

ANNE ELISABETH SEJTEN

AT GENTÆNKE DET POLITISKE OVER KANT:

DEN REFLEKTERENDE DØMMEKRAFT

Kant er en af de helt store. Derom har der næppe hersket tvivl blandt franske filosoffer. Således har Kant f.eks. ikke været offer for samme misbilligelse som den, der ofte har været Hegel-læsnin- gens skæbne i Frankrig.

Som et skelsættende moment i den vestlige tænknings historie hædres criticismen for sin tredje position. Kant kiler sig netop ind imellem de klassiske metafysikers **dogmatisme** og de nyopdukkede empiristers **skepticisme**. Ved at kritisere metafysik- kens dogmer uden at henfalde til bornert empirisme og, omvendt, ved at kritisere den positivistiske skin-forståelse uden at havne i en affirmation af klassisk metafysisk idealisme - altså ved at undgå disse to yderpositioner (hvilke i øvrigt er identiske, fordi de er hinandens diametrale modsætninger og dermed lige idealisti- ske) konstituerer det kriticistiske projekt sig **mellem** fornuftskritik og etableringen af **mulighedsbetingelserne** for menneskelig fornuft. Hermed kommer Kant til at fremstå som indbegrebet af en **kritisk selvbevidsthed**. Han beskæftiger sig med **grænser** for fornuft, ef- tersom hans såkaldt transcendentale metode består i at opstille forbehold og betingelser (som i den kantianske terminologi er "re- ne" og "a priori", dvs. rensat for empiri, omend anvendelige på empirien), som bør medtænkes ved de **forskellige anvendelser**, der kan gøres af den menneskelige fornuft.

Således vil det, efter Kant, næppe være muligt at bedrive filo- sofi uden et vist stykke criticisme. I det hele taget, stadig set ud fra et fransk synspunkt, bør tematiseringen af en 'genopda- gelse' af Kant modificeres, når man tager den yderst nuancerede franske Kant-læsning i betragtning. Selv om denne receptions- historie ikke udgør denne artikels genstandsfelt, bør i det mind- ste erindres om så betydningsfulde Kant-studier som dem, hvori-

gennem A. Philonenko og G. Deleuze, på vidt forskellig vis, har præget moderne fransk Kant-forskning (1).

Ikke desto mindre er der noget om snakken: at man kan iagttagende en fornyet interesse for Kant; at en bemærkelsesværdig aktualitet blotlægges i Kant. Denne nyvakte opmærksomhed kendetegnes ved overvejende at tage udgangspunkt **bagfra**, i den tredje Kritik: **Kritik der Urteilkraft** (Kritikken af dømmekraften). Således kastes der fra denne i mere end en forstand problematiske 'krone på værket' nyt lys over den samlede forståelse af den kantianske trilogi: løser den tredje Kritik den aporetiske tilstand, som de to forudgående Kritikker havde efterladt sig? Formår 'dømmekraften' at kaste en bro over svælget mellem teoretisk og praktisk fornuft, mellem videnskab og moral? Der er imidlertid ikke blot tale om sådanne forsøg på en global nyvurdering af den kantianske teoriborg. Fokuseringen på den tredje Kritik har ligeledes muliggjort, at visse (post)moderne problemstillinger er blevet forbundet med og reflekteret igennem kantianske teoriudviklinger. Man må således ikke glemme, at Kant formaltænker dømmekraften i et **æstetisk felt**, og her er det især **det sublime**, der har set sig artikuleret i diagnosticeringen af en postmoderne tilstand. Som en frustrationsfølelse mellem sorg og glæde giver Kants begreb om det sublime stof til en ny historiefilosofisk figur, der svæver udspændt mellem "de store fortællingers sammenbrud" på den ene side og "de nye teknologiers ubekymrede fremmarch" på den anden side (2).

At jeg her tænker på J.-F. Lyotards seneste Kant-forskning vil næppe overraske de fleste. Igennem et stadigt tættere tekstuelte forhold til Kant har netop Lyotard forsøgt at substantialisere sine 'postmoderne' tanker. I øvrigt delvis for at dæmme op for de ideologismer, som, også selvforskyldt (3), truede med at opløse begrebet om det postmoderne. Et prekært problem for Lyotard var, at **legitimitetsproblemet** overvintrede hinsides den opløsnings-tilstand, som det postmoderne var en selvrefleksiv del af. Måske gjaldt det selve problemet om **det politiske**. Derfor går Lyotard til Kant. Ved at stille æstetikens problem i dømmekraftens optik eller, omvendt, ved at stille dømmekraftens problem i æstetikens termer foregriber den tredje Kritik nemlig, for Lyotard at se, det politiske problem på uhyre interessant vis. Det er selve den æstetiske horisont, som markerer en privilegeret position. Herfra tematiseres et andet sensibelt, omend ikke sentimentalt, forhold til det historisk-politiske niveau end de positioner, som kan formuleres på enten et 'videnskabeligt' (socio-politologisk) eller et moralsk-ideologisk grundlag.

Således har det i stadigt stigende grad været Lyotards projekt at synliggøre Kants 'fjerde' kritik: kritikken af den politiske fornuft. Thi ikke kun så Lyotard en sådan fornuftskritik anticiperet af det fornuftspotentiale, som var den tredje Kritiks genstand, altså i analysen af dømmekraften, hvilket mere præcist vil sige i analysen af den **reflekterende dømmekraft**. Ved nærmere læsning af Kants tidsmæssigt spredte historiefilosofiske skrifter

(4) blev han ydermere opmærksom på, at Kant selv skrev 'refleksivt' over historiefilosofiske temaer. Lyotard kunne så at sige indefra underbygge sin tese om det refleksivt-kritiske niveauets assimilerbarhed med det kritisk-politiske.

Adskillige er disse forsøg på at læse Kant med Kant. Ofte dukker de i øvrigt op i andre sammenhænge som f.eks. i *Au Juste* (1979) samt i Kant-notitserne i *Le Différend* (1983). Var *L'Enthousiasme* således ikke udkommet i efteråret 1986, ville man over for Lyotards Kant-læsning have været nødt til at gå til værks på samme måde, som Lyotard selv gør det med Kant: flikke brudstykker sammen til et sammenhængende filosofisk kompleks. I *L'Enthousiasme* foretager Lyotard altså delvis selv dette arbejde, eftersom denne lille bog byder på en kondenserende sammen-skrivning (5) af tesen om den reflekterende dømmekrafts massive, og konstitutive, tilstedeværelse i en kritisk forholden sig til det politiske felt.

I denne artikel skal jeg ikke forfølge den filologiske eftervisning af, at Kant i de historiepolitiske skrifter rent faktisk skriver som den kritiske Kant fra den tredje Kritik. Dertil står det implicerede korpus i et evident misforhold til de rammer, artikelmediet sætter. I forsøget på ikke desto mindre at være på højde med de krav om syntese, som selvsamme medium stiller, vil jeg derimod koncentrere mig om at gå indholdsmæssigt ind i selve den reflekterende dømmekraft - denne forstået som den bærende **teorikonstruktion**, der tillader en analogisering mellem det kritisk-filosofiske og det politiske niveau. Til dette formål vil det imidlertid være interessant at gå ad en lille omvej, nemlig over den første Kritik, for dér, sammen med Lyotard, at forbavses over, i hvor høj grad den gensidige implikation mellem det kritisk-filosofiske og det politiske er på spil i selve indstiftelsen af det kriticitetsprojekt. Samt i hvor høj grad Kant forholder sig 'politisk' til filosofien.

KRITIK OG POLITIK

At Kants kritisk-filosofiske standpunkt lader sig belyse i en politisk optik (og dermed omvendt!), ja, derom vidner allerede den initierende tekst, som så at sige lancerer det ganske criticistiske projekt. Lyotard viser (6), i hvor høj grad de metaforer, som bærer Kants forord til den første udgave af *Kritik der reinen Vernunft*, er militante for derefter at slå over i et juridisk register. Filosofien, hvilket for Kant vil sige metafysikken, beskrives som en "slagmark" (Kampfplatz), på hvilken forskellige doktriner strides, idet de hver for sig gør krav på legitimitet. Kant taler om "stridigheder" og "magtkendelser" (Machtsprüche), alt imens han skriver en slags metafysikkens genealogi. Fra despotisme til anarki hersker der nu - altså ungefær 1781 - en "**ligegyldighed**". Ej heller sidste skud på stammen, skepticismen, formår at skabe

våbenhvile i metafysikkens lejr, fordi den blot er tidsåndens spejlvendte udgave af dogmatismen (jvf. ovenfor). Det ene dogme kan uden besvær udveksles med det andet: at Gud eksisterer, at Gud ikke eksisterer ... osv. Heroverfor definerer Kant sin position som den, der står ved enden af disse tovtrækkerier og, i en radikal vending, stiller sig udenfor for at fastsætte kampbetingelserne for de implicerede parter. "Ligeegyldigheden", karakteriseret som "lede" (Überdruss), er således ikke uden betydning, endsige årsag, eftersom metafysikken længe har været indhyldet i magi og overtro. Den almene situation af slaphed fordømmes derfor ikke som det rene kaos, idet den i sig selv er et tegn, som maner til "refleksion" (Nachsinnen). "Ligeegyldigheden" er også et slags "forspil", et første skridt mod "oplysning" og tilbundsgående "**selverkendelse**". Selve det kriticistiske projekt fremstilles som fuldbyrdelsen og resultatet af denne refleksion. Det er indstiftelsen af den "**kritiske domstol**", som endelig kan gøre en ende på krigen mellem doktrinerne. Det er netop i forlængelse af denne ånd, at Kants transcendentallogik, den lange vej igennem Kritik der reinen Vernunft, formulerer mulighedsbetingelserne for en metafysisk anvendelse af fornuften - omend i negativ forstand ved at fastslå, på hvilket grundlag metafysikken ikke er mulig.

Man kunne naturligvis spørge, om Lyotard i denne ligeegyldighedens lede ser endnu en analogi - nemlig en analogi til en moderne/postmoderne kontekst - og om han således lægger op til en ambivalent, ikke ensidigt fordømmende opfattelse af den aktuelle, fremherskende ligeegyldighed. Under alle omstændigheder markeres den **eksterne** - eller desinteresserede som det senere hen hedder i æstetikken - position. Indifferentismen er medvirkende til at frigøre en **styrke** til at differentiere, til at skære igennem, nemlig selve **dømmekraften**. At stille sig uden for det felt, som umiddelbart er underlagt magtforholdene, indgår som et essentielt træk ved den kritiske, henholdsvis politiske, formåen. Fornuften spaltes for at kunne udøve kritik af sig selv; for at slå over i selv-kritik. Dette eksterioritets- og differentieringsmotiv skal jeg nu komme videre ind på i lyset af en juridisk problemstilling. Hvilket i øvrigt får Lyotard til at udvide sin tese om "at det kritiske er lig det politiske" til tesen: "det politiske er ikke det juridiske" (7).

Et væsentligt moment i den videre tematisering af kriticismen gennem analogi-konstruktionen til et politisk niveau er således udgrænsningen af retsfilosofien. Omend metaforikken i Kants fredbringende Kritik var overvejende juridisk, så ligger styrken i hans "**kritiske domstol**" paradoksalt deri, at denne situeres uden for en juridisk konsensus. Det juridiske system kan nemlig sammenlignes med en doktrin i den forstand, at det fungerer som et lukket system, hvor reglen, nemlig retsreglen, går forud for sin anvendelse. Heroverfor er det kritiske niveau kendetegnet ved sin konstitutive **mangel** på holdepunkter. Denne modstilling mellem doktrin og kritik er dog mere kompliceret end som så. Der er

ikke tale om, at doktrinen fuldkommenhed står i et uafhængigt forhold til den mangelfulde kritik. Tværtimod opnår doktrinen kun sin karakter af lukkethed gennem **forudgående** kritik. Blot kan selvsamme kritik ikke komme bag om sig selv. Den er sin egen aktivitet iboende. Lyotard udtrykker det sprogfilosofisk: "den doktrinale sætning bør komme efter den kritiske" (8). Dette krav svarer fuldt ud til Kants forsøg på, nu i forordet til den anden udgave (1787) af **Kritik der reinen Vernunft**, at foranstille metafysikken en kritik, en slags "vestibule" (Vorhof), i hvilken betingelserne for den egentlige teoribygning fastlægges. Derfor er Kants tre Kritikker ikke i sig selv "et videnskabeligt system", men blot "metodiske overvejelser" (Traktat von der Methode). Sammesteds defineres dogmatismen i øvrigt som den brug af fornuften, der går frem "uden forudgående kritik af sin egen formåen" (9).

Når Kant således symboliserer den kritiske aktivitet som en domstol, kan der altså kun være tale om en domstol, som dømmer i et **oprindeligt** fravær af på forhånd givne kriterier. Faktisk er den kritiske position gennemtrængt af et dobbelt usikkerhedsmoment. På den ene side består problemet i at bestemme det ubestemte (das Unbestimmte, l'indéterminé), dvs. bestemme den "sag" eller det "enkeltilfælde" (der Fall in concreto, le cas), man står over for. På den anden side, når bestemmelsen (la détermination) er foretaget, vil de hertil anvendte kriterier altid kunne underlægges en ny vurdering. Disse fastsætter nemlig nok principperne, ifølge hvilke enkeltilfældet er blevet sat på begreb, men kan ikke fundere deres egen bestemmende aktivitet i noget ydre princip. Her støder vi altså på problemet om et yderste, **ubetinget** forhold (l'inconditionné). Den kritiske dommer skærer igennem på et **negativt** grundlag, hvis eneste regel kan formuleres som respekten for det evigt heterogene.

Med dette signalement af det criticistiske projekt, i lyset af dets politiske overtoner, er vi i virkeligheden dybt inde i formalbestemmelserne for den reflekterende dømmekraft, således som de senere udfoldes på æstetisk grund i den tredje Kritik (i øvrigt også, hvad man er tilbøjelig til at glemme, anticiperende behandlet i selve den første Kritik samt i Kants antropologi (10)). Modsetningerne, som jeg her har behandlet, nemlig doktrin/kritik og retsfilosofi/kritisk filosofi, foregriber nemlig forholdet mellem den bestemmende og den reflekterende dømmekraft. Når jeg ikke desto mindre har lagt vægt på at skærpe blikket for disse filosofisk afgørende momenter fra forordene til den første Kritik, skyldes det følgende forhold. I disse - det ganske Kritik-projekt foranstillede og selvargumenterede (refleksive) - passager blotlægges en dyb affinitet, ja, nærmest et sammenfald, mellem criticismens position og den reflekterende dømmekraft. Det criticistiske projekt giver faktisk sig selv den reflekterende dømmekraft som redskab. Opfatter man således den reflekterende dømmekraft som criticismens egen 'vestibule', skærpes opmærksomheden for den erkendelsesteoretiske horisont, i hvilken criticismens status og mulighed

er reflekteret. Hermed lægges der, på intra-kantiansk vis, op til foranstilling af den tredje Kritik (foran de to forudgående Kritikker). I den tredje Kritik støder vi nemlig på dette yderste, negative grundlag, som den videre, formelle udformning af første og anden Kritik står i et spændingsforhold til. Dette 'refleksive' grundlag, som altså ligger i kimform i forordene til den første Kritik, er man tilbøjelig til at glemme igennem den monumentale, tosidige opbygning af de to første Kritikker, som henholdsvis vedrører mulighedsbetingelserne for den teoretiske og den praktiske fornuft. Ja, glemslen er så fuldstændig, at man, når man kommer til den tredje Kritik, hvis man da overhovedet når så langt, hvilket man kan mistænke adskillige Kant-interpretter for ikke at gøre (11), slet ikke indser, at Kant nu vender tilbage til det grundlag, hvorpå han byggede sine to første Kritikker. Dette grundlag hedder nu, definitivt, den reflekterende dømmekraft.

ORIGINEL/ORIGINAL REFLEKTEREN

Det er ikke vanskeligt at eftervise, at den tredje Kritiks objekt ikke blot er dømmekraften som sådan, men den reflekterende dømmekraft - i modsætning til den bestemmende dømmekraft, som jo også er et udtryk for dømmekraft. I indledningen til den tredje Kritik foretager Kant nemlig det fornødne i forhold til en afklaring af de her anvendte begreber. Han fastslår, at "dømmekraft overhovedet er evnen (Vermögen) til at tænke det partikulære som indeholdt i det universelle" (das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken). Dømmekraft har altså generelt med forholdet mellem det partikulære og det universelle, mellem det konkrete og begrebet, at gøre. Kant skelner herefter mellem to fremgangsmåder: thi "er det universelle (reglen, princippet eller loven) givet, så er dømmekraften, som subsumerer det partikulære herunder, **bestemmende**", derimod, "er kun det partikulære givet, hvortil den (dømmekraften, AES) bør (soll) finde det universelle, så er dømmekraften blot **reflekterende**" (12). Disse to anvendelser af dømmekraft kan således beskrives som to af hinanden modsatgående bevægelser. For den bestemmende dømmekraft går bevægelsen fra det universelle (begrebet) til det partikulære (det umiddelbart givne). Det gælder her om at finde 'virkeligheder', som passer til begrebet. I modsætning hertil går bevægelsen, som er på spil i den reflekterende dømmekraft, fra det partikulære givne til det universelle. I en reflekterende optik bliver problemet dermed i det konkrete at finde det almene begreb.

At denne skelnen mellem bestemmende og reflekterende dømmekraft tematiserer en væsentlig forskel mellem første og tredje Kritik, ja, det kommer til udtryk i et for denne sag langt fra neutralt, endsige uinteressant, punkt, nemlig i forskydningen mellem Kants to æstetikker: fra 1) transcendental-æstetikken i den første

Kritik til 2) en radikalt anden opfattelse af det æstetiske i den tredje Kritik.

Ad 1) I Kritik der reinen Vernunft er æstetikken udformet i lyset af en **kognitiv** erkendelsesinteresse og må dermed se sig finaliseret af denne rent videnskabelige, fænomenale erkendelseshorisont. Den transcendentale æstetik indgår således som et konstitutivt moment i den teoretiske fornufts - dvs. forstandens (Verstand, l'entendement) - erkendelse af naturvidenskabelige fænomener. Den opgave består nemlig i at levere det **sanseligt** givne til forstandsbegreberne - og dermed 'bevise', at disse allerede (a priori) har været i stand til at tænke dette konkrete. Æstetikken beskæftiger sig med det perceptive moment, i hvilket anskuelsesevnen er i stand til at fikserer en genstand ved at lade denne komme til syne i rum- og tidsformerne. Men det afgørende er, at denne fiksering så at sige er styret af **forstandsbegrebet**, som, rent og a priori naturligtvis, allerede har defineret mulighedsbetingelserne for sine partikulære udtryk. Det er således her, at Kants **skematisme** kommer ind i billedet. De såkaldte **skemata**, eller skemaer, formidler mellem begreb og en sanselig genstand i den forstand, at genstanden, som anskues, så at sige går op i skemaet. Den trekant, som konstrueres og dermed kommer til syne i tid og rum, skylder eksempelvis sin materielle realitet den rene matematiske formel, som definerer mulighedsbetingelserne for en trekant overhovedet. I den første Kritik henviser æstetikken altså til et skematiserende forhold til anskuelserne, for så vidt disse fastfryses i en mekanisk bevægelse. Man kan med en vis rimelighed tale om en skematiseret materie.

Ad 2) I Kritik der Urteilkraft kan man iagttage en tilsvarende operation, omend æstetikken her er radikalt løsnet fra den første Kritiks erkendelsesperspektiv. Det er nemlig ikke længere skemaer, som formidler mellem det begrebslige og det konkrete niveau, men **former**. Anskuelserne går nu over former, som er frie i forhold til skemaerne, idet deres finalitet ikke er kognitiv, men ... **æstetisk**. Det drejer sig ikke om at erkende et objekt i fænomenal forstand, men om en **følelse**. Formerne syntetiseres i selve tidens uskarpe flyden til en følelse, altså til et **subjektivt** moment - i modsætning til under skematismen, hvor syntetiseringen var ét med den faste, tingslige form. Disse former bliver til følelsen af glæde (Lust, plaisir) inden for de transcendentale rammer, som det smukkes analytik udstikker, og til den blandede sammensatte følelse af glæde og sorg (Unlust, peine) i det sublimes analytik. I det sublime tager forskydningen i forhold til første Kritik endda karakter af et brud, idet den sublime følelse netop er kendetegnet ved, at formerne end ikke syntetiseres, men forbliver flydende i en vis "formløshed".

Æstetikens nøgleposition i den reflekterende dømmekraft er altså langt fra tilfældig. Det umiddelbart pudsige ved, at Kant formaliserer analysen af den reflekterende dømmekraft gennem den æstetiske dom, hænger præcist sammen med løsrivelsen fra et kognitivt, objekt-orienteret erkendelsesperspektiv. Den reflekterende dømmekraft er mindre, fordi den ikke kan hamle op med et kogni-

tivt realitetsprincip, og mere, fordi den ikke, som den bestemmen- de dømmekraft, lader sig indskrænke til 'virkeligheden' - dvs. til at fungere igennem empiriske exempla eller teoretiske skemata. Derfor har den brug for et andet 'følede' forhold til anskuelseformerne, ja, for en slags æstetisk hengivenhed for at kunne blive sig selv bevidst - dvs. bevidst om sin egen subjektive kapacitet til at dømme. Der fordres et sanseligt, imaginært produktivt moment, i hvilket indbildningskraften etablerer et nærmest mimetisk forhold til former - og disse forstået i den mest ligefremme betydning, nemlig i materiel forstand som billeder, lyde, farver, dvs. som perceptibelt råstof - for igennem disse ikke ting-faste sanseeffekter at **tænke ud over** den ting-faste virkelighed. Således svinger den reflekterende dømmekraft mellem original usikkerhed og originalt vovemod. Usikkerhed, fordi den ved ikke at møde det partikulære med et forstandsbegreb er på højde med bevidstheden om det ubestemte, som den selv er en del af. Vovemod, fordi den alligevel forsøger at bestemme dette ubestemte og hermed udviser en original evne til at få ideer hinsides det kognitive niveau.

REFLEKSION & IDEER

Forskydningen fra det 'kognitivt-æstetiske' til noget mere autonomt æstetisk bør dog også tematiseres på anden, uddybende vis, nemlig ifølge det begrebslige niveaus status. Endnu engang består den kriticistiske metode i at differentiere dér, hvor en ensliggørelse ville være fatal. Det interessante hos Kant er nemlig, at ethvert begrebs realitetsstatus går over "anskuelser" (Anschauungen, intuitions): "Die Realität unserer Begriffe darzutun werden immer Anschauungen erfordert" (13). For at et begreb overhovedet kan opnå en udsigelseskraft, må det stå i et aktivt spændingsforhold til sit eget perceptive udtryk. Begreber fordrer "fremstilling" (Darstellung, présentation) og dette i en stringent æstetisk betydning, nemlig som "sanseliggørelse" (Versinnlichung). Alligevel er der forskel på begreber, og denne forskel hænger præcist sammen med fremstillingsproblemet. Begrebets status afhænger af dets position i forhold til de anskuelser, igennem hvilke det gør krav på universalitet.

Således har vi allerede konstateret, at den bestemmen- de dømmekraft gør brug af en fremstillingsform, som arbejder med "**forstandsbegreber**" (Verstandesbegriffe, concepts de l'entendement). Fremstillingen er netop skematisk i den udstrækning, anskuelsen a priori står i et adækvat forhold til det begreb, som **forstanden** begriber (fassen). Kant taler derfor for den bestemmen- de dømmekrafts vedkommende om en "**direkte**" fremstilling, fordi der er 'beviselig', dvs. demonstrativ, overensstemmelse mellem forstandsbegreb og anskuelse. Forstandsbegrebet vedrører kun de genstande, som Kant kalder fænomener, dvs. som opfylder det kognitive krav om "**her-og-nu-fremstillelighed**".

Critik
der
reinen Vernunft

von
Immanuel Kant
Professor in Königsberg.



K i g a,
verlegt Johann Friedrich Hartnoch
1 7 8 1.

For den reflekterende dømmekraft er fremstillingsproblemet derimod anderledes asymmetrisk. At der her ikke kan være tale om forstandsbegreber, ja det er allerede antydnet i den anderledes tøvende, reflekterende forholden sig til anskuelser - disse forstået som noget, der tager form og endnu ikke er rumligt bestemt af et forstandsbegreb. Og dog er et begreb på spil. Kant taler således om "**fornuftsbegreber**" (Vernunftsbegriffe, concepts de la raison), hvilket er det samme som, ligeledes ifølge den kantianske terminologi, **Ideer**. Radikaliteten i Kants **Ideer** består netop i, at de ingen objektiv realitet har; dvs. at ingen anskuelse er dem adækvate (angemessen). Ideen om frihed kan eksempelvis aldrig anskues i tid og rum. Med andre ord: det, som fornuften kan "**tænke**" (denken), kan den ikke "**gribe**" (fassen) i en med begrebet overensstemmende anskuelse. Men da også **Ideerne** ifølge Kant har konstitutivt brug for en vis sanselig eksperimenteren, for konkrete materialitetsformer, igennem hvilke de lader sig tænke, er disse fornuftens **Ideer** ikke den rene luft. Blot gør de brug af en "**indirekte**" fremstilling, som Kant benævner "**symbolsk**" og som kun er mulig gennem en analogikonstruktion med den skematiske fremstilling.

Der dømmes på **analog vis**, "som om" (als ob) man var ført af skematismen, altså af den teoretiske fornuft. Analogien er ikke indholdsmæssig, men rent formel, for så vidt som kun fremgangsmåden (Verfahren) adopteres. Ideen står således nok i et forhold til en anskuelserform, men denne er blot et symbol for den idé, som ikke er lokaliserbar in concreto, in individuo. Denne symboliserende analogikonstruktion, præciserer Kant, er dobbelt: først forbindes en **Idé** med en **bestemt** anskuelse, der i sin egenskab af konkret virkelighed netop er **bestemmelig** i forhold til et forstandsbegreb, for derefter, med afsæt i denne virkelighed, at bevæge sig ud over, hvad selvsamme anskuelse kan **rumme**. Faktisk er al refleksion henvist til en vis metafysisk virksomhed, dvs. til at tænke igennem analogier, idet refleksion 'omkring' en anskuet genstand slipper denne genstands kognitive forfatning. Refleksionen strækker sig ud over forstandsbegrebet mod en helt anden slags begreb, nemlig mod en **Idé**, som aldrig kan komme til at finde sit adækvate, udtømmende udtryk i en anskuelse. I det sublime når denne overskridende bevægelse sit mest ekstreme og paradoksale udtryk, eftersom det sanselige udgangspunkt end ikke lader sig anskue som en genstand, men som diskontinuerlige former, der perceptivt ikke kan fastholdes. Sammenfattende må man sige, at Kant lader den reflekterende dømmekraft installere sig i en original forskydning mellem **Ideerne** og fremstillingsevnen - mellem hvad fornuften kan tænke og hvad forstanden kan fremstille. Men hermed er dens stræben mod en **etisk horisont** ligeledes antydnet.

Disse transcendentale bestemmelser for den reflekterende dømmekraft forekommer dog langt fra tilfredsstillende. Det afgørende spørgsmål forbliver det samme: med hvilken legitimitet kan den reflekterende dømmekraft hæve sig op fra det partikulære til det

universelle, til denne Ideernes verden, så at det konkrete lader sig udtrykke af en Idé? Dette spørgsmåls standhaftighed skyldes imidlertid, at der faktisk ingen rationel instans er, som kan autorisere den refleksive, analogiserende aktivitet. Men idet den reflekterende dømmekraft ikke kan finde et ydre, universelt princip, finder den sig selv. Alligevel slår Kant i indledningen til *Kritik der Urteilkraft* fast, at "et sådant transcendentalt princip kan den reflekterende dømmekraft kun give sig selv som lov" (sich nur selbst als Gesetz geben) (14). Eftersom den reflekterende dømmekraft ikke kan begrunde sig selv objektivt ifølge naturlovene, tager den sig selv som princip. Kant udtrykker det således: "...at den reflekterende dømmekraft må tjene sig selv som princip" (15).

For så vidt som legitimitetsproblemet nærmest internaliseres i rygmarven af den reflekterende dømmekraft, postulerer denne en universel, om end 'kun' subjektivt funderet (thi vi befinder os inden for æstetikken), **mulighedsbetingelse** for refleksioner, som bevæger sig mod 'ikke-naturlige', dvs. kulturelle og moralske, horisonter. Denne 'over-naturlige' moralske destination ligger altså i selve den reflekterende dømmekrafts formelle mulighed. **Under forudsætning** af, at mennesket er et reflekterende individ, har det "pligt" (jvf. at Kant anvendte "sollen" i forbindelse med den reflekterende dømmekrafts bevægelse fra det partikulære til det universelle) til at give sig andre mål, andre menneskelige love end dem, naturen muliggør. Men hermed forpligter det sig i forhold til et permanent paradoks, nemlig at ville noget, som ikke kan finde sin realisering i naturvidenskabelige, dvs. reale termer. Set fra den reflekterende dømmekrafts synspunkt må mennesket fortolket som **menneskehed** tage ansvaret for dette begrebs Idé-mæssige og dermed potentielt halsbrækkende skæbne.

PERSPEKTIVERINGER & DISKUSSIONER

Idet jeg har forsøgt at rendyrke feltet for den reflekterende dømmekraft uden at gå ind på selve strukturen i transcendentalanalysen af den æstetiske dom (hvilket naturligvis optager det meste af den tredje Kritik), har det været min hensigt at lægge op til et dobbelt perspektiv. Først og fremmest indtager det refleksive felt en privilegeret position i Lyotards filosofiske problematisering af det politiske. Men endvidere viser denne aktuelle fokusering på den reflekterende dømmekraft omvendt tilbage til Kant og bidrager hermed til en skærpet forståelse af kritikismen. Jeg skal derfor nu vitalisere disse perspektiver - bl.a. ved at relatere dem til et par af de intellektuelle miljøer, med hvilke, på fjendtlig eller kammeratlig vis, de indgår i debat og diskussion.

Ikke kun har det i og med interessen for den reflekterende dømmekraft været underforstået, at Lyotard heri ser en teorikonstruktion, hvorigennem det politiske kan tænkes. Ydermere underforstås det bag denne analogi-idé at det politiske udgør et teore-

tisk uafklaret problem. Hermed indskriver Lyotard sig i bestræbelserne på at gentænke det politiske - at "rejouer le politique", som det hed i Nancys og Lacoue-Labarthes åbningstale ved danselsen af et center for filosofiske studier af det politiske (16). Samlende for dette center var den teoretiske (og delvis praktiske) erfaring af, at det politiske forblev et problem hinsides såvel positivistisk som ideologikritisk omgang med politikken. Efter erkendelsen af, at 'alt er politisk', indså man, at en kritisk beskæftigelse med politikken måtte distancere sig fra, hvad man kunne kalde magtforholdenes logik. Måske var det selve partiskheden - hvadenten der måtte være tale om klassekamp, kønskamp eller andre antagonismer - altså implikationen af en binær struktur, som stillede sig hindrende i vejen for en teoretisk forståelse af, hvad der essentielt set er på spil i det politiske. Man tematiserede med andre ord behovet for at stille sig uden for politikken forstået som magtsfære; at tænke det politiske i andet end magtstermer. Lacoue-Labarthe og Nancy formulerede det polemisk som nødvendigheden af at adskille "det politiske" fra "politikken". Denne sondring er nok mere retorisk effektfuld på fransk, nemlig som ordspillet mellem "la politique" og "le politique". Dette ordspil, fra 'la' til 'le', dækker over et dobbeltsidigt afgrænsningsarbejde: dels i forhold til politisk teori (la théorie politique) forstået som (politologisk, sociologisk el.a.) videnskab, dels i forhold til politisk filosofi (la philosophie politique) i betydningen en normativ, doktrinær diskurs, som bygger på forestillingen om et 'politisk rigtigt' mål. Tilbage bliver "le politique", hvilket, således renset for empirisme og doktrinær medadskurs, ikke er meget (17).

Det er lige præcist dette "le politique", vi genfinder hos Lyotard - og som Lyotard henter inspiration til at tænke hos Kant. Med afsæt i den reflekterende dømmekraft perspektiverer Lyotard nemlig specifikke betingelser for anvendelse af en politisk fornuftskapacitet og skitserer hermed en slags formallogik for den politiske 'funktionsmåde'. Således forsøger Lyotard, gennem Kant, at besvare spørgsmål, som strengt taget ikke er kantianske. Thi man må - som Nancy præciserer det (18) - understrege, at Kants udgangspunkt ikke er legitimitetsproblemet, men det menneskelige intellekts kapacitet, grænser og muligheder. I den forbindelse drejer det sig for Kant om at deducere dømmekraften som værende indeholdt i den kritiske fornuft. Men hermed fremstiller Kant netop en evne - eller snarere en kvasi-evne -, som fastsætter 'legitimiteter', dvs. som på kritisk vis etablerer forbindelsen mellem en virkelighed og dennes krav på legitimitet. Netop den reflekterende dømmekraft skærer igennem for at sikre inkommensurabiliteten inden for forskelligt betingede områder.

Kort og godt: Lyotard genfinder mange af den reflekterende dømmekrafts karakteristika i en historisk-politisk optik. Også her er løsrivelsen fra det kognitive niveau essentiel. Politik er ikke først og fremmest videnskab i den teoretiske fornufts forstand, men har i langt højere grad med Ideer at gøre. Men på den

anden side er Lyotard på det rene med umuligheden af at opnå en uplettet, metateoretisk position. Som han sagde i **Au Juste**: "Der er ingen eksterioritet, intet sted, hvor man kan gå hen for at fotografere helheden" (19). Akkurat den reflekterende dømmekraft henviser til en fornuftsbrug, som udfolder sig i forlængelse af en sådan mangel på autoritet over for det mangfoldige (le divers, die Mannigfaltigkeit). Således giver den uløste spænding i den reflekterende dømmekraft stof til at tænke et for politikken permanent paradoks. For så vidt som det politiske beskæftiger sig med Ideer (om frihed, lighed, fællesskab, lykke osv.), som forsøges omsat til praksis, åbner der sig uvilkårligt et spændingsfelt, eftersom en sådan realisering aldrig kan være direkte, men kun indirekte og symbolsk. Der kan højst være tale om "tegn" - om "historietegn", som det hedder i Kants politiske skrifter -, som ikke beviser noget som helst (om Historiens Mening, Retning og Subjekt), men som måske henviser, under forudsætning af, at man er følsom over for dem, til en mulig historie (20). Diskontinuerlig, metaforisk, asymmetrisk, usikker - disse er betegnelserne, som pludselig bliver træffende for det historisk-politiske felt.

Bevægelsen fra det æstetiske henimod et politisk felt er imidlertid ikke ensbetydende med tabet af en æstetisk dimension. Det æstetiske niveau er så at sige indbygget i den reflekterende dømmekraft, eftersom et sensibelt moment - nemlig det, jeg beskrev som et utvunget forhold til anskuelserformerne - har med selve **tilblivelsen** af et dømmende subjekt at gøre. Hos Kant tematiserer æstetikken unægteligt en følelse af sig selv, fra hvilken dømmekraften udspringer. Derfor er det for Lyotard vigtigt at opfatte det politiske som noget, der snarere har med den aktive indbildningskraft (Einbildungskraft, imagination) at gøre end med den konceptuelle virksomhed.

Man forstår således Lyotards interesse for det sublime. Det sublime inkarnerer just den sammensatte følelse af **sorg** over ikke at kunne fremstille og **glæde** over derfor at kunne få Ideer, som overskrider den fremstillelige verden. Hermed bekræfter det sublime, at en fornuftsidé er tænkelig, men ikke fremstillelig for menneskelig erkendelse. Hvilket som sagt er et omfattende paradoks, eftersom æstetikken har med det fremstillelige at gøre. Som negativ følelse tematiserer Lyotard således det sublime som sporet af en æstetisk følelse, som opstår, ikke fordi noget er smukt, men fordi noget **mangler** (helt konkret er det formen, som mangler) (21). Tænkes det politiske nu i forlængelse af dette æstetiske grundlag, bliver den **åbne** konflikt mellem forstanden og fornuften (i hvilken forstanden trækkes ud over sine grænser) med ét konstituerende for det politiske. Og frem for alt bør disse to niveauer ikke sammenblandes. Udvisker man forskellen mellem begreb og Idé, bliver resultatet en transcendent illusion, ville Kant sige. Eller, som Lyotard ville foretrække at sige, idet han ved at transponere Kants evneterminologi til en subjektløs sprogspiloptik forsøger at korrigere for implikationen af en subjekt filosofi:

sammenblandes et præskriptivt sprogspil med et kognitivt, gør man brug af et totaliserende og ideologiserende politikbegreb (22). Politiske slogans om f.eks. at skabe stærke institutioner for at tvinge Ideerne til at realisere sig henviser ofte til en sådan illegitim (utopisk) sammenblanding. Heroverfor står en kritisk-politisk position i lyset af den reflekterende dømmekrafts og især det sublimes standpunkt konfronteret med spørgsmålene: hvordan fremstille en ufremstillelig Idé? hvordan kan man/'vi' skabe følsomhed over for det, som mangler?

I det hele taget må man fortolke Lyotards interesse for den tredje Kritik som behovet for og viljen til at gå ind på en etisk - og dermed potentielt politisk - problematik uden at miste forbindelsen til det figurale, til en æstetisk platform. Og uden at havne i en transcendental illusion. Hele vejen gennem hans forfatterskab kan man spore en sådan 'omsorg for det sensible', især i *Discours, figure* (1971). Lyotards Kant-læsning er alt andet end neo-kantiansk og sjældent har den famøse bro mellem den første og anden Kritik været mere skrøbelig. Lyotard ville f.eks. næppe kunne acceptere Ferrys og Renauts forsøg på i den tredje Kritik, hovedsageligt læst gennem Fichte, at udlede et "retsprincip", et kriterium for "menneskerettighederne" (23). Hvor denne position, som i øvrigt ikke ligger fjernt fra et habermasiansk paradigme, indskriver sig i den tradition, som Philonenko indstiftede ved at tematisere den tredje Kritik som intersubjektivitetens problem (24), indskærper Lyotard, at den reflekterende dømmekraft ikke underforstår et konsensusbærende subjekt, men blot noget, man måske kunne kalde subjektiveringer.

* * *

Denne massive beskæftigelse med den reflekterende dømmekraft kan ikke undgå at efterlade sig foruroligende spor for forståelsen af Kants filosofi som sådan. Så meget desto mere som den reflekterende dømmekraft ikke repræsenterer en arbitrær teorikonstruktion i forhold til kritikismen, men derimod, som vi har set i forordene til den første Kritik, kan artikuleres som kritikismens eget fornuftsgrundlag. Effekten er først og fremmest **destabiliserende** for den kantianske teoribygning. Thi hvis den reflekterende dømmekraft opererer som en slags analogi til den bestemmende - som om (als ob) den havde samme status som den bestemmende, naturvidenskabelige dømmekraft -, er det på den anden side **også** den reflekterende dømmekraft, der som "forudgående kritik" kan definere betingelserne for den bestemmende dømmekraft. Altså en tilsyneladende tautologisk cirkelslutning: den reflekterende dømmekraft legitimerer sig selv gennem den rent formelle lighed med den bestemmende, samtidig med at det i virkeligheden er den, som konstruerer selvsamme bestemmende dømmekraft. Selvfølgelig legitimerer den bestemmende dømmekraft sig gennem sin kognitive

soliditet, men selv her, inden for den hårde naturvidenskab, støder vi på grænsebegreberne om tid og rum. Og hvis de transcendentale betingelser for tid og rum ikke kan defineres, således som Kant gør det i den første Kritik, ja, så falder selve naturen. Thi selv naturen er kun et begreb. Igen er det den sublime følelse, som signalerer denne rummets og tidens krise (som svarer til oprindelseskrisen), fordi det sublime er forankret i det "formløse". Dér, hvor betingelserne for tid og rum har trukket sig tilbage. Dér, hvor naturen bryder sammen.

Måske er det i den forstand, at Kant er moderne...og avantgardistisk. I alle tilfælde, hvis man følger Lyotards formulering, ifølge hvilken "moderniteten beror på et arbejde på grænserne af, hvad man troede opnået". Og dette arbejde, som "også bærer navnet avantgarde", provokerer netop en "rystelse" (25). De grænser, hvorfra Kant lader den reflekterende dømmekraft udgå, kommunikerer for mig at se med deres egen svimlende afgrund. Den reflekterende dømmekraft strejfer et punkt, hvor alting tømmes og hvorfra alverden udspringer. Den er intet i sig selv, fordi den ikke har sit eget 'private' genstandsfelt. Derimod tillægges den en interventionskraft, som nærmest er at fortolke som en urkraft (jf. den tyske etymologi: Ur-teilskraft: kraften til at dele). I den finder de andre evner deres grund - forstanden sit domæne, fornuften sit territorium, mens den selv ikke kan slå sig ned nogetsteds. Man kan måske, som Nancy (26), tale om en slags negativ projektion. Eftersom den reflekterende dømmekraft ikke kan måle sig i forhold til en universel fornuftsmodel, må den kaste sig frem foran sig selv. Den reflekterende dømmekrafts projekt forbliver således ubestemt, men hermed fremstår den også som fornuftens risiko.

NIETZSCHE-KANT: TUR-RETUR

Teorihistorisk er der lagt op til en afsluttende kommentar, der synes åbenlys. Hvorledes forbinde interessen for Kant med det velkendte forhold, at den fløj af franske filosoffer, hvor Lyotard befinder sig, er overvejende nietzscheansk inspireret? Hvordan tematisere et eventuelt møde mellem Kant og Nietzsche?

At en plat modstilling mellem rationalisme og irrationalisme ikke kan komme på tale, ja, det har karakteren af og tyngdepunktet i Lyotards fremdragelse af den reflekterende dømmekraft allerede understreget. Men altså endnu en gang: Kant er ikke mere fornuftens fortalere end han er dens mest ihærdige kritiker. Hans 'rationalisme' består i givet fald i denne tro på, at mennesker er i stand til at udøve selvkritik, altså i, at en teleologisk Idé er indlagt i dømmekraften (hvilket selvfølgelig kan være alvorligt nok). Lyotard formår at genskrive en forsigtig Kant fra den reflekterende dømmekrafts skrøbelige fundament ..., som ikke er noget fundament.

Kløften mellem Kant og Nietzsche er derfor ikke nødvendigvis uoverstigelig. Forudsat at man, ligesom det kantianske synspunkt ikke kan identificeres med rationalismens, korrigerer de værste ideologismer forbundet med irrationalismen. Allerede i 1962 gør Deleuze opmærksom på, at fornuftskritikken er grundlæggende **refleksiv**, for så vidt som den bygger på intet andet end menneskets intellektuelle formåen. "I irrationalismen", siger Deleuze, "handler det ikke om andet end at tænke" (...pas d'autre chose que de penser) (27).

Selvfølgelig er der mellem Kant og Nietzsche ikke kun et århundrede, men også en verdensindstilling til forskel. Nietzsche går videre og dybere dér, hvor Kant står fast på sin transcendentale logik, idet han forbinder den kritiske position med en semiologisk dimension, nemlig med værdisætningen. På den anden side løser Nietzsches "Umwertung aller Werte" ikke problemet om selve det at sætte værdier. Her undgår Kant i det mindste risikoen for sociologisme og historicisme ved at gå ind på en formal-analyse af dømmekraftens struktur.

Denne forskydning mellem Kant og Nietzsche aktualiserer Nancy hos visse franske filosoffer: analogt til Nietzsche beskrev de en opløsning i den vestlige verdens ideologiske legitimationsoverbygninger i sammenhæng med den kapitalistiske fragmentering af begærsinvesteringerne. De konstaterede med andre ord den moderne epokes forfald. Også i forhold til sig selv, dvs. til deres metode (eller snarere mangel på samme) genfindes dette **deskriptive** træk: man udsagde kritikken med en slags intrahegeliansk nødvendighed, alt imens, man naturligvis forblev forbitrede anti-hegelianere. Altså samme undtagelses-situation som den, fra hvilken Nietzsche fældede sine domme. Når således en af disse filosoffer, Lyotard, sætter så stygt et begreb som dømmekraften på dagsordenen, er det først i en erkendelse af - og delvis selvkritik af -, at al denne civilisationskritik allerede forudsatte dømmekraften. Samt i videre etisk perspektiv, at situationen som sådan krævede stillingtagen. Man havde troet sig i en **deskriptiv** diskurs, mens man i virkeligheden ikke bestilte anden end at dømme - dvs. befordre en **præskriptiv** diskurs (28).

Måske interessen for Kant kan fortolkes som udtryk for selvkritik og selvrefleksion hos nietzscheansk inspirerede filosoffer, hvis erkendelsesteoretiske horisont imidlertid forbliver den samme - dvs. overvejende nietzscheansk.

NOTER:

1. Jf. A. Philonenko: L'oeuvre de Kant 1 & 2, Vrin samt G. Deleuze: **La philosophie critique de Kant**, PUF 1963.
2. Jf. f.eks. (ud over **La condition postmoderne**, Editions de Minit 1979) J.-F. Lyotard: **Tombeau de l'intellectuel...**, især kap. IV **Nouvelles technologies**, Galilee 1984.
3. Jf. **Histoire universelle et différences culturelles**, in **Critique** 457, 1985, p. 559, hvor Lyotard udøver selvkritik.

4. Kant, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, bd. XI. Lyotard støtter sig især på følgende skrifter: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), *Der Streit der Fakultäten* (2. afsnit) (1798).
5. Nemlig en næsten ordnet gennemskrivning af *Introduction à une étude du politique selon Kant*, in *Rejouer le politique*, Ed. Galilee 1981, når bortses fra få, men afgørende komplementerende fortolkninger, frem for alt analysen af det sublime i entusiasmen under den franske revolution. De 'nye' afsnit: p. 59-75, 83-104, 112.
6. Lyotard: *L'enthousiasme*. Ed. de Galilée 1986. Kant-citaterne er fra *Kritik der reinen Vernunft* (KRV), Werkausgabe III, 1781, p. 12-13).
7. Lyotard, op.cit., Argument & 1. kapitel.
8. Lyotard, op.cit., p. 16.
9. Kant, KRV 1787, p. 28 og p. 36.
10. Kant, KRV (1787), op.cit., p. 184-86, samt *Antropologie* (op.cit. bd. XII), p. 539-549).
11. Lyotard sigter ofte, uformelt, til Heidegger. Man kunne måske gøre Adorno en lignende indvending.
12. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (KUK) 1790, bd. X., p. 87.
13. KUK, p. 294. De følgende citater er fra samme paragraf.
14. KUK, p. 88.
15. KUK, p. 336.
16. Jf. *Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique, Rejouer le politique*, Ed. Galilée 1981.
17. Ph. Lacoue-Labarthe & J-L. Nancy: "*Ouverture*", op.cit., p. 15.
18. J-L. Nancy: *Dies Irae in La Faculté de juger*, Ed. de Minuit 1985, p. 12.
19. Lyotard: *Au Juste*, Ed. de Ch. Bourgois 1979, p. 83.
20. F.eks. Lyotard: *Le Différend*. Ed. de Minuit 1983, p. 233-45, og *L'Enthousiasme*, op.cit., p. 56.
21. F.eks. Lyotard: *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Ed. de Galilée 1986, p. 112.
22. F.eks. *Memorandum sur la légitimité*, in op.cit., p. 67-93.
23. Jf. Ferry & Renaut: *Droits de l'homme et démocratie*, PUF 19-84.
24. Jf. Philonenkos forord til den franske oversættelse af KUK, Vrin 1984.
25. Lyotard: *Tombeau...* op.cit., p. 73.
26. Nancy, op.cit. p. 20-1.
27. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, PUF 1962, p.107.
28. Nancy, op.cit. p.10.