

JØRGEN DEHS

## DEN OPLYSTE TØVEN

Om natur og subjektivitet i Kants æstetik

Den kortest mulige formulering af den bærende spekulative interesse i *Kritik der Urteilkraft* står udtrykt således: "... fornuften er interesseret i, at ideerne også har objektiv realitet" (1). Formuleringen peger ud over det abstrakt metafysiske. Den peger i retning af oplysningens program forstået som et handlingsprogram. Det er en interesse i virkeliggørelse, i fornuftens selvrealisering, i at tilvejebringe en overensstemmelse mellem den empiriske virkelighed og de normer fornuften sætter for en human verden. Det gab mellem fornuft og realitet, som Kant selv har formuleret en markant teori om, skal overvindes. I sine to første "kritikker" har han villet vise, at fornuftsverdenen og sanseverdenen kan sameksistere, at den ene dimension kan artikuleres teoretisk konsistent, uden at den anden forulempes. Fornuftens anliggender (*intellectio*) angår ikke den naturkausalitet, som forstandens virkelighedskategorier (*ratio*) spejler sig i og omvendt. Derfor udelukker naturvidenskab og etik ikke hinanden. Men etikkens sted bliver dermed subjektiviteten, den humane inderlighed. Værdicentret er den indre autonomi, der logisk går forud for enhver mulighed for konkret at bestemme over sin egen tilværelse; en indre frihed forud for tilvejebringelsen af sociale frihedsrettigheder; en indre myndighed forud for de magthavende institutioners anerkendelse af andet end deres egen. Værdicentret er den humane selvbevidsthed, der opretholder sig selv uafhængig af, om den er inkarneret i en humant indrettet verden.

Konsekvensen er den, at fornuften kan opstille alle de fortræffelige humane mål den vil - ingen instans kan garantere deres realisering i en verden, som vi kun har viden om på forstandens betingelser, og som derfor er en verden, der netop er indifferent i forhold til ethvert begreb om mål eller hensigt. At der ikke gives nogen deduktionsprocedure, der kan omspænde begge verdener,



betyder her noget andet end i den klassiske dualisme. Det betyder, at den fornuft, der ifølge det ideologiske program skal være herskende, ikke ved sig selv besidder den afgørende kompetence, som kan sikre, at den nogensinde bliver det.

Dér står Kant - på tærsklen til historiefilosofiens mest magtfulde periode. Han har systematiseret ideen om subjektets erkendelsesmæssige forrang i et omfang uden fortilfælde. Det er hans bidrag til det, der bliver humanismens revolutionære korstog. Hans egne emancipationsforventninger forbliver dog altid beherskede. Men hos hans umiddelbare arvtager, Fichte, er jeg-filosofiens sammenhæng med sådanne forventninger skåret ud i pap: "Gennem antagelsen og den almindelige udbredelse af Videnskabslæren (...) bliver hele menneskeslægten befriet fra den blinde tilfældighed (...). Under sit eget begrebs herredømme får den samlede menneskehed sig selv i sin egen hånd, den gør fra nu af alt ud fra sig selv" (2).

I dag kan der opregnes grunde nok til at tøve foran denne tærskel. Kants æstetik er et eksempel fra dengang på en slags oplyst tøven. I stedet for at sikre sig forudsætningerne for subjektets verdenserobring leverer han et forsvar for intellektets lediggang. Splittelsen mellem indre og ydre, mellem frihed og nødvendighed, mellem etik og videnskab ophæves ikke med paroler om en verdenspolitisk aktion. Med en vismands fulde værdighed henleder han opmærksomheden på subjektets mest luksuriøse tilstand, når det - som i skønhedserfaringen - hverken behøver at handle eller vide besked.

### Ophævelsen af naturen - et ufuldent projekt

Kants ord om, at fornuften er interesseret i, at ideerne også har objektiv realitet, befinder sig i en tekstlig sammenhæng, der hverken minder om noget oplysnings- eller handlingsprogram. I stedet for historien er det **naturen**, der er tale om, nærmere bestemt om muligheden for, at "naturen i det mindste viser et spor, eller giver et vink", der bekræfter fornuftens interesse i selvvirkeliggørelse. Kant, der med **Kritik der reinen Vernunft** har bidraget radikalt til naturbegrebets neutralisering og ontologiske udhuling, står som sagt den fuldbyrdede historiefilosofi fjernt. I dens storstilede brud med den klassiske metafysiks orienteringssystem har den "løftet" menneskets basisvirkelighed ud af en forudgivet, evig eller skabt, natur. Kant tøver - og lader ophævelsen af naturen være et ufuldent projekt.

**Kritik der Urteilkraft** behandler med andre ord ikke naturen som indbegrebet af meningstom nødvendighed, sådan som den fremtræder i Kants første kritik. Der er tale om en teoretisk indvinding af områder, som den eksakte videnskabelighed netop stødte fra sig, da den etablerede sin autoritet. Kant udvikler en bemærkelsesværdig udgave af den interesse, mennesket - side om side med sin uomgængelige beherskelsesinteresse - kan have i natu-



ren. Den er bemærkelsesværdig ved at vende sig mod naturen som meditationsobjekt, uden at det betyder, at naturen anerkendes som et gyldigt orienteringssystem. Det er ikke naturen, som den adlyder forstandens love, men naturen som en overordnet menings- og helhedsstruktur. Den er stadigvæk subjektkonstitueret, giver stadigvæk eksakte svar på det myndige subjekts eksakte spørgsmål, men er samtidig en potentiel betydningssammenhæng, et symboliseringsunderlag, der fortsat trænger sig på som refleksionstema og som en vedvarende horisont for subjektets spørgsmål til sin tilværelse.

Kant spørger, om denne natur har nogen form for kongruens med fornufts ideer. Ikke fordi naturen trænger til en håndsrækning af denne art, men fordi fornuften gør det. Det spørgsmål, der står på spil, kunne kaldes spørgsmålet om nødvendighedens indforståethed med friheden. Det er spørgsmålet om, hvorvidt fornuften, inderligheden, friheden kan begrundes – og dermed integreres – i en overordnet, universel struktur. Kort sagt, hvorvidt der gives en form for metafysisk rygdækning for subjektiviteten.

Spørgsmålet fører ind i en apori. En positiv besvarelse ville betyde, at den ydre virkelighed ikke blot kan underlægges en videnskabelig forstandighed, men også er indforstået med en stræben og udfoldelse, der er dikteret den humane fornuft. Der ville altså være andet og mere end meningstom nødvendighed: også en højere nødvendighed i de humane idealers favør. Dermed ville alt tilsyneladende være såre godt i filosofiens himmel. Men der ville samtidig ske noget mere. En form for aflastning ville have fundet sted. En aflastning af den humane fornuft, en aflastning af det menneske, der er trådt ud af sin selvforskyldte umyndighed. Ideen om en indforstået nødvendighed indebærer med andre ord en afradikalisering af den vilje til myndighed, der er en uopløselig del af det orienteringssystem, som Kant ellers konsekvent har organiseret med subjektet som midte.

En sådan aflastning af myndighedsbyrden har et omfattende perspektiv. I sin radikale historiefilosofiske konsekvens, kan orienteringssystemet tolkes som den endelige *teodicé* (3). Systemet betyder, at fra nu af er ingen instans over mennesket ansvarlig for verden. Det, der fremtræder som et antiteologisk program, har en teologisk betydning. Det betyder, at Gud frikendes én gang for alle: Kun mennesket kan drages til ansvar for tingenes tilstand. I dette perspektiv kommer ønsket om at se et vidnesbyrd om nødvendighedens indforståethed med friheden til at ligne et tilbagetog, der måske er udtryk for en alvorlig og berettiget tvivl. F.eks. en tvivl med hensyn til hvad der er menneskeligt muligt – og hvad der er menneskeligt til at bære.

Hvis orienteringssystemet **subjektivitet** tenderer mod subjektets egenmægtige overtagelse af virkeligheden på godt og ondt, tenderer orienteringssystemet **natur** mod at tildele mennesket en befriende underordnet rolle. De to systemer udelukker åbenlyst hinanden. Man kan betragte dem som henholdsvis selve det nye og selve det gamle system. **Kritik der Urteilkraft** foregriber den



ambivalente svingen mellem subjektivitetsfilosofi og spekulativ naturfilosofi, der bliver karakteristisk for Schelling og romantikkens epoke. Men måden, hvorpå Kant i sin æstetik arrangerer integreringen af det rivaliserende, tydeliggør, at der ikke gives nogen direkte vej i et sådant forehavende. Som sagt: netop subjektivitet kan trænge til en aflastende instans, men netop subjektivitet kan i sin strenge betydning af autonomi principielt ikke aflastes. At aflaste autonomi er at sælge ud af den. Det integreringsforsøg, der er muligt på disse konditioner, synes dømt til at måtte ende i det præ-moderne, i endnu en omgang selvforskyldt umyndighed.

Kant kunne nøjes med at holde sig til det principielle. Det gør han ikke. Men han kan heller ikke tilbyde en egentlig integrering. Hvad han gør, er at yde noget, der vedgår sin karakter af erstatning. Naturen kan kun **symbolsk** genindsættes på sin tidligere plads. Kant tilbyder det naturskønne som et tegn for den helhed, der råder **forud** for og **bag** den subjektkonstituerede realitet. Men det er ikke et tegn, der præsenterer sig for det subjekt, som har gjort verden til sit aktionsobjekt, eller for et, som vil forvisse sig om, at "enhedsgrunden" er bæredygtig. Tegnet hører sammen med en tilstand, hvor subjektet netop ikke står og skal bruge det til noget. Erfaringen af det naturskønne er heller ikke naturens måde at svare på, når man vender sig mod den og siger "Giv mig et tegn". Erfaringen er uopløseligt forbundet til et gemyt i lediggang, hvad der hos Kant både hedder et "følede" subjekt og en "reflekterende" dømmekraft.

### Den æstetiske kontemplation

Inden Kant fremstiller sin lære om tegnet i naturen, præsenterer han skønhedserfaringen - den æstetiske erfaring - forud for nogen specifikation i forhold til kunst eller natur. Det formelle anliggende er en analyse af smagsdommen. Analysen skal fastsætte, hvad der erkendelsesteoretisk definerer den æstetiske erfaring. Men det, der præsenteres, er dog langtfra kun den abstrakte intellektuelle mekanik i denne erfaring. Også fornuftens spekulative ærinde - dens interesse i en overordnet helhed og en meningsfuld nødvendighed - kan spores i analysen.

Bestemmelsernes negative karakter er påfaldende. Kant taler om den æstetiske erfarings **begrebsløshed**, om betragterens **interessesløse** behag, om genstandens formålstjenlige form, som fremtræder **uden** at noget formål er for hånden. De indkredser den æstetiske erfaring især gennem at angive, hvad den ikke er. Det, der bestemmes, er dens undtagelseskarakter. Men derved iværksætter Kant samtidig en relativisering af den regel, som det æstetiske er undtagelsen fra. De eksakte virkelighedsbegreber, som står til disposition for naturvidenskaberne, udelukker ikke andre muligheder for erfaring. En interessetænkning, hvad enten den består i et begær efter at besidde eller i en kalkulation, der er



afhængig af de involverede genstandes faktiske eksistens, er heller ikke den eneste mentale attitude, der kan akkompagnere en lystbetonet sansning. Lige så lidt udelukker vores arrangeren med tingene i veldefinerede formålssammenhænge den mulighed, at vi oplever tingene som form, der ubestemt angiver en sammenhæng eller totalitet, som ingen steder er håndgribelig.

Den regel, der relativiseres, er reglen i den virkelighedsopfattelse, som den radikale subjektivitetstænkning indebærer. Et myndigt subjekt, men uden fornuft og følelse, dvs. uden det, der for Kant karakteriserer en substantiel inderlighed, ville være centrumsfiguren i en sådan virkelighedsudlægning. Begrebsbestemmelsen af den æstetiske erfaring er et korrektiv til en filosofisk fiktion af denne art. Erfaringen bestemmes i forhold til en virkelighedsdimension, hvor forstandighedens beslaglæggelse af den ydre virkelighed ikke længere er ene om at definere forholdet mellem subjekt og verden. Kant karakteriserer denne dimension som **subjektiv**. Den æstetiske dom er ikke eksakt, den vedrører ikke noget, der kan bevises. Alligevel er det ifølge Kant en dom, der ud fra sit væsen gør krav på almengyldighed. Den fældes af det enkelte individ, men på alle andres vegne. Den enighed, der kan være tale om i æstetiske spørgsmål, må ikke sammenlignes med en videnskabelig konsensus, hvis der dermed menes en konsensus, der er funderet i kontrollerbare præmisser, som de enige er fælles om at disponere over. Det er en enighed, der forudsættes af den dømmende, men på et intuitivt grundlag. Den forudsættes, fordi det æstetiske "taler" til den enkelte **qua** deltager i det fællesmenneskelige. Det æstetiske er ud fra sit væsen til deling med andre. Det indgår i et kommunikationsfællesskab, men ikke i et vidensfællesskab. Når noget kaldes skønt, betyder det ikke, at vi véd noget bestemt om den pågældende ting. Skønhed betyder mere end noget objektivt og givet, og dette rykker fænomenet ud af enhver eksakt erkendelsessammenhæng. Tingenes kategoriale - og dermed objektive - bestemmelser er ikke i centrum for opmærksomheden. Kant siger det således: "Når man alene bedømmer genstande ud fra begreber, går enhver skønhedsforestilling tabt" (4). Den begrebslige bemestring af tingene er ikke et udtømmende mellemværende mellem subjektet og det værende: den indebærer et tab.

Skønhed er dermed en erfaring af noget ydre og genstandsmæssigt, uden at det er en erfaring af meningstom nødvendighed. Men denne nødvendigheds monopol på det genstandsmæssige er kun delvist brudt. Når forstandsbegreberne fritages fra deres bestemmende funktion, betyder det, at genstanden kommer til at mangle det afgørende træk, der sætter forskellen mellem en erfarings objektivitet og dens indre, subjektive karakter. Ifølge Kant må den æstetiske erfaring betragtes som en tilstand, hvor genstanden og den frembragte virkning i subjektet udgør en uopløselig enhed. Om den æstetiske dom - om smagsdommen - gælder det, at den i ét stykke er en rapport om det oplevede og en tilstandsrapport om den dømmende selv. Det, der "taler" til os gennem det æstetiske, og igen "taler" gennem den æstetiske dom, er



altså ikke begreber, men hvad Kant kalder "en almen stemme" (5): noget på én gang subjektivt og overindividuel. Dermed er der ikke meget tilbage af skønhed som et ydre anliggende. Den er et anliggende for den rene inderlighed.

Erkendelsesteoretisk har Kant måttet indrette dette interiør sådan, at det ikke kan forveksles med et medium for viden i rationel forstand. Den rene æstetiske erfaring skal heller ikke betyde, at der fremstår en totalitet, hvor f.eks. subjektivitet og ydre natur bliver velafstemte momenter. Den betyder, at det indre fremstår - dvs. "føles" - som en velafstemt totalitet. Interessant nok finder Kant faktisk netop et klassisk navn for **erkendelse** frem til at betegne denne tilstand, nemlig **kontemplation**. Æstetisk - og ikke klassisk - kontemplation er en bestemt strukturel, indre begivenhed, der forklares som "erkendelseskræfternes frie spil". De kræfter, der er tale om, er indbildningskraften og forstanden. I en eksakt erkendelsessammenhæng står indbildningskraften "under forstandens tvang". Forstandsbegreberne taget for sig befinder sig i radikal afsondring fra det sansmæssige. Der må derfor tænkes en formidlende instans - et "skema" - der på én gang er af sanselig og intelligibel karakter. Sanselig i den forstand at det leverer begrebet en anskuelighed på niveau med de ydre ting; intelligibel i den forstand at denne anskuelighed er **a priori**, dvs. uafhængig af tingenes faktiske nærvær. Denne instans er netop indbildningskraften, der spontant sørger for, at et begreb på forstandens niveau altid akkompagneres af en **a priori sanseliggørelse**. I **Kritik der reinen Vernunft** hedder det: "Vi kan ingen linie tænke os uden i forstanden at trække den, ingen cirkel tænke uden at beskrive den" (6). Dette tjenende forhold til forstanden er ikke det eneste mulige: "i æstetisk henseende er indbildningskraften fri" (7). Men i forhold til en forstand, der ikke tvinger, men blot er nærværende som disposition, er der ingen garanti for nogen samordning overhovedet. Det, der imidlertid netop karakteriserer den rene skønhedserfaring, er, at indbildningskraften uden nogen tvang - i frihed - viser sig i harmoni med forstanden. Anderledes sagt, når det skønne frembringer en kontemplativ tilstand, der "behager", skal det tolkes som et vidnesbyrd om en prætableret harmoni mellem den nødvendighedskonstituerende instans (forstanden) og den frie, produktive omsætning af intelligibelt til anskueligt (indbildningskraften).

Den grundlæggende intellektuelle funktion, som Kant kalder "dømmekraften", ville i en almindelig erkendelsessammenhæng udøve en identificerende virksomhed: dét og dét fænomen hører til under dét og dét begreb. I æstetisk sammenhæng er dømmekraften derimod **reflekterende**. Begrebsfastsættelsen udebliver: tingene sættes ikke straks ind under det i forvejen visse. Den reflekterende dømmekraft kan forstås som et organ, der i sit væsen er "prøvende", eller "endnu-ikke-bestemmende". Men at erkendelsessubjektet ikke udøver sin almindelige funktion, betyder i Kants model mindre, at **tingene** sættes fri, end at **subjektet** åbenbarer



noget om sig selv. At erkendelsessubjektets ene del (forstanden) ikke binder den anden (indbildningskraften) betyder, at subjektet selv, som en helhed, der eksisterer **forud** for noget konkret erkendelsesarbejde, bliver nærværende for sig selv. Men det er et nærvær, der - på tværs af traditionen - ikke er ensbetydende med en privilegeret sandhedsbesiddelse.

Kontemplationen består således ikke i at subjektet i beskuel- sen integreres i en altomfattende meningsstruktur. Men alligevel er den kontemplation, Kant taler om, ikke uden klassiske træk. Ligesom i det Aristotelescitat, hvormed Hegel senere afslutter sin store filosofiske encyklopædi, er kontemplationen (**theoria**) forbun- det med lyst (**hedone**): "Skuen er det glædeligste og bedste" (8). Men den dvælende skuen er hos Kant ingen kulmination af viden i den højeste viden om viden (**noesis noeseos**). Det er alene i be- skuerens forhold til sig selv, at den æstetiske kontemplation er en integrationsbegivenhed. Det er så at sige den intellektuelle mekanik, der viser sig som noget ikke-mekanisk - dvs. viser sig - eller snarere netop **føles** - som en kvalitativ helhed. Kontemplan- tionen er den begrebsløse subjektivitets kontemplation af sin egen totalitet. Eller rettere, "ubevidste" kontemplation, for det er en subjektivitet, der netop ikke tematiserer sig selv på anden måde end ved at forholde sig til det skønne og først dermed - indirekte - til sin følelse af lyst. Skønhedens mulighed bliver hos Kant til subjektets mulighed for at **føle** sine egne kræfters organisation **som et gode**. Kontemplationen er en opfyldelsestil- stand: Kant taler i den forbindelse om "erkendelseskræfternes levendegørelse" (9) og om den forhøjede "livsfølelse" (10).

Den reflekterende dømmekraft er organet for den oplyste tøven. Og intellektets lediggang: den tålmodige ubeslutsomhed. I det klassiske begreb om **theoria** prises sjælens frihed fra sin dagligdags slavebinding til handlings- og formålssammenhænge. I Kants æstetik er denne nexus mellem frihed og lyst part i en indirekte selvformidlingsproces. Subjektet som en composition af velafstemte kræfter kan blive nærværende for sig selv, men åbenbart kun når det ikke selv ved af det: det skønne er dette nærværs eneste anskuelighed.

### Det naturskønne

Kants model for æstetisk erfaring handler således ikke kompromis- løst om inderlighedens autonomi. Han disponerer fra starten denne erfaring til at tjene som gennemgangssted for mere end den selvtilstrækkelige subjektivitets korrelation med det skønne. Skønheden skal også høre hjemme i en større sammenhæng, hvor den ikke forbliver i uantastet renhed, og hvor det interesseløse behag må se sig underkastet en overordnet interesse. Kant hævder, at "en intellektuel interesse i skønhed" ikke blot er fuldstændig legitim - en sådan forbinder sig helt "umiddelbart" med sagen (11). Skønhed er genstand for en umiddelbar interesse



af moralsk karakter, og frem for alt naturens skønhed er genstand for en sådan. Interessen begrundes i en analogi mellem det naturskønne og den gode handling. Æstetisk betragtet træder naturen frem, som den gode handling træder frem i den praktiske verden, nemlig som tegn på tilstedeværelsen af en virksom, målsættende intelligens. Med Kants formulering: "At naturen har frembragt denne skønhed: denne tanke må ledsage anskuelsen og refleksionen" (12). Begrebet "kontemplation" får her et indhold, der overskrider det abstrakt æstetiske. I den æstetiske kontemplation bekræfter det naturskønne den spekulative fornufts interesse i at se den virkelighed, der ikke beror på mennesket, som udtryk for en meningssammenhæng. Men bekræftelsen er lige så meget en erstatning for en bekræftelse. Der er ikke tale om nogen bevidstløs regression til det klassiske naturbegreb og til orienteringssystemet natur.

Denne iscenesættelse af en forsoning mellem subjektivitet og natur kan sammenlignes med dengang Descartes tog de første berømte skridt inden for subjektivitetsfilosofien. Uden at inddrage nogen instans uden for subjektet, kunne han gøre rede for det isolerede jeg's viden om sin egen eksistens. Men til stor tilfredshed for samtidige og senere teologer kunne han ikke sprænge jegets isolation uden at indføre et gudsbegreb som formidlende faktor. Også Kant henter hjælp udefra, men i et langt mindre drastisk omfang. Når han vender sig mod naturen og dér bekræftes i ønsket om sammenhæng mellem indre og ydre, har bekræftelsen kun karakter af et "vink". Hos Descartes fremstilles det som indbegrebet af evidens, at Gud - den garanterende instans - huserer i det menneskelige intellekt. Var der hos Kant tale om mere end et "vink", ville det betyde visheden om det indres tilhørsforhold til en overordnet meningsstruktur som indestod for den ydre virkelighed. Vejen ville dermed være fejlet og prydet for fornuftens selvvirkeliggørelse. Men som fremhævet er det Kants position, at en sådan overensstemmelse, der ikke kan bero på den menneskelige fornuft alene, ikke er noget den selv kan opnå indsigt i. Ellers tilkom der den en kompetence, der gjorde idé og virkeliggørelsesmulighed til en enhed. At Kant udelukker dette, er et helt afgørende træk ved hans udgave af orienteringssystemet subjektivitet. Han betoner uophørligt subjektivitetens endelighed.

Som sagt betyder det naturskønne kun i begrænset omfang et rehabiliteret udsnit af den ydre virkelighed. Rehabiliteringen finder sted som en fastsættelse af, hvad man kunne kalde "inderlighedsværdien" af en begrænset ydre sfære. Med Kants projekt røkes der ikke fundamentalt ved den fordring, som den matematiske naturvidenskab siden renæssancen har kunnet gøre på at være det eneste sande medium for en naturerkendelse. I dette medium anskues naturen som en struktur af nødvendige relationer, men ikke som en meningshelhed. Naturen som meningshelhed er en illusion, en projektion af noget specifikt menneskeligt på noget specifikt ikke-menneskeligt. At trække denne projektion tilbage fra det



ydre, betyder blot, at inderligheden tilkommer, hvad inderlighedens er.

Kants specielle - og meget forsigtige - brud med denne fordeling mellem ydre og indre skal på den anden side heller ikke undervurderes. I forhold til den videnskabelige forstandighed - i forhold til det ydre som meningstom nødvendighed - forbliver det under alle omstændigheder en indsigelse og et korrektiv. Kants æstetik demonstrerer en opmærksomhed over for den empiriske virkelighed, som nærmest er kontrær til videnskabens teoretiske attitude. Det filosofisk overordnede spørgsmål i **Kritik der Urteilskraft** er det spørgsmål om tingenes mening - om en hensigt, et formål med tingene - som det lige siden Galilei har været naturvidenskabens adelsmærke ikke at stille. Verden er for Kant ikke kun det neutraliserede korrelat til en videnskabelig indstilling. Anderledes sagt, at tingene lader sig indordne under en kausallov, får hos ham ikke lov til at være det eneste udtryk for orden i den ydre verden. Spørgsmålet om en meningsstruktur i tingene er ikke én gang for alle sat ud af kraft gennem den eksakte videnskabeligheds opkomst. Som det hedder i **Kritik der reinen Vernunft**: "Fornuftens spekulative interesse gør det nødvendigt at betragte alle vidnesbyrd om orden i verden, som om de var udsprunget af den allerhøjeste fornufts hensigt" (13). Det naturskønne er et sådant vidnesbyrd om orden.

Når en af Kants skønhedsdefinitioner hedder "formålstjenlighed uden formål", er det altså en definition, der - med nærmest anstrengt økonomi - er formuleret i forhold til fornuftens spekulative interesse - og i forhold til Kants teoretiske strategi. Ifølge den erkendelsesteoretiske model, Kant betjener sig af, er formålstjenlighedens form ikke for hånden i nogen objektiv forstand: det er i erkendelsestets eget interiør denne form erfares som et gode. Men for fornuften står dette gode i sammenhæng med en virkelighedsstruktur, der overskrider subjektets autonomi. "At naturen har frembragt denne skønhed" - og dermed bevirket denne opfyldelsestilstand - dette er den afgørende pointe for den spekulative fornuft. Selvfølgelig kun en pointe af begrænset gyldighed. Sammenkoblingen af indre og ydre er blot "symbolsk". Det naturskønne er "symbolet på det moralsk gode" (14) - altså symbolet på en overensstemmelse mellem fornuftens fordring til menneskets handlinger og den verden, der ikke er frembragt ved menneskelig handling.

Er der ingen direkte vej, der forbinder orienteringssystemet subjektivitet - med et overordnet orienteringssystem - der kunne betyde, at subjektet var "hjemme" også i andet end sig selv - så er der med andre ord en omvej. For orienteringssystemet er det grundlæggende, at det ikke vil godtage, at naturen - i en subjektivitetsfremmed betydning - kommer først. Subjektet skal være det første. Men naturen må på en eller anden måde indrømmes en plads. Kant påtager sig at indrømme den en stor - ja, klassisk - plads, uden at det dog samtidigt kan blive andet end en symbolsk.



### Insisteren på humanitet

Kants æstetik er kun i beskedent omfang en kunstfilosofi. Den er en lære om skønhedserfaringen – og først og fremmest erfaringen af det naturskønne. Det tankemotiv, der gennemtrænger fremstillingen, er spekulativt. Kant har et andet sted formuleret motivet meget direkte, dvs. uden al den beundringsværdige omtanke, der er til stede i *Kritik der Urteilkraft*: "De skønne ting viser, at menneskene passer ind i verden" (15). Det er et motiv, som den romantiske kunstfilosofi arver. Når det fra naturen overføres på det skønne i **kunsten**, eksponeres dét, der hos Kant kun latent angår en historiefilosofisk spekulation. Med kunstværket på det naturskønnes plads samler den metafysiske interesse sig om menneskets manifesterede produktivitet. At denne produktivitet kan være skøn, betyder et løfterigt "vink" om historiens fremtidsmuligheder. Også dengang var det svært at fravriste historiens hidtidige work in progress den slags opbyggelige tegn. Og netop derfor bliver kunstfilosofien så centralt et refleksionsmedium på den tyske idealismes vej mod den fuldbyrdede historiefilosofi.

Kunstfilosofisk er det umiddelbart mest aktuelle ved Kants æstetik hans teori om **det ophøjede**. Adorno, og mange år senere Lyotard, har her set en model for en vigtig linie i modernismens tradition: en slags fortløbende tematisering af "det absolutte" med ekstra-teologiske midler. Men hos Kant er det en teori, der ingen steder sættes i forhold til kunstens verden. Det ophøjede ligner også et fremmed element i hans æstetik ved at falde uden for skønheden, lysten, kontemplationen og "den sanselige målestoks" område. Men desto klarere forbinder teorien sig til det spekulative anliggende. I erfaringen af det ophøjede ("det dynamisk-ophøjede") placerer Kant subjektet i et natursceneri, der netop egner sig til at skabe tvivl om, "at menneskene passer ind i verden". Teorien udspiller sig som en konfrontation mellem humaniteten og naturen, når denne fremstår som den konkrete overmagt. Den natur, som er angstfremkaldende, kan med lige så god ret som den "skønne" betragtes som en symbolsk repræsentation af helheden. Men det er i så fald en helhed, der synes at være alt andet end formålstjenlig for det humane. Ifølge Kant sker der en perspektivdrejning, når subjektet står ansigt til ansigt med voldsomme og frygtindgydende naturfænomener og har rigelig anledning til at føle sig som et fremmedlegeme i helheden. Drejningen består i, at subjektet, i stedet for at knuses, besinder sig på sig selv og i sin egen inderlighed finder en værdiorden, der kan mere end måle sig med det ydre sceneri. Denne værdiorden kan ikke anskueliggøres, men trænger sig på, når naturen fremtræder som en magtmanifestation og ikke som et overskueligt billede. Sceneriet indebærer en suspension af selve mediet anskuelighed, så det usynlige, der hos Kant mindre er Gud end fornuftens stemme, bliver nærværende. Tankemønstret i *Kritik der Urteilkraft* er her tilspidset. Visheden om, "at vi passer ind i verden", forbliver en indre, forbliver i uanskuelig-



heden. Skal den artikuleres, sker det på uvishedens, tegnenes og vinkenes betingelser. Dvs. på *theorias* betingelser: tankens og lystens traditionsrige mødested. Den dvælende beskuelse af tingenes højeste orden får anvist sit moderne spillerum. I sin frihed er refleksionen i bedste fald stemt ind efter en totalitetserfaring: den er totalitetens eneste organ samtidig med at denne aldrig kan blive andet end dens udtalte og spekulative forudsætning.

Bliver der noget tilbage af Kants insisteren på humanitet, dvs. noget tilbage af tyngden i det frihedsbegreb, der bestemmer så mange af hans æstetiks kategorier? Ja, tilbage bliver netop en insisteren. Den opretholder han overfor naturen, når den er mest umenneskelig. Og uden at kunne fundere dens virkelighedsgrund i andet end en symbolteori. Og selv om han "ikke kan vægre sig mod en vis uvilje", når han ser "menneskenes gøren og laden stillet op på den store verdensscene" (16).

#### HENVISNINGER.

1. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Werke in sechs Bänden* (W. Weischedel), Darmstadt 1960 ff, Bd. 5, B 169.
2. Fichte, *Ausg. Werke* (Medicus), Bd. III, s. 629, 633.
3. Se O. Marquard, "Idealismus als Theodizee", *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, s. 52ff. Af samme forfatter desuden "Kant und die Wende zur Ästhetik", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16, 1962.
4. *Kritik der Urteilskraft*, B 25.
5. *Ibid.*
6. *Kritik der reinen Vernunft, Werke ...*, Bd. 2, B. 154.
7. *Kritik der Urteilskraft*, B 198.
8. Aristoteles, *Met.* 1072 b 24.
9. *Kritik der Urteilskraft*, B 37.
10. *Kritik der Urteilskraft*, B 3.
11. *Kritik der Urteilskraft*, § 42.
12. *Kritik der Urteilskraft*, B 167.
13. *Kritik der reinen Vernunft*, B 714.
14. *Kritik der Urteilskraft*, § 59.
15. Refl. 1820 a, citeret efter W. Biemel, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik, Kantstudien, Ergänzungsheft* 77, Köln 1959, s. 127.
16. Kant, *Werke*, Bd. 6, s. 34.