

# Morten Haugaard Jeppesen

---

## En blind, om end uundværlig funktion - om indbildningskraften som formidlende evne i Kants *Kritik der reinen Vernunft*

### I

For Kant er det en basal præmis, at al erkendelse må tage udgangspunkt i noget *givet*. Ifølge *Kritik der reinen Vernunft* betyder det i henseende til et endeligt og diskursivt intellekt som det menneskelige, at erkendelsen er forankret i en *sanselig* og som sådan *receptiv* (modsat kreativ eller skabende) *anskuelse* af genstande, der *afficerer* sindet og giver anledning til forestillinger.

På hvilken måde og med hvilke midler en erkendelse nu end måtte forbinde sig med genstande, så er det dog gennem *anskuelsen*, at den umiddelbart forholder sig til disse, og det er mod *anskuelsen*, at al tænkning retter sig som et middel. *Anskuelsen* kommer imidlertid kun i stand, for så vidt genstanden er givet; og det er – for os mennesker i det mindste – på sin side kun muligt derved, at denne på bestemte måder *afficerer* sindet. Evnen (receptivitet) til at modtage forestillinger gennem måden, hvorpå vi *afficerer* af genstande, kaldes *sansning*. Det er altså i kraft af *sansningen*, at genstande gives os, og *dén* alene leverer *anskuelser*; men via *forstanden* bliver de *tænkt*, og af *dén* udspringer *begreber*. I sidste ende må al tænkning imidlertid relatere sig til *anskuelser* ved hjælp af bestemte kendetegn, det være sig ligefremt (direkte) eller ad omveje (indirekte); hos os sker dette gennem *sansning*, fordi ingen genstand kan gives på anden måde (*KrV*, A19/B33).

Kants *første* epistemologiske grundantagelse er med andre ord, at den menneskelige erkendelse hviler på *sanselig anskuelse*. Dette er en nødvendig, men ikke i sig selv tilstrækkelig betingelse for erkendelse. Thi som passagen videre antyder, er det først, når det blot *anskuede* tages op og *forarbejdes* af *forstandens begreber*, der i modsætning til det givne i *anskuelsen* ikke *reciperes* passivt, men derimod *udkastes spontant* gennem aktiv handling (nærmere bestemt den

– mentale – handling, som består i at fælde en dom), at egentlig erkendelse kan opstå. Kants *anden* epistemologiske grundantagelse er således, at vor erkendelse stammer fra to distinkt forskellige mentale grundkilder, nemlig henholdsvis *sansningen*, der leverer *anskuelser*, og *forstanden*, som er ophav til *begreber*.

Uden sansning ville ingen genstand blive givet os og uden forstand ville ingen blive tænkt. Tanker uden indhold er tomme, anskuelser uden begreber er blinde. Derfor er det lige så nødvendigt at gøre sine begreber sanselige (dvs. at tilføje dem en genstand i anskuelser), som det er at gøre sine anskuelser forståelige (dvs. at bringe dem på begreb). Ingen af disse evner eller færdigheder kan udveksle deres funktion. Forstanden formår intet at anskue, og sanserne intet at tænke. Kun når de forenes, kan der opstå erkendelse (*KrV*, A51/B75f).

Det er med udgangspunkt i disse to grundantagelser, at Kants 'transcendentale idealisme' udformes, og det er således også dem, der strukturerer hans fremstilling af den positive (erfarings)erkendelses mulighedsbetingelser i *Kritik der reinen Vernunft*: i 'Den transcendentale æstetik' undersøger han *anskuelsen* og dennes a priori former (tid og rum), i 'Den transcendentale analytik' opregner han for det første forstandens rene *begreber* (de tolv kategorier), og for det andet stiller han spørgsmålet om, hvorledes disse begreber finder anvendelse på anskuelser (det er, som vi skal se, i den forbindelse, at *indbildningskraften* bringes i spil). Imidlertid skal det hurtigt vise sig, at begge antagelser fører ganske alvorlige problemer med sig.

Det første problem, som allerede blev påpeget i 1787 af Jacobi (og som siden har givet anledning til en veritabel industri), er forholdsvis velkendt og drejer sig om måden, hvorpå genstande *gives os*. Ifølge Kants – tilsyneladende helt uskyldige – formulering sker dette gennem anskuelse, som bringes i stand ved, at en given genstand 'på bestemte måder afficerer sindet'. Men hvilken *genstand*? På dette spørgsmål er der, som Jacobi med rette konstaterer, to – og kun to – mulige svar, idet der enten kan være tale om genstanden, som den *fremtræder* for vor anskuelse (det kalder Jacobi 'den empiriske genstand'), eller om genstanden, som den foreligger hinsides al anskuelse, altså som *ting i sig selv* (det kalder Jacobi 'den transcendentale genstand').<sup>1</sup> Den første kandidat kan vi uden videre afskrive, for i så fald ville Kants tankegang beløbe sig til en cirkulær påstand om, at det, der giver anledning til en fremtrædelse, er fremtrædelsen selv, hvilket ikke alene ville udviske den nødvendige kontrast mellem fremtrædelsen og dét, den er en fremtrædelse *for*, men endvidere relegere vore anskuelser til et fritsvævende subjektivt domæne uden nogen form for ydre realitetskontakt. Følgelig står kun den anden mulighed tilbage: fremtrædelsen må som fremtrædelse bero på noget, som ligger uden for mine (subjektive)

forestillingers horisont, hvorfor det, jeg afficeres af, må være genstanden forstået som ting i sig selv. Det er åbenlyst Kants eget synspunkt; men heller ikke dét kan ifølge Jacobi stå for nærmere prøvelse, fordi de restriktioner, Kant selv pålægger erkendelsen, gør det umuligt for ham at forklare, hvorledes en ting i sig selv skulle kunne afficere sindet. Hvorledes skulle vi nemlig kunne forstå en sådan 'måde, hvorpå vi afficeres af genstande', hvis ikke som en form for *kausalitet*? Problemet er så blot, at just kausalitet ifølge Kant er et *forstandsbe-greb*, og som sådan er dets gyldighed indskrænket til at gælde fremtrædelsens område. Deraf Jacobis ofte citerede diktum om, at man *uden* at forudsætte en ting i sig selv 'ikke kan komme ind i systemet', men at man '*med* denne forudsætning ikke kan forblive i det' (Jacobi 1980, 304).

Jacobi ser to mulige veje ud af dette dilemma. Den første, som er dén, han selv tager, er ganske enkelt at forkaste den transcendentale idealisme som uholdbar og i stedet vende tilbage til en form for *realisme* (imidtertid er der hos Jacobi tale om en ganske speciel realisme, som i sidste instans er funderet på 'tro'). Den anden vej, som altså ikke er den, Jacobi vælger, men som han dog anser for logisk – om end ikke nødvendigvis filosofisk – forsvarlig, er at *radikaliser* den transcendentale idealisme. Den *konsekvente* transcendentale idealist må ifølge Jacobi 'have mod til at hævde den kraftigste idealisme, som nogen-sinde er blevet lært, og end ikke frygte anklagen for spekulativ egoisme, fordi han umuligt kan hævde sit system, hvis han vil afvise denne sidste anklage.' (Jacobi 1980, 310) En sådan 'kraftig idealisme' måtte forsøge at finde en indgang til systemet, der ikke falder tilbage på den dubiose ting i sig selv – hvilket in casu var, hvad Fichte gjorde i sin Videnskabslære.<sup>2</sup> Selv om Jacobi ikke kan få øje på den, findes der imidlertid en tredje mulighed, som på den ene side fastholder, at sanselig anskuelse er den måde, hvorpå genstande kan gives et endeligt intellekt som det menneskelige, men som på den anden side navigerer uden om de mest iøjnefaldende inkonsistenser ved at forsøge at forklare relationen mellem ting i sig selv og anskuelse i non-kausale termer.<sup>3</sup>

Men selv hvis vi forudsætter, at en sådan forklaring faktisk *er* mulig, og at vi således kan give en form for 'minimal' mening til Kants påstand om, at anskuelser bringes i stand ved at genstande afficerer sindet, er vanskelighederne langt fra slut. For når Kant i overensstemmelse med sin anden epistemologiske grundantagelse insisterer på at betragte sansning og forstand som *separate* kognitive evner, som begge yder deres specifikke og nødvendige bidrag til erkendelsen, og som aldrig kan erstatte hinanden (fordi forstanden ikke kan give sig selv de anskuelser, den tænker over, og sansningen ikke begribe de anskuelser, den leverer), så trækker han samtidig tæppet væk under den forestilling om et grundlæggende *kontinuum* mellem erkendelsens sanselige og intellektuelle komponenter, der – alle øvrige forskelle uførtalt – forener hans rationa-

listiske og empiristiske forgængere. Hvor Leibniz og rationalisterne nemlig 'intellektualiserede' anskuelserne, vendte Locke og empiristerne så at sige blot om på rækkefølgen og 'sanseliggjorde' forstandens begreber (cf. *KrV*, A271/B327); men i begge tilfælde anvises undersøgelsen af vor erkendelses natur og oprindelse ifølge Kant 'et fuldstændigt uretmæssigt udgangspunkt', fordi den *transcendentale* forskel mellem de to adskilte kognitive registre udviskes (cf. *KrV*, A44/B60). Til gengæld bringer Kants emfatiske understregning af denne forskel ham et problem på halsen, som både rationalister og empirister er fri for, idet han må forklare med hvilken ret og med hvilke midler forstandens rene begreber kan finde anvendelse på anskuelser. Det er dette spørgsmål, deduktion af de rene forstandsbegreber (i begge dens varianter) sigter mod at besvare, og det er i denne sammenhæng, at *indbildningskraften* introduceres som et nødvendigt mellemed.

## II

Overordnet kan den transcendentale deduktion betragtes i forlængelse af det problem, Kant konfronterede i det berømte brev til Marcus Herz fra den 21. februar 1772. Her opdager Kant, at han i sit hidtidige forfatterskab – og først og fremmest i sin dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* fra 1770 – har undladt at stille sig selv et helt afgørende spørgsmål, nemlig spørgsmålet om på hvilken grund 'forholdet mellem det, som i os kaldes en forestilling, og genstanden' beror. I forbindelse med de sanselige forestillinger er det ikke noget problem, fordi forestillingen her 'blot er en måde, hvorpå subjektet afficerer af genstanden', og i det tilfælde er det derfor let at indse 'hvorledes denne bestemmelse af sindet kan være en *forestilling* om noget, dvs. have en genstand.' Til gengæld volder dét, som Kant i brevet til Herz skiftevis kalder 'de rene forstandsbegreber', 'forstandsforestillingerne' og 'intellektualforestillingerne', vanskeligheder, fordi disse ikke grunder sig på nogen form for receptivitet.

Derfor må man ikke abstrahere de rene forstandsbegreber ud af sanseindtryk-kene, ligesom de heller ikke må tages som udtryk for en sanselig modtagelighed for forestillinger; og selv om de må have deres udspring i sjælens natur, så er de ikke forårsaget af objektet, men frembringer omvendt heller ikke selv dette. I min dissertation lod jeg mig nøje med at udtrykke intellektualforestillingernes natur rent negativt: at de nemlig ikke er modifikationer af sjælen via genstandene. Det videre spørgsmål om, hvorledes det er muligt for en forestilling at forbinde sig til en genstand uden på nogen måde at være afficeret af denne, det forbigik jeg i

tavshed. Jeg sagde: de sanselige forestillinger fremstiller tingene, som de fremtræder, de intellektuale fremstiller dem, som de er (*Br I*, 130).

Den relation, som Kant er ude efter i brevet til Herz, er tydeligvis en relation mellem på den ene side et rent forstandsbegreb og på den anden side en (bevidstheds)ekstern genstand (tingene, 'som de er', er her ensbetydende med, 'som de er i sig selv'). I *Kritik der reinen Vernunft* forskyder Kant imidlertid problematikken, for så vidt som dét, han nu sætter fokus på, er relationen mellem *begreber* og *anskuelser*, som begge er *forestillinger* – om end forskellige typer af forestillinger. Når Kant derfor stiller spørgsmålet om, hvorledes '*tankningens subjektive betingelser*' (i form af de rene forstandsbegreber) 'kan besidde *objektiv gyldighed*, dvs. hvorledes de kan tilvejebringe mulighedsbetingelserne for al erkendelse af genstande' (*KrV*, A90f./B122), så taler han her om et forhold, som ligger 'indenfor' forestillingernes domæne; og eftersom det ikke er muligt at springe ud af sit eget hoved for at sammenligne verdens genstande med de forestillinger, man gør sig om dem, må problemet om vor erfarings objektive forankring nødvendigvis løses *indefra*. I *Kritik der reinen Vernunft* har Kant, som Béatrice Longuenesse udtrykker det, 'internaliseret' genstanden (cf. Longuenesse 2000, 18ff.), hvorfor det, der i brevet til Herz blev behandlet som et forhold mellem to adskilte sfærer – en 'indre' forestilling og en 'ydre' genstand' – nu forvandles til et *normativt* spørgsmål om den kognitive status, jeg kan og må tilkende mine forskellige forestillinger. Det afgørende problem kommer således til at dreje sig om de *regler*, der tillader mig at drage det nødvendige skel mellem *forestillingen* om genstanden og den forestillede *genstand*, for kun i det omfang, jeg er i stand til at foretage denne adskillelse, kan jeg skelne den *subjektive* og tilfældige måde, hvorpå forestillingerne melder sig i min (empiriske) bevidsthed, fra den *objektive* orden, der består imellem dem, og kun på den baggrund kan jeg give mine subjektive forestillinger en objektiv form og således omsætte mine mere eller mindre private associationer til en *dom*, som kan gøre krav på *almen* gyldighed. At jeg personligt associerer forestillingerne 'Kant', 'seksualforskrækket', 'filosof', og 'Königsberg' med hinanden er en simpel kendsgerning, som blot vedrører min subjektive mentale tilstand. Hvis jeg derimod hævder, at 'Kant var en seksualforskrækket filosof, som boede i Königsberg', fælder jeg en dom, som ved at kombinere disse forestillinger på en særlig måde lader dem pege hen på en (mulig) objektiv orden, og som derfor er underkastet almene standarder for korrekthed.

Den første opgave, Kant står over for i 'Den transcendentale analytik', er følgelig at opspore de fundamentale *begreber*, der overhovedet gør det muligt at tænke *objektivt*. Et *objekt* definerer Kant simpelthen som dét 'i hvis begreb det mangfoldige i en given anskuelse er *forenet*' (*KrV*, B137), og ergo må disse

begreber have form af regler for de basale måder, hvorpå det mangfoldige i anskuelsen i det hele taget kan bibringes *syntetisk enhed*. Fordi begreber – alle begreber – fungerer som regler, beror de på, hvad Kant kalder 'funktioner', idet en *funktion* bestemmes som 'enheden i den handling, der består i at ordne flere forskellige forestillinger under én fælles forestilling' (*KrV*, A68/B93); og det er med udgangspunkt i denne bestemmelse af begreber som funktioner, at Kant fremsætter sin (ilde) berygtede påstand om, at tavlen over de formallogiske domme kan anvendes som en 'ledetråd' i opøgningen af forstandens rene begreber.<sup>4</sup> 'Vi kan,' fastslår Kant, 'føre alle forstandens handlinger tilbage til domme, således at *forstand* overhovedet kan fremstilles som *en evne til at domme*.' (*KrV*, A69/B94) Forstanden er spontan. Hvis dens forestillinger, som er begreber, derfor skal anvendes på genstande, kan det aldrig ske umiddelbart, men alene i form af en dom, der forbinder tanke og anskuelse. Således er dommen 'den middelbare erkendelse af genstanden', eller, som Kant også udtrykker det, 'en forestilling om en forestilling'. Det egentlige rationale bag Kants tanke om domstavlen som 'ledetråd' for opstilling af kategoritavlen er imidlertid, at også dommene udgør 'funktioner af vore forestillingers enhed', fordi de ligeledes etablerer en bestemt art af forbindelse mellem de forestillinger, der indgår i dem. Hvis det således er muligt udtømmende at fremstille de forskellige enhedsfunktioner, som gør sig gældende i dommene – dvs. samtlige mulige *domsformer* – vil vi tillige kunne finde samtlige forstandens funktioner (cf. *KrV*, A69/B94). Som bekendt holder Kant det for givet, at noget sådant faktisk kan lade sig gøre, hvorfor vi med udgangspunkt i den fuldstændige domstavle kan opstille en fuldstændig kategoritavle.

Kant hævder således at det er én og samme grundlæggende forstandsfunktion, som på den ene side – i sin formallogiske brug – 'giver enhed til de forskellige forestillinger *i en dom*' og på den anden side – i sin transcendentallogiske brug – 'giver enhed til den blotte syntese af forskellige forestillinger *i en anskuelse*'. Dermed indfører sidstnævnte tillige, hvad Kant med en noget dunkel formulering kalder 'et transcendentalt indhold' i forestillingerne, hvilket – med et 'proleptisk' udblik til den efterfølgende transcendente deduktion – kan forstås således, at den forlener disse med en bestemt orden, som gør det muligt at tænke dem objektivt (cf. *KrV*, A79/B104f.).<sup>5</sup> Det betyder imidlertid *ikke*, at Kant anser de logiske domsfunktioner og de rene forstandsbegreber for identiske slet og ret. Når Kant eksempelvis udleder kategorien *årsag* af den *hypotetiske dom* (der her er tænkt som en *konsekvens* og derfor *ikke* må forveksles med en moderne materiel konditional), påstår han altså ikke, at et hvilket som helst udsagn af formen 'hvis dette, så hint' nødvendigvis udtrykker en årsagssammenhæng, eller omvendt at en hvilken som helst årsagssammenhæng alene kan udtrykkes i en hypotetisk dom.<sup>6</sup> Pointen er derimod, at den overgang fra grund til følge, der i den hypo-

tetiske dom formuleres som en rent *formal* regel, er en *nødvendig betingelse* for at kunne anvende et begreb om kausalitet, hvori en tilsvarende overgang tænkes som noget *realt* – kausalitet er så at sige den 'ontologiske *species*' til den hypotetiske doms 'logiske *genus*'.

Men selv hvis vi medgiver Kant, at den metafysiske deduktion (som 'ledetråden' også kaldes) har bragt ham et fuldstændigt sæt af kategorier i hænde, skylder han stadig at vise, med *hvilken ret* (*quid juris*) disse helt igennem usanselige begreber kan bringes i anvendelse på de sanseligt givne anskuelser. Det er dette spørgsmål, som skal besvares i den egentlige *transcendentale deduktion*, der i andenudgavens version (som vi her vil følge) falder i to dele, idet dens første del (§§ 15-21) groft sagt demonstrerer kategoriernes 'objektive gyldighed', medens anden del (§§ 22-27) omhandler deres 'objektive realitet'. I første omgang etablerer Kant kategorierne som nødvendige betingelser for overhovedet at *tænke* det givne i anskuelsen objektivt, i anden omgang viser han – med støtte fra indbildningskraften –, hvorledes denne nødvendige betingelse faktisk finder 'ned' til anskuelsen.<sup>7</sup>

Nøglen til løsningen af begge problemer finder Kant som bekendt i den '*rene apperception*' eller 'selvbevidsthedens *transcendentale* enhed'. Han skelner mellem den empiriske apperception, der er bestemt af bevidsthedens skiftende indhold, og den rene apperception, der betegner min bevidsthed om det '*jeg tænker*', som 'må *kunne* ledsage alle mine forestillinger' (*KrV*, B131). Dermed indskriver Kant sig i traditionen fra Descartes, der 150 år tidligere havde peget på den særstilling, *cogito* indtager i vor viden. Hvor selvbevidstheden hos Descartes imidlertid blot udgør en art helle, som ganske vist er evigt beskyttet mod skepticistisk tvivl, men som dybest set ikke står i nogen systematisk forbindelse med vor øvrige viden, er det just denne forbindelse, der er Kants anliggende. Han fremhæver en problematik vedrørende selvbevidstheden, som forbliver upåagtet hos Descartes, nemlig selvbevidsthedens '*syntetiske enhed*'.

Kant lægger ud med, hvad der ved første øjekast kunne tage sig ud som en temmelig banal konstatering: ikke alene må alle forestillinger kunne ledsages af et '*jeg tænker*', men *jeg* i dette '*jeg tænker*' må tillige forblive ét og det samme, således at jeg, uanset min bevidstheds aktuelle indhold, kan opretholde en bevidsthed om min *identitet* med mig selv. Deraf drager Kant imidlertid en konklusion, som – skal det vise sig – er alt andet end banal: thi for at kunne referere alle mine forskellige forestillinger til mig selv som identisk subjekt, må jeg kunne *forene* dem, og følgelig er *den rene apperception* alene mulig i kraft af en *synthese*.

Tanken om, at disse forestillinger, som er givet i anskuelsen, alle tilhører *mig*, betyder derfor så meget som, at jeg forener dem i en selvbevidsthed eller i det mindste kan forene dem deri, og om end den endnu ikke selv er bevidstheden

om *synthesen* af forestillingerne, så forudsætter den dog muligheden for denne, dvs. kun derved, at jeg kan begribe forestillingernes mangfoldighed i én bevidsthed, kalder jeg alle disse for *mine* forestillinger; thi i modsat fald ville jeg have et lige så mangefarvet og forskelligt selv, som jeg har forestillinger, jeg er bevidst om (KrV, B134).

Med andre ord besidder selvbevidstheden nødvendigvis en ‘oprindeligt-syntetisk enhed’: hvis ikke de mangfoldige forestillinger lod sig forene, ville jeget ikke kunne opretholde en bevidsthed om dets egen enhed og konstans; og omvendt: hvis ikke jeget forblev identisk med sig selv, ville det ikke kunne forene de mangfoldige forestillinger i én erfaring

Ifølge Kant implicerer selvbevidsthed derfor, at det må være muligt at *forbinde* enhver forestilling, der kan ledsages af et ‘*jeg tænker*’, med enhver anden forestilling, der ligeledes kan ledsages af et ‘*jeg tænker*’. Enhver tanke må, for så vidt den skal kunne kvalificeres som *min* tanke, tænkes sådan, at den kan bringes i rapport til enhver anden af *mine* tanker.

Den øverste grundsætning for al anskuelse i henseende til sansningen var ifølge den transc. æstetik: at alt det mangfoldige i denne er underlagt tidens og rummets formale betingelser. Den øverste grundsætning for samme i henseende til forstanden er: at alt det mangfoldige i anskuelsen er underlagt betingelserne for den oprindeligt-syntetiske apperceptions enhed. Alle anskuelsens forestillinger er underlagt forstnævnte, for så vidt de er *givet* os, og sidstnævnte, for så vidt de skal kunne *forbindes* i en bevidsthed; thi uden dette kan intet tænkes eller erkendes, fordi de givne forestillinger ikke ville have apperceptionens akt, *jeg tænker*, fælles og dermed ikke ville kunne sammenfattes i en selvbevidsthed. (KrV, B136f).

Altså må det gælde, at det selvbevidste ‘*jeg tænker*’ ikke blot ‘distribueres’ ud på hver enkelt forestilling, men tillige *kæder dem sammen* til et kohærent hele, som udgør *min* erfaring, og som placerer *mig* som *subjekt* over for en *objektiv* omverden. Følgelig må – for nu at skære et par hjørner temmelig skarpt – enhver selvbevidsthed betjene sig af *regler*, som bestemmer de *almene betingelser* for *sammenkædningen* af de forskellige forestillinger, der kan ledsages af et ‘*jeg tænker*’, og disse regler må endvidere være *uafhængige* af og foreligge *forud for* de empiriske sammenhænge, vi faktisk etablerer mellem forestillinger. Det må med andre ord dreje sig om de *almene regler*, der forud for enhver faktisk sammenkædning bestemmer dennes mulige *former*. Disse regler kender vi imidlertid allerede som ‘dommens logiske funktioner’, og eftersom kategorierne ikke er andet end ‘netop disse domsfunktioner, for så vidt som det mangfoldige i en given anskuelse er bestemt ved dem’, gælder videre, at også ‘en given ansku-



elses mangfoldighed' (såfremt den skal kunne bringes til objektiv erkendelse) nødvendigvis må stå 'under kategorierne' (cf. *KrV*, B143).

### III

Dermed er den første del af deduktionen tilendebragt, men den er endnu ikke færdig. For selv om Kant har vist, at vore anskuelser alene kan opnå kognitiv relevans ved at stå under kategorierne, så har han *endnu ikke vist*, hvorledes de nærmere bestemt bringes ind under disse. I den første del af deduktionen koncentrerer Kant sig om kategoriernes *diskursive* funktion, idet han fokuserer på deres rolle som nødvendige betingelser for, at et subjekt overhovedet kan *tænke* et objekt. Derfor abstraherer han i vid udstrækning fra den menneskelige anskuelses særlige form og referer blot til anskuelser generelt som det, der giver tanken indhold. I deduktionens anden del bringer han imidlertid den specifikke form for menneskelig anskuelse, som han har udlagt i 'Den transcendentale æstetik', tilbage på banen og indleder dermed en argumentationsrække, som i og for sig omfatter hele den resterende del af 'Den transcendentale analytik'.

At dette andet skridt overhovedet er nødvendigt hænger sammen med, at Kant endnu ikke for alvor har bortmanet et spøgelse, som han introducerer allerede i optakten til deduktionen: På den ene side er det – relativt – enkelt at forstå, hvorfor 'den sanselige anskuelses genstande må stemme overens med de betingelser for sansning, som er nedlagt a priori i vort sind'; på den anden side er det knap så let at indse, hvorfor de tillige må stemme overens 'med de betingelser, forstanden har brug for i tænknings syntetiske enhed'.

Thi det kunne meget vel vise sig, at fremtrædelserne var af en sådan beskaffenhed, at forstanden ikke fandt dem i overensstemmelse med betingelserne for sin enhed, og at alt følgelig ville ligge i en sådan forvirring, at der f.eks. ikke i fremtrædelsens række ville tilbyde sig noget, som gav os en syntetisk regel, og som dermed korresponderede med begrebet om årsag og virkning, hvorfor dette begreb ville være tomt, intetsigende og betydningsløst (*KrV*, A90/B123).

Hvis Kant skal uddrive dette spøgelse (som – med lidt god vilje – kan betragtes som hans version af Descartes onde dæmon) må han med andre ord vise, at der faktisk *er* noget i fremtrædelserne, der gør det muligt at underkaste dem en syntetisk regel. For i modsat fald ville vi ikke kunne afvise mistanken om, at kategorierne – uanset påvisningen af deres nødvendige diskursive funktion – 'er blotte tankeformer uden objektiv realitet' (*KrV*, B148). Det er således

først, når Kant 'på baggrund af den måde, hvorpå den empiriske anskuelse gives i det sanselige', har godtgjort, at dennes enhed kan være nogen anden end den, som kategorien 'foreskriver en given anskuelser mangfoldighed som sådan', at deduktionens sigte er nået (cf. *KrV*, B145).

Det er i denne forbindelse, Kant påkalder '*indbildningskraftens* transcendentale syntese' som det nødvendige mellemlid, der knytter den eftersøgte forbindelse mellem forstand og sansning. Men inden vi giver os i kast med at skitsere Kants løsningsforsøg, kan der være grund til at stoppe op og overveje *om en løsning overhovedet er mulig*, eller om ikke det snarere er sådan, at det problem, som her rejses, er *principielt uløseligt* inden for de rammer, Kants transcendentale idealisme udstikker. I så fald står vi over for en forlegenhed, som på mange måder er parallel til den, Jacobi påpegede – blot drejer det sig nu om en vanskelighed, der udspringer af Kants anden epistemologiske grundantagelse. For når Kant behandler sansning og forstand som to distinkt forskellige erkendelseskilder, så er det ikke uden videre til at indse, hvorledes de overhovedet kan bringes sammen. Ganske vist spekulerer Kant over muligheden af, at disse to 'stammer' er forenet i én fælles 'rod', men han gør samtidig opmærksom på, at denne i så fald forbliver 'ukendt' (cf. *KrV*, A15/B29). I det såkaldte skematismekapitel, som følger umiddelbart efter deduktionen, bekræfter Kant da også, at de rene forstandsbegreber er fuldstændig 'uligeartede' (eller inhomogene) med alle former for sanselig anskuelse (de være sig empiriske eller ej). Eftersom erkendelsen imidlertid kræver, at forstandsbegreber og anskuelser bringes sammen, må vi nu spørge, hvorledes '*subsumtionen* af sidstnævnte under førstnævnte, dvs. *anvendelsen* af kategorien på fremtrædelser, er mulig'; og Kants svar lyder, at denne forbindelse må etableres af 'noget tredje, som er ligeartet dels med kategorien, dels med fremtrædelser'. Denne tredje, formidlende forestilling, som angiveligt er et produkt af *indbildningskraften*, kalder Kant 'det *transcendentale skema*', og han fastslår, at et sådant skema på én gang må rumme noget intellektuelt og noget sanseligt (cf. *KrV*, A137f./B176f.). På den baggrund er det imidlertid vanskeligt at afværge en mistanke om, at Kant – mere eller mindre ud af det blå – indfører en tredje forestillingstype, *skemaet*, som han på den ene side behøver for at få sin bygning til at hænge sammen, men som på den anden side ikke har nogen legitim plads blandt de byggematerialer, han operer med. Den homogenisering af det heterogene, som Kant postulerer i skemaet, kunne synes at bero på en art magisk trick, hvis illusoriske karakter søges skjult bag en opak terminologi og et hyperkomplekst transcendentopsykologisk maskineri.<sup>8</sup>

Også i dette tilfælde er det en af Kants samtidige, nemlig Salomon Maimon, der første gang noterer problemet. I begyndelsen af 1789 havde den fuldstændig ukendte og stærkt forarmede Maimon (der var født i Litauen af polsk-jødiske forældre og egentlig hed Shlomo ben Joshua) færdiggjort et større manuskript

med titlen *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Dette forlagde han Marcus Herz, som imidlertid ikke fandt, at han var i stand til at tage udtømmende stilling og derfor videresendte det til Kant sammen med et ledsagebrev fra Maimon selv. Brevet er, som det sig hør og bør, holdt i et overordentlig ærbødigt tonefald, men ind imellem alle de høflige forsikringer og forsiringer angiver Maimon en række kritiske punkter. Det andet af disse lyder:

Spørgsmålet *quid juris?* Dette spørgsmål var i kraft af sin vigtighed en *Kant* værdig; og giver man det den udstrækning, De selv har givet det, spørger man: Hvorledes lader med sikkerhed noget a priori sig applicere på noget a posteriori? Betraget således er den besvarelse eller deduktion, som De har givet os i Deres skrifter, fuldstændig tilfredsstillende, sådan som den må være det for en *Kant*. Vil man imidlertid udvide spørgsmålet yderligere, spørger man: Hvorledes lader et begreb a priori sig applicere på en anskuelse, om end en anskuelse a priori? Betraget således må spørgsmålet imidlertid endnu engang afvente mesteren, for at finde en tilfredsstillende besvarelse (*Br II*, 16).

Nu skal det straks siges, at Maimon kun var bekendt med førsteudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* – ludfattig, som han var, havde han endog måttet låne sig frem til et eksemplar af denne; og i førsteudgaven rejses problemet om kategoriernes 'objektive realitet' ikke på samme direkte måde som i andenudgaven. Men selv med det in mente er det så godt som umuligt at tage Maimons ord for pålydende, når han foregiver at mene, at *Kant* slet ikke har stillet spørgsmålet om forholdet mellem begreber og anskuelser. Hvis dette spørgsmål endnu afventer mesterens svar, så er det ikke, fordi *Kant* ikke har *stillet* det, og heller ikke, fordi han ikke har *forsøgt* at besvare det, men fordi han ikke har besvaret det *tilfredsstillende*. At Maimon meget vel ved dette (men blot er for høflig og måske også for afhængig af *Kants* velvilje til at sige det direkte i ledsagebrevet) fremgår tydeligt af *Versuch über die Transzendentalphilosophie* selv, idet Maimon her slår fast, at spørgsmålet om, hvorledes begreber og anskuelser kan bindes sammen, forbliver uløseligt på kantske præmisser, hvorfor han i stedet plæderer for en form for – kvalificeret – tilbagevenden til den leibniz-wollfske filosofi, der jo netop var karakteriseret ved at betragte erkendelsens sanselige og intellektuelle komponenter som to sider af samme sag (cf. Frank 1997, 117ff.). Deri ligger en temmelig fundamental kritik af hele *Kants* projekt, og det er *Kant* selv da også helt på det rene med (cf. *Br II*, 54).

I sit svarbrev insisterer *Kant* – ikke overraskende – på, at han *har* løst det problem, Maimon påpeger. Noget egentligt argument giver han imidlertid ikke. I stedet henviser han blot til, at han i modsat fald ikke ville have godtgjort erfaringens mulighed – hvilket naturligvis er fuldstændig korrekt, men strengt taget

ikke kan tælle for et svar, fordi det tager det, som skulle vises, for givet (Maimon bestrider selvsagt ikke, at erfaring som sådan *er mulig*, hvad han hævder, er derimod, at Kant er ude af stand til at redegøre for, *hvorledes den er mulig*). Følgelig er der ingen vej uden om at gå ind på argumentationen i *Kritik der reinen Vernunft* selv og underkaste den formidlerrolle, Kant her tildeler indbildningskraften, en (lidt) nøjere undersøgelse.

Inden vi kaster os ud i dette, kan det imidlertid være grund til at forudskikke et par bemærkninger, som i nogen grad lukker luften ud af Maimons indvendinger.<sup>9</sup> For det første: når Kant fastholder, at anskuelser og begreber udspringer af to forskellige erkendelsesmæssige 'stammer' og tilhører forskellige kognitive registre, så betyder det åbenlyst, at ingen forestilling kan være *både* en anskuelse og et begreb. Men det betyder på den anden side ikke uden videre, at ingen forestilling i sig kan *kombinere* såvel sanselige som begrebslige komponenter – tværtimod forudsætter Kant helt eksplicit denne mulighed, for ellers ville udsagnet om, at vi må gøre vore 'begreber sanselige' og vore 'anskuelser forståelige' være komplet meningsløst. For det andet: hvis begreber, sådan som Kant hævder, har karakter af diskursive regler – forstanden defineres både som en evne til at dømme (*KrV*, A69/B94) og som en evne til regler (*KrV*, A132/B171) –, så må disse regler kunne bringes i anvendelse på noget, som ikke selv er en regel, nemlig en anskuelse. Følgelig må anskuelsen kunne *adhyde* regler, og i dén – men også *kun* i dén – henseende må begreb og anskuelse være *homogene*. Sagen er således ikke, at anskuelserne i sig selv må have regelkarakter, men derimod, at vi må kunne *fortolke* dem i lyset af regler – og det er præcis dette, *indbildningskraften* (i først omgang i form af, hvad Kant kalder en *figurlig syntese*, i anden omgang i form af *skemaet*) muliggør.

Det betyder imidlertid, at Kants brug af termen *subsumtion* i denne forbindelse må tages med et vist gran salt. Sædvanligvis forstås subsumtion som indordningen af noget partikulært i en almen klasse – subsumtion beror, som det hedder med den kanoniske formulering fra *Kritik der Urteilkraft*, på 'evnen til at tænke det særskilte som indeholdt under det almene' (*KU*, 179). For imidlertid at kunne tænke et givet fænomen under et alment klassebegreb, må de to have noget til fælles, hvilket ikke er noget problem, for så vidt vi taler om empiriske eller geometriske begreber så som hunde eller trekanter (som er de eksempler, Kant selv anvender i skematismekapitlet), men til gengæld volder ganske alvorlige vanskeligheder i forbindelse med de rene forstandsbegreber, fordi disse – på det punkt er Kant aldeles klar – ikke kan have noget som helst til fælles med nogen sanselig anskuelse (man kan *se* en hund eller en trekant, men man kan under ingen omstændigheder *se* en substans eller en årsag). Når Kant derfor taler om *subsumtionen* af anskuelser under forstandsbegreber (cf. *KrV*, A137/B176), så må subsumtion her forstås som en aktivitet, der generelt har med anvendelsen

af regler på enkelttilfælde at gøre. Indordningen i en klasse kan forstås som et specialtilfælde af en sådan aktivitet, men ikke som en udtømming af hele feltet.

#### IV

Indbildningskraften introducerer Kant allerede i den metafysiske deduktion, og han bestemmer den som 'en blind, om end uundværlig funktion i sjælen', hvis opgave det er at *syntetisere*, medens det til gengæld tilkommer forstanden at bringe denne syntese på *begreb*, hvorved 'erkendelse i egentlig forstand' bliver mulig (cf. *KrV*, A78/B103). Her er der med andre ord tale om en forholdsvis klar arbejdsdeling hvis tre led, Kant efterfølgende ridser op:

Det første, som må være givet os a priori, for at vi kan erkende en genstand, er det *mangfoldige* i den rene anskuelse; det andet er *syntesen* af dette mangfoldige via indbildningskraften, som imidlertid endnu ikke giver nogen erkendelse. Begreberne, som giver denne rene syntese *enbed* og udelukkende består af forestillingen om denne nødvendige syntetiske enhed, er den tredje betingelse for erkendelsen af en given genstand, og de beror på forstanden (*KrV*, A78f./B104).

I andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* synes Kant imidlertid at så tvivl om denne arbejdsdeling. I sit eget eksemplar (af førsteudgaven) af *Kritik der reinen Vernunft* har Kant i definitionen af indbildningskraften streget ordet 'sjælen' ud og erstattet det med 'forstanden', og selv om denne rettelse faktisk aldrig kom med i andenudgaven, så ligger den ganske godt i tråd med den generelle tendens i denne, for her synes indbildningskraften på mange måder at blive degraderet til et blot og bart departement af forstanden.<sup>10</sup> Således får vi her at vide, at al forbindelse – det være sig af det mangfoldige i anskuelsen eller af forskellige begreber – er 'en forstandshandling, som vi kan give den almene betegnelse *syntese*' (*KrV*, B130); siden belæres vi om, at indbildningskraftens syntese blot er 'en virkning af forstanden på sansningen' (*KrV*, B152), og endelig hedder det til overflod, at det er 'er én og samme spontanitet, som her under navn af indbildningskraft, dér under navn af forstand, bringer forbindelse ind i anskuelsernes mangfoldighed' (*KrV*, B162n.). Som vi imidlertid skal se, synes Kant at have gode grunde til at fremhæve det nære bånd mellem indbildningskraft og forstand.

I andenudgaven gør indbildningskraften – efter den kortfattede omtale i den metafysiske deduktion – en forholdsvis sen entré, idet det først er et stykke inde i anden del af den transcendentale deduktion, at den (re)introduceres. Den bestemmes nu på en måde, som ingen empirist ville anfægte, nemlig som 'evnen til at forestille sig en genstand i anskuelsen, også selv om *denne ikke er nærværende*'

(*KrV*, B151), og den udvirker, hvad Kant kalder en *figurlig syntese* (*synthesis speciosa*) af det mangfoldige i anskuelsen. Forstandens syntese (*synthesis intellectualis*) bringer dette mangfoldige på begreb; men den enhed, som tænkes i begrebet, forudsætter – idet den er rent intellektuel –, at der allerede er sket en figurlig sammenfatning, som forbinder det anskuede på en måde, der ligger ud over, hvad sanserne i sig selv formår.

På den ene side forklares indbildningskraftens figurlige syntese som 'en virkning af forstanden på sansningen'. Som sådan er den knyttet til erkendelsens diskursive dimension og spiller tillige en transcendental rolle, idet den er forudsætningen for, at det anskuede overhovedet kan bringes ind under apperceptionens enhed. Nærmere bestemt er den figurlige syntese at forstå som en art 'konfiguration' af det mangfoldige, som er givet i rum og tid. I sig selv er den blotte sansning – fordi sanserne intet forbinder – en ren og skær 'impressionisme', og derfor er ingen forstandssyntese mulig uden en forudgående syntese i indbildningen, der lader det anskuede træde frem på en *bestemt* måde. En sådan syntese kræver for det første, at jeg er i stand til at genkalde det, som ikke umiddelbart er nærværende i sansningen – for i modsat fald ville jeg være udleveret til mine anskuelers rent subjektive orden –, og den kræver for det andet, at sammensætningen er regelbundet, hvilket henviser den til forstanden.

Da nu al vor anskuelse er sanselig, så hører indbildningskraften takket være den subjektive betingelse, der alene gør det muligt for den at levere en korresponderende anskuelse til et forstandsbegreb, til *sansningen*; for så vidt dens syntese imidlertid er en udøvelse af spontaniteten, der er bestemmende og ikke som i sansningen blot bestembar, og følgelig kan bestemme sansningens form a priori i overensstemmelse med apperceptionens enhed, så er indbildningskraften i denne henseende en evne til at bestemme sansningen a priori, og dens syntese af anskuelserne i overensstemmelse med *kategorierne* må være *indbildningskraftens* transcendentale syntese, som er en virkning af forstanden på sansningen og tillige udgør den første (og dermed grundlæggende) anvendelse af denne på en for os mulig anskuelers genstande (*KrV*, B151f).

På den anden side knytter Kant – om end implicit – i næste skridt denne figurlige syntese til '*apperhensionens syntese*', der bestemmes som 'det mangfoldiges sammensætning i en empirisk anskuelse, hvorved iagttagelse, dvs. den empiriske bevidsthed herom (som fremtrædelse), bliver mulig' (*KrV*, B160). Eftersom *rum* og *tid* udgør de a priori *former* for henholdsvis den ydre og den indre anskuelse, må enhver apperhension nødvendigvis være i overensstemmelse med disse; men, fortsætter Kant nu i en helt central passage, rum og tid er ikke blot anskuelers *former*, de er selv *anskuelser* (som dét *bestemte rum*, der

udfyldes af netop denne genstand, og dén *bestemte tid*, som netop denne begivenhed udspiller sig i), og i den henseende besidder de tillige enhed. I 'Den transcendentale æstetik' (som Kant her opfordrer os til at genlæse) henregnedes denne enhed under sansningen, hvilket på daværende tidspunkt kunne retfærdiggøres med, at den 'gik forud for ethvert begreb', men i realiteten forudsætter den en *syntese* (læs, selv om Kant ikke siger det direkte: indbildningskraftens figurlige syntese), som overhovedet er forudsætningen for, at vi – efterfølgende – kan danne os begreber om *bestemte* rums- og tidsafsnit. Altså, siger Kant nu, er den 'syntetiske enhed af det mangfoldige' i rum eller tid 'allerede givet a priori' *sammen med* (men altså ikke *i*) disse anskuelser 'som betingelse for al apprehensions syntese'.

Denne syntetiske enhed kan imidlertid ikke være andet end forbindelsen af det mangfoldige i en given *anskuelse overhovedet* i en oprindelig bevidsthed og i overensstemmelse med kategorierne, blot anvendt på vor *sanselige anskuelse*. Følgelig står al syntese, hvorigennem selv iagttagelse bliver mulig, under kategorierne, og eftersom erfaring er erkendelse gennem sammenknyttede iagttagelser, så er kategorierne mulighedsbetingelser for erfaringen, hvorfor de også gælder a priori for alle erfaringens genstande (*KrV*, B161).

Det er med andre ord en ganske radikal konsekvens, Kant her drager. For det han nu siger (og først *kan* sige nu), er, at betingelserne for anskuelse ikke er udtømmende bestemt i 'Den transcendentale æstetik': til anskuelser som iagttagelse (eller perception) hører yderligere *syntese*, idet det allerførst er en sådan syntese (som varetages af indbildningskraften), der gør det muligt at iagttage noget *som noget*. Indbildningskraften er, som Henry Allison udtrykker det, 'proto-begrebslig' (cf. Allison 2004, 188), for så vidt som den er forudsætningen for, at vi kan bringe det iagttagne på begreb. Det betyder *ikke*, at den verden, vi iagttager som sådan er *begrebet*, men det betyder, at den, for så vidt vi skal kunne bringe den til bevidsthed, må være *begribelig*.

Dermed er den egentlige deduktion tilendebragt – Kant har vist, at kategorierne ikke alene har 'objektiv gyldighed', men at de tillige må have 'objektiv realitet', fordi de som de transcendentale betingelser for indbildningskraftens syntese er forudsætningen for, at vi overhovedet kan blive bevidste om vore anskuelser som iagttagelser. Hvad Kant endnu ikke har vist, er imidlertid *på hvilke betingelser*, kategorierne kan anvendes på det sanseligt givne, og det spørgsmål tager han op i skematismekapitlet. Den figurlige syntese og skemaet udfylder således beslægtede funktioner, men opererer på hver sit niveau: For medens den første varetager sammenfatningen af det mangfoldige i anskuelser, som overhovedet muliggør iagttagelse, er skemaet at forstå som en forklara-

ring på, hvorledes et specifikt begreb – det være sig rent eller ej – faktisk kan bringes i anvendelse på dette iagttagne.

Hvor vi har at gøre med *sanselige begreber*, der lige såvel som rene forstands-begreber fordrer skematisering, foregår denne ved at anskuelserne bringes på en art 'billedform', som stemmer overens med begrebets regel. Fordi skemaet imidlertid ikke eksklusivt knytter sig til nogen specifik anskuelse (hvad enhver afbildning nødvendigvis må gøre), men alene går på 'enheden i bestemmelsen af sansningen', er det *ikke* selv billede, og følgelig tilhører skema og billede forskellige niveauer (cf. *KrV*, A140/B179). Således vil eksempelvis intet billede af en trekant (som er et *rent* sanseligt begreb) eller en hund (som er et *empirisk* sanseligt begreb) nogensinde kunne nå den almenhed, disse begreber involverer. Billederne kan stå som eksempler, men de udtømmer ikke begrebet, fordi der altid gives andre mulige trekanter og andre mulige hunde. Til grund for ethvert givet billede af en hund eller en trekant må der med andre ord ligge et skema, som definerer rammerne for, hvilke konkrete billeder, der kan gælde som eksempler på disse, og som ifølge Kant er at forstå som 'en regel for indbildningskraftens syntese' (*KrV*, A141/B180).

Denne sidste formulering er imidlertid problematisk, fordi den synes at bringe Kant i konflikt med sig selv. På den ene side har han tidligere fastslået, at det er forstanden og ikke indbildningskraften, som er en 'evne til regler', og han har yderligere gjort det klart, at der ikke kan findes regler for anvendelsen af regler. Kant udtrykker det på den måde, at dømmekraften, der er evnen til at *anvende* regler, 'er et specielt talent, som ikke kan læres, men alene praktiseres' (*KrV*, A133/B172) – eller med andre ord, og i god overensstemmelse med et velkendt tema hos Wittgenstein: at en regel må borge for din egen anvendelse, fordi vi i modsat fald er på vej ind i en uendelig regres af regler, hvis anvendelse kræver yderligere regler, som atter kræver regler... etc., etc. På den anden side, siger Kant nu, at skemaet *er* en regel for anvendelsen af begreber, som selv er regler. Imidlertid kan denne tilsyneladende selvmodsigelse om ikke fjernes, så i hvert fald mildnes, hvis vi fortolker det således, at begreber og skemaer udtrykker to forskellige aspekter af én og samme regel, idet *begrebet* indeholder reglens *diskursive* aspekt, og *skemaet* dens *perceptive* aspekt (hvilket atter synes at stemme overens med, at indbildningskraftens syntese i andenudgaven af *Kritik der reinen Vernunft* forstås som 'en virkning af forstanden på sansningen'). Set i dette lys er skemaet nok en slags 'regel', men en ikke-diskursiv regel, som ikke kan optræde som prædikat i nogen dom, og som snarere tjener som ledetråd i *fortolkningen* af det mangfoldige, der er givet i anskuelserne (cf. tillige Allison 2004, 209f.).

Noget tilsvarende gør sig gældende med hensyn til de *rene forstandsbegrebers* skemaer – blot er skemaerne her, hvor det drejer sig om helt igennem usan-



selige begreber, af en særlig art. For hvor de sanselige begrebers skemaer har karakter af 'monogrammer', og som sådan er knyttet til en 'billedlighed', er skemaerne for de rene forstandsbegreber transcendentale produkter, som overhovedet ikke kan bringes på nogen form for billede. I stedet formidles forstandsbegreber og anskuelser via *tiden*, idet den på den ene side er ren som forstandsbegreberne, og på den anden side er formen for alt sanseligt i dets anskuelighed. (At Kant peger på tiden frem for rummet hænger sammen med, at tiden gælder *alle* anskuelser; tiden er formen for den indre sansning, rummet for den ydre, men da enhver iagttagelse af, hvad der fremtræder i rummet, også er en sjælelig oplevelse, gælder tiden – og tiden alene – alle sansninger). Anvendelsen af en kategori på fremtrædelser er derfor mulig 'i kraft af den transcendentale tidsbestemmelse, der som skema for forstandsbegreberne formidler subsumtionen af de sidste under den første.' (*KrV*, A139/B178) Dirigeret af en kategori bestemmer indbildningskraften tiden i dens rene form og giver dermed anledning til et skema, der lader os fortolke det sanselige mangefold i overensstemmelse med denne bestemmelse. Således bestemmer for eksempel kategorien årsag tiden i dens rene form som *nødvendig succession*, og skemaet for denne kategori består følgelig 'i successionen af det mangfoldige, for så vidt denne er underkastet en regel' (*KrV*, A144/B183). Skemaet giver ikke anledning til afbildninger af forstandsbegrebet (hvilket er umuligt), men er snarere muligheden for at *fortolke* det fremtrædende i overensstemmelse med en bestemt regel eller metode – i dette tilfælde kausalitetens regel. På denne måde er skemaet (hvis 'fysiognomi' ganske vist forbliver noget dunkel)<sup>11</sup> forudsætning for, at dømmekraften kan subsumere anskuelser under begreber og dermed *gøre vore tanker anskuelige*: Det er i kraft af skemaets formidling, at forstandskategorierne, der i sig selv er rene tankeformer, kan få indhold, hvilket på den anden side også betyder, at kategorierne, hvis ikke de skal forblive tomme, må finde anvendelse på fremtrædelser i tiden – forstanden og dens kategorier er kort sagt anvist på anskuelser.

## Litteratur

- Kant citeres efter: *Kant gesammelte Schriften* (udg. af Der Königliche Preußischen Akademie/ Der Deutschen Akademie der Wissenschaften), Walter de Greuter, Berlin 1902ff.  
Der anvendes følgende forkortelser:  
Br I-IV = *Briefwechsel*, bd. 10-13.  
KrV = *Kritik der reinen Vernunft*, bd. 3-4 (der citeres med den sædvanlige A- og B-paginerings).  
KU = *Kritik der Urteilkraft*, bd. 5.  
Pro = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, bd. 4.

## Øvrig litteratur

- Allison, Henry E. (2004): *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven/ London.  
Fichte, Johann Gottlieb (1971): 'Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre', *Werke* (udg. af I.H. Fichte), Walter de Greuter, Berlin, bd. 1.  
Frank, Manfred (1997): '*Undendliche Annäherung*', Suhrkamp, Frankfurt am Main.  
Heidegger, Martin (1965): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.  
Jacobi, Friedrich Heinrich (1980): 'Über den transzendentalen Idealismus', *Werke* (udg. af F. Roth og F. Köppen), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, bd. 2.  
Loungenessé, Béatrice (2000): *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.

## Noter

<sup>1</sup> Forholdet mellem 'ting i sig selv', 'den transcendentale genstand' og – for nu også at inddrage trioens sidste medlem – 'noumenon' er, som så meget andet hos Kant, uhyre komplekst. Henry Allison gør sig mere end hæderlige anstrengelser for at udrede det i *Kant's Transcendental Idealism* (cf. Allison 2004, 57ff).

<sup>2</sup> Faktisk kan en sådan læsning finde støtte hos Fichte selv, idet han eksplicit henviser til Jacobi i sin 'Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre'. Ifølge Fichte består Jacobis fortjeneste imidlertid ikke i påpegnings af en inkonsekvens hos Kant, men derimod i, at han har gjort det klart, at Kant *ikke* betragter tingen i sig selv som det bevidsthedseksterne ophav til anskuelser, eller med Fichtes egne ord, 'at Kant intet kender til et noget forskelligt fra Jeget' (Fichte 1971, 481). Denne temmelig tendentiøs – for nu ikke at sige: regelret forkerte – udlægning af Jacobis kritik skal ses i lyset af Fichtes stadige forsikringer om blot at gentage Kant med andre ord. Når Kant kan forekomme inkonsekvent, er det ikke fordi, han er inkonsekvent, men fordi, han ikke er blevet forstået rigtigt. Det er Fichtes ambition at tilvejebringe denne rigtige forståelse. (At der hos Fichte er tale om en 'kraftig idealisme' er klart nok, men om der også er tale om en 'spekulativ egoisme' er nok mere tvivlsomt. For ganske vist bliver Fichtes Videnskabslære ofte forstået som en – uhyrlig – påstand om, at subjektet i en art selvmægtig solipsisme ruller hele den tilsyneladende objektive omverden ud af sig selv. Det er imidlertid en misforståelse – om end måske en nærliggende misforståelse. Hvad Fichte hævder, er nemlig ikke, at der slet ingen omverden findes, men derimod at vi alene har – en kognitivt relevant – adgang til denne på bevidsthedens betingelser.)

<sup>3</sup> Allison vier et helt kapitel i *Kant's Transcendental Idealism* til at gøre denne mulighed plausibel

(cf. Allison 2004, 50ff.); også Béatrice Longuenesse plæderer i *Kant and the Capacity to Judge* for en sådan læsning (cf. Longuenesse 2000, 22n.)

<sup>4</sup> Det er først og fremmest Béatrice Longuenesses fortjeneste, at Kants 'ledetråd' efterhånden er ved at få et bedre ry, idet hun behandler den som helt afgørende i sin banebrydende *Kant and the Capacity to Judge*. I indledningen opregner hun dels en række af de indvendinger, forskellige kommentatorer har haft, dels opstiller hun sin egen modtese (cf. Longuenesse 2000, 3ff.). Også Henry Allison betragter – under delvis inspiration fra Longuenesse – 'ledetråden' mere velvilligt, end der har været tradition for (cf. Allison 2004, 133ff.).

<sup>5</sup> Det dunkle ved Kants formulering kommer ikke mindst af, at han hævder, at dette transcendentale indhold indføres 'ved hjælp af den syntetiske enhed af det mangfoldige i anskuelsen'. Som Allison imidlertid har påvist er den mest plausible læsning af passagen at erstatte 'ved hjælp af' med 'i form af' – det transcendentale indhold, som indføres, er simpelthen 'den syntetiske enhed af det mangfoldige i anskuelsen' (cf. Allison 2004, 154).

<sup>6</sup> Et temmelig oplagt vidnesbyrd om dette finder man i *Prolegomena* i forbindelse med den distinktion, Kant her indfører mellem blotte 'iagttagelsesdomme', som ikke står under kategorierne, og egentlige 'erfaringsdomme', som gør. Denne distinktion er i sig selv omstridt, fordi den – prima facie – synes at stå i klar kontrast til B-deduktionens udsagn om, at en hvilken som helst anskuelse står under kategorierne (vedrørende mulige løsninger af dette problem cf. Allison 2004, 179ff. og Longuenesse 2000, 167ff.). Hvad der i denne sammenhæng er relevant, er imidlertid blot, at ét af Kants eksempler på en iagttagelsesdom lyder 'hvis solen skinner på en sten, så bliver den varm', medens den tilsvarende erfaringsdom, som til iagttagelsen føjer forstandsbegrebet årsag og dermed etablerer en nødvendig forbindelse mellem begrebet solskin og begrebet varme, lyder 'solen varmer stenen' (cf. Pro, 301n.). Betragtet rent formallogisk er den første dom hypotetisk, den anden kategorisk, hvilket alt andet lige turde gøre det klart, at Kant ikke bekender sig til en (absurd) doktrin om, at årsagssammenhænge altid udtrykkes i hypotetiske domme.

<sup>7</sup> Spørgsmålet om det præcise forhold mellem de to dele af B-deduktionen er – endnu engang – temmelig kompliceret. For en nærmere diskussion henvises til Allison's *Kant's Transcendental Idealism* (Allison 2004, 159ff.). I øvrigt skal det bemærkes, at også A-deduktionen falder i to dele, men at strukturen her er en lidt anden, idet Kant først forfølger sagen 'nedefra og op' (fra anskuelsen over indbildningskraften til begrebet og apperceptionen) og dernæst udræder det samme 'oppefra og ned'.

<sup>8</sup> Én radikal vej ud af dette dilemma er naturligvis dén, som Heidegger tager i *Kant und das Problem der Metaphysik*, idet Heidegger her forstår den transcendentale indbildningskraft som den fælles 'rod', der forener sansningens og forstandens respektive 'stammer' (cf. Heidegger 1965, 183). I konsekvens af denne læsning udnævner Heidegger endvidere skematismekapitlet til kernen i Kritik der reinen Vernunft (cf. Heidegger 1965, 86).

<sup>9</sup> Et eksempel på en fortolkning, der betragter Maimons indvendinger som tvingende (uden nødvendigvis at acceptere hans løsningsforsøg), finder man i Manfred Franks 'Unendliche Annäherung' (cf. Frank, 1997, 114ff.).

<sup>10</sup> Hvilket præcis er grunden til, at Heidegger foretrækker førsteudgaven (cf. Heidegger 1965, 178f.).

<sup>11</sup> Kant indrømmer i og for sig dette, når han om skematismen siger, at den er 'en skjult kunst', hvis mekanismer, 'vi næppe nogensinde vil aflokke naturen og lægge åbent frem'. Endvidere renoncerer han på 'en tør og kedelig undersøgelse af de bestanddele, som overhovedet fordres til de rene forstandsbegrebers transcendentale skemaer' (KrV, A141f/B180f.).