närmast en förberedelse som begreppsloggörandet fordrar. Detta begripande sammanfattande hänför Kant nu till inbillningskraften: ”Syntesen är, som vi framdeles skall få se, överhuvudtaget en verkan av blotta inbillningskraften, en blind, om än outhärlig funktion hos själen utan vilken vi inte skulle ha någon kunskap alls, men som vi dock sällan en gång är medvetna om”.⁷² Själva begreppsloggörandet kallar Kant rekognitionens syntes, denna syntes förutsätter dock en apprehensionens och en reproduktionens syntes. Varje åskådning inrymmer en mångfald men denna kan inte framträda som mångfald om den inte genomlöps och sammanhålls, det vill säga appreheras, eftersom en föreställning i ett enda ögonblick inte kan rymma annat än enhet. Vidare förutsätts i varje erfarenhet en reproduktionens syntes, som en möjlighet att kvarhålla och återkalla föreställningar, om en sammanhållning inte ska vara helt regellös. Apprehensionen och reproduktionen hänför Kant till inbillningskraften.⁷³

Heidegger förstår den första kritikens schematismkapitel som den plats på vilken inbillningskraftens grundläggande karaktär tydligast kommer i dagen, genom att dess relation till tiden specificeras. Ett ändligt väsen måste i enlighet med sin sinnlighets receptiva karaktär kunna motta det varande som visar sig för det. I linje med Kants grundtanke såsom den kommer till uttryck i den kopernikanska vändningen, så förutsätter ett sådant mottagande en subjektets föregripande tillvändhet gentemot det varande, som allra först möjliggör påträffandet av ett föremål. Som vi sett sedan tidigare kan detta föregripande i Kants terminologi artikuleras som syntetiska a priori satser, eller som ontologisk kunskap i Heideggers.⁷⁴ Men för så vitt all kunskap utgår ifrån åskådningen måste också denna kunskap kunna vara åskådligt given, de begrepp som artikulerar dessa satser måste också de kunna försinnligas, och i enlighet med deras transcendentala karaktär måste det röra sig om ett försinnligande i den

⁷¹ *Kritik av det rena förnuftet* A 77, B 102.

⁷² *Kritik av det rena förnuftet* A 76-78, B 102-103.

⁷³ *Kritik av det rena förnuftet* A 120-122.

⁷⁴ Se min not 61.

rena åskådningen. Ett sådant försinnligande utgör bildandet av den ”plats” inom vilken bilden av ett föremål först blir möjligt. Från det begreppsliga tänkandets perspektiv antar subjektets föregripande formen av vissa grundläggande begrepp, kategorierna. Kärnan i Kants utläggning av den ontologiska kunskapen sker därför som ett klargörande av hur de rena förstånds-begreppen försinnligas. Detta slags försinnligande kallar han den transcendentala schematismen.⁷⁵ Kant introducerar problematiken i logiska termer, som en fråga om hur föremål givna i åskådningen kan subsumeras under begrepp, i synnerhet rena förstånds-begrepp, och följaktligen som en del av omdömeskraftens vidare problematik, men den logiska problematiken åsidosätts allteftersom problematiken alltmer kommer att gälla inbillningskraften.⁷⁶

Inledningsvis konstateras att all subsumtion av ett föremål under ett begrepp förutsätter att föreställningen om föremålet är homogent med begreppet, vilket vill säga att begreppet innehåller något som föreställs i föremålet. Exempelvis kan en tallrik subsumeras under begreppet cirkel, tallriken åskådliggör då den rundhet som finns i begreppet cirkel. De transcendentala förstånds-begreppen presenterar däremot en särskild svårighet, i det att de överhuvudtaget inte kan påträffas i åskådningen.⁷⁷ Lösningen på detta förstår Kant i termer av ett behov av en förmedlande länk. Denna tredje instans är det transcendentala schemat, vilken Kant karakteriserar som en transcendental bestämning av tiden. Det transcendentala schemat är homogen med kategorin för så vitt det vilar på en a priori regel och är universell, samtidigt som den är homogen med tiden för så vitt tiden är åskådningens allmänna form. Det förfarande varigenom åskådningar och begrepp sammanfogas förmedelst ett schema kallar Kant schematism.⁷⁸

Kant definierar därefter schemat generellt som föreställningen om det allmänna förfarande varigenom inbillningskraften skapar en bild åt ett begrepp. Denna definition utvecklas genom en utläggning av vad ett schema av ett matematiskt, empiriskt respektive transcendentalt begrepp skulle kunna innebära. Kant exemplifierar det matematiska begreppets schema genom att inledningsvis påpeka hur en bild av fem punkter (.....) kan sägas utgöra en bild av talet 5. Föreställningen om en allmän procedur för konstruktion av bilden av ett tal, alldeles oavsett vilket, med hjälp av ett antal punkter är däremot ett schema, eller ett möjligt schema, av begreppet heltal. Ingen bild av en triangel är begreppet adekvat, eftersom en bild

⁷⁵ Heidegger s. 90-92.

⁷⁶ Heidegger s. 88-89, *Kritik av det rena förnuftet* A 132-136, B 171-175.

⁷⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 137-138, B 176-177.

⁷⁸ *Kritik av det rena förnuftet* A 138-139, B 177-178.

alltid framställer den som rätvinklig, spetsvinklig, eller trubbvinklig. Schemat för begreppet triangel är däremot, liksom begreppet, mer allmän och kan inte existera någon annanstans än i tanken, den är en inbillningskraftens regel; den är det reglerande när vi för vår inre blick, så att säga, tänker oss olika trianglar i deras alla variationer. Kant poängterar specifikt att schemat är en inbillningskraftens produkt. Likaså kan empiriska begrepp sägas ha scheman: också när jag tänker mig olika hundar reglerar något min inbillningsförmåga, hur oändliga variationerna än är.⁷⁹

Vad beträffar kategoriernas scheman har Kant sedan tidigare definierat dem som transcendentala bestämningar av tiden. Han specificerar detta närmare genom att säga, att det finns fyra olika slags bestämningar av tiden: ”Dessa scheman är således ingenting annat än *tidsbestämningar a priori* enligt regler, och dessa regler gäller i enlighet med kategoriernas ordning *tidsserien*, *tidsinnehållet*, *tidsordningen* och slutligen *inbegreppet av tid* med avseende på alla möjliga föremål”.⁸⁰ Saken blir dock inte mycket klarare förrän Kant i form av uppräkningsgång går igenom de tolv olika kategoriernas scheman. Tyvärr är inte heller denna genomgång särskilt utförlig- Kant säger sig inte vilja tråka läsaren, framförallt blir han alltmer fåordig, så att de sista kategoriernas scheman endast ges något liknande ordboksdefinitioner. Likväl tror jag att ett exempel kan vara klagörande, i synnerhet om exemplet sätts i relation till teorin om de transcendentala grundsatzerna.

När Kant ska bestämma kvantitetskategoriernas scheman (som alltså beträffar tidsserien) börjar han med att säga att bilden av storhet i det yttre sinnet är rummet, bilden av storhet i allmänhet tiden. Schemat för storhet är däremot talet, vilket är föreställningen om den successiva sammanfattningen av det ena efter det andra. Talet är därför enheten i syntesen av en homogen åskådning, i det att först apprehensionen av åskådningen frambringar en sammanhållen tidsserie.⁸¹ Om detta sätts i samband med den första av de transcendentala grundsatzerna, klargörs i stor utsträckning vad Kant vill ha sagt. Denna grundsats formulerar Kant som ”Alla framträdelser är, till sin åskådning, *extensiva storheter*”.⁸² Satsen syftar till att förklara matematikens tillämplighet på empiriska föremål. Satsen grundas genom hänvisning till att alla framträdelser är framträdelser i rummet och tiden och att de följaktligen inte kan uppfattas annat än genom den syntes som allra först genererar ett bestämt rum eller en bestämd

⁷⁹ *Kritik av det rena förnuftet* A 140-141, B 180.

⁸⁰ *Kritik av det rena förnuftet* A 145, B 184

⁸¹ *Kritik av det rena förnuftet* A 142-143, B 182.

⁸² *Kritik av det rena förnuftet* A 162.

tid, det vill säga genom sammansättningen av en homogen mångfald, alltså genom den successiva syntesen av del till del i apphensionen.⁸³ I detta exempel blir det tydligt dels vad Kant menar med att de rena förståndsbegreppen kan vara lagstiftande för naturen – begreppet kvantitet visas vara en allmän form för alla åskådningar, varigenom matematikens tillämplighet på dem förstås. Samtidigt blir det också tydligt vad som åsyftas med schemats förmedlingskaraktär, då inbillningskraftens förfarande i apphensionen av det ena eller andra föremålet ingalunda sker diskursivt medan den allmänna föreställningen om detta förfarande kan sägas utgöra schemat av ett begrepp, i detta fall begreppet om tal i allmänhet.

Genom läsningen av schematismkapitlet har inbillningskraftens centrala plats inom den första kritiken påvisats: de scheman som försinnligar de rena förståndsbegreppen genom att förbinda dem med tidens rena åskådning är dess produkter, därigenom intar inbillningskraften den avgörande rollen i konstitutionen av det ändliga subjektets transcendens, dess vara i en föremålsig värld. Heidegger vill dock inte endast visa att inbillningskraften är centrum, utan också att den är rot, det vill säga att visa att den rena åskådningen och det rena tänkandet i viss mening kan återföras på den transcendentala inbillningskraften.⁸⁴ Därvid tar Heidegger fasta dels på den redan nämnda väsentliga dubbelheten i den transcendentala inbillningskraften som samtidig spontanitet och receptivitet, dels Kants påpekande att all syntes är inbillningskraftens verk.

För så vitt den rena åskådningen, rummet och tiden, överhuvudtaget är åskådningar hör de till subjektets receptivitet. Samtidigt har de också en transcendental karaktär, i det att de låter något framträda som rumsligt, som tidsligt; de bildar den plats på vilken bilder möjliggörs och uppvisar i detta att drag av spontanitet. Enligt Heidegger omvittnar denna samtidiga receptivitet och spontanitet den rena åskådningen rotadhet i inbillningskraften.⁸⁵ Detta kommer tydligare i dagen om man betraktar vad som faktiskt åskådas i den rena åskådningen. Kants karaktäristik av de rena åskådningarna fokuseras på att rummet och tiden är oändliga helheter, vars delar endast utgör begräsningar av helheten. Detta innebär inte att de är alltigenom homogena, Kant återkommer flera gånger till tanken att varje åskådning innehåller en mångfald, om än den inte kan föreställas annat än som ett helt, tvärtom är åskådningen platsen, så att säga, för numerisk differentiering överhuvudtaget, så att en del av rummet skiljer från en annan genom det blotta faktum att det ligger på en annan plats, en del av

⁸³ *Kritik av det rena förnuftet* A 162-163, B 202-204.

⁸⁴ Heidegger s. 139.

⁸⁵ Heidegger s. 141-142.

tiden skiljer sig ifrån en annan genom det blotta faktum att det tilldrar sig vid en annan tidpunkt.⁸⁶ Rummet och tiden har vad man kallar en horisontstruktur, jag kan inte föreställa mig det annat än som oändligt, ändå åskådar jag aktuellt endast en del. Detta innebär att dess mångfaldighet ständigt måste överskridas i vad Kant kallar sinnets synopsis och en sådan synopsis motsvaras alltid av en syntes: ”Om jag alltså tillmäter sinnet en synopsis därför att det innehåller mångfald i sin åskådning, korresponderar alltid en syntes med denna och *receptiviteten* kan bara göra kunskaper möjliga om den är förbunden med *spontanitet*”. Därför är den transcendentala inbillningskraften konstitutiv för den rena åskådningen⁸⁷: rummet och tidens horisontstruktur innebär att deras aktuellt icke-närvarande delar ständigt måste närvarandegöras för att de ska kunna konstitueras som oändliga helheter.

Det rena tänkandet, här förstått som rent förstånd, kommer som vi sett till uttryck i begrepp, rena begrepp. Det har också redan påpekats att förståndets begreppsliga syntes förutsätter en inbillningskraftens syntes men ett sådant förutsättande är ännu inte den typen av rotadhet Heidegger söker påvisa. Vi har dock också redan sett att begreppets plats i föremålets konstitution bestod i dess karaktär av regel och Kant påpekar också definitionen av förståndet som regelns förmåga kommer dess väsen närmre än som begreppets förmåga eller som omdömet förmåga; den gör det, menar Heidegger, därför att vägen ”zur Grundbestimmung des Verstandes als reiner Apperzeption” utgår ifrån denna definition.⁸⁸ Kant definierar transcendental, ursprunglig eller ren apperception som det självmedvetande som impliceras av varje medvetande om..., genom det blotta faktum att:

”Åskådningar är ingenting för oss och angår oss inte det allra minsta, om de inte kann upptas i medvetandet ... Allt empiriskt medvetande har emellertid en nödvändig relation till ett transcendentalt medvetande (som föregår all särskild erfarenhet), nämligen medvetandet om mig själv som den ursprungliga apperceptionen”.⁸⁹

Kant introducerar begreppet apperception som en transcendental princip, ytterst är det nödvändigheten av att alla våra föreställningar kan förenas i ett medvetande som tillåter oss att inse nödvändigheten av inbillningskraftens syntetisering av framträdelsena och deras be-

⁸⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 263-263, B 319-320.

⁸⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 94-97, Heidegger s. 142-146. Observera också A 291, B 347 där Kant beskriver rummet och tiden som *ens imaginarium*, vilket naturligtvis inte ska tolkas som att de är ”blott inbillade”.

⁸⁸ Heidegger s. 147-149, *Kritik av det rena förnuftet* A 126-127.

⁸⁹ *Kritik av det rena förnuftet* A 116-117.

greppsliga artikulering och reglering via förståndet.⁹⁰ Som Heidegger påpekar är apperceptionen för Kant tänkandet i dess rena form: ”Den syntetiska satsen att allt särskilt *empiriskt medvetande* måste vara förbundet i ett enda självmedvetande är den *absolut* första och den syntetiska grundsatsen för vårt tänkande överhuvudtaget”,⁹¹ förståndet i dess egenskap av regelns förmåga är endast apperceptionens enhet i relation till inbillningskraftens syntes.⁹²

Men apperceptionen är i grunden inget annat än ett ”Jag tänker” som beledsagar varje tanke; denna karaktär av beledsagare innebär att det aldrig är det jag som tänker som är det omedelbara föremålet för apperceptionen, denna är alltid reflektionen av ett medvetande om...: ”Ty denna inre varseblivning är ingenting annat än den blotta apperceptionen *jag tänker*, som rentav gör alla transcendentala begrepp möjliga i vilka det heter: ’jag tänker på substansen, orsaken etc.’”.⁹³ Heidegger förstår detta som att Jaget endast är kategoriernas vehikel, dess funktion uttöms i den tillvändhet mot... som bringar kategorierna inför de föreställningar de reglerar. Dock har vi redan sett att kategoriernas relation till de åskådningar de reglerar fullbordas i schematismen. Schematismen är ett förståndets förfarande med schemana, detta förfarande är förståndets grundakt, i vilket tänkandet tänker substans, kausalitet och så vidare. Förståndet förfar alltså med schemana, som dock i grunden är inbillningskraftens produkter så att Heidegger kan sammanfatta: ”Die scheinbare Eigenleistung des reinen Verstandes im Denken der Einheiten ist als spontan bildendes Vorstellen ein reiner Grundakt der transzendenten Einbildungskraft”. I denna mening kan det rena tänkandet sägas vara rotat i den transcendentala inbillningskraften; med tänkande menas då inte primärt omdömesfällande, utan ”Sichdenken”, uttänkande som en utkastande och fritt bildande verksamhet, inte alltför olik det Kant i den tredje kritiken kommer att kalla reflektion.⁹⁴

Slutligen menar dock Heidegger att Kant viker tillbaka inför idén om inbillningskraften som rot.⁹⁵ Heidegger utlägger tillbakavikandet framförallt i termer av en skillnad mellan den första kritikens förstautgåva och dess andrautgåva: i andrautgåvan skrivs hela deduktionen om, därtill kommer omformuleringar av andra viktiga passager. Denna omskrivning yttrar sig enligt Heidegger först och främst som en marginalisering av inbillningskraften:

⁹⁰ *Kritik av det rena förnuftet* A 122.

⁹¹ *Kritik av det rena förnuftet* A 117.

⁹² *Kritik av det rena förnuftet* A 119.

⁹³ *Kritik av det rena förnuftet* A 343, B 401.

⁹⁴ Heidegger s. 150-151.

⁹⁵ Heidegger s. 160-171.

all syntes eller förmåga att förbinda är, skriver Kant nu på ett flertal textställen, förståndets verk⁹⁶: inbillningskraftens syntes är en verkan av förståndet, dess handling förståndets inflytande och måste vara det för så vitt den är ett utövande av spontanitet,⁹⁷ påståenden vilka svårigen kan förenas med vad vi hittills sett Kant skriva. Jag betvivlar att Heideggers förståelse av problematiken i termer av en omskrivning är adekvat: det faktum att Kants utläggning sker inom ramarna för en kritik av det rena förnuftet, att denna förstås som en undersökning av legitimiteten hos vissa omdömen, att den undersökning som påvisar inbillningskraftens centrala plats sker inom det som trots allt fortfarande kallas en logik antyder att spänningen mellan inbillningskraft och rent tänkande genomlöper Kants tänkande kring dessa frågor från början till slut. Frågan är alltså om inte Kant själv från första början gör den omtolkning av kunskapen som omdöme, som Heidegger menar gör våld på den kantska problematiken. Detta är dock inte menat som en polemik mot Heidegger⁹⁸, då denne själv också utpekar en djupare liggande grund till Kants tillbakavikande inför tanken på inbillningskraften som rot: det är först och främst på moralfilosofiska grunder Kant tvekar att ifrågasätta det rena tänkandets privilegium, det är i polemiken med empirismen som behovet av att visa att det rena förnuftet kan vara självbestämmande, det vill säga fritt från sinnlighetens tvång, uppkommer. I det följande kommer jag att vända mig till frågan om hur relationen mellan sinnlighet och förnuft artikuleras inom moralfilosofin. Redan nu är det dock värt att påpeka vikten av resultatet från undersökningen i denna del av uppsatsen. I läsningen av den tredje kritiken kommer vi se hur Kant återigen tillskriver inbillningskraften en mer fundamental roll inom kunskapens möjlighetsbetingelser, samtidigt som han alltjämt fortsätter att förlita sig på den första kritikens resultat för att förstå smakomdömet normativitet.

⁹⁶ Heidegger refererar till *Kritik av det rena förnuftet* B 130, 135, 140, 153.

⁹⁷ *Kritik av det rena förnuftet* B 151- 154.

⁹⁸ De ovannämnda omständigheterna diskuteras också alla av Heidegger.

4 Förnuft och sinnlighet i Kants moralfilosofi

I Kants moralfilosofi stegras spänningen mellan termerna för de dikotomier han i den tredje kritiken säger sig vill överkomma till sitt maximum. När Kant där skriver att ”Smaken möjliggör liksom en övergång från sinnesretningen till det habituella moraliska intresset utan ett alltför våldsamt språng”,⁹⁹ är det signifikativt att han betecknar denna spänning i oförmedlad form som våldsam, i sådan grad till och med att förmedlingen inte kan upphäva utan endast lindra detta våld. Syftet med denna del av uppsatsen är att betrakta några av de sätt på vilka sinnligheten förstås i Kants moralfilosofi och att förstå varför och på vilka sätt utgångspunkten i det rena praktiska förnuftet måste marginalisera sinnligheten, vilket är nödvändigt för att förstå varför Kant i den tredje kritiken föresätter sig att överbrygga det avstånd som här upprättats, samtidigt som de problem som underliggör spänningen därmed också accentueras.

Avgörande för förståelsen av denna problematik är Kants distinktion mellan att handla i enlighet med plikten och att handla av plikt. Plikt betecknar en god vilja, en vilja bestämd av rent praktiskt förnuft, för så vitt denna vilja tänks i förhållande till vissa subjektiva inskränkningar och hinder. För en ändlig varelse, som inte är alltigenom förnuftig, utan också är sinnlighet, antar sedelagen karaktären av imperativ och det den uppmanar oss till antar karaktären av plikt, just eftersom vi i en eller annan mening skulle kunna underlåta den. För att tillskriva en handling eller maximen, den generella handlingsregeln, för en handling moraliskt värde är det dock inte tillräckligt att den är pliktenlig, handlingen eller antagandet av maximen för handlingen måste också ske av plikt, annars har handlingen i och för sig legalitet men ingen moralitet.¹⁰⁰ Motsatsen till en handling av plikt är en handling av böjelse. Böjelse är i det här sammanhanget en generisk term för all form av sinnligt inflytande på begärförmågan.¹⁰¹

Själva tanken att en handling inte omedelbart blir en god handling bara för att den råkar överensstämma med sedelagen är naturligtvis inte alls orimlig, det torde överens-

⁹⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 354.

¹⁰⁰ *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 20-21, *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 81-82.

¹⁰¹ *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 38-39.

stämman med de flestas för filosofiska föreställningar om moral, att en handling motiverad av hat eller vinstlystnad kan vara föraktlig, om än även den bästa skulle ha handlat på samma sätt: tänk hur häxan matar Hans och Greta för att göda dem feta. I synnerhet i *Grundläggning av sedernas metafysik* betonar dock Kant motsättningen mellan plikt och böjelse till en punkt där det åtminstone utifrån samma för filosofiska perspektiv inledningsvis kan tyckas absurt. I ett känt exempel konstaterar Kant att hjälpsamhet är en plikt men att den hjälpsamhet som visas av många deltagande själar, som helt utan fåfänga och helt utan sikte på egen nytta finner nöje i att sprida glädje, saknar egentligen sedligt värde, just eftersom handlingarna motiverats av en böjelse, glädjen att hjälpa andra, som i allt väsentligt står på samma nivå som alla andra böjelser. Kant fortsätter sedan sitt exempel med att tänka sig en person som tvärtom hade lite sympati i sitt hjärta, en person som var kall och likgiltig för andras lidande. Om en sådan människa nu i sig skulle finna en grund att trots allt hjälpa sina medmänniskor, då skulle han göra det av plikt och då skulle hans handling ha äkta värde.¹⁰² Inför ett sådant exempel måste man fråga sig om moralens möjlighet i Kants ögon är avhängig att vi fränkänner det goda allt vi vanligtvis skulle vilja tillskriva det. Nu är det i och för sig uppenbart att exempel som det ovan nämnda inte ska tas för Kants definitiva uttalande, hans exempel är valda för att belysa pliktbegreppet och fokuserar därför på fall där pliktens fullföljande står inför vissa hinder, det vill säga där subjektet måste handla i strid med sina böjelser. Hans påpekande om hur svårt det är att avgöra om en handling sker av plikt eller av böjelse, när det föreligger omedelbar böjelse samtidigt som handlingen är pliktenlig, indikerar åtminstone att en handling inte nödvändigtvis måste vara konträr till böjelserna för att vara av plikt, eftersom det annars mycket enkelt skulle kunna avgöras att en handling var av böjelse, helt enkelt därför att en böjelse förelåg.¹⁰³ Likväl kan det tyckas djupt problematiskt att Kant tillskriver misantropens plikt-mässiga handling moraliskt värde, medan filantropens filantropi utgör grund för misstanke, att hans handlingar saknar moraliskt värde och kanske än mer problematiskt att Kant verkar betrakta skillnaden mellan handlingar motiverade av medmänsklig kärlek och handlingar motiverade av exempelvis hat, som försumbar med avseende på deras moraliska värde.

Om än en handling av plikt alltså inte kan ha något sinnligt som bestämningsgrund, och i detta sammanhang inkluderar Kant alla slags känslor i begreppet sinnlighet, så krävs det för en ändlig varelse alltid någon form av drivfjäder för att motivera till handling, som viljans subjektiva bestämningsgrund, och denna drivfjäder innebär en slags återkoppling

¹⁰² *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 22.

¹⁰³ *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 20-21.

av plikten till känslan, om än av mycket speciellt slag. I enlighet med tidigare resonemang kan drivfjädern för en handling av plikt inte vara något annat än sedelagen, så att ”den objektiva bestämningsgrunden alltid och helt ensam dessutom måste vara den subjektivt tillräckliga bestämningsgrunden för handlingen, för att denna inte blott skall uppfylla lagens *bokstav* utan även innefatta dess *anda*”. Följaktligen måste det förklaras hur sedelagen kan bli eller vara en drivfjäder.¹⁰⁴ Därigenom återknyts sedelagen till känslan, det är som moralisk känsla sedelagen blir till drivfjäder. Som sådan tjänar den inte till bedömning av handlingars riktighet, lika lite kan den moraliska känslan tas i anspråk för att grundlägga sedelagens objektiva giltighet, utan endast till att införliva sedelagen som *maxim*, det vill säga att göra den till faktisk handlingsregel.¹⁰⁵ Den moraliska känslan är i ett visst avseende rent negativ, den är känslan av alla våra känslors åsidosättande inför sedelagens nödvändighet och yttrar sig därför som smärta och som en förödmjukelse av vår arrogans. För så vitt sedelagen samtidigt är något positivt, nämligen formen av en intellektuell kausalitet – friheten, så har den moraliska känslan också en positiv aspekt, som känslan av aktning inför sedelagen. Aktningen innebär en upphöjning av lagen, som en spegling av förödmjukelsen men är också känslan vi känner inför den moraliske personen, som ett exempel på lagen, dock aldrig någonsin inför ens det mest förunderliga ting. Den moraliska känslan antar denna positiva roll, då vi som ändliga, sinnliga varelser allt som oftast står under våra böjelsers inflytande, så att åsidosättandet av våra känslor innebär en befordran av vår frihet.¹⁰⁶

Det är inte alltför svårt att här antecipera hur Heidegger läser Kants utläggning av aktningen. I aktningen underkastar jag mig lagen, mer precis underkastar jag mig själv som rent förnuft. I underkastandet under mig själv upphöjer jag mig till ett självbestämmande fritt väsen, i detta samtidiga underkastande och upphöjande av mig själv framträder jag i min värdighet. I strukturen av samtidig underkastelse och fri sig själv givande lagmässighet ser Heidegger återigen spåren av inbillningskraftens samtidiga receptivitet och spontanitet i det att den ursprungligen delar sig för att konstituera också det praktiska förnuftet.¹⁰⁷ Hur rimlig en sådan läsning av aktningen i riktning mot en förmedling än är, så är den knappast Kants, vilket Heidegger också helt säkert visste. För Kant har asymmetrin mellan det sinnliga och det intelligibla ännu inte nått sitt maximum och analysen av aktningen är närmast ägnad till att

¹⁰⁴ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 71-72.

¹⁰⁵ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 76.

¹⁰⁶ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 72-78.

¹⁰⁷ Heidegger s. 156-160.

öka spänningen mellan termerna än till att förmedla dem emellan. Är det verkligen samma själv som förödmjukas och som upphöjs, är det inte jag som sinnlighet som förödmjukas och jag som förnuft som upphöjs? Indikeras inte detta av att den moraliska känslans negativa aspekt yttrar sig som en smärta, medan dess positiva aspekt inte yttrar sig som en njutning.¹⁰⁸

Kants karaktäristik av relationen mellan sinnlighet och förnuft såväl i förhållande till pliktbegreppet som i förhållande till aktningbegreppet bygger på en slags kampmodell, om inte på modellen av öppet krig så åtminstone på modellen av två olika politiska fraktioner som strider om den legislativa makten och den modellen tycks också ha haft stort inflytande på den kritiska receptionen av Kants moralfilosofi. Exempelvis frågade Schiller: ”Wäre die sinnliche Natur im sittlichen immer nur die Unterdrückte und nie die *mitwirkende* Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird”.¹⁰⁹ Hegel påpekade på ett liknande sätt att skillnaden mellan den som underkastar sig en yttre lag och den som endast lyder pliktens bud inte är

”daß jene sich zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern daß jener den Herren außer sich, dießer aber den Herren in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist; für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie es man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes”.¹¹⁰

Utan tvekan är Kants syn på sinnligheten dock betydligt mer nyanserad än vad som hittills framkommit och detta måste beaktas om utgångspunkten för den tredje kritiken ska bli riktigt förstådd, även om det är värt att bära med sig dessa invändningar. Som ingång kan, i relation till frågan om misantropens förträfflighet, beaktas hur Kant i *Sedernas metafysik* beskriver den dygdige som en som utför sina plikter med glädje. Den som utför sina plikter utan lust, som om de vore en pålagd börda, kan inte finna något inre värde i sina handlingar och kommer att försöka undfly utövandet av dem när tillfälle ges. Etiken består därför i att bildandet av en sådan karaktär för vilken plikterna antar en viss habituell karaktär som låter dem utövas utan känslan av uppoffring, en känsla som aldrig kan separeras ifrån ett hemligt hat för lagen.¹¹¹ Där framgår också att Kant inte är indifferent för skillnaden mellan olika känslor, tvärtom har vi en slags plikter att inte vara okänslig inför andras lidande och att känna tack-

¹⁰⁸ Kritik av det praktiska förnuftet s. 77.

¹⁰⁹ Schiller s. 467.

¹¹⁰ Hegel s. 265-266.

¹¹¹ *Metaphysik der Sitten* s. 484-485.

samhet mot våra välgörare, vad Kant kallar kärleksplikter. Vi ska, enligt en anmärkningsvärd passage, inte undvika platserna för armod och elände, utan tvärtom bör vi uppsöka sjukstugorna och fängelserna, eftersom medkänslan är en av naturen i oss nedlagd drivkraft, att göra det som föreställningen om plikten ensam inte skulle uträtta (für sich allein nicht ausrichten würde).¹¹² Kant talar i detta sammanhang också om kärlek och aktning som två principer, den ena närmar människor, medan den andra upprätthåller det avstånd vi är skyldiga att inta till andra och tillfogar att förutan den ena eller den andra av dessa ”sedliga krafter” skulle moralen sluka av intet, så att kärlek och aktning nu tycks framställas som likvärdiga och av varandra beroende.¹¹³

Om detta nu mildrar bilden av en närmast orimlig stränghet i Kants moralfilosofi, synes det göra det endast på basen av vad som tycks vara en motsägelse. Givet analysen av plikten och aktningen, måste man fråga sig varför det skulle vara fel att hata lagen om man likväl följer den, varför det skulle vara fel att vara okänslig mot andras lidande, om man ändå, endast av aktning för lagen, gör allt man kan för att avhjälpa den? I relation till dessa frågor måste två olika punkter beaktas.

För det första är den kärlek som här omtalas en bestämd form av kärlek, den ska överhuvudtaget inte förstås estetiskt, som om den vore en känsla, man kan aldrig vara förpliktigad till att känna en känsla, den är praktisk kärlek, i förmodad motsats till patologisk kärlek. Den praktiska kärleken är plikten att göra andras ändamål, för så vitt de inte är osedliga, till mina ändamål och är alltså alltså alltså indifferent till vilka eventuella känslor man känner inför dessa ändamål. I ett exempel beskriver Kant hur den som hjälper en nödställd är förpliktigad att *framställa* sin handling som en ”Liebesdienst” för att bespara mottagaren en förnedring, som skulle beröva honom aktningen för sig själv. Den praktiska kärleken har en motsvarighet i en praktisk aktning, som inte baseras på känslan av komparativt värde, så som exempelvis ett barn ser upp till sina föräldrar eller sina lärare, utan på maximen av att begränsa uppskattningen av mig själv, för att inte överträda andras värde.¹¹⁴

Dock finns här också en djupare liggande problematik, som kanske framförallt beträffar medkänslan roll som supplerande drivkraft, där föreställningen om plikten ensam inte vore tillräcklig. För att förstå detta behov av supplement, måste först och främst platsen för Kants överväganden beaktas. *Sedernas metafysik* skiljer mellan juridiska och etiska plik-

¹¹² *Metaphysik der Sitten* s. 448-458.

¹¹³ *Metaphysik der Sitten* s. 449.

¹¹⁴ *Metaphysik der Sitten* s. 448-450.

ter, den är i enlighet med detta uppdelad i en rättslära och en dygdelära. Etiska plikter är sådana som endast kan påläggas inifrån, av det moraliska subjektet själv, medan juridiska plikter även kan påläggas utifrån, om än alla plikter för så vitt de görs av endast aktning påläggs inifrån. Exempelvis kan man tvinga andra att inte mörda eller stjäla, men knappast att känna tacksamhet.¹¹⁵ Dygdeplikter karaktäriseras av att de uppställer eftersträvandet av ett ändamål som en plikt, till exempel att eftersträva andras lycka eller kultivera våra förmågor, både våra talanger i vidare mening och vår moraliska disposition. Kant beskriver dessa plikter därför som vida plikter, de kan inte som de trånga plikterna ange exakt vilken handling som ska utföras, inte heller när, var eller hur de ska utföras, utan uppställer endast ett ändamål, som jag måste införliva i maximer. Att sträva efter andras lycka, som om den vore min egen, är en plikt men en som jag inte ständigt och jämt kan utföra, utförandet av den är därför förvisso en förtjänst men dess enstaka försummelse inte omedelbart skuld, utan endast moraliskt indifferent.¹¹⁶ Detta i motsats till plikter som att inte ljuga, inte dräpa och liknande, där det är uppenbart att även den enstaka försummelsen är skuld. Det är alltså inom ramen för diskussionen av vida plikter, som Kant beaktar kärleksplikterna, som fordrar av oss kultivera receptiviteten för de känslor, vilka utgör drivkrafter till det plikten inte ensam skulle uträtta. Här tycks känslan spela rollen av en praktisk omdömesförmåga eller åtminstone vara orienterande för den praktiska omdömesförmågan i tillämpningen av de vida plikternas universellt formulerade maximer på de konkreta omständigheter, frågorna om när, var och hur, under vilka dess plikter måste realiseras som specifika handlingar.

Dessa överväganden upplöser kanske intrycket av direkt motsägelse men inte utan att kvarlämna betydande svårigheter. Hur ska en handling motiverad av exempelvis medlidande förstås? Är den endast pliktenlig och därför av inget egentligt moraliskt värde just därför att den är sinnligt motiverad? Eller kan den likväl vara av plikt, om den handlande endast av aktning inför lagen har införlivat en maxim i sitt handlingsätt, enligt vilken han ska kultivera sin mottaglighet för känslan av medlidande? Dessa frågor är inte, tror jag, bara hårklyveri, de gäller förståelsen av relationen mellan å ena sidan den ögonblickliga karaktären av en situations fordran på mig att handla och å andra sidan frihetens översinnliga tidlöshet och den formella allmänheten i formuleringen av maximer denna förutsätter. I den tredje kritikens analys av det sublimes kommer denna relation mellan ögonblicklighet och sedelagens univer-

¹¹⁵ *Metaphysik der Sitten* s. 218-221.

¹¹⁶ *Metaphysik der Sitten* s. 382-384, 390-391.

salitet att återvända i annan skepnad, på ett sätt som bringar problematiken till dess kritiska punkt.

5 Det sköna och begreppet

För idén om estetisk autonomi är separationen av det estetiska ifrån kunskapen central, det är dock inte uppenbart hur denna separation ska fattas inom den tredje kritiken, där undersökningen centreras kring omdömeskraften och det estetiska omdömet. Alla omdömen som sådana är logiska enligt Kants definition och ett omdöme kan därför endast kallas estetiskt i en överförd bemärkelse. När ett omdöme sägs vara estetiskt menas följaktligen endast att omdömet förvisso förhåller sig till ett objekt men likväl inte är en logisk, begreppslogisk bestämning av objektet.¹¹⁷ Om jag exempelvis bedömer en tavla vara skön, bedömer jag naturligtvis tavlan men predikatet skön är likväl ingen bestämning av tavlan, det betecknar snarare mitt tillstånd eller min känsla i betraktandet av tavlan. Detta innebär att det inte kan finnas en smakomdömetts etik som vetenskap; i avsaknad av ett bestämt begrepp är varje form av såväl deduktivt som induktivt förfarande i smakfrågor uteslutet: ”man kan inte a priori bestämma vilket som kommer att stämma överens med smaken eller ej, man måste pröva det”.¹¹⁸ Ingen analys av begreppet skönhet är möjlig som tillräckligt skulle bestämma vilka objekt som kan sägas vara sköna, ingen uppsättning av egenskaper under vilket alla hittills sköna föremål fallit, tillåter mig att dra slutsatsen att dessa egenskaper är tillräckliga, för att jag ska finna ett objekt skönt. Smakomdömetts oberoende av bevisgrunder kommer jag i denna uppsats, i likhet med Allison,¹¹⁹ i anslutning till en kommentar av Kant i § 33, att benämna dess ”som om subjektivitet”. Det sköna överskrider kunskapen och vetenskapen eller marginaliseras av dem, beroende på vilket perspektiv man intar, likväl innebär Kants inskrivande av det sköna inom omdömeskraftens sfär, och därmed inom kunskapsförmågans, mer än bara ett yttre ramverk, vilket inses av att smakomdömetts deduktion väsentligen beror på den relation till förståndet som smakomdömet, enligt en not, fortfarande alltid innehåller: ”ty i smakomdömet finns fortfarande en relation till förståndet”.¹²⁰

¹¹⁷ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 378-381.

¹¹⁸ *Kritik av omdömeskraften* s. 191.

¹¹⁹ Allison s. 166.

¹²⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 203.

Omdömeskraft i allmänhet definierar Kant som förmåga att tänka det särskilda under det allmänna. I sitt logiska bruk innebär den förmågan att subsumera under regler, en förmåga för vilken det därför heller inte kan uppställas några regler, med mindre än att en oändlig regress uppkommer, och som därför inte kan läras ut, utan endast övas.¹²¹ I den tredje kritiken måste Kant visa att omdömeskraften står i behov av en kritik, vilket förutsätter att dess bruk reser ett anspråk på a priori kunskap av något slag, på samma sätt som förståndet i den första kritiken visats vara lagstiftande för naturen och förnuftet i den andra för friheten, samt på att detta anspråk i väsentlig mening vilar på en omdömeskraftens egen princip, vilket vill säga att omdömeskraften är autonom, att dess normativitet inte är härledd av förnuftets eller förståndets.¹²² Utsikterna för att så skulle vara fallet verkar dock inte lovande utifrån den första kritikens perspektiv. Som vi sett diskuteras omdömeskraften där i relation till schematismen men Kant påpekar i den tredje kritiken att:

”Den bestämmande omdömeskraften, som lyder under de allmänna transcendentala lagar som förståndet ger, är endast subsumerande; lagen är a priori föreskriven för den, och den behöver alltså inte själv tänka någon lag för att underordna det enskilda i naturen under det allmänna”.¹²³

Från den allmänna logikens perspektiv är alltså ingen regel möjlig för omdömeskraften och från den transcendentals är omdömeskraften underkastad förståndets lagstiftning och över huvud taget tycks ingen omdömeskraftens egna a priori princip möjlig.

Den avgörande distinktionen Kant introducerar i den tredje kritiken är den mellan bestämmande och reflekterande omdömeskraft. Omdömeskraften i allmänhet reglerar relationen mellan det allmänna och det särskilda. Om det allmänna, begreppet eller regeln, är given och det gäller att subsumera en föreställning därunder, så är omdömeskraften bestämmande. Är däremot det särskilda givet, så är omdömeskraften reflekterande i det att den söker det begrepp som vore föreställningen adekvat. Den utförliga definitionen av reflektion ger Kant i den första inledningen, där han skriver: ”Att reflektera (överblicka) innebär emellertid: att jämföra och sammanföra en given föreställning antingen med andra föreställningar, eller

¹²¹ *Kritik av det rena förnuftet* A 130-136, B 169-175.

¹²² *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 360-361 samt *Kritik av omdömeskraften* s. 167-168.

¹²³ *Kritik av omdömeskraften* s. 179, se också *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 369-370.

med kunskapsförmågan, i förhållande till ett därigenom möjligt begrepp".¹²⁴ Denna definition rymmer dels den empiriska begreppsbildningen eller logiska reflektionen, som förutsätter en komparation av föreställningar med avseende på ett möjligt begrepp,¹²⁵ liksom den rymmer det begrepp om transcendental reflektion som finns i den första kritikens amfibolikapitel¹²⁶ och som innebär en komparation av föreställningar med avseende på i vilken av våra kunskapsförmågor de är hemmahörande. Kants "strategi" i den tredje kritiken skulle kunna sägas vara att visa att den reflektiva i motsats till den bestämmande omdömeskraften rymmer en a priori princip, men för att förstå det måste vi först förstå i vilket mening det estetiska omdömet tänks vara grundat i reflektion över huvud taget.

Estetiskt definierar Kant det i en föreställning som endast hänför sig till subjektet, medan det i föreställningen som kan tjäna till bestämning av ett objekt definieras som dess logiska giltighet. I eminent mening subjektivt är då det som överhuvudtaget inte kan tjäna till en sådan bestämning, närmare bestämt den känsla av lust eller olust som kan beledsaga föreställningen och estetisk ändamålsenlighet definieras som den omedelbara förknippelsen av en föreställning med känslan av lust.¹²⁷

Fundamentalt för Kants konception av det estetiska omdömet är nu inte bara distinktionen mellan bestämmande och reflekterande omdömeskraft, utan kanske framförallt introduktionen av begreppet "ein bloß reflektierendes Urteil", ett *blott* reflekterande omdöme - "i vår omdömeskraft varseblir vi ändamålsenligheten, försåvitt omdömeskraften bara reflekterar över ett givet objekt".¹²⁸ Detta begrepp är av stor vikt för förståelsen av smakomdömet sammanflätning av konceptuella och icke-konceptuella element. I den logiska reflektionen är

¹²⁴ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 368.

¹²⁵ Den logiska reflektionen beskrivs mest utförligt i Jäsche-logiken, den logikhandbok som sammanställdes av Gottlob Benjamin Jäsche utifrån Kants anteckningar i Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* (Caygill, uppslagsord **logic**). Ett begrepp sägs där ha ett innehåll och en form. Innehållet beträffar dess föremål och bortses ifrån av den formella logiken. Formen är själva begreppets allmänhet. Denna form är alltid en följd av subjektets spontanitet. Frågan om begreppets logiska ursprung gäller vilka subjektiva akter som konstituerar begreppets allmänhet. Detta visar sig vara: komparation, reflektion och abstraktion, *Logik* s. 91-95. Såsom jag förstår det utgör alla dessa tre sammantaget en motsvarighet till den tredje syntesen, rekognitionens syntes, i den första kritikens deduktion. Att reflektion i den första inledningen definieras som innefattande komparation medan de i logiken beskrivs som två skilda akter betraktar jag som enbart terminologisk skillnad.

¹²⁶ *Kritik av det rena förnuftet* A 260-261, B 316-317.

¹²⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 188-189.

¹²⁸ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 376.

bestämning och reflektion intimt sammanbundna, reflektionen sker alltid som medel till bestämningen av ett objekt.¹²⁹ Detta kan förstås om vi utgår ifrån hur Kant beskriver bildandet av empiriska begrepp:

”Till varje empiriskt begrepp hör nämligen tre handlingar hos den spontant aktiva kunskapsförmågan: 1. *uppfattningen (apprehensio)* av det mångfaldiga i åskådningen; 2. *sammanfattningen (comprehensio)*, det vill säga den syntetiska enheten i medvetandet om detta mångfaldiga, i begreppet om ett objekt (*apperceptio comprehensiva*); 3. *framställningen (exhibitio)* av ett föremål som i åskådningen motsvarar detta begrepp. För den första handlingen fordras inbillningskraft, för den andra förstånd, för den tredje omdömeskraft, vilken, då vi har att göra med ett empiriskt begrepp, kommer att vara en bestämmande omdömeskraft”¹³⁰

Här kan inledningsvis noteras att de två första av dessa handlingar eller moment tycks motsvara den första och den tredje av de tre synteserna, apprehensionen och rekognitionen, i den första kritikens deduktion.¹³¹ Den syftar som vi sett till att förklara hur de transcendentala förståndsbegreppens kan sättas i relation till åskådningen men det är inte orimligt att läsa deduktionen också som en redogörelse för hur empiriska åskådningar bringas till empiriska begrepp. Begreppet *Darstellung* eller *exhibitio* tillhör däremot inte den första kritikens deduktions

¹²⁹ Beträffande de transcendentala förståndsbegreppen skriver Kant: ”Omdömeskraften är här i sin reflektion samtidigt bestämmande” (*Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 370) och jag följer här Allison (Allison s. 16-20) i att förstå omdömeskraften som samtidigt reflekterande och bestämmande även i bildningen av empiriska begrepp. Kant skriver i den första inledningen att den reflekterande omdömeskraften förfar med givna framträdelser för att bringa dem till empiriska begrepp (*Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 370). Att reflektionen av ett empiriskt begrepp syftar till bestämda begrepp innebär också att de utgör en bestämning, nämligen av föreställningarna det reflekteras över, som tillskrivs ett visst predikat när de bringas under detta bestämda begrepp. För idén om den blotta reflektionen är, som jag kommer att visa, istället idén om exemplarisk framställning av ett obestämt begrepp central. Omvänt tror jag inte att den bestämmande omdömeskraften någonsin är helt skild ifrån reflektionen; som vi redan sett finns inga regler för hur man tillämpar regler, vilket innebär att även all bestämmande omdömesförmåga inbegriper ett icke-trivialt moment: det enklaste omdöme förutsätter samma moment av sammanställande, jämförande och abstraktion som definierar reflektionen.

¹³⁰ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 376-377. Se också *Kritik av omdömeskraften* 189-190.

¹³¹ Vad Kant här kallar apprehension tycks då innefatta såväl det som i den första kritiken kallas apprehension som det som där kallas reproduktion, vilket inte är helt förvånande då Kant i den första kritiken beskrev dem som oupplösligt förbundna (*Kritik av det rena förnuftet* A 102).

grundbegrepp, däremot definieras det av Kant i § 59 av den tredje kritiken. Den inleds av att Kant upprepar den första kritikens centrala tanke, nämligen att: ”För att bekräfta realiteten hos våra begrepp fordras alltid åskådningar”. Sådant försinnligande av ett begrepp kallar Kant sedan hypotypos, framställning eller exhibition, vilka också indelas i två typer: schematisk och symbolisk. Den tredje handling som enligt ovan stående citat är erforderligt för varje empiriskt begrepp kan då tänkas motsvara schematismen, även om vissa terminologiska skillnader finns mellan den tredje kritikens § 59 och den första kritikens schematismkapitel.¹³² Den tredje för den logiska reflektionen erforderliga handlingen kan då förstås som en schematism, vilken, då det rör sig om ett empiriskt begrepp, kräver bestämmande omdömeskraft.

Den blotta reflektionen, reflektionen utan bestämning, kan nu inte syfta till bildandet av ett bestämt begrepp och skiljer sig därför först och främst ifrån den logiska reflektionen med avseende på den andra handlingen, rekognitionen eller själva bringandet till begrepp. Reflektionen över ett föremål är blott reflekterande, när den inte komparerar föremålet med andra föremål i syfte att bringa det till begrepp, utan i stället betraktar inbillningskraften och förståndet ”i det förhållande som de överhuvudtaget måste stå till varandra i omdömeskraften, jämfört med det förhållande i vilket de verkligen står till varandra i en given varseblivning”. Som vi sett förutsätter alltid förståndets begreppsliggörande av en åskådning en apprehensionens och en reproduktionens syntes av inbillningskraften, vilket Kant här beskriver som att de två kunskapsförmågorna måste stå i ett visst förhållande till varandra, måste därför att kunskap annars inte skulle komma till stånd. I den blotta reflektionen jämför vi det förhållande till varandra som ansträngningen att bringa ett föremål till begrepp försätter kunskapsförmågorna i, med det för all kunskap nödvändiga förhållandet. Om det i denna reflektion visar sig att inbillningskraftens apprehension av mångfalden överensstämmer med förutläggningarna för framställningen av ett förståndsbegrepp (obestämt vilket), då uppfattar vi föremålet som ändamålsenligt för omdömeskraften.¹³³ Kant tänker sig här, att inbillningskraft och förstånd kan överensstämma, även utan att ett bestämt begrepp prediceras om föremålet, bara genom att föremålet i inbillningskraften uppfattning visar sig dugligt att framställa ett förståndsbegrepp, obestämt vilket.¹³⁴ Vid ett tillfälle beskriver Kant detta som inbillningskraften schematiserar utan begrepp, vilket vill säga att den artikulerar föremålets regelmässighet,

¹³² *Kritik av omdömeskraften* s. 351-353.

¹³³ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 377-380.

¹³⁴ *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)* s. 380.

utan att dess begrepp är givet.¹³⁵ Föremålet kan sägas uppvisa en regelbundenhet som inbjuder till begreppsliggörande, utan att denna regelbundenhet någonsin fixeras i ett bestämt begrepp. Snarare visar sig ett övermått av möjliga, aldrig helt bestämda, begrepp, vilket tillåter reflektionen att fortgå, varför Kant också kallar relationen mellan kunskapsförmågorna för deras harmoniska spel eller till och med för deras fria spel. Kunskapsförmågornas harmoni och spel ger sig till känna som lust¹³⁶ och arten av ändamålsenlighet kallar Kant därför estetisk. Det föremål som i sådan reflektion bedöms vara ändamålsenlig för omdömeskraften sägs vara skönt och omdömen om skönhet utgör just estetiska reflektionsomdömen eller smakomdömen. Förmågan att fälla sådana omdömen kallas smak.¹³⁷

Kants andra definition av det sköna säger att ”Schön ist das, was ohne Begriff allgemein Gefällt”. Den estetiska omdömeskraften är som sagt ett legitimt föremål för en kritik i Kants mening endast om det estetiska omdömet gör anspråk på att vara syntetiskt a priori; kännetecknet på ett a priori omdöme är allmänhet och nödvändighet i sträng mening.¹³⁸ I denna definition uttrycks samtidigt det estetiska omdömet begreppslöshet och det anspråk på *allmänhet* som återknyter det till begreppsligheten genom en likhet eller analogi med det logiska omdömet. Den som fäller ett rent smakomdöme tror sig kunna tillskriva andra samma njutning i blotta reflektionen över ett visst föremål som han själv känner, därigenom kommer han att tala om det sköna som om det sköna vore en egenskap hos föremålet, som om omdömet i själva verket var ett logiskt omdöme, vad jag kommer att kalla dess ”som om objektiva” karaktär. Detta innebär inte att smakomdömet ska förstås som en förutsägelse om andras instämmande i det egna omdömet. I smakomdömet är det förvisso som om man talade med en allmän röst men denna röst är en idé vi har för ögonen, inte ett faktum på vilket en förutsägelse skulle kunna baseras. Smakomdömet förutsätter inte var och ens instämmande. ”postuliert nicht jedermanns Einstimmung”, utan avkräver dem det: ”sinnet nur jedermann diese Einstimmung an”.¹³⁹ Den nödvändighet med vilken erfar bedömningen av ett föremål förknippad med en njutning kallar Kant en *exemplarisk* nödvändighet, det vill säga en nödvändighet

¹³⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 286-287.

¹³⁶ Närmare bestämt tänker sig Kant att lusten är medvetandet om kunskapsförmågornas fria spel: ”Medvetandet om den blott formella ändamålsenligheten i spelet hos subjektets kunskapskrafter inför en föreställning varigenom ett föremål ges är lusten själv” (*Kritik av omdömeskraften* s. 222).

¹³⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 189-191.

¹³⁸ *Kritik av det rena förnuftet* B 4-5.

¹³⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 213-216.

baserad på att föremålet exemplifierar en allmän regel man inte kan ange, ett obestämt begrepp man inte kan definiera.¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Kritik av omdömeskraften s. 236-237.*

6 Deduktionen av det rena smakomdömet

Deduktionen av det rena smakomdömet ställer frågan om dess relation till begreppet och kunskapsförmågan på sin spets. Dess syfte är att grunda rättmätigheten i smakomdömet på allmänhet och nödvändighet, vilket Kant betraktar som ett fall av transcendentalfilosofins generella problem om möjligheten av syntetiska a priori satser. Ett sådant grundande måste utgå ifrån en förståelse av smakomdömet logiska egenheter, med vilka dess ”som om objektivitet” och ”som om subjektivitet” åsyftas.¹⁴¹ Med en smakens objektiva princip menar Kant ”en grundsats under vars betingelse man skulle kunna subsumera begreppet om ett föremål och genom en slutledning etablera att det är skönt”. En sådan princip skulle dock motsäga smakomdömet själva estetiska karaktär, dess ”som om subjektivitet”.¹⁴² Vore det rena smakomdömet dock, i likhet med omdömen om det angenäma, utan varje princip vore det oförklarligt hur det ens kunde göra anspråk på andras instämmande, deras ”som om objektiva” karaktär vore oförklarligt. Deduktionen står och faller alltså med en subjektiv princip ”som genom känslan och inte genom begrepp, men likväl på ett allmängiltigt sätt, bestämmer vad som behagar eller misshagar”.¹⁴³

Själva deduktionen så som den framställs i § 38 är kort och koncis. Om den njutning som ett smakomdöme uttrycker är förknippad med blotta bedömningen av ett föremåls form, så kan njutningen inte vara något annat än intrycket av ändamålsenligheten hos detta föremåls form med avseende på omdömeskraftens reflektion. Då inget bestämt begrepp prediceras om föremålet för ett smakomdöme, så kan denna ändamålsenlighet inte vara något annat än överensstämmelsen med de subjektiva förutsättningarna för omdömeskraftens bruk överhuvudtaget, vilka kan förutsättas föreligga hos envar, eftersom inte ens den enklaste empiriska kunskap vore möjlig förutan dem. Därför kan smakomdömet med rätta uttalas med en universell röst, som om den var ett objektivt, logiskt omdöme.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 281-285.

¹⁴² *Kritik av omdömeskraften* s. 237-238, 285-286.

¹⁴³ *Kritik av omdömeskraften* s. 237-238.

¹⁴⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 289-291.

I den efterföljande paragraf § 39 bestämmer Kant närmare vilka subjektiva betingelser för omdömeskraftens bruk som omnämndes i den föregående paragrafen.¹⁴⁵ Föga förvånande menar Kant just det förhållande mellan inbillningskraft och förstånd som är förutsättningen för att en åskådning ska kunna bringas under ett begrepp, så att deduktionen kan sammanfattas på följande sätt:

”Utan att ha något ändamål eller någon grundsats till rättesnöre, beledsagar denna lust den vanliga uppfattningen av ett föremål genom inbillningskraften, som en förmåga till åskådning, i förhållande till förståndet, som en förmåga till begrepp, och den gör detta genom omdömeskraftens operationer, som måste utföras för att ens den vanligaste erfarenhet ska komma till stånd; med den skillnaden att det i kunskapen handlar om ett empiriskt, objektivt begrepp, medan det i det estetiska omdömet bara handlar om att varsebli föreställningens anpassning till det harmoniska (subjektivt ändamålsenliga) värvet hos de båda kunskapsförmågorna i deras frihet, det vill säga om att förnimma föreställningstillståndet med lust. Denna lust måste hos var och en bero på samma betingelser, eftersom de är subjektiva betingelser för en kunskaps möjlighet överhuvudtaget ”

Ett antal frågor beträffande deduktionen måste nu tas upp, om än jag än så länge förbigår invändningen att kunskapens betingelser i själva verket knappast kan sägas vara entydigt utlagda i den första kritiken. För det första innebär detta inte att man på förhand kan veta vilka objekt som är sköna, den grundläggande tanken att man endast kan avgöra om något är skönt genom att reflektera över det består. Inte heller betyder det att man kan *förvänta* sig instämmande i sitt smakomdöme, man kan aldrig vara säker på att ha fällt ett rent smakomdöme eller på att andra kommer att göra det.¹⁴⁶ Att smakomdömet är a priori betyder här endast att dess anspråk

¹⁴⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 291-293.

¹⁴⁶ Guyer menar förvisso att smakomdömet kan betraktas som en förväntan eller en förutsägelse om instämmande, om än en ideal förväntan, det vill säga en förväntan om instämmande under ideala omständigheter, alltså under den omständigheten att alla inblandade helt och hållet abstraherat från alla privatbetingelser (Guyer s. 139-147). Faktum är att Kant benämner det sätt på vilket smakomdömet gör anspråk på instämmande på en lång rad olika sätt: som förutsättande, postulerande, fordrande, tillskrivande med mera. Jag är i överensstämmelse med Guyer beträffande att detta anspråk inte låter sig reduceras till en fordran på moraliska grunder, det är bara på basis av att smakomdömet på egna grunder gör anspråk på instämmande som Kant sedan kan likna det vid och koppla det till det moraliska sättet att fordra. Däremot betyder detta inte att det heller omedelbart kan återföras helt och hållet på vad Guyer kallar kognitiva grunder: att tala om smakomdömet som en förutsägelse under ideala omständigheter är absurt om det är just de omständigheter som ska abstraheras ifrån som konstituerar smakomdömet: under sådana omständigheter vore det inte längre fråga om ett smakomdöme utan om ett determinativt

på instämmande inte är ogrundade, om än inga empiriska belägg för det kan ges. Kant sammanfattar i den till § 38 fogade anmärkningen:

”Denna deduktion är så enkel, eftersom den inte behöver rättfärdiga ett begrepps objektiva realitet; ty skönheten är inget begrepp om objekt, och smakomdömet inget kunskapsomdöme. Den hävdar bara att vi är berättigade att förutsätta samma subjektiva betingelser för omdömeskraften hos alla människor som dem vi påträffar hos oss själva; och vidare att vi på ett korrekt sätt subsumerat det givna objektet under dessa betingelser”.¹⁴⁷

Smakomdömet är bara berättigat om man i föremålets bedömning endast tagit hänsyn till de formella betingelserna för omdömeskraftens bruk överhuvudtaget. Att man aldrig kan vara säker på huruvida detta verkligen är fallet beträffar endast svårigheten att tillämpa principen, inte principens riktighet. Närhelst något empiriskt givet ska subsumeras under en regel eller ett allmänbegrepp finns möjligheten till misstag, den transcendentala schematismen undantagen – det utgör knappast tillräcklig grund att betrakta all empirisk kunskap som grundlös. I smakomdömet fall, där subsumtionen ska ske under en obestämd princip som aldrig kan anges är misstagets möjlighet desto mer iögonfallande. Likväl bekommer det inte själva principens riktighet, resonerar Kant.

Det mest iögonfallande med deduktionen så som den här framställs torde vara att smakens kognitiva underbyggnad är alltför stark, så stark att om argumentet är riktigt så bevisas för mycket. Om den empiriska kunskapens nödvändiga betingelser förstås som tillräckliga betingelser för att ett föremål ska kunna försätta inbillningskraft och förstånd i fritt spel, så är varje givet föremål ändamålsenligt för omdömeskraften, eftersom det i den första kritikens deduktion, på vilket hela modellen av den blotta reflektionen som underbygger det rena estetiska smakomdömet bygger, visats att begreppslig kunskap är åtminstone möjlig om varje föremål. Kort sagt tycks Kants position leda till slutsatsen att alla empiriska föremål är sköna. Ville man här för konsekvensens skull hävda att Kant faktiskt anser att allt, i en eller annan mening är skönt, så är en sådan ansats är problematisk, inte bara för att den är djupt kontraintuitiv, utan också för att ett sådant kontraintuitivt bruk av begreppet skönhet står i strid med Kants förfarande i expositionen, där han hänvisar till ett vardagligt skönhetsbegrepp

kunskapsomdöme. Glidningarna i Kants terminologi bör snarast läsas som indikativa för svårigheterna att redogöra för smakomdömet egendomliga sätt att göra anspråk på instämmande med dess analogier och disanalogier till såväl kunskapsomdömet som det moraliska imperativet.

¹⁴⁷*Kritik av omdömeskraften* s. 290.

för att klargöra det estetiska omdömet konstitutiva egenskaper.¹⁴⁸ Vidare ger Kant exempel på ting som inte är sköna.¹⁴⁹ Ståndpunkten att allt är skönt torde alltså böra behandlas som ett problem i den tredje kritiken, om den verkligen följer av Kants position och det är också en vanlig invändning mot Kants estetik, så vanlig att Bernstein benämner den som ”the standard objection”.¹⁵⁰

Innan jag fortsätter diskussionen av detta problem måste ytterligare en textuell svårighet beaktas: Förutom den ”egentliga” deduktionen i § 38 finns i den tredje kritiken ytterligare en ”deduktionsliknande” paragraf, § 21, deduktionsliknande så till den grad att den av vissa kommentatorer uppfattats som ett slags ”första deduktion”. Det kan här vara värt att beakta denna paragraf, för att avgöra om den verkligen bör uppfattas som en första deduktion, varför Kant i så fall upprepar deduktionen två gånger och om den, i vilket fall som helst, kan bidra till förståelsen av ovannämnda problem.

I § 20 identifieras en smakens subjektiva princip, med ett gemensamt sinne (*Gemeinsinn, sensus communis*). Med ett gemensamt sinne menar Kant, något som skulle underligga möjligheten av att kommunicera en känsla människor emellan. Det gemensamma sinne som utgör smakens princip, i smakomdömet kommuniceras en känsla av lust, sägs sedan vara en verkan av våra kunskapsförmågors fria spel, varför det inte heller förvånar att Kant avslutar paragrafen med att hävda, att ett smakomdöme endast kan fällas under förutsättning av ett sådant gemensamt sinne och i § 22 avslutas det skönas analytik med påståendet att idén om det gemensamma sinnet förenar de olika element i vilka vi upplöst smakförmågan.¹⁵¹ När titeln till § 21 sedan lyder: ”Huruvida man på goda grunder kan förutsätta ett gemensamt sinne” är det naturligt att anta, att det jakande svaret på titelns fråga vore liktydig med en smakomdömet deduktion.

Kant börjar paragrafen med att hävda att kunskap och omdömen, liksom de övertygelser som medföljer dessa, om de ska kunna överensstämma med föremål, måste tillåta allmän medelbarhet. Då måste det sinnessillstånd, det vill säga den stämning eller den proportion mellan kunskapsförmågorna, som krävs för att kunskap ska komma till stånd även det kunna kommuniceras. Detta förhållande mellan kunskapsförmågorna kommer nu också till

¹⁴⁸ Se exempelvis *Kritik av omdömeskraften* s. 205: ”Var och en måste tillstå...” etc.

¹⁴⁹ Exempelvis är diskussionen i § 32 om den unge poeten oförståelig om man inte antar att den unge poetens dikter faktiskt inte är sköna, *Kritik av omdömeskraften* s. 282.

¹⁵⁰ Bernstein s. 21.

¹⁵¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 237-238, 240.

stånd varje gång ett givet föremål ”aktiverar” inbillningskraft och förstånd, det vill säga varje gång ett föremål affekterar oss överhuvudtaget. Däremot, hävdar Kant mer överraskande, är detta förhållande eller denna proportion inte alltså det samma, utan varierar allt efter föremål. Bland de olika proportionerna måste dock en vara optimal för förmågorna med avseende på kunskap. Denna proportion kan vidare bara bestämmas genom känslan, inte medelst begrepp. Då förhållandet kunskapsförmågorna emellan måste kunna förmedlas, så måste också känslan kunna det. Men en känsla kan bara meddelas om man antar ett gemensamt sinne, som alltså kan antas på goda grunder och helt utan att stödjas på psykologisk betraktelse, avslutar Kant.¹⁵²

Mycket finns att säga kring detta resonemang. För det första talar Kant här om premisser för kunskapens meddelbarhet, där den egentliga deduktionen talar om kunskapens premisser. Hur ska denna glidning mellan kunskapens premisser och premisser för kunskapens meddelbarhet förstås? När Kant skriver ”Kunskaper och omdömen, samt den övertygelse som åtföljer dem, måste kunna kommuniceras på ett allmängiltigt sätt, ty annars skulle ingen överensstämmelse med objektet kunna komma till stånd”, så är det inte uppenbart om han menar att intersubjektiv meddelbarhet är en nödvändig betingelse för objektivitet eller att objektivitet är en tillräcklig betingelse för intersubjektiv meddelbarhet. Klart är att den första kritikens redogörelse för kunskapens möjlighetsbetingelser utgår ifrån en metodologisk solipsism så att frågan hela tiden beträffar våra föreställningars föremålslighet; frågan om intersubjektiv meddelbarhet ställs aldrig inom dess deduktion. När den första kritiken slutligen omtalar kunskapens intersubjektivitet så är det utifrån utgångspunkten, att all sanning beror på överensstämmelse med objektet och intersubjektiv meddelbarhet medges bara platsen som ett yttre kriterium på sanning, ett kriterium som inte grundlägger mer än en förmodan om att ett omdöme också verkligen överensstämmer med objektet.¹⁵³ I *Prolegomena* fastslår Kant att objektiv giltighet och nödvändig allmängiltighet är utbytbara begrepp och det som nödvändigtvis är allmängiltigt måste rimligen kunna meddelas allmängiltigt men också här är det primärt objektiviteten som garanterar intersubjektiviteten. Resonemanget är i och för sig enligt Kant omvändbart men endast under förutsättning av att en utsagas nödvändiga allmängiltighet inte kan ha annan grund än i föremålet, samt av att ett omdöme endast kan sägas vara nödvändigtvis allmängiltigt på basis av en åskådningens subsumtion under ett rent förståndsbe-

¹⁵² *Kritik av omdömeskraften* s. 238-239.

¹⁵³ *Kritik av det rena förnuftet* A 820-821, B 848-849.

grepp.¹⁵⁴ Den första kritiken ger alltså knappast stöd för tanken att intersubjektiv meddelbarhet är en nödvändig betingelse för objektivitet, medan *Prolegomena* endast gör det på premisser som motsäger den tredje kritikens utläggning av det rena smakomdömet, som inte grundar sitt anspråk på allmängiltighet på sitt föremål och inte heller på åskådningens subsumtion under något bestämt begrepp. Även i den tredje kritikens § 9, som av Kant beskrivs som ”nyckeln till smakens kritik” framställs intersubjektiviteten som en följd av objektiviteten:

”Men ingenting annat kan kommuniceras universellt än kunskap, och en föreställning kan detta bara försåvitt den hör till kunskapen. Ty det är bara i denna form som en föreställning blir objektiv och erhåller en allmän referenspunkt med vilken var och ens föreställningskraft nödgas stämma samman. Om nu bestämningsgrunden för omdömet om denna allmänna kommunicerbarhet ska tänkas som blott subjektiv, det vill säga utan något begrepp om föremålet, så kan den inte vara något annat än det sinnestillstånd som utgörs av föreställningskrafternas inbördes förhållande, i den mån de relaterar en given föreställning till *kunskap överhuvudtaget*”¹⁵⁵

Om vi däremot förstår Kant som att han menar att objektivitet är en tillräcklig betingelse för intersubjektiv meddelbarhet, så är argumentet som det här framställs bara en omständligare form av det som förs i § 38 – om meddelbarheten bygger på objektiviteten och därmed på kunskapens möjlighet finns inget skäl att omskriva resonemanget i termer av meddelbarhetens premisser istället för i termer av kunskapens.

För det andra omtalas i § 21 en varierande proportion mellan kunskapsförmågorna, allt efter föremål, medan § 39 talar om ett visst förhållande mellan inbillningskraft och förstånd. Tanken att kunskap kan kommuniceras under en rad olika förhållanden mellan kunskapsförmågorna, av vilka dock endast ett är optimalt med avseende på kunskapens ändamål, skulle kunna kasta ljus på, hur Kant tänker sig kunna förklara, att endast somliga föremål är sköna – han skulle kunna tänkas argumentera, att även om alla föremål bringar kunskapsförmågorna i ett förhållande som tillåter kunskap att komma till stånd och kommuniceras och som i den meningen är ändamålsenligt för omdömeskraften, så är det endast somliga föremål som bringar dem till det optimala förhållandet, nämligen de sköna föremålen.

Den avgörande, och mest problematiska, skillnaden mellan argumentet i § 21 och det i § 38 är dock att resonemanget i det senare fallet utgick ifrån en njutning i blotta bedömningen för att därifrån gå till betingelserna för en sådan njutning, nämligen de subjektiva

¹⁵⁴ *Prolegomena* s. 56-58.

¹⁵⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 217.

betingelserna för omdömeskraftens bruk överhuvudtaget, medans det i § 21 är fråga om ett argument som går direkt ifrån nödvändigheten att anta kunskapens meddelbarhet till nödvändigheten att anta den med kunskapen förknippade känslans meddelbarhet, av vilken den lust som vi känner inför det sköna då möjligen skulle kunna förstås som ett specialfall utav. Här omtalas överhuvudtaget inte begreppet estetisk, smak, bedömning, lust eller ens omdömeskraft, så att det vore en slags kortslutning av hela den frågeställning som Kant framarbetat om detta skulle tas för en deduktion av smaken.¹⁵⁶ Allison betraktar på dessa grunder överhuvudtaget inte denna paragraf som en deduktion av smakens princip. I hans ögon är det gemensamma sinne som beaktas i § 21 inte detsamma, som det deduceras i § 38: det är ett *sensus communis logicus* snarare än ett *sensus communis aestheticus*. Även det rent kognitiva bruket av omdömeskraften, i förhållande till empiriska begrepp, förutsätter förmågan att förmedla en känsla, just eftersom vi även där, som vi sett, rör oss på ett område där det inte kan uppställas bestämda regler. I brist på regler för hur man subsumerar under regler blir omdömeskraften för Kant ”en särskild talang som inte alls hänger på undervisning, utan endast på övning”.¹⁵⁷ Därför förutsätter även subsumtionen av en empirisk åskådning under ett empiriskt begrepp, med avseende på empirisk kunskap, ett slags omedelbart seende eller en känsla, vars möjlighet att kunna förmedlas Kant nu i § 21 menar vara en betingelse för att kunskap överhuvudtaget ska kunna förmedlas, resonerar Allison. Anledningen att Kant på denna plats i texten skulle göra denna utvikning är enligt Allison, att han innan deduktionen av ett *sensus communis aestheticus* måste rimliggöra tanken på ett *sensus communis logicus* eftersom ”if one could not sense the accord of an intuited manifold with a particular concept, it is difficult to see how one could sense its accord with the conditions of the exhibition of concepts in general, though no concept in particular”.¹⁵⁸

Övervägandet av § 21, alldeles oavsett hur vi förstår dess systematiska plats, låter oss också uppmärksamma två aspekter av den egentliga deduktionen i § 38, som annars lätt skulle kunna förbises. För det första finns glidningen mellan kunskapens förutsättningar och förutsättningarna för kunskapens medelbarhet också inom den egentliga deduktionen. I själva § 38 talar Kant om betingelserna för omdömeskraftens bruk som ”det subjektiva som man kan förutsätta hos alla människor (såsom något erforderligt för alla typer av kunskap överhuvudtaget)” och i § 39 talas det om ”subjektiva betingelser för en kunskaps möjlighet

¹⁵⁶ Allison s.149-155.

¹⁵⁷ *Kritik av det rena förnuftet* A 133, B 172.

¹⁵⁸ Allison s. 155.

överhuvudtaget”. I den not som avslutar § 38 talas det däremot om att de subjektiva betingelserna för omdömeskraftens bruk måste föreligga hos var och en ”eftersom människor i andra fall inte skulle kunna kommunicera sina föreställningar eller sina kunskaper”. Vilken plats har meddelbarheten i den egentliga deduktionen? § 39 ger på ett tydligt sätt meddelbarheten status av en följd av de föremåslighetens förutsättningar som kunskapen överhuvudtaget vilar på¹⁵⁹ och § 40:s diskussion om smaken som ett slags *sensus communis* eller gemensamt sinne innehåller heller ingen utveckling av § 21:s antydning om en meddelbarhetens prioritet framför objektiviteten, utan snarare en anknytning till den första kritikens ståndpunkt, enligt vilken jämförelsen av det egna omdömet med andra omdömen har karaktären av prövosten, som indikerar huruvida man verkligen abstraherat ifrån alla privatbetingelser i omdömesfällandet.

Innan jag närmare överväger dessa frågor måste ytterligare en aspekt av den egentliga deduktionen beaktas, för där återfinns faktiskt också begreppet proportion, när Kant i § 39 skriver:

”Denna lust måste med nödvändighet bero på samma betingelser, eftersom de är subjektiva betingelser för en kunskaps möjlighet överhuvudtaget, och de proportioner hos kunskapsförmågorna som fordras för smaken även fordras för det vanliga sunda förnuftet, som man kan förut sätta hos var och en.”

Här är det dock aldrig tal om olika proportioner av vilka en särskild skulle vara optimal, men det är likväl viktigt att hålla i minnet att Kant i deduktionen kan ha haft en sådan konception i åtanke och att detta kan förklara hur han tänker sig det icke-skönas möjlighet. Problemet kvarstår dock, då det är oklart i vilken mening detta förhållande sägs vara optimalt. Naturligtvis är, även om alla erfarenhetsföremål principiellt sett är vetbara, somliga föremål lättare att bringa till begrepp än andra, en bil antagligen lättare för mig än vad en utomjordisk farkost skulle vara, men sådana skillnader i facilitet torde snarast bero på psykologiska, sociologiska och historiska omständigheter, omständigheter vars kraft att grunda ett a priori anspråk på instämmande antingen kategoriskt förnekas av Kant (”utan att stödja oss på psykologiska betraktelser”¹⁶⁰) eller inte diskuteras alls inom ramarna för deduktionen.¹⁶¹

¹⁵⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 292-293: ”Denna lust måste med nödvändighet hos var och en bero på samma betingelser, eftersom de är subjektiva betingelser för en kunskaps möjlighet överhuvudtaget... Därför kan den som faller omdömen med smak... anta att hans känsla är allmänt kommunicerbar utan förmedling via begrepp”.

¹⁶⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 239.

¹⁶¹ Beträffande detta problem är Paul Guyers framställning klargörande, även om han alltför hastigt drar slutsatsen, att Kant måste ha haft en psykologisk idé om proportion till grund för sin deduktion och även om han tar det

Allison försvarar förvisso Kant på denna punkt dels genom att påpeka att överensstämmelse med kunskapens minimala betingelser bara är ett nödvändigt, inte ett tillräckligt villkor för att försätta våra kunskapsförmågor i fritt spel, att därtill krävs ytterligare ett, negativt, moment, nämligen att vi i bedömningen av ett föremål suspenderar våra normala kognitiva och moraliska intressen. Bara det som i blotta reflektionen faktiskt försätter våra kunskapsförmågor i fritt spel kan sägas vara skönt. Detta kan synas vara att endast förskjuta frågan men den förskjutningen är i och för sig rimlig: vi borde inte fråga ”Är allt skönt?” utan ”Är allt ett möjligt föremål för blotta reflektionen?”. Om inte: hur ska vi förstå reflektionens begränsningar? Allison däremot tycks ta en enkel väg ut genom att anta, att allt kan var föremål för reflektionen men att det är den specifika proportionen mellan kunskapsförmågorna som avgör vilka föremål som försätter dem i fritt spel, utan att förklara själva idén om proportion på ett tillfredställande sätt.¹⁶² För att bemöta de problem beträffande smakomdörets normativitet som introduktionen av proportionsargumentet medför, hävdar han att inga tvister finns mellan rena smakomdömen,¹⁶³ men detta torde vara vad smakomdörets deduktion har att visa, och som knappast kan bedömas vara visat annat än under premissen, att alla rena smakomdömen är positiva, vilket är just vad Allison förnekar.

Jag har än så länge fört mitt resonemang, som om de kunskapens betingelser Kant talar om i smakomdörets deduktion vore på ett entydigt och slutgiltigt sätt klarlagda i den första kritiken, som om diskussionen av relationen mellan inbillningskraft och förstånd i den tredje kritiken helt enkelt vilade på den första kritikens resultat. Antagandet av detta perspektiv har åtminstone klargjort hur problematisk ett försök, att grunda smakomdörets normativitet på kunskapens möjlighetsbetingelser är: kunskapens universella karaktär tycks stå i bjärt kontrast till skönhets singularitet, allting som kan ges i en åskådning är ett föremål för möjlig kunskap, endast somligt är skönt. Om jag nu vänder på perspektivet är det inte för att i ett slag upplösa problematiken, inte heller för att det skulle bringa oss närmre Kants verkliga intentioner, utan för att problematiken tycks påkalla att perspektivskiftet åtminstone prövas.

med förvånansvärd ro att detta urholkar smakomdörets normativitet (vilket väl i grunden beror på att han förstår Kants deduktionsbegrepp utifrån filosofiska premisser helt främmande för Kant), se Guyer s. 319-324.

¹⁶² Allison s.187-189.

¹⁶³ Allison s.189-190. Kant själv påpekar att somliga tvister i smakfrågor beror på att en av de tvistande faller ett rent smakomdöme, den andre inte, *Kritik av omdömeskraften* s. 231.

I den allmänna anmärkning som följer på den fjärde och sista definitionen av det sköna sammanfattar Kant resultatet av det skönas fyra olika definitioner genom att bestämma smaken som ”en förmåga att bedöma ett föremål i relation till omdömeskraftens *fria lagbundenhet*”. I uppfattningen av det sköna föremålet är inbillningskraften förvisso bunden till detta bestämda föremåls form, dess uppfattning är därför inte fri i betydelsen av den skulle uppdiakta föremålet, men den är ändå inte blott reproduktiv, inbillningskraften är ”produktiv och aktiv genom sig själv (som producent av slumpartade former av möjliga åskådningar)”. Föremålet ger inbillningskraften en form, i vilken mångfalden är sammansatt på just sådant sätt, som inbillningskraften själva skulle utkasta, om den fritt överläts åt sig själv. Inbillningskraften uppvisar då en lagbundenhet utan lag, ”Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz”, utan att anta möjligheten av sådan lagbundenhet kan vi inte förstå smakomdömet egendomlighet.¹⁶⁴ Vad som här sägs tycks snarast stå i motsats till hur Allison tolkade relationen mellan de två slagen av *sensus communis*: om inbillningskraften även i sin frihet från begrepp uppvisar lagmässighet, vilket deduktionen av det rena smakomdömet har att visa, skulle det i stor utsträckning göra förståeligt, hur åskådningar överhuvudtaget kan bringas under åskådningar genom schematism.

Det saknas inte indikationer på att grundläggningsordningen snarast ska förstås på detta sätt. I synnerhet Kants karaktäriserande av reflektionen som inbillningskraftens schematiserande utan begrepp pekar åt detta håll och innebär en kraftig återcentrering av inbillningskraften.¹⁶⁵ Som vi sett talar Kant i den tredje kritiken förvisso om hur omdömeskraften i den transcendentala schematismen står under förståndets lagstiftning men frågan är nu om inte förståndets överordnade roll i den transcendentala schematismen i sin tur betingas av den produktiva, självständiga inbillningskraftens förmåga att schematisera utan begrepp. I en anmärkningsvärd passage i den officiella inledningen beskriver Kant hur bringandet av åskådningar under kategorierna en gång i tiden måste ha gett upphov till lust, om än vi nu inte längre känner den eller åtminstone inte lägger märke till den, eftersom vi kommit att vänja oss vid den.¹⁶⁶ Det är svårt att avgöra om Kant här tänker sig en förhistorisk människa för vilken själva objektiverandets processer ännu inte vore omedvetna eller om han placerar det estetiska gemensamma sinnets prioritet framför det logiska i en mytologisk förtid, eftersom han inte kan artikulera det adekvat inom systemets arkitektur. En liknande obestämbarhet framträder

¹⁶⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 240-241.

¹⁶⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 286-287.

¹⁶⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 187.

när Kant säger sig inte kunna vilja eller kunna undersöka om det gemensamma sinne som möjliggör smaken är en konstitutiv princip som måste förutsättas för att erfarenheten överhuvudtaget ska vara möjlig eller om det snarare är idén om något vi måste frambringa inom oss, för högre ändamål, så att smakomdörets fordran på instämmande vore en förnuftets fordran.¹⁶⁷

Vi har också sett att frågan om inbillningskraftens systematiska ort och det gemensamma sinnets status är mer än en arkitektonisk fråga. Om ett *sensus communis aestheticus* måste förutsättas för att förstå kunskapens möjlighet, så bottnar objektifierandet och föremålsligheten i icke-föremålsliga förhållanden, så att redogörelsen för kunskapens normativitet inte kan förlita sig endast på nödvändigheten av att fatta åskådningar som föremål. Glidningen mellan att tala om kunskapens förutsättningar och meddelbarhetens förutsättningar kan ses som en indikation om var Kant skulle söka den normerande instansen, så att denna läsart av den tredje kritikens deduktion tycks destabilisera relationen mellan objektivitet och intersubjektivitet, såsom den utlagts i den första kritiken och i *Prolegomena*.

Jag kommer inte i denna uppsats att undersöka hur Kant mer allmänt diskuterar intersubjektiviteten, exempelvis i de politiska skrifterna eller i de förkritiska skrifterna om estetik, och jag kommer heller inte att undersöka närmare hur frågan om inbillningskraftens systematiska plats och frågan om intersubjektivitetens plats inom kunskapens villkor sammanhänger. Istället vänder jag mig nu till diskussionen om estetikens relation till Kants moralfilosofi. Vi kommer då att se hur Kant, på samma sätt som han ibland tycks vilja grunda smakens normativitet på resultaten från den första kritiken, försöker integrera smaken som ett moment i moralfilosofin, något som redan antytts av möjligheten att det gemensamma sinnet på vilket smakens möjlighet vilar endast är en förnuftets idé, som vi måste framställa inom oss. Det kommer då att visas hur intersubjektivitetens vikt för förståelsen av smaken åter marginaliseras, samtidigt som relationen också medför stora svårigheter för Kants framställning av smaken och det sköna, liksom det kanske också slutligen kommer att visas, hur estetiken riktar blicken mot grundläggande problem i Kants moralfilosofi.

¹⁶⁷ Kritik av omdömeskraften s. 239-240.

7 Det sköna och intresset

Liksom begreppslösheten markerar avståndet mellan det estetiska och kunskapen, markerar intresselösheten dess avstånd från moralen, ”att det sköna... är helt oavhängig föreställningen om det goda”,¹⁶⁸ en distans lika väsentlig som den förra för att definiera den plats som jag i denna uppsats kallar estetikens autonomi. Liksom smakomdömet återinskrevs i det begreppsligas sfär, så kommer vi att se att ett intresse innebor även intresselösheten.

Intresse definieras i den tredje kritiken som det gillande som förknippas med föreställningen om ett föremåls existens.¹⁶⁹ Detta begrepp om intresse är i allt väsentligt hämtat från Kants moralfilosofiska skrifter, även om betoningen där inte ligger på existensbegreppet. I den andra kritiken definieras intresse som en drivfjäder för så vitt den föreställs genom förnuftet.¹⁷⁰ Ett intresse är alltså inte den omedelbara impulsen till en eller annan handling, utan den intellektuella artikulationen av denna. I *Grundläggning av sedernas metafysik* delas intressen in i praktiska och patologiska intressen, i enlighet med att intresset kan vara riktat mot en handling eller mot föremålet för handlingen. I det första fallet är intresset helt och hållet bestämt av förnuftet, ett sådant intresse kallas därför ett rent intresse. I det andra fallet bestäms intresset av förnuftet endast för så vitt det förmår formulera en regel, ett hypotetiskt imperativ, i enlighet med vilken det behov drivkraften utgör kan avhjälpas.¹⁷¹ Intresset är alltså kopplat till det praktiska, det är det genom vilket förnuftet kopplas till en handling, vare sig jag betraktar handlingen som obetingat nödvändig i sig, det vill säga då jag förnuftsmässigt inser att en handling är av plikten fordrad, eller om jag har ett mer instrumentellt förhållande till den, om jag exempelvis är hungrig och förnuftsmässigt inser att ätandet av mat kan stilla hungern. Det praktiska förhållningssättet till ett föremål tar sikte på dess förverkligande, därav Kants karaktäristik av intresselöshet som bortseende ifrån existens:

¹⁶⁸ *Kritik av omdömeskraften* s. 226.

¹⁶⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 204.

¹⁷⁰ *Kritik av det praktiska förnuftet* s. 79.

¹⁷¹ *Grundläggning av sedernas metafysik* s. 38-39, s. 90.

”Men om frågan gäller huruvida något är skönt eller ej, vill man inte veta om i eller någon annan är eller kunde vara intresserad av denna saks existens... Vad man vill veta är huruvida den blotta föreställningen av föremålet i mig åtföljs av välbehag”.¹⁷²

Detta bortseende ifrån existens ska därmed inte förstås som någon artificiell teoretisk abstraktion som avkrävs den som bedömer ett föremål i termer av skönhet, utan som det faktiska och i många avseenden ofrivilliga avbrottet i vårt vardagliga pragmatiska tänkande som reflektionens övermått av möjliga betydelser medför. Kants exemplifierar med bedömningen av ett palats:

”Om någon frågar mig om jag finner det palats jag ser framför mig skönt, så kan jag visserligen säga att jag inte tycker om dylika ting som blott är gjorda för att begäpas, eller likt den irokesiske indianhövdingen hävda att inget i Paris tilltalade honom mer än matställena, eller på god rousseauanska smäda de rikas fåfänga, som utnyttjar folkets arbete till att uppföra sådana onödiga saker... Man kan tillstå och erkänna allt detta; men detta är inte vad det handlar om”

Att bortse ifrån existens betyder alltså inte bara det omedelbara avhållandet ifrån handling, utan också ett slags lösgörande av det bedömda föremålet från den väv av samhällliga, politiska och ekonomiska betydelser som förankrar det i en möjlig praktik.

Kants försöker delvis påvisa det estetiska omdömet intresselöshet genom hänvisning till ett vardagligt skönhetsbegrepp - ”Var och en måste tillstå att det omdöme om skönhet där det minsta intresse är inblandat är partiskt och alltså inte något rent smakomdöme”,¹⁷³ men framförallt genom jämförelse med de två formerna av intresserade bedömningar. Det gillande som förknippas med ett patologiskt intresse kallas angenämt, det förutsätter, i motsats till njutningen inför det sköna, ingen reflektion överhuvudtaget, utan är helt grundat på sinnesintrycket. Det som gillas i enlighet med ett rent praktiskt intresse kallas gott och förutsätter däremot ett bestämt begrepp - ”För att finna att något är gott måste jag alltid veta vad föremålet ska vara för typ av ting, det vill säga ha ett begrepp om det”. Det angenäma tillfredställer eller roar, det är föremålet för en böjelse, inför det goda känner vi aktning, skönt däremot kallar vi det som behagar och vi skänker det vår fria gunst, resonerar Kant.¹⁷⁴

Distinktionen mellan det sköna och det angenäma är förstås central för Kants ambition att visa att omdömeskraften hyser en egen form av normativitet, efter som han är

¹⁷² *Kritik av omdömeskraften* s. 204-205.

¹⁷³ *Kritik av omdömeskraften* s. 205.

¹⁷⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 205-210.

övertygad om att den blotta njutningen aldrig kan förallmänligas, utan alltid är avhängig tillfälliga fysiologiska och psykologiska grunder. Inte heller tycks det särskilt märkligt att vilja göra skillnad på omedelbar sinnlig njutning och sådan njutning som endast kommer till stånd genom reflektion över sinnesintrycken. Distinktionen mellan det sköna och det goda är lika grundläggande för det estetiskas autonomi, för så vitt den kräver att den estetiska omdömeskraften visas vara irreducibel till det praktiska likaväl som till det teoretiska förnuftsbruket. Å andra sidan börjar här autonomitankens problem framträda tydligare: det sköna separerat inte bara från sanning utan också från godhet – vilket värde skulle det kunna ha? Kant är också snabb att påpeka att även om smakomdömet är intresselöst, så kan det mycket väl finnas ett intresse för smaken, så att intresselösheten i viss mening fungerar som ställföreträdare för ett annat intresse.¹⁷⁵ Frågan blir då hur detta ställföreträdarskap ska förstås – vad är det för ett intresse, som måste ”maskera” sig som intresselöshet och varför?

Kants ingång till problematiken ligger i observationen att vi alls inte är ointresserade, i betydelsen av likgiltiga, av instämmande i våra smakomdömen. Som vi sett sedan tidigare är det rena smakomdömet i Kants ögon i det närmsta en fordran och vi klandrar den som inte instämmer, andra *borde* instämma i mina smakomdömen.¹⁷⁶ Utifrån intresselöshetens perspektiv blir också grunden för ett sådant klander tydligare: att betrakta något som skönt förutsätter ett betraktelsesätt som är så till den grad avvikande från vårt vardagliga att det inte kan sägas vara en trivial uppgift, så att en människas benägenhet eller fallenhet att betrakta föremålen med en intresselös blick kan tänkas säga något om denne, om hans karakter exempelvis.

Precis efter deduktionen återvänder Kant till frågan om intresset bakom intresselösheten för att förklara den pliktliknande karaktären i det estetiska omdömet fordran på instämmande:

”Om vi kunde anta att den blotta allmänna kommunicerbarheten hos en känsla i sig skulle medföra ett intresse för oss (vilket man inte är berättigad till endast med utgångspunkt i beskaffenheten hos den blott reflekterande omdömeskraften), skulle man kunna förklara varför känslan i smakomdömet så att säga åläggs var och en liksom en plikt”.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 205.

¹⁷⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 213, 237.

¹⁷⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 296.

Det intresse som skulle kunna förknippas med intresselösheten kan vidare vara av en av två typer. I enlighet med föregående distinktion mellan det goda och det angenäma, så kan intresset dels vara ett empiriskt intresse, härrörande från en böjelse ”som tillkommer den mänskliga naturen”, eller ett intellektuellt intresse, sammanhörande med viljans bestämbarhet av rent förnuft.¹⁷⁸ I samhället uppkommer, fortsätter Kant, ett empiriskt intresse för det sköna. För så vitt samhällseligheten är att anse som en naturlig drift hos människan, samtidigt som dugligheten till att leva i ett samhälle inte kan anses vara mer än en fordran på människan, kan smaken, som en förmåga till bedömning av kommunikerbarheten hos känslor, förstås som ett medel att främja denna duglighet. Som om fordran på allmängiltig meddelbarhet vore ett ursprungligt fördrag, dikterad av människans själva mänsklighet, har människan genom civilisationens historia gått från att smycka sig och sin omgivning med det som retar, Kant exemplifierar med färggrannheten hos blommor, musselskal och fågelfjädrar, till att utforma sköna former, vilka förvisso inte tillfredställer omedelbart, men förknippas med stort intresse i samhället. Vid civilisationens höjdpunkt värderas njutningar endast i den mån de låter sig delas, så att föremålen själva endast bereder obetydlig lust och är utan egentligt intresse, samtidigt som idén om lustens meddelbarhet ”nästan oändligt” höjer dess värde. Dock är detta empiriska intresse inte det av Kant sökta, just på grund av det är empiriskt; om ett intresse för intresselösheten ska kunna förklara smakomdömet pliktliknande fordran på instämmande, måste det med nödvändighet förknippas med smaken, det vill säga vara a priori: endast då kan smaken visas vara den övergång mellan våra kunskapsförmågor, som Kant vill visa den vara, och en drift kan aldrig, inte ens om den är en del av den mänskliga naturen, grundlägga ett a priori anspråk. Den sista punkten i detta argument menar Kant framträda klart av att driften till samhällselighet, liksom alla drifter, lätt sammansmälter med andra mindre förfinade drifter och därför endast erbjuder en tvetydig övergång från sinnligheten till det goda.¹⁷⁹

Kant tycks inledningsvis obenägen att fästa ett moraliskt eller intellektuellt intresse vid det sköna, eftersom erfarenheten enligt honom visar att de som har en virtuos smak i allmänhet är fåfänga, egensinniga och fördärvade, så att inte bara känslan för det sköna tycks skild ifrån känslan för det goda, utan även det intresse som förknippas med det sköna måste skiljas från det moraliska intresset. Detta preliminära påpekande skjuts dock åt sidan genom en distinktion mellan det konstsköna och det natursköna: det är sant att intresset för det konst-

¹⁷⁸ *Kritik av omdömeskraften* s. 296.

¹⁷⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 296-298.

sköna inte utgör något bevis för ett moraliskt tänkesätt, med det natursköna är det dock annorlunda:

”Däremot hävdar jag att om någon tar ett *omedelbart intresse* i *naturens* skönhet (och inte bara har smak att bedöma den), så är detta alltid ett tecken på en god själ; och att om detta intresse är en vana, så är det faktum att han gärna *kontemplerar naturen* åtminstone en indikation på en sinnesstämning som är gynnsamt för den moraliska känslan”.

Här återkommer Kant till inledningarnas problematik, som också diskuterades i denna uppsats inledning, nämligen om hur realiserbarheten hos de ändamål förnuftet uppställer för den moraliska personen ska förstås, när han skriver att:

”Men eftersom förnuftet också har ett intresse av att idéerna (för vilka förnuftet i den moraliska känslan frambringar ett omedelbart intresse) också ska ha objektiv realitet, det vill säga att naturen åtminstone ska visa oss ett spår, eller ge en vink om att den i sig innehåller någon form av grund för att vi ska kunna anta en lagbunden överensstämmelse mellan dess produkter och vårt av allt intresse oavhängiga välbehag... så måste förnuftet ta ett intresse i varje naturens yttring som erinrar om denna överensstämmelse. Följaktligen kan sinnet inte reflektera över *naturens* skönhet utan att samtidigt finna att det är intresserat”.

Kant tänker sig alltså att den ändamålsenlighet i blotta bedömningen som det sköna naturföremålet uppvisar utgör ett slags spår av eller vink om, han skriver också i termer av att naturen talar till oss genom sköna former i chifferskrift, en grund till att naturen skulle ”vara på vår sida” och betraktelsen av det natursköna skulle därför kunna väcka ett intresse, närmast som ett outtalat löfte om att vi, som moraliska personer, vore naturens gunstlingar. Ett sådant intresse för det natursköna är av moralisk art och kan bara förekomma hos den som redan etablerat ett intresse för det sedligt goda, så att vi hos den som intresserar sig för det natursköna har anledning att anta åtminstone anlaget för ett gott moraliskt sinnelag, resonerar Kant och tycks vidare mena att detta förklarar den pliktliknande karaktären i fordran till instämmande beträffande ett estetiskt omdöme.¹⁸⁰

Kants resonemang är här i viss utsträckning analogt till diskussionen om kärleksplikterna i *Sedernas metafysik*, liksom där gäller det här något liknande en plikt att kultivera receptiviteten för en känsla. Där var dock anledningen till det detta, att känslan ibland

¹⁸⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 296-298.

kunde motivera oss till att handla åtminstone pliktenligt, vid tillfällen då föreställningen om lagen ensam inte skulle räckt till, medan det här gäller att odla ett sinnelag som vore gynnsamt för den moraliska känslan, eftersom naturen utifrån detta sinnelags perspektiv framträder som mottagligt för de ändamål förnuftet uppställer för oss. Det är först och främst oklart vad Kant specifikt åsyftar med moralisk känsla, om det är aktningen som i den andra kritiken explicit benämns som den moraliska känslan, eller om det är kärleken, vilket antyds av Kants påstående att det sköna förbereder oss att älska utan intresse, i motsats till det sublima, som är direkt relaterad till aktningen.¹⁸¹ Kärnan i svårigheterna torde dock bestå i, att det är svårt att se varför det skulle fogas en plikt till smakomdörets anspråk på instämmande, även om vi accepterar att betraktandet av det natursköna kan ge oss vinkar om att naturen är så beskaffad att våra förnuftsändamål inte är omöjliga att realisera, så att ett habituellt intresse för det natursköna verkligen kan ses som ett tecken på ett för den moraliska känslan gynnsamt sinnelag. Det är oklart, eftersom intresset för det sköna ändå endast skulle indikera ett för den moraliska känslan gynnsamt sinnelag, så att den som faktiskt besatt en högt kultiverad receptivitet för den moraliska känslan, likväl knappast skulle kunna klandras för att inte intressera sig för det natursköna. Det är också oklart, eftersom det estetiska betraktelsesättet av det natursköna inte har visats vara det enda betraktelsesätt av naturen som låter naturen framträda på detta sätt, exempelvis kunde man hävda att Kants egna teleologiska överväganden också de framställer naturen som mottaglig för våra förnuftsändamål. Kort sagt tycks kopplingen mellan det sköna och moralen här ansträngd, den träffar varken moralens eller det skönas kärna. Slutligen kan det tyckas inkräkta på moralens autonomi om det visade sig att ett visst betraktelsesätt av naturen, i termer av spår, vinkar och chifferskrift, vore en förutsättning för tilltron till sedelagens realiserbarhet; man måste här fråga sig, vad det är i Kants tänkande kring moralen, som kräver att det sköna måste underbygga plikten med ett sätt att betrakta naturen.

Vidare är det värt att något uppehålla sig vid det av Kant förkastade alternativet, nämligen det empiriska intresset för det sköna, grundat i människans samhällighet. Som framgått åsidosätter Kant denna möjlighet på basis av själva dess empiriska ursprung: på grund av detta ursprung kan ett intresse i samhälligheten vare sig förklara den pliktliknande fordran smaken inbegriper eller dess plats som förmedlare mellan våra kunskapsförmågor. Utifrån den andra kritikens perspektiv torde det på förhand vara uppenbart att det enda intresse som skulle kunna betecknas som a priori är det moraliska intresset men utifrån en läsning

¹⁸¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 267, se också *Metaphysik der Sitten* s. 443.

som ifrågasätter möjligheten att utan konflikt infoga den tredje kritiken i det kantska systemet är just detta inte uppenbart. Bernstein uttrycker denna tanke när han frågar sig:

”Of course, the autonomous moral-likeness of aesthetic experience raises a difficulty of its own, namely if that experience is autonomously structured, then will it not project a conception of our relation to our highest ends and others that is an alternative to the morality of reason?”¹⁸²

Detta är naturligtvis en risk som överhuvudtaget inte får löpas inom den tredje kritiken för så vitt denna förstås som en del av ett övergripande kritiskt projekt och Kant föregriper den i själva verket redan när han i det ovan citerade stycket,¹⁸³ där han allra först introducerar tanken om ett intresse för det intresselösa som förklaringsgrund till smakens pliktliknande karaktär. Genom det parentitiskt inskjutna påståendet att inget i den blott reflekterande omdömeskraftens egen beskaffenhet tillåter oss att sluta att ett intresse vidhäftar kommunicerbarheten hos våra känslor förebereds redan identifikationen av intresset för intresselösheten som ett moraliskt intresse, samtidigt som det reser invändningen att inget, som Kant ännu framfört, heller utesluter det. Vad som är a priori lagstiftande och vad som inte är det kan inte anses avgjort innan det kritiska projektet som sådant är slutfört. Bernstein använder dessa frågor, för att visa hur det empiriska intresset för det sköna, såsom Kant beskriver det, ”puts the distinction between the a priori and the a posteriori, between the natural and the acquired, under intense pressure” genom att resa frågor som hur ursprungligt ett ursprungligt fördrag måste vara för att vara legislativt i Kants mening och vilken typ av värde som kan tillskrivas det sköna utanför samhället, om samhällligheten och de intressen det medför förstorar dess värde ”nästan oändligt”. Vad som här står på spel är naturligtvis det gemensamma sinnet, som, genom att intresset för kommunicerbarheten av våra känslor skjuts åt sidan för det moraliska intresset, nu tycks underordnas det praktiska förnuftet och reduceras till abstraktionen av privatbetingelserna för det egna omdömet.¹⁸⁴ Därigenom tycks, på grund av en i sig tveksam förbindelse mellan moralen och det sköna, varje försök att med utgångspunkt i Kant förstå intersubjektiviteten som grundläggande för moralen eller politiken genskjutas. Inom denna uppsats ramar kommer jag dock inte, som sagt, att fördjupa mig i *sensus communis* begreppets vidare

¹⁸² Bernstein s. 29.

¹⁸³ Blockcitatet på s. 60.

¹⁸⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 293-294.

implikationer, utan i det följande grundligare undersöka hur smakens relation till moralen ska förstås.

Ändamålsenlighet utan ändamål

I det tredje momentet av det sköna analytik definierar Kant det sköna som formen av ändamålsenlighet hos ett föremål, för så vitt denna ändamålsenlighet varseblivs utan ett ändamål.¹⁸⁵ Momentet inleds med ett antal definitioner. Den första av dessa är ändamål (*Zweck*), som definieras som föremålet för ett begrepp, för så vitt begreppet betraktas som föremålets orsak eller som den reella grunden till dess möjlighet. Exempelvis kan i förnuftigt handlande begreppet, föreställningen om vad jag vill ha utträttat, sägas vara orsak till det föremål eller sakförhållande jag sedan realiserar. Ändamålsenlighet (*Zweckmässigkeit*) i sin tur definieras som begreppets kausalitet med avseende på sitt föremål. Kant fortsätter därefter med att påstå att ett föremål, och även en handling eller ett sinnestillstånd, kan betraktas som ändamålsenliga utan att man därmed tänker ett specifikt ändamål:

”ett objekt, ett sinnestillstånd eller en handling kan kallas ändamålsenliga även om deras möjlighet inte med nödvändighet förutsätter föreställningen om ett ändamål, och detta på grund av att deras möjlighet bara kan förklaras och begripas av oss om vi som deras grund antar en kausalitet enligt ändamål, det vill säga en vilja som skulle ha ordnat dem enligt föreställningen om en viss regel. Ändamålsenligheten kan alltså vara utan ändamål, i den mån vi inte förlägger orsakerna till denna form i en vilja, men likväl bara kan förklara dess möjlighet på ett begriplig sätt genom att avleda den från en vilja”

Sådan ändamålsenlighet är en formens ändamålsenlighet (”*Zweckmäßigkeit der Form nach*”) och den kan endast framträda genom reflektion, fortsätter Kant.¹⁸⁶ Tanken här är alltså att vissa föremål, i vidaste bemärkelse, är regelmässigt ordnade på ett sådant sätt, att de är omöjliga, åtminstone för ändliga väsen såsom vi själva, att vare sig förstå eller förklara om inte en kausalitet enligt regler, det vill säga begrepp, antas ligga till grund för föremålet, om än ingen vilja som skulle handlat efter denna regel faktiskt sätts. ”Det är som om föremålet

¹⁸⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 236.

¹⁸⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 219-220.

vore produkten av en kausalitet genom begrepp”, måste vi säga för att förstå dess regelmässighet. Här sker alltså en förskjutning av domänen för attributet ändamålsenlig: när ett ändamål föreligger är det kausaliteten genom begrepp som sägs vara ändamålsenlig, när inget sådant begrepp föreligger, utan endast ”projiceras” som ett föremåls förklaringsgrund, är det föremålet självt som sägs vara ändamålsenligt. Att bedömningen av ett föremål som ändamålsenligt utan ändamål endast kan ske genom reflektion torde följa av att den bestämmande omdömeskraftens själva bestämdhet inte går att förena med frånvaron av bestämt ändamål.

Kant fortsätter därefter med att påstå, att inget annat än en ändamålsenlighet utan ändamål hos föreställningen om ett föremål kan utgöra smakomdömetts bestämningsgrund. Argumentet som för till denna slutsats är rent negativt, genom att såväl det angenäma, ett subjektivt ändamål, som det goda, ett objektiva ändamål, kan uteslutas återstår inget annat än en ändamålsenlighet utan ändamål som grund till den njutning som i smakomdömet uttalas som allmängiltigt. Nu benämns detta slags ändamålsenlighet som ”die bloße Form der Zweckmässigkeit”, blotta formen av ändamålsenlighet.¹⁸⁷

Dessa definitioner behöver kanske klargöras något. I inledningarna benämndes, som tidigare nämnts, föremål som ändamålsenliga för omdömeskraften, för så vitt de i blotta reflektionen gav upphov till en kunskapsförmågornas fria harmoni. Där användes begreppet ändamålsenlighet närmast i betydelsen av tjänlighet: de föremål som tjänar syftet att bringa kunskapsförmågorna, när dessa reflekterar över föremålet, till ett visst tillstånd sägs vara ändamålsenliga, det vill säga tjänliga med avseende på detta syfte. När Kant nu talar om en ändamålsenlighet utan ändamål som grund för njutningen inför det sköna, så har ett antal förskjutningar skett från inledningarnas terminologi. För det första är det bedömningen eller reflektionen som sägs vara ändamålsenlig, inte föremålet och inte heller kausaliteten, eftersom det är den som är intresslös, inte föremålet. Detta står också i linje med Kants utsträckning av begreppets räckvidd till att inbegripa även sinnestillstånd. För det andra är det inte längre i betydelsen av tjänlighet som begreppet ändamålsenlighet används utan i betydelsen ”som om producerad av intelligent kausalitet”. Förvisso är en sådan överföring av begreppet inte orimlig: för så vitt skönhetsens ursprung kan betraktas som fullständigt oförklarlig, det finns så att säga ingen grund att anta det måste finnas skönhet, är det inte helt orimligt att säga, att kunskapsförmågornas förmåga till harmoniskt spel i reflektionen över föremål inte kan förstås eller förklaras annat än genom referens till ett ”som om producerat av intelligent kausalitet”.

¹⁸⁷ Kritik av omdömeskraften s. 221.

Och en sådan ändamålsenlighet kan också rimligen sägas vara utan ändamål, eftersom den inte ”tjänar något till”, just i betydelsen av att den inte förknippas med något intresse. Det är heller inte orimligt att ytterligare utsträcka begreppet så att också föremålet, i den snävare betydelsen: det man reflekterar över i reflektionen, kan sägas vara ändamålsenligt utan ändamål i denna mening, just därigenom att det föranleder sådant harmoniskt spel i reflektionen. Denna slags ändamålsenlighet benämner Kant alltså ”Form der Zweckmäßigkeit”, formen av ändamålsenlighet. Till detta begrepp om formen av ändamålsenlighet finns ett annat begrepp kopplat: ”Zweckmäßigkeit der Form”, formens ändamålsenlighet – bara de smakomdömen som har sin bestämningsgrund endast i föremålets ändamålsenliga form är rena smakomdömen.¹⁸⁸ I begreppet ”formen av ändamålsenlighet” betecknar form endast en inskränkning av ändamålsenlighetens ontologiska status, dess ”som om” karaktär, vilket är varför Kant också kallar den blotta formen av ändamålsenlighet. I ”ändamålsenlig form” betecknar däremot form vad det är som ändamålsenligt i det ändamålsenliga föremålet, nämligen formen. I den första kritikens transcendentala estetik definieras en framträdelses materia som det som korresponderar mot intrycket, medan dess form är det som låter det mångfaldiga i framträdelsen ordnas på det ena eller andra sättet¹⁸⁹ och i dess amfibolikapitel definieras de på ett liknande sätt: materia som någots beståndsdelar och formen som det sätt, på vilket delarna förknippas i ett ting.¹⁹⁰ Utifrån dessa definitioner framstår Kants påstående att det rena smakomdömet endast beträffar föremålets form närmast som en självklar följd av den grundläggande idén om en relation mellan reflektionen och den estetiska njutningen: för så vitt reflektionen överhuvudtaget är en jämförande, urskiljande verksamhet kan bestämningsgrunden för ett estetiskt reflektionsomdöme aldrig vara annat än det bedömda föremålets form i denna mening, det vill säga dess delars sammanhang. Frågan kvarstår dock, vad som kvalificerar en form som ändamålsenlig.

Kant vänder sig därefter till att skilja skönhetens ändamålsenlighet utan ändamål från det goda som ett objektivt ändamål. Något förvånande innebär detta inte att ett uteslutande av de föremål som har ett objektivt ändamål från det sköna sfär, utan införandet av en distinktion mellan två typer av skönhet: ”Det finns två typer av skönhet: den fria skönheten (*pulchritudo vaga*) och den blott vidhängande skönheten (*pulchritudo adhaerens*)”. Den fria skönheten förutsätter inget begrepp om vad för slags föremål det är som bedöms, den avhäng-

¹⁸⁸ Kritik av omdömeskraften s. 223.

¹⁸⁹ Kritik av det rena förnuftet A 20, B 34.

¹⁹⁰ Kritik av det rena förnuftet A 266, B 322.

iga skönheten beträffar föremål som står under begreppet om ett visst ändamål. I bedömningen av en fri skönhet är smakomdömet rent, inget begrepp om ett ändamål inskränker på friheten i inbillningskraftens spel när den betraktar ett sådant föremål. Som typexempel på en fri skönhet nämner Kant, som så ofta, en blomma. Vad för slags ting en blomma är tänkt att vara vet knappast någon utom botanikern och även denne tar ingen hänsyn till blommans naturändamål, när han fäller ett smakomdöme om blomman. Som andra fria naturskönheter nämner Kant somliga fåglar och skaldjur, bland konstskönheter nämner han labyrintiska målningar, lövverk på tavelramar eller på tapeter och musik utan tema och text. Däremot förutsätter exempelvis en människas, en hästs eller en byggnads skönhet ett begrepp om vad för slags ting det är och hur väl föremålet svarar mot det ändamål som förknippas med detta begrepp, menar Kant. Liksom förbindelsen av det angenäma med det sköna förhindrar smakens renhet, så avbryter förknippandet av det sköna med det goda, det goda som föremålet är ägnat till, skönhetens renhet. Maoriernas tatueringar till exempel skulle kunna försköna den mänskliga gestalten, om det inte vore för att det rör sig om just en människa, säger Kant.¹⁹¹

Ett flertal frågor måste diskuteras i relation till denna distinktion. För det första är det anmärkningsvärt att Kant alltså fortfarande fortsätter att benämna avhängig skönhet som just skönhet, om än inte ren skönhet. Man kan, med Derrida,¹⁹² fråga sig vad skönheten i allmänhet är, om det kan delas i fri och avhängig skönhet. Hur ska man förstå det överbegrepp om skönhet som vore indifferent till skillnaden mellan det begreppsliga och det begreppslösa, liksom till skillnaden mellan det intresselösa och det med ett intresse förknippade?

För det andra tycks begreppet ändamålsenlig form nu komma att betyda organisk form, delarnas samhörighet inom ett funktionellt sammanhang. Kant definierar organisk form i *Kritik av den teleologiska omdömeskraften* som att föremålets delar endast kan förstås i relation till det hela eller som att allt i föremålet är på en gång medel och ändamål, där inget är ändamållöst och inget är onödigt.¹⁹³ Dessa definitioner avser naturligtvis först och främst bokstavligt talat organiska varelser, som också betraktas just som sådana. Här tycks det alltså krävas av oss att betrakta fria skönheter, vilket alltså också kan vara konstskönheter, som internt organiserade på detta sätt, samtidigt som vi måste betrakta denna organisation utan egentligt ändamål, exempelvis reproduktionsduglighet eller överlevnadsduglighet eller en upphovsmans vilja till kommunikation. Detta framgår kanske tydligast av den not som avslu-

¹⁹¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 229-231.

¹⁹² Derrida s. 180.

¹⁹³ *Kritik av omdömeskraften* s. 372, 376.

tar hela det tredje momentet, där Kant värjer sig mot ett möjligt kontraexempel till tanken om att skönhet är formen av ändamålsenlighet hos ett föremål, när det föreställs utan ändamål:

”Mot denna förklaring kunde man invända att det finns ting hos vilka man uppfattar en ändamålsenlig form, utan att få tillgång till ett ändamål hos dem: t.ex. stenredskap, försedda med ett hål som för ett handtag, som man ofta gräver fram ur gamla gravkullar. Även om deras gestalt tydligt förråder en ändamålsenlighet vars ändamål man inte känner, förklarar man dem likväl inte för sköna. Men att man anser dem för konstprodukter är redan tillräckligt för att visa att man relaterar deras gestalt till en avsikt och ett bestämt ändamål”.¹⁹⁴

Exemplet i fråga gäller naturligtvis ett föremål som är ändamålsenligt enligt ett bestämt ändamål, men det är likväl det i kraft av sin ändamålsenliga form och ändamålsenligheten hos denna form består, även om Kant talar om figur och gestalt, snarast i dess inre organisation, dess delars artikulation i riktning mot ett syfte, som också avslöjar det som ett don, något som finns för sin tjänlighets skull (alldeles oavsett om arkeologen som gräver upp föremålet inte längre kan avgöra vad det skulle tjäna till). Kants paradigmatiske exempel med blomman bör också beaktas i detta sammanhang: botanikern, som är den ende som egentligen vet vad för slags ting en blomma är tänkt att vara, måste bortse ifrån sin kunskap om han ska kunna betrakta blomman som skön, mer precis skriver Kant att botanikern inte får ta hänsyn till kunskap om blommans befruktningsorgan.¹⁹⁵ Det man måste abstrahera ifrån i betraktandet av blomman som skön är först och främst dess plats i en reproduktionscykel, den cykel i vilken blomman blir en av en art, i vilken den på gång är ett ändamål och medlet till andra blommor. I relation till arten är blomman verkligen bestämd av artens begrepp, som föregår den i form av de blommor ur vilka den uppkommit. Under abstraktion av dess plats i denna cykel, framstår blommans organiska form däremot närmast som excessiv, sprungen ur naturens rena överflöd av skaparkraft eller ur en gudomlig vilja, tycks Kant mena.

För det tredje kan man notera att Kant ibland talar om avhängig och fri skönhet, som om de vore en skillnad mellan två olika slags föremål och inte mellan två olika slags grunder på vilken bedömningen av ett föremåls skönhet kan ske. Detta är märkligt, då de allra flesta föremål kan sägas ha ett ändamål i vidaste mening. Konstföremål borde undantagslöst kunna sägas ha ändamål, både i betydelsen av att de faktiskt är skapade av en intelligent kausalitet, som i betydelsen att de syftar till ett ändamål – nämligen att vara konstverk. Kant säger

¹⁹⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 236.

¹⁹⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 229.

förvisso också att man kan fälla rena smakomdömen om föremål med ett bestämt ändamål, nämligen om man vid bedömningen är ovetande om föremålets ändamål eller om man abstraherar ifrån det.¹⁹⁶ Botanikern som bortser ifrån sin kunskap om blommans befruktningsorgan får betraktas som ett exempel på det senare fallet. Kants exempel om hur han under en skogspromenad kommer till en glänta runt vilken träden står i cirkel och att han därvid kan betrakta gläntan, utan relation till något för honom okänt ändamål, till exempel att gläntan en gång kan ha varit en plats för dans, kan betraktas som exempel på det första fallet.¹⁹⁷ Likväl kvarstår det faktum att Kant allt som oftast talar om vissa föremål som fria skönheter och om andra som avhängiga. Paul Guyer förstår denna frågeställning i termer av en fråga om vad inbillningskraften förmår att abstrahera ifrån, i sitt fria spel. Varje föremål kan naturligtvis subsumeras under en lång, oändlig, rad olika begrepp. Frågan gäller därför om det finns någon anledning att anta, att vissa begrepp med större svårighet än andra låter sig abstraheras ifrån.¹⁹⁸ I synnerhet gäller frågan kanske om begrepp som betecknar ett slags globalt ändamål hos ett föremål svårare låter sig abstraheras ifrån än andra.

Om man beaktar att Kant betonar att det finns en inherent avhängig skönhet, om än det kanske inte finns inherent fria skönheter, så faller ett visst ljus inte bara över den sista frågan utan över hela distinktionen mellan fri och avhängig skönhet. I § 17 som avslutar det tredje momentet diskuterar Kant skönhetens ideal. Med detta menas inte precis en uppsättning regler enligt vilka man skulle kunna bedöma om något vore skönt eller inte. Som redan påpekats avfärdar Kant tanken om möjligheten av sådana smakens regler, just på grund av det skönas estetiska natur. Likväl visar det skönas historia en viss samstämmighet mellan olika folk och tider, smakens historia uppvisar en viss ordning. Förvisso grundas smakens normativitet i villkor som kan antas vara gemensamma för alla människor, eftersom de underliggör den enklaste kunskap, men dessa villkors obestämda karaktär innebär att de inte kan vara historiskt lagstiftande; den relativa samstämmighet som trots allt faktiskt råder om vissa föremåls skönhet är inte mer än en empirisk och svag indikation, som knappt räcker till en förmodan, om att smaken i sin historiska givenhet härstammar från villkoren för bedömning av de former under vilka föremål överhuvudtaget ges oss. I brist på en transcendentalt lagstiftande instans, orienteras smaken av vissa exemplariska produkter, fortsätter Kant, deras exemplariska status får gälla som ett slags kvasiregler, för det som egentligen inte kan regleras. Likväl

¹⁹⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 231.

¹⁹⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 227-228.

¹⁹⁸ Guyer s. 248-253.

kan varken konstproduktion eller bedömning av skönhet någonsin reduceras till endast efterrapning, av vilket följer att smakens högsta mönster, dess urbild, inte kan vara något annat än ett ideal som var och en måste frambringa inom sig själv och använda som ledstjärna i bedömningen av föremåls skönhet eller av andras smak. Det är viktigt att det här rör sig om ett ideal och inte en idé: en idé är egentligen alltid en förnuftsidé och skild ifrån all sinnlig partikularitet, medan ett ideal är föreställningen om något enskilt som varande en idé adekvat. Det sköna urbild kan inte bero på begrepp, det måste vara en enskild framställning och är därför blott ett inbillningskraftens ideal.¹⁹⁹

När det kommer till frågan om vad för slags skönhet som är förmöget att utgöra ett ideal, svarar Kant att det inte kan vara en fri skönhet, det måste vara en av ett begrepp fixerad skönhet, eftersom en förnuftsidé trots allt ligger idealet till grund. Det sköna ideal är därför idealet om något som inte kan vara föremålet för ett rent smakomdöme, utan bara för ett delvis intellektualiserat omdöme. Lika omedelbart kan de flesta avhängiga skönheter uteslutas, även med dem är ändamålet alltför svagt fixerat, alltför obestämt. Endast en varelse som bär sin egen tillvaros ändamål inom sig, som genom förnuft kan bestämma sitt eget ändamål, endast människan kan vara skönhetens ideal. Genom skönhetens ideal görs människans högsta ändamål till princip för bedömningen av en gestalt, därigenom att denna uppenbarar dessa ändamål, ger dem sinnligt uttryck, såsom det sköna kan sägas uttrycka godhet, renhet, styrka eller lugn, avslutar Kant.²⁰⁰

I sig själv innehåller Kants tankar om skönhetens ideal vissa svårigheter, i synnerhet kan det väl nämnas att det är svårt att se hur människan fungerar som skönhetens ideal i bedömningen av icke-mänsklig skönhet, både natur- och konstskönhet.²⁰¹ Här har jag dock främst för avsikt att diskutera skönhetens ideal i syfte att rikta uppmärksamheten mot människans plats i Kants undersökning och vikten av hans moralfilosofi för distinktionen mellan fri och avhängig skönhet. Det sätt på vilket människan bestäms som skönhetens ideal, genom att det kategoriska imperativets formulering, att aldrig behandla människan endast som medel utan alltid också som ändamål, gör henne till den enda varelse som a priori inte kan eller får betraktas som en fri skönhet, är i stor utsträckning analogt med ett resonemang i Kri-

¹⁹⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 231-232.

²⁰⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 232-236.

²⁰¹ Förmodligen har Derrida rätt i att Kants indelning av de sköna konsterna enligt analogi med det mänskliga språket och uttrycksförmågan här spelar en viktig roll, se *Kritik av omdömeskraften* s. 320-325, Derrida s. 194-195.

tik av den teleologiska omdömeskraften, som därför här kommer att beaktas. I det följande resonemanget följer jag i stor utsträckning Derridas argumentation när denne skriver:

”Man måste alltså recentrera hela denna kritik av det estetiska omdömet, inse vid vilken punkt den teleologiskt föregriper kritiken av den teleologiska omdömeskraften, och i den, påståendena angående människans plats i naturen. Endast kritikens andra del kan i bokens interna systematik rättfärdiga vad som här sägs om de två skönhetserna, och framför allt om detta val av exempel”.²⁰²

Där skiljer Kant mellan två slags ändamålsenlighet, eller rättare sagt två slags objektiv ändamålsenlighet, inre och yttre ändamålsenlighet. Det huvudsakliga temat för undersökningen är den inre ändamålsenligheten. Ett naturändamål kallar vi det vars form vi inte kan begripa genom förståndets lagar, utan måste hänföra till en intelligent kausalitet. Naturändamål är just det vi vanligtvis kallar för organiska varelser, där allt tycks fullkomligt organiserat. Med inre ändamålsenlighet menas sådana varelsers speciella form av kausalitet, där varje del tycks vara både orsak och verkan av varje annan.²⁰³ Med yttre eller relativ ändamålsenlighet menar Kant däremot ett tings ändamålsenlighet eller tjänlighet för en annan varelse, på det sätt som gräs är ändamålsenlig föda för korna och korna i sin tur är ändamålsenlig för exempelvis människan. I en sådan kedja är det dock avgörande att existensen av det sista ledet i sig är ett naturändamål: förvisso kan man säga att snön i kalla länder skyddar fröna från frost, där finns renar som kan leva på endast de växter de själva bökar fram under snön och som enkelt låter sig tämjäs av människorna där och så vidare, likväl kan inget av detta sägas utgöra ett naturändamål om inte människor av någon anledning kan sägas böra bo där. Endast om man antar att något överhuvudtaget borde leva i naturen kan man säga att de därtill erforderliga medlen också är ändamålsenliga.²⁰⁴ När man väl tänkt sig att de organiska väsendenas form endast kan förstås i relation till en intelligent kausalitet, kan man dock inte annat än tänka att också dess existens är för någots skull, att naturändamålen i sin tur är medel till något, ett slutändamål, ett Endzweck.²⁰⁵ Den enda varelse i världen som är ett ändamål i sig och är det just genom att hon ger sig själv sina högsta ändamål är nu naturligtvis människan, endast hon kan därför vara natu-

²⁰² Derrida s. 184, denne utvecklar resonemanget om relationen mellan teleologin och distinktion mellan fri och avhängig skönhet samt skönhetens ideal på s. 183-193.

²⁰³ *Kritik av omdömeskraften* s. 369-377.

²⁰⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 366-369.

²⁰⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 425-429.

rens Endzweck, hon är den enda varelse om vilken vi kan veta att hon besitter frihet och som därför kan föresätta sig själv ett högsta gott i världen:

”Hennes tillvaro har sitt högsta ändamål i sig, under vilket hon kan underkasta hela naturen så mycket hon förmår... Om nu tingen i världen såsom avhängiga väsen med avseende på sin existens behöver en enligt ändamål handlande högsta orsak, så är människan skapelsens slutgiltiga ändamål; ty utan detta vore kedjan av varandra underordnade ändamål inte fullständigt grundad. Och bara i människan... kan man påträffa det obetingade lagstiftandet med avseende på ett ändamål, vilket alltså är det enda som gör henne förmögen att vara ett slutgiltigt ändamål, under vilket hela naturen är teleologiskt underordnad”²⁰⁶

Med detta resonemang i åtanke klagörs Kants tankar kring det sköna ideal och distinktionen mellan fri och avhängig skönhet något: människans är skönhetens ideal eftersom all ändamålsenlighet är riktad mot henne, hon kan själv inte betraktas som fri skönhet eftersom hela kedjan av ändamålsenlighet har sin grund i henne. Att vi inte kan abstrahera från ändamålet i en kyrka eller en häst kan också förstås i detta ljus. Kyrkan, eller en byggnad mer allmänt, är för människan på ett sätt som inte kan bortses ifrån, utan att bortse ifrån människans privilegierade plats. Hästen är på ett mer komplext sätt invävd i den utifrån människans moraliska ändamål utgående teleologin, den har underkastats människan, blivit en del av den mänskliga värld som ytterst syftar till människans ändamål. Enligt denna tolkning är det den yttre ändamålsenligheten vi primärt inte kan abstrahera ifrån, den som refererar tinget till människan men så länge vi betraktar hästen som till för människan, måste vi också fråga oss om hästen, som häst betraktad, uppfyller sitt syfte mer eller mindre väl och omdömet om dess skönhet betingas av detta. Blomman eller skaldjuret är ännu inte i samma grad underkastade människan, Kant betonar i sitt exempel att det rör sig om en vild blomma, ännu har människan inte förmått att göra dem till medel för sina ändamål, på ett tillräckligt djupgående sätt för att deras vara för människan inte ska kunna abstraheras ifrån. Man kan fråga sig hur konstverk utifrån detta perspektiv överhuvudtaget kan betraktas som rena skönheter men Kants exempel på fria konstskönheter, labyrintiska teckningar, bladverk på tavlors ramar eller på tapeter, musik utan tema och text, tycks antyda att också ett konstverk kan undandra sig människan och bestå för sig själv, genom att avböja omedelbar kommunikation och betydelse, en tolkning som i viss mån kan sägas vinna relevans av det sätt som modern konst ofta kommit att hävda sin auto-

²⁰⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 434-436.

nomi, sitt varande ren konst, genom att försöka undandra sig omedelbar mening och kommunikation.

För att sammanfatta vad jag velat visa i denna del av uppsatsen: det djupt aporetiska i det sätt som Kant förstår smakens relation till moralen. Smakomdömet deduktion, på vilken möjligheten av en kritik av omdömeskraften vilar, förutsätter att det finns rena smakomdömen. Rena smakomdömen är alltid omdömen om fria skönheter, men smakens ideal är idealet om människan, det enda i världen som aldrig kan vara annat än en avhängig skönhet. Hon kan vara smakens ideal därför att hon är det enda i världen som är ett värde i sig, endast på grund av idealet om henne kan vi bedöma rena skönheter, det är hon som öppnar upp det rum där ren skönhet kan framträda men själv äger hon inte, just på grund av sin värdighet, inträde på den plats som endast är möjlig genom henne, det enda som kan vara rena skönheter är värdelösa ting, värdelösa just därför att de är fria från henne. Inom ramarna för denna teleologi kan det sköna endast tillskrivas det tveksamma värdet av ett medel, betraktandet av det natursköna som ett sökande efter spår eller vinkar på, att naturen inte är främmande för våra ändamål, löftet egentligen, om att också den fria skönheten en dag kan bringas under människans ändamål. Denna relation till moralen upprättas genom, att det visar sig att det bakom inbillningskraftens ideal, döljer sig en förnuftets idé, en upprepning på sätt och vis av hur det moraliska intresset döljer sig bakom intresselösheten. Bernstein uttrycker detta, mycket kantianskt, i termer av en den autonoma estetikens antinomi: givet separationen mellan kunskapen och moralen och de dikotomier som underbygger den är en autonom estetik möjlig endast under villkor som fränkänner det sköna allt inre värde.²⁰⁷ Omvänt indikerar Kants sätt att alljämt tala om avhängig skönhet som just skönhet, att han inte är helt villig att fränkänna det goda skönhet, även om det därigenom blir närmast ofattbart vad det sköna i sig skulle vara, så att säga det före det delades mellan avhängig och fri skönhet.

²⁰⁷ Bernstein s. 31.

9 Det sköna och det sublima

Kants undersökning av det sublima inleds med en genomgång av skillnader och likheter mellan det sublima och det sköna. Båda tilltalar omedelbart, de är inte bara medel till ett ändamål. Ingendera kan förstås endast utifrån det sinnliga intryck ett föremål gör, ingendera bygger heller på ett bestämt begrepp. I likhet med det sköna baseras det sublima på reflektion, njutningen är kopplad till framställningen (Darstellung) eller till inbillningskraften som framställningens förmåga, som inför det sköna relateras till förståndet som en förmåga till begrepp, medan den inför det sublima relateras till förnuftet som en förmåga till idéer. Både omdömen om det sköna och om det sublima är därför enskilda omdömen, samtidigt som de gör anspråk på allmängiltighet.²⁰⁸ Kant indelar också det sublima i det matematiskt sublima och det dynamiskt sublima och det sätt på vilket förnuftet relateras till det sublima måste i viss mån förstås under beaktande av den skillnaden.

Det matematiskt sublima beträffar det stora, det bortom jämförelse stora. Det kan tyckas motsägelsefullt att tala om någonting som bortom jämförelse stort, eftersom all bedömning av storlek är komparativ, för så vitt den alltid förutsätter både ett antal och ett mått, som då man säger att något är 10 meter långt eller en tvärhand högt. När vi kallar något absolut stort, är det däremot som om dess storhet bara kunde anges av den själv och inget i naturen kan därför vara bortom all jämförelse stort, hur stort det än är finns det alltid något i jämförelse med vilket det framstår som löjligt litet. Sublimt är däremot det i jämförelse med vilket allting annat är litet och det kan därför bara sökas bland idéer.²⁰⁹

Likväl är det sublima relaterat till föremål givna i åskådningen, de föranleder känslan av det sublima. För att förklara detta skiljer Kant mellan två olika sätt att bedöma storlek, dels förmedelst talbegrepp, dels i åskådningen genom ögonmättet. Visserligen kan vi bara få ett bestämt begrepp om någots storlek matematiskt, det vill säga genom talbegrepp, men måttet för matematisk storleksbestämning måste i sista hand kunde fattas i en omedelbar

²⁰⁸ *Kritik av omdömeskraften* s. 244.

²⁰⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 248-250.

åskådning, det vill säga estetiskt, för att kunna användas av inbillningskraften för sinnlig framställning av talbegreppet. För den matematiska storleksbedömningen finns nu inget största möjliga, talserien fortsätter i all ändlighet och för varje tal kan ett större tänkas men för den estetiska storleksbedömningen finns det ett största, menar nu Kant. För att fatta en kvantitet i syfte för att använda den som mått för en storleksbestämning krävs nu två olika inbillningskraftens handlingar, dels uppfattning (*Auffassung*, *apprehensio*) och dels sammanfattning (*Zusammenfassung*, *comprehensio aesthetica*). Benämningen av dessa handlingar som uppfattning och sammanfattning tycks antyda att Kant här avser samma handlingar som de han talar om i samband med den logiska reflektionen och som jag i sin tur identifierade med de olika synteser som diskuteras i den första kritikens deduktion. Dock torde detta vara felaktigt då den sammanfattning som där beskrevs benämndes med det latinska *apperceptio comprehensiva* medan sammanfattningen här är en *comprehensio aesthetica* och gäller inte bringandet till begrepp, utan det rör sig väsentligen om två aspekter av apprehensionen: för att det mångfaldiga i en åskådning ska framträda måste den genomlöpas och sammanhållas. Som vi såg i exemplet med kvantitetskategorins schematism kan något konstitueras som storhet, i rummet eller tiden, endast genom det fortlöpande genomlöpandet och sammanhållandet av del till del i apprehensionen. Medan uppfattningen av ett föremål kan fortgå i det oändliga, blir dock sammanfattningen eller sammanhållningen allt svårare, den når till slut en punkt där den ”förlorar... lika mycket på ena sidan som den vinner på den andra”, ett maximum som definierar det största möjliga måttet för en estetisk storleksbedömning. När ett sinnligt föremål blir tillräckligt stort, Kants exemplifierar med pyramiderna och St. Peterskyrkan, upplever vi en slags bestörtning eller åtminstone förlägenhet, som enligt Kant härrör från vår inbillningskrafts otillräcklighet att framställa det hela. Nu, säger Kant, lyssnar sinnet på förnuftets röst, som fordrar att varje storhet, till och med det oändliga måste kunna ges, det vill säga framställas, som en totalitet i åskådningen. Nu är det oändliga bortom jämförelse stort och kan därför inte framställas direkt i åskådningen, själva tanken om det oändliga som givet, förutsätter idén om ett ting i sig. Istället måste det oändliga framställas negativt, det ofattbart stora för idén om det oändliga med sig, i det att inbillningskraften oförmåga att sammanfatta det hela, tvingar oss att tillbakagripa på förnuftsidén om det oändliga.²¹⁰

Känslan av det sublimes är därför en initial olust eller till och med smärta, när vi erfar inbillningskraftens otillräcklighet. Den följs dock av en känsla av lust när vi inser att vår

²¹⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 251-257.

sinnlighet inte förmår vad förnuftet förmår, eftersom det för oss är en förnuftets lag, att hålla allt i naturen för ringa i jämförelse med förnuftsidéerna, lusten är aktning inför vår egen bestämmelse. Medan betraktelsen av det sköna har karaktären av lugn kontemplation, så medför det sublima en rörelse, vi skakas om och dras växelvis till föremålet, stöts växelvis bort ifrån det. Medan det sköna ger sig till känna i ett harmoniskt samspel mellan förstånd och inbillningskraft, är det sublima ändamålsenligt för förnuftet, just genom att framhäva dess motstridighet gentemot inbillningskraften.²¹¹

Det dynamiskt sublima å andra sidan beträffar naturen som makt, för så vitt den inte har oss i sitt våld. Makt definieras då som en förmåga överlägsen hinder, medan våld är en förmåga överlägsen motståndet hos något som själv har makt. Eftersom bedömningen av något som sublimt är en estetisk bedömning, kan vi inte bedöma något som en makt utifrån begrepp, utan endast utifrån storleken på de hinder den övervinner. Det vi gör motstånd mot men är underlägsna är ett föremål för fruktan och följaktligen kan något bedömas som dynamiskt sublimt endast om det är ett föremål för fruktan. Vi kan dock betrakta något som fruktansvärt utan att för den skull frukta det och det är lika väsentligt för det sublima, att vi inte känner fruktan för föremålet, som det är för det sköna att vi inte känner böjelse till föremålet. Åskmoln på himlen, vulkaner, orkaner, det upprörda havet får vår förmåga till motstånd att framstå som obetydlig men när vi befinner oss i säkerhet, bli deras anblick desto mer tilldragande ju mer fruktansvärda de är och vi kallar sådana föremål för sublima, eftersom de låter oss upptäcka en motståndsförmåga inom oss som låter sig mätas mot naturens skenbara allmakt. Samtidigt som vi känner vår maktlöshet som fysiska personer, inser vi vår överlägsenhet över naturen som moraliska personer, att naturen, om än den kan ta ifrån oss vårt liv, vår hälsa och våra ägodelar, är maktlös i jämförelse med den makt vi böjer oss under, när vi hävdar våra högsta moraliska grundsatser. Vi kallar alltså naturen sublim, när den upphöjer inbillningskraften till betraktande av de fall, i vilka vi känner hur vår moraliska bestämmelse är höjd över naturen.²¹²

Även om omdömen om sublimitet är allmängiltiga på samma sätt som omdömen om skönhet så behöver de ingen deduktion, eller rättare sagt, de behöver ingen särskild deduktion, redan expositionen av det sublima är en deduktion. Anledningen till detta är att föremål endast oegentligt kallas sublima, det egentligt sublima är grunden till det tänkesätt, som låter föremål framträda som sublima. Föremålet *föranleder* oss endast att bli medvetna om vår

²¹¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 257-260.

²¹² *Kritik av omdömeskraften* s. 260-264.

moraliska bestämmelse, det *används* till framställningen av vissa förnuftsidéer.²¹³ Kort sagt låter grunden till känslan av det sublimes allmängiltighet rätt och slätt återföras på anlaget till den moraliska känslan, som Kant menar kan fordras av alla.²¹⁴ Denna tanke är något problematisk, kärnfrågan kan sägas bestå i vad som här menas med föranleder. Naturligtvis är det sublimes i en viss mening något subjektivt, det anmärkningsvärda är att Kant här tycks argumentera att det är subjektivt på ett mer djupgående sätt än det sköna, vars subjektiva ursprung inte låter det besparas en självständig deduktion: ”Av detta framgår omedelbart att vi överhuvudtaget uttrycker oss på ett oriktigt sätt om vi kallar något *föremål i naturen* för sublimt, även om vi med rätta kan kalla många av dem för sköna”.²¹⁵ Samtidigt beskriver Kant som vi sett det sublimes som baserad på reflektion och som en form av omdöme. Måste då inte reflektion vara reflektion över något och har inte omdömen om det sublimes en objektiv referens, om än inte en logiskt bestämmande sådan, på samma sätt som skönhetsomdömet? Kant förklarar detta med en viss subreption: samtidigt som vi känner lust eftersom vi blir medvetna om vår överlägsenhet över naturen, så förväxlar vi föremålet för vår aktning, så att vi betraktar objektet, inte mänskligheten inom oss, som det aktningsvärda.²¹⁶ Vad som här står på spel är naturligtvis i vilken mening något i naturen kan kallas aktningsvärt, givet att det enda egentliga objektet för aktningen såsom denna utlagts inom Kants moralfilosofi, är sedelagen och den sedlige människan som exemplifierande sedelagen – ”Vem skulle vilja kalla formlösa bergsmassor som tornar upp sig i vild oordning med sina med sina pyramider av is för sublimes?”²¹⁷ Denna tankegång försvåras ytterligare av att Kant menar att omdömen om sublimitet på samma sätt som omdömen om skönhet, måste bortse ifrån alla ändamål för att vara rena omdömen. När vi bedömer havet som sublimt måste vi avhålla oss ifrån att betrakta det som en del av naturens teleologi och betrakta det ”bara som man ser den”,²¹⁸ utifrån det rent synliga, så att den subreption Kant talar om inte får sammanblandas med en projektion.

Kants ovilja att benämna föremålet som föranleder känslan av det sublimes sublimt upprepar det som i föregående del omtalades som en den estetiska autonomins antinomi, i det att den återigen betonar svårigheten att förstå värdet hos föremålet för den estetiska be-

²¹³ *Kritik av omdömeskraften* s. 279-280

²¹⁴ *Kritik av omdömeskraften* s. 265.

²¹⁵ *Kritik av omdömeskraften* s. 245.

²¹⁶ *Kritik av omdömeskraften* s. 257.

²¹⁷ *Kritik av omdömeskraften* s. 256.

²¹⁸ *Kritik av omdömeskraften* s. 269-270.

dömningen givet de dikotomier som underbygger Kants analys: det sublimes värde består liksom det sköna värde i hur det pekar bort ifrån sinnligheten och därmed ifrån sig själv. Samtidigt upprepas här de problem som uppmärksammades i diskussionen om känslans plats i Kants moralfilosofi. Där gällde problemet hur en handling motiverad av exempelvis medlidande ska förstås, om agenten i enlighet med det kategoriska imperativets kärleksplikter antagit en maxim att kultivera sin sensibilitet för medkänslan. Här beträffas relationen mellan det som föranleder medvetandet om människans bestämelse, det som aktualiserar förnuftsaktumets påtränglighet eller den transcendentala illusionens oundviklighet, och att denna bestämelse endast är möjlig genom människans oberoende av allting som skulle kunna föranleda den, att den alltid redan är ett faktum. En läsning enligt vilken sedelagens givenhet som faktum, inte vore oberoende av den alteritet, som föranleder känslan av sublimitet eller upphöjdhet och inbillningskraftens roll i konstitutionen av en sådan erfarenhet, skulle i stor utsträckning kunna rimliggöra Heideggers läsning av hur aktningens fenomenologi pekar mot det praktiska förnufts rotadhet i inbillningskraften.

Kanske är kärnan i problematiken att Kant alltför omedelbart identifierar den sublimes känslan, känslan av samtidigt lust och olust, av upphöjdhet och bävan inför ett föremål, med den moraliska känslan. Denna omedelbarhet medför att en jämförelse mellan det sköna och det sublimes undergräver Kants försök att förmedla mellan det sinnliga och det praktiska förnuftet genom det sköna. I en viktig jämförelse skriver Kant att det sköna förbereder oss för en intresselös kärlek, medan det sublimes förbereder oss att högakta något även i strid i med allt sinnligt intresse.²¹⁹ Känslan för det sublimes är inte möjlig, utan en sinnesstämmning liknande den moraliska. Det sköna däremot medför i och för sig en viss tankesättets frihet från det angenäma men framstår ända mest som lek eller spel i jämförelse med den lagmässighet, som moralen i slutändan utgör och där förnuftet måste göra våld på sinnligheten.²²⁰ Morallagens makt blir endast kännbar, det vill säga given estetiskt, genom uppoffringar, inbillningskraften måste beröva sig sin frihet, för den inre frihetens skull, därför är det goda, estetiskt bedömt, snarare sublimt än skönt, det väcker snarare känslan av aktning än av kärlek, eftersom den mänskliga naturen inte kan överensstämma med det goda av sig själv, utan endast genom det våld som sinnligheten utsätts för av förnuftet.²²¹ I sådana jämförelser intar det sköna, i förhållande till det sublimes, sinnlighetens och kärlekens position, så att det blir svårt

²¹⁹ *Kritik av omdömeskraften* s. 267.

²²⁰ *Kritik av omdömeskraften* s. 268-269.

²²¹ *Kritik av omdömeskraften* s. 269, 271.

att förstå hur det sköna skulle kunna förmedla mellan det sinnliga och det översinnliga, mildra våldet i övergången, utan att själva distinktionen mellan det sublima och det sköna problematiserades.

Ansatsen till en sådan problematisering saknas nu inte i Kants text. Om man erinrar sig den redan i sig något märkliga tanken att platsen av ett skönhetsideal endast kan intas av det enda väsen som väsentligen inte kan vara en fri skönhet, nämligen människan, så tycks denna tanke allt mer förbryllande desto mer Kant skriver om kopplingen mellan det sublima och aktningen. Borde inte människan, som det enda i världen värt vår aktning, snarast vara sublim? Kant skriver, närmast i förbigående, att den mänskliga gestalten har både en skönhet och en sublimitet.²²² Likaså skriver han i förbigående att viss konst kan vara samtidigt sublim och skön, tragedin är där ett exempel.²²³ Hur detta ska förstås utvecklas aldrig, hur inbillningskraftens frihet och dess berövande sig denna frihet kan realiseras i samma gestalt, och kan kanske inte heller utvecklas, så länge en dikotomisk förståelse av relationen mellan det sinnliga och det översinnliga och mellan kärlek och aktning är på plats.

Bernstein betraktar möjligheten att förena det sköna och sublima och nödvändigheten av att trots allt betrakta omdömen om det sublima som omdömen om ett föremål som tillräcklig grund för att anta, att det sublima är ett slags skönhet, snarare än något som i viss mening vore dess motsats. Den kärlek som skönhetsideal ska förbereda oss inför, vore då varken praktisk eller patologisk kärlek, likaså förstår han den aktning som det sublima förbereder som skild ifrån den praktiska aktningen. Om än de har samma konsekvenser som praktisk aktning respektive kärlek, så är de inte baserade på praktiska maximer. De grundas istället på den för reflektionen specifika ”som om” åskådningen, genom att det sköna frigör ett föremål från dess teleologiska referens låter det föremålet varseblivas i dess egen rätt, som om det vore ett värde i sig, likaså låter det sublima ett föremål framträda som om det vore aktningsvärt i sig självt. Estetisk reflektion över den mänskliga gestalten, i vilken det sköna och det sublima förenas, kan därför orientera oss i våra relationer till andra, utan förmedling av praktiska maximer under det kategoriska imperativets lagstiftning, så att praktisk kärlek och aktning inte är grunden för vår moraliska relation till andra, utan endast avhjälpande dygder, där det brister i omdömesförmåga.²²⁴ En sådan läsning är dock djupt problematisk, även om man bortser ifrån att Bernstein tycks dra väl så vittgående slutsatser av oklarheterna i Kants argu-

²²² *Kritik av omdömeskraften* s. 270.

²²³ *Kritik av omdömeskraften* s. 325.

²²⁴ Bernstein s. 41-44.

ment. Framförallt tycks han likställa den fria skönhetsens ”utan ändamål” med förnuftets ”ändamål i sig” på ett sätt som helt bortser från varför just den mänskliga gestalten uppställs som skönhetsens ideal, liksom han förutsätter Kants förståelse av relationen mellan det sublima och aktningen, samtidigt som han bortser ifrån att det är just förnuftets ”ingripande” i erfarenheten av det sublima, som konstituerar denna relation.

I grunden tycks problematiken kring det sublima gälla olusten eller smärtans plats. För Kant men implicit också i Bernsteins försök att i föreningen mellan det sublima och det sköna se botemedlet mot den kantska moralfilosofins problem, får smärtan en mening genom sin ändamålsenlighet för moralen, det som offras vinnas på så sätt tusenfalt åter. Frågan är om smärtans plats i konsten och i estetiken på ett så omedelbart sätt låter sig skingras, om smärtan så omedelbart ger avkastning. Undersökningen av en sådan fråga skulle med nödvändighet föra undersökningen bortom Kant och låter sig heller knappast utföras inom denna uppsats ramar.

10 Slutord

Jag har i denna uppsats undersökt den plats estetiken tillskrivs i Kants tredje kritik, genom det samtida försöket att etablera en estetikens autonomi och att i det sköna finna en övergång mellan kunskapens och moralens respektive fält, det sinnliga och det översinnliga. Jag har försökt visa hur Kants tanke att grunda smakomdörets deduktion i kunskapens villkor, leder mot en position från vilken det är svårt att göra förståeligt, varför somliga ting inte är sköna. Kants tanke att genom moralen förstå hur det intresselösa kan intressera oss tycks på ett liknande sätt att leda till en position, där det sköna föremålets värde tillintetgörs.

Avsikten har inte varit att mena att Kant i större utsträckning borde respekterat det estetiskas autonomi: givet å ena sidan separationen mellan det sanna och det goda och å andra sidan separationen mellan det sköna och båda dessa, kan det sköna svårligen förstås, utan att relateras till det goda och det sanna. Tanken har snarare varit att visa den oerhört problematiska plats som estetiken måste tillskrivas, givet dessa separationer och även att påvisa de svårigheter som försöket att överbrygga dem inifrån Kants egna system ställs inför. I det senare syftet har jag fokuserat på att visa hur de termer som Kant försöker försona snarast reproducerar sig inom den tredje kritikens text. I distinktionen mellan reflektionens intresselöshet och det moraliska intresset som döljer sig bakom det, mellan det empiriska och det moraliska intresset för det sköna, mellan fri och avhängig skönhet och slutligen mellan det sköna och det sublimala, återvänder klyftan mellan det sinnliga föremålet för kunskap och det översinnliga föremålet för moralen i annan form.

Samtidigt har jag åtminstone antydningssvis försökt påvisa de möjligheter Kants text erbjuder för att problematisera sina egna systematiska ambitioner. I synnerhet har jag därvid fokuserat på hur *sensus communis*-begreppet och inbillningskraftens plats i smakomdörets deduktion kan läsas som en omförhandling av systemets grundläggningsordning varigenom också en förskjutning kan skönjas i förståelsen av kunskapen: möjligheten av meddelbarhet eller kommunicerbarhet tycks därigenom ges prioritet framför objektiviteten som avgörande för förståelsen av kunskap. Jag har också försökt påvisa hur begreppet om det sublimala inrymmer en ”modell” av det moraliska medvetandet i vilken de yttre föremålen inte

nödvändigtvis degraderas till instrument eller till fria och just därför moraliskt indifferent, en modell som paradoxalt nog undanskymms av Kants förståelse av relationen mellan det sublima och den moraliska känslan.

I en sådan läsning betraktas inte estetiken primärt som ett självständigt filosofiskt område, utan tillskrivs en dubbel roll, dels som platsen där vissa av de problem som innebör ett tänkande baserat på fakta/norm- dikotomin utkristalliseras, dels som platsen där de mer komplexa sätt på vilka tingen ”kommunicerar” med oss och på vilka vi människor kommunicerar med varandra alltjämt är siktbara också genom detta tänkandes problem. Inledningsvis påtalade jag att jag betraktar Kants problematik som symptomatisk för en historisk belägenhet som i någon bemärkelse ännu vore vår, förhoppningen har därvid varit att reflektionen över den kantska problematiken kan tjäna som utgångspunkt för en vidare reflektion över estetiken, det sköna eller konstens plats i vårt tänkande idag.

11 Litteraturförteckning

- Allison, Henry, *Kant's theory of taste*, 2001, Cambridge: Cambridge University Press
- Bernstein, J.M., *The Fate of Art*, 1992, Cambridge, Polity Press
- Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, 1996, Oxford, Blackwell Reference
- Derrida, Jacques, *Parergon*, i *Tankens arkipelag*, red. Van der Heeg, Erik och Wallenstein, Sven-Olov, övers. Van der Heeg, Erik och Wallenstein, Sven-Olov, 1992, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion
- Guyer, Paul, *Kant and the claims of taste*, 1979, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, i *Hegels theologische Jugendschriften*, red. Nohl, Herman, 1907, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1998, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, i *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VII*, 1968, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, i *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VI*, 1968, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel, *Inledning till Kritik av omdömeskraften (Första versionen)*, i *Kritik av omdömeskraften*, övers. Wallenstein, Sven-Olov, 2003, Stockholm: Thales
- Kant, Immanuel, *Grundläggning av sedernas metafysik*, övers. Retzlaff, Joachim, 1997, Göteborg: Daidalos
- Kant, Immanuel, *Kritik av det praktiska förnuftet*, övers. Linde, Fredrik, 2004, Stockholm: Thales
- Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Emt, Jeanette, 2004, Stockholm: Thales
- Kant, Immanuel, *Kritik av omdömeskraften*, övers. Wallenstein, Sven-Olov, 2003, Stockholm, Thales
- Kant, Immanuel, *Logik*, i *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IX*, 1968, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Kant, Immanuel, *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall uppträda som vetenskap*, övers. Quarfood, Marcel, 2002, Stockholm: Thales

Schiller, Friedrich, *Über Anmut und Würde*, i *Sämtliche Werke Fünfter Band*, 1959, München, Carl Hanser Verlag

Anmärkning:

För den tyska originaltexten av de utav Kants verk som finns i svensk översättning har alltid *Akademie Textausgabe* använts. Till den första kritiken har jag som brukligt är notat med AB till den första respektive den andra utgåvan. Till de två andra kritikerna har jag notat till akademiutgåvans paginering, som finns angiven löpande i marginalerna av Thales svenska översättningar.

