

REDAKTION FILOSOFI, redigeret af Peter Thielst

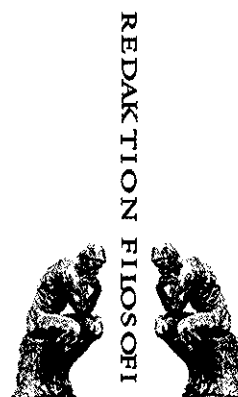
Hannah Arendt: *Om vold, tænkning og moral*
Aristoteles: *Etikken*
Aristoteles: *Om sjælen*
Aristoteles: *Poetikken*
Mikhail Bakhtin: *Karneval og latterkultur*
Gilles Deleuze: *Proust og tegnene*
Gilles Deleuze: *Foucault*
Jacques Derrida: *Différance*
René Descartes: *Meditationer over den første filosofi*
Michel Foucault: *Galskabens historie i den klassiske periode*
Michel Foucault: *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*
Michel Foucault: *Brugen af nydelsene. Seksualitetens historie 2*
Michel Foucault: *Omsorgen for sig selv. Seksualitetens historie 3*
Sigmund Freud: *Psykoanalysen i grundtræk*
Jürgen Habermas: *Teknik og videnskab som 'ideologi'*
Jürgen Habermas: *Diskursetik*
G. W. F. Hegel: *Retsfilosofi*
Martin Heidegger: *Hvad er metafysik?*
J. G. Herder: *Endnu en historiefilosofi til menneskehedens dannelse*
Ulrich Horst Petersen: *I H. C. Andersens verden*
Dorthe Jørgensen: *Viden og visdom*
Immanuel Kant: *Kritik af den rene fornuft*
Immanuel Kant: *Prolegomena*
Immanuel Kant: *Kritik af dømmekraften*
Immanuel Kant: *Metafysikkens fremskridt*
John Locke: *Anden afhandling om styreform*
John Locke: *Et brev om tolerance*
Marx & Engels: *Det kommunistiske manifest. Den tyske ideologi*
Friedrich Nietzsche: *Den muntre videnskab*
Friedrich Nietzsche: *Således talte Zarathustra*
Friedrich Nietzsche: *Hinsides godt og ondt*
Friedrich Nietzsche: *Moralens oprindelse*
Friedrich Nietzsche: *Antikrist*
Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*
Osborne & Edney: *Filosofihistorie for begyndere*
Platon: *Faidon*
Platon: *Faidros*
Platon: *Sokrates' forsvarstale. Kriton*
Platon: *Symposion*
John Rawls: *En teori om retfærdighed*
Peter Sloterdijk: *Kritik af den kyniske fornuft*
Peter Sloterdijk: *Masse og foragt*
Peter Thielst: *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns*
Peter Thielst: *Man bør tvivle om alt – og tro på meget*
Peter Thielst: *Det sande, det gode og det skønne*
Peter Thielst: *Nietzsches filosofi*
Peter Thielst: *Livets mening*

Øvrige titler er udsolgt. Se www.detlilleforlag.dk

Immanuel Kant

Kritik af dømmekraften

Oversat og udgivet af
Claus Bratt Østergaard



DET lille FORLAG

Kritik af dømmekraften

er oversat fra tysk efter

'Kritik der Urteilskraft', 2. udgaven 1793 (1792),
og 'Erste Fassung der Einleitung' på grundlag af
Akademiudgaven (bd. 5 og 20) og med støtte i hhv.
Heiner F. Klemmes tekstkritiske udgave 2001
og Wilhelm Weischedels værkudgave 1977

© for nærværende danske udgave

DET lille FORLAG, Frederiksberg 2005

Omslag: essensen ApS, med maleri C. D. Friedrich

Sats & tryk: BookPartner Media A/S, København

Printed in Denmark 2005

ISBN 87-91220-23-8

Eftertryk forbudt. Enhver mulig gengivelse er *kun* tilladt
i *nøje* overensstemmelse med gældende lov om
ophavsret og indgåede Copy-Dan-aftaler.

Udgivet med støtte fra Kunststyrelsen/Litteraturrådet,
Dronning Margrethe og Prins Henriks Fond,
Litteraturcentret og Goethe-Instituttet.

Indhold

Oversætterens forord 11

Forord til første udgave, 1790 29

INDLEDNING 33

I. Om filosofiens inddeling 33

II. Om filosofiens gebet overhovedet 35

III. Om kritikken af dømmekraften som et middel til at forbinde filosofiens to dele til et hele 37

IV. Om dømmekraften som en a priori lovgivende evne 39

V. Princippet for naturens formelle formålstjenlighed er et transcendentalt princip for dømmekraften 41

VI. Om forbindelsen mellem følelsen af lyst og begrebet om formålstjenlighed i naturen 46

VII. Om den æstetiske forestilling om naturens formålstjenlighed 48

VIII. Om den logiske forestilling om naturens formålstjenlighed 51

IX. Om sammenknytningen af forstandens lovgivning med fornuftens ved dømmekraften 53

Inddeling af hele værket 56

Første del. Kritik af den æstetiske dømmekraft 57

FØRSTE AFSNIT. Den æstetiske dømmekrafts analytik 57

FØRSTE BOG. Det skønnes analytik 57

Smagsdommens første moment i henseende til kvalitet 57

§ 1. Smagsdommen er æstetisk 57

§ 2. Det velbehag, der bestemmer smagsdommen, er uden enhver interesse 58

§ 3. Velbehaget ved det tiltalende er forbundet med interesse 59

§ 4. Velbehaget ved det gode er forbundet med interesse 61

§ 5. Sammenligning mellem de tre specifikt forskellige slags velbehag 62

Smagsdommens andet moment, nemlig i henseende til dens kvantitet 64

§ 6. Det skønne er det, der uden begreb forestilles som objekt for et alment velbehag 64

- § 7. En sammenligning af det skønne med det tiltalende og det gode i henhold til ovenstående karakteristik 65
- § 8. Det velbehageliges almenhed forestilles i en smagsdom udelukkende som subjektivt 66
- § 9. Undersøgelse af spørgsmålet: om følelsen af lyst går forud for eller følger efter bedømmelsen af genstanden 68

Smagsdommens tredje moment i henhold til hensigten i de formål, der inddrages i betragtningen af den 71

- § 10. Om formålstjenlighed som sådan 71
- § 11. Smagsdommen har som grund ikke andet end formen for genstandens formålstjenlighed 72
- § 12. Smagsdommen beror på a priori grunde 72
- § 13. Den rene smagsdom er uafhængig af pirring og sindsbevægelse 74
- § 14. Afklaring ved eksempler 74
- § 15. Smagsdommen er helt uafhængig af begrebet om fuldkommenhed 77
- § 16. Den smagsdom, hvorved en genstand erklæres for smuk under et bestemt begrebs betingelse, er ikke ren 79
- § 17. Om skønhedens ideal 81

Smagsdommens fjerde moment i henhold til modaliteten i det velbefindende, som genstanden vækker 85

- § 18. Hvad en smagsdoms modalitet er 85
- § 19. Den subjektive nødvendighed, som vi tillægger smagsdommen, er betinget 86
- § 20. Betingelsen for den nødvendighed, som en smagsdom foregiver, er ideen om en fælles sans 86
- § 21. Hvorvidt vi har grund til at forudsætte en fælles sans 87
- § 22. Nødvendigheden af det almene samtykke, der tænkes i smagsdommen, er en subjektiv nødvendighed, der bliver forestillet som objektiv under forudsætning af en fælles sans 88

Almen bemærkning til analytikkens første afsnit 89

ANDEN BOG. Det ophøjedes analytik 92

- § 23. Overgang fra det skønnes til det ophøjedes bedømmelsesevne 92
- § 24. Om inddelingen af en undersøgelse af følelsen af det ophøjede 94

A. Om det matematisk-ophøjede 95

- § 25. Forklaring på betegnelsen *det ophøjede* 95
- § 26. Om vurderingen af størrelsen af de naturting, der må fordres af en idé om det ophøjede 98
- § 27. Om velbehagets kvalitet i vurderingen af det ophøjede 103

B. Om det dynamisk-ophøjede i naturen 106

- § 28. Om naturen som en magt 106

§ 29. Om modaliteten i den dom, der fældes over det ophøjede i naturen 110

Almen bemærkning til de æstetisk reflekterende dommes eksposition 111

Deduktion af de rene æstetiske domme 123

- § 30. Deduktion af de rene æstetiske domme over naturens genstande bør ikke rettes mod det i dem, vi omtaler som ophøjet, med alene mod det skønne 123
- § 31. Om metoden for deduktion af smagsdomme 124
- § 32. Smagsdommens første særegenhed 125
- § 33. Smagsdommens anden særegenhed 127
- § 34. Intet objektivt princip for smagen er muligt 128
- § 35. Smagsprincippet er overhovedet dømmekraftens subjektive princip 129
- § 36. Om opgaven ved en deduktion af smagsdomme 130
- § 37. Hvad er det egentlig, der a priori hævdes om en genstand i en smagsdom? 132
- § 38. Deduktion af smagsdomme 132
- § 39. Om en sansefornemmelses meddelelighed 134
- § 40. Om smag som en slags *sensus communis* 135
- § 41. Om den empiriske interesse i det skønne 138
- § 42. Om den intellektuelle interesse i det skønne 140
- § 43. Om kunst overhovedet 144
- § 44. Om den skønne kunst 145
- § 45. Den skønne kunst er en kunst, for så vidt som den samtidig synes at være natur 147
- § 46. Den skønne kunst er et genis kunst 147
- § 47. Nærmere redegørelse for og bekræftelse af ovenstående forklaring på genialitet 148
- § 48. Om geniets forhold til smagen 150
- § 49. Om de åndsevner, der indgår i genialiteten 152
- § 50. Om forbindelsen af smag med genialitet i den skønne kunsts værker 157
- § 51. Om inddelingen af de skønne kunster 158
- § 52. Om forbindelsen mellem de skønne kunstarter i et og samme værk 163
- § 53. Sammenligning af de skønne kunstarters æstetiske værdier med hinanden 164
- § 54. Bemærkning 167

ANDET AFSNIT. Den æstetiske dømmekrafts dialektik 173

- § 55 173
- § 56. Forestilling om smagens antinomi 173
- § 57. Løsning på smagens antinomi 174
- § 58. Om idealismen i naturens og i kunstens formålstjenlighed som eneste princip for den æstetiske dømmekraft 181

§ 59. Om skønheden som symbol på det sædelige 185

§ 60. Tillæg. Om smagens metodelære 188

Anden del. Kritik af den teleologiske dømmekraft 191

§ 61. Om naturens objektive formålstjenlighed 191

FØRSTE AFDELING. Den teleologiske dømmekrafts analytik 195

§ 62. Om den objektive formålstjenlighed, der blot er formel, til forskel fra den materielle 195

§ 63. Om naturens relative formålstjenlighed til forskel fra den indre 199

§ 64. Om tingenes særegne karakter som naturformål 201

§ 65. Ting som naturformål er organiserede væsener 204

§ 66. Om princippet for bedømmelsen af den indre formålstjenlighed i organiserede væsener 207

§ 67. Om princippet for den teleologiske bedømmelse af naturen overhovedet som et system af formål 208

§ 68. Om teleologiens princip som et indre naturvidenskabeligt princip 211

ANDEN AFDELING. Den teleologiske dømmekrafts dialektik 215

§ 69. Hvad dømmekraftens antinomi er 215

§ 70. Forestillingen om denne antinomi 216

§ 71. Forberedelse af løsningen på ovenstående antinomi 218

§ 72. Om de mange slags systemer for naturens formålstjenlighed 219

§ 73. Ingen af de ovenfor omtalte systemer yder, hvad de foregiver 221

§ 74. Årsagen til, at det er umuligt at behandle begrebet om en naturteknik dogmatisk, er naturformålets uforklarlighed 224

§ 75. Begrebet om en objektiv formålstjenlighed i naturen er et kritisk princip i fornuften for den reflekterende dømmekraft 226

§ 76. Bemærkning 229

§ 77. Om den særegenhed ved den menneskelige forstand, der gør begrebet om et naturformål muligt for os 233

§ 78. Om hvorledes princippet om materiens almene mekanisme kan forenes med det teleologiske princip i naturens teknik 238

TILLÆG. Den teleologiske dømmekrafts metodelære 243

§ 79. Hvorvidt teleologien skal behandles som hørende under naturlæren 243

§ 80. Om den nødvendige indordning af det mekaniske princip under det teleologiske i forklaringen på en ting som naturformål 244

§ 81. Om tilforordningen af en mekanisme til det teleologiske princip i redegørelsen for et naturformål som et naturprodukt 248

§ 82. Om det teleologiske system i de organiserede væseners ydre forhold 251

§ 83. Om det ultimative naturformål som et teleologisk system 255

§ 84. Om endemålet for verdens eksistens, dvs. for selve skaberværket 259

§ 85. Om fysikoteologi 261

§ 86. Om etikoteologi 266

§ 87. Om det moralske bevis for Guds eksistens 270

§ 88. Begrænsning af gyldigheden af det moralske bevis 275

§ 89. Om nytten af det moralske argument 280

§ 90. Om godtagelsesmåden af et teleologisk bevis for Guds eksistens 282

§ 91. Om godtagelsesmåden ved en praktisk tro 287

Almen bemærkning om teleologi 294

APPENDIKS. Første indledning 305

I. Om filosofi som et system 305

II. Om det system af højere erkendelsesevner, som ligger til grund for filosofien 309

III. Om systemet for alle det menneskelige sinds evner 312

IV. Om erfaringen som et system for dømmekraften 314

V. Om den reflekterende dømmekraft 316

VI. Om naturformernes formålstjenlighed som lige så mange specifikke systemer 320

VII. Om dømmekraftens teknik som grundlaget for ideen om en naturteknik 321

VIII. Om bedømmelsesevnenes æstetik 323

IX. Om den teleologiske bedømmelse 331

X. Om eftersøgningen af et princip for den tekniske dømmekraft 336

XI. Encyklopædisk introduktion af kritikken af dømmekraften i kritikken af den rene fornufts system 339

XII. Inddeling af kritikken af dømmekraften 344

Oversættelsesnøgler 349

Tysk-dansk 349

Dansk-tysk 355

Oversætterens forord

Da Kant skrev *Kritik af den rene fornuft* i 1781, havde han ingen planer om endnu to kritikker. Det kritiske arbejde var i princippet tilendebragt, for han havde, som han skrev, leveret en udtømmende redegørelse for metafysikkens problemer. I forordet til førsteudgaven hedder det således: »I dette arbejde har jeg især holdt mig for øje at være udførlig – og jeg drister mig til at hævde, at der ikke findes et eneste metafysisk problem, som jeg ikke har løst, eller hvis løsning jeg ikke i det mindste har fremskaffet nøglen til.« (AXII) Det er ikke kun den teoretiske fornuft og erkendelseskritikken, der er færdigbehandlet: det er *metafysikkens* grundlagsproblematik, der som sådan er blevet kritisk løst.

Meningen med *Kritikken* var at »rydde et stykke jord, der var helt tilgroet.« Efter erkendelseskritikken ville følge et værk betitlet *Naturens metafysik*. Og dette arbejde, tilføjede Kant, ville besidde et usammenligneligt rigere indhold og dertil være ulige meget lettere at skrive. Som bekendt blev naturmetafysikken aldrig til noget.¹ I stedet følte Kant sig altså foranlediget til at genoptage det ellers afsluttede kritiske projekt med en ændret andenudgave af *Kritik af den rene fornuft* (1787), der udvikler visse centrale antagelser fra førsteudgaven. Det følgende år udkom derpå den anden *Kritik*, der på samme måde kan ses som et supplement til den praktiske filosofi, hvis område han allerede havde udstukket i den første *Kritik*. Her havde Kant da også bemærket, at et dybere sigte med erkendelseskritikken var at rydde feltet for fornuften, så den kunne beskæftige sig med frihedens og morallovens problem. Det er nemlig først som praktisk filosofi, fornuften kommer til sin egentlige (dvs. positive metafysiske) ret. For i den praktiske filosofi er fornuften absolut, fri og i stand til at lovgive for sin egen aktivitet.

Således kan de to første Kritikker ses som afstemte i forhold til hinanden. For at nå dette balanceforhold har fornuften måttet indse, at den ikke besidder, hvad

¹ Kant opfattede givetvis det kritiske arbejde som noget, der kom før den egentlige metafysik. I første afsnit til den såkaldte første indledning til den tredje Kritik betoner han således, at kritikken ikke er en del af filosofiens system, men en forudsætning for det. Kritik er altså et forarbejde, der skal gøres, før det egentlige metafysiske arbejde kan tage sin begyndelse. Den omstændighed, at Kant fortsatte med kritikken, efter at dens propædeutiske arbejde angiveligt var tilendebragt, og at han undlod at skrive det metafysiske værk, kan man fristende se som udtryk for det umulige i at opretholde den skelnen mellem kritik og metafysik, han insisterede på. Rimeligere forekommer det at betragte kritikken som et bestemt aspekt af fornuften, nemlig dens evne til selvbevidsthed. Kort sagt, det hele er metafysik, dvs. filosofi.

der skal til for at udtale sig om den materielle verden: over for tingene er den fremmed og må forblive tavs. Vover den sig alligevel ind på naturens område, kommer den på afveje, der har deres oprindelse i selvbedrageriske forestillinger om egne evner. Her, ved fornuftens grænse, begynder til gengæld forstandens område: den evner, hvad fornuften står magtesløs over for, nemlig at erkende tingene i naturen. Den kritiske løsning på metafysikkens problem finder med andre ord sted i form af en fordeling af områder og kompetencer mellem de to erkendelsesevner. Som man ser, er der tale om en komplementær struktur: hvor den ene evne begynder, slutter den anden og vice versa. Om empiriske objekter udtaler forstanden sig konstitutivt (dvs. med udgangspunkt i a priori principper), mens fornuften gør tilsvarende inden for moralens område. Skal fornuften udtale sig om empiriske objekter, taler den ikke forstandigt, men må henholde sig til et såkaldt regulativt princip, dvs. den kan vejlede forstanden i generelle vendinger, men den siger intet a priori om objekterne. Blandes områderne, går det galt, som sagt.

Den instans, der varetager dette ordensstiftende arbejde, er kritikken. Kritikken er i stand til dette, fordi den ikke selv gør krav på at sige noget, hverken om tingene i naturen eller om moralens objekter. Kritikken er altså ikke en erkendelsesevne, og den udtaler sig i det hele taget ikke om verden, men tildeler blot forstanden og fornuften deres respektive områder. Kritikken er spilfordeler. Kant omtaler den som fornuftens tugtemester. Man kan også, mere forsonligt, sige, at kritikken repræsenterer fornuftens selvindsigt: den vejleder den på tilbagetoget til dens egentlige felt fra den dialektiske selvovertvurdering og de led-sagende sofistiske ræsonnementer, som den (i sin præ-kritiske periode) havde forvildet sig i inden for forstandens område. Når fordelingen af områder og kompetencer mellem forstand og fornuft er fuldført, er det filosofiske grund-lagsarbejde tilendebragt. Dermed har filosofien fundet sin endelige, systemiske form: den er blevet til en arkitektur – idet Kant bruger billedet af en bygning som et tidligt udtryk for det, som en senere tid har betegnet som en struktur.

Kritik af dømmekraften udkom i 1790, og for anden gang erklærer han sit kritiske projekt for at være afsluttet. Umiddelbart kunne man forvente, at den tredje Kritik på samme måde som den anden og andenudgaven af den første Kritik repræsenterer et supplement til det filosofiske systems allerede kortlagte område. Man kunne formode, at dette supplement lader den grundlæggende arkitektur i den filosofiske konstruktion uanfægtet. Man kunne antage, at bygningen er en bygning, og at grundlaget er et grundlag, og at de enkelte områder indgår med hinanden i en helhed, der er større end summen af delene ved at motivere den samlede arkitektur på en måde, der retfærdiggør, at Kant omtaler kritikens arbejde som færdiggjort.

Dette er ikke tilfældet. I den tredje Kritik føjes i realiteten et nyt område til

fornuftens erkendelsesfelt, nemlig smagskritikken, ligesom dømmekraften som reflekterende dømmekraft tilføres en ny betydning. Det lyder uskyldigt nok. I realiteten betyder tilføelsen intet mindre end en rekonstruktion af det samlede balanceforhold mellem erkendelsesevnerne: huset, arkitekturen, grundlaget – det hele er sat i skred og bliver subsumeret et nyt indbyrdes vægtforhold mellem erkendelsesevnerne og deres begreber. Bygningen består, og den er blevet prægtigere end nogensinde, men efter den tredje Kritik er det mindre indlysende, hvordan områdernes begreber, principper og ideer binder den sammen til den færdige helhed, der hævdes i ovenstående udtalelse fra førsteudgaven af den første Kritik. Til gengæld tilføjer den tredje Kritik perspektiver, som ikke blot er nye, men radikale – dvs. de går ned til det fundament for bygningen, som Kant ofte omtaler. Dermed tvinges læseren til at genoverveje de to første Kritikker. Anderledes formuleret: det kritiske grundlagsarbejde er blevet genåbnet, ikke tilendebragt, og dets forestillinger er så levende som nogensinde, trods det pres der udgår fra det arkitektoniske ræsonnement.

Med ankomsten af den tredje Kritik ser det samlede filosofiske system nu således ud: Første Kritik redegør for forstandens kompetencer og tilknytning til sanserne, fastlægger i dialektikken negativt fornuftens grænser og definerer et felt, det praktiske, uden for erkendelseskritikken. Anden Kritik uddyber det praktiske felt i positiv forstand, idet fornuftens fordring på absolut værdi ses at kunne virkeliggøres i moralloven og viljens ubetingede frihed. Såvel forstanden som fornuften er konstitutive inden for deres respektive områder, dvs. de bestemmer deres objekter ved henholdsvis begreber og ideer og udtaler sig a priori herom. I tredje Kritik ser vi derpå, at den æstetiske dømmekraft inddrages,² ligesom den reflekterende dømmekraft ses at spille en ny og afgørende rolle for fornuften i dens forhold til religion og natur. Et centralt punkt er, at også den reflekterende dømmekraft ifølge Kant udtaler sig a priori, og dét til trods for, at den ikke er konstitutiv – to bestemmelser, der ellers hidtil har fulgt hinanden. Kant styrer dermed direkte mod et paradoks. Såvel paradokset som dets løsning centrerer sig omkring dømmekraftens funktion og repræsenterer en samlet tilføjelse til det filosofiske system. I denne sidste ordning af den samlede arkitektur indtager dømmekraften en potentielt forsonende position som brobygger mel-

2 Den måske klareste forskelsmærke på tredje og første Kritik ses i den note, som Kant gør om smagsdommen i sidstnævnte værk, hvor han lægger afstand til Alexander Baumgartens brug af ordet æstetik: »Det er kun tyskerne, der benytter sig af ordet æstetik for at betegne det, andre omtaler som kritik af smagen. Bag benævnelsen ligger et forfæjlet håb fra den fortræffelige analytiker Baumgarten, der ønskede at bringe den kritiske dom over det skønne under fornuftens principper for på den måde at ophøje skønhedens regler til videnskab. Enhver sådan bestræbelse er imidlertid forgæves, for de regler eller kriterier, man har udrænket, er helt igennem empiriske, hvad angår deres vigtigste kilder. De kan altså aldrig tjene som bestemte a priori love, som vor smagsdom skal indrettes efter – faktisk er det snarere smagsdommen, der fastlægger lovene.« Kritik af den rene fornuft B35; jf. også Kants bemærkninger om ordet æstetik i den første indledning til den tredje Kritik (VIII, appendiks s. 303).

lem forstand og fornuft. Systemet er blevet rigere. Samtidig er grundlaget roket i et ubestemt omfang.

Kritik af dømmekraften består af to dele: en kritik af den æstetiske dømmekraft og en efterfølgende kritik af den teleologiske dømmekraft. Dertil et ganske kort forord samt en indledning,³ hvor Kant foretager en sammenfatning af det samlede område og i en længere (og temmelig kompliceret) argumentation søger at fastlægge den nye vægtfordeling i det filosofiske system, hvoraf det fremgår, at dømmekraften kommer til at spille en afgørende rolle ved siden af de to øvrige erkendelseskrafter. Indledningen betegner således nok så meget en præsentation af det filosofiske system i lyset af dømmekraftens nye betydningsfulde plads i det samlede arbejde som en faktisk indledning til de to efterfølgende dele af dømmekraftens område.

Spørgsmålet, som ingenlunde er indlysende at besvare, er herefter, hvorledes første dels æstetiske dømmekraft (der beskæftiger sig med bedømmelsen af det skønne i kunsten (smagsdommen) og det skønne og det ophøjede i naturen) står i forhold til anden dels teleologiske dømmekraft med dens inddragelse af naturens formålstjenlighed, moralloven og religionen. Den sammenbindende kraft er naturligvis dømmekraften. Men dermed drejer det sig også om denne erkendelsesevnes (nye) forhold til forstanden og fornuften, ligesom det, indirekte, kommer til at dreje sig om den filosofiske enhedskarakter af Kants samlede kritiske arbejde. For så vidt som gennemgangen af den æstetiske dom kan ses at lede frem til anden dels teleologiske dom, kan man sige, at dømmekraften som begreb har indfriet den opgave som brobygger mellem den spaltede fornufts to dele, som Kant tydeligvis havde i sinde. Nærmere bestemt kan denne funktion finde sted ved at se den æstetiske dom som et delfelt af det mere overordnede perspektiv, som den teleologiske dømmekraft varetager.

Også i den første Kritik spiller dømmekraften en rolle, nemlig i forbindelse med skematismen, og der er en vis grund til at tro, at Kant opfattede den som knyttet til et obskurt felt i de menneskelige erkendelsesevner.⁴ Dømmekraften er her, i den første Kritik, rent subsumerende, dvs. den indordner givne fænomener under forstandens begreber. Denne funktion betegner Kant nu i den tredje Kritik som bestemmende. Således repræsenterer den bestemmende døm-

3 Denne indledning repræsenterer en omarbejdning af en tidligere og noget længere indledning (som regel betegnet den første indledning), som Kant lod ligge og erstatte af den indledning, der blev bragt, da værket blev trykt i 1790. Manuskriptet til den første indledning overlod Kant til en af sine trofaste elever, og det blev fundet af Wilhelm Dilthey i Rostock 1889 og første gang trykt i Ernst Cassirers udgave af Kants samlede værker (Berlin 1912-22, bd. V). De to indledninger rummer principielt samme stofområde, men er ikke identiske. I nærværende danske oversættelse bringes den første indledning som appendiks.

4 »Over for fænomener og deres blotte form er forstandens skematisme en hemmelig kunst begravet i dybet af den menneskelige sjæl – en kunst, hvis håndgreb vi kun med største vanskelighed afæsker naturen, så vi kan blot lægge dem for vort øje.« Kritik af den rene fornuft B181.

mekraft en deduktiv bevægelse fra det almene til det individuelle, eller fra reglen til fænomenet; her drejer det sig om at underkaste et givet fænomen forstandens begreber, dvs. fælde en dom. Det nye i den tredje Kritik er introduktionen af den reflekterende dømmekraft, der gør modsat af den bestemmende, dvs. bevæger sig induktivt fra det individuelle til det almene, fra fænomenet til reglen. I denne modsatte erkendelsesretning er dømmekraften ikke længere forankret i begreber, og den er dermed ikke længere i stand til direkte at udtale sig om objekter i erkendelsesteoretisk forstand (men nok indirekte, som det vil fremgå nedenfor). Hvor den bestemmende dømmekraft er konstitutiv, er den dømmende problematisk (med begreber fra den første Kritik).

Det er nu i sin reflekterende funktion, dømmekraften ses at forbinde værkets to dele med hinanden. Både den æstetiske og den teleologiske dom er nemlig refleksionsdomme. Det betyder ikke (endnu engang: i første omgang), at de respektive områder er ens, men at de bedømmelser, der gøres, betjener sig af samme form. Om man vil: domme om det skønne og det ophøjede forbinder sig i subjektet med domme over naturen, for så vidt som det ikke er naturen som erkendelse, men naturen som meningsgivende sammenhæng, der er på tale. Man kan sige, at refleksionsdommen i kraft af sin form subsumerer områder under sig, der indholdsmæssigt ikke har noget med hinanden at gøre – men som på den måde får det. Kants centrale begreb er her formålstjenlighed. Såvel æstetiske domme som domme over naturfænomener er teleologiske, dvs. baseret på en forestilling om et formål, og dermed er de i stand til at indfange et aspekt af kunsten og naturen, som de dels har til fælles, og som dels adskiller sig fra den erkendelsesmåde, der gælder, hvis de samme genstande opfattes begrebsligt (ved forstanden).

Således evner den reflekterende dømmekraft på et vist alment niveau at sammenknytte den æstetiske dom (herunder den æstetiske bedømmelse af kunst og natur) og naturen (forstået som en helhed af genstande og egenskaber, der er afstemt efter et princip om formålstjenlighed). I denne overensstemmelse mellem ellers særskilte områder kan man spore Kants syntetiske bestræbelse, dvs. man kan se den komplementære bevægelse til den bestræbelse på områdeadskillelse, som ellers gælder mellem natur og fornuft i den første Kritik. Ja, man kunne sige, at fornuften vender tilbage til naturen i den tredje Kritik efter at være separeret fra den i den første Kritik. Fornuftens forhold til naturtingen ses at være knyttet til en konstruktion af skønhed, ikke en vildfarelse baseret på en illusion. Dette finder dog kun sted på betingelse af endnu en forsonende syntese: nemlig mellem natur og moral, dvs. mellem de respektive emner for de to første Kritikker.

Som nævnt består Kritik af dømmekraften af to dele: en kritik af den æstetiske døm-

mekraft og en kritik af den teleologiske dømmekraft. I den første del drejer det sig om de to domsområder *det skønne* og *det ophøjede*,⁵ som disse evner realiseres i kunsten, i naturen og (i et vist mål) i moralen. I værkets anden del diskuteres derpå fænomener såsom organismer, der er baseret på en natur, der alment er formålstjenligt indrettet.

Kritikken af den æstetiske dømmekraft tager først fat på *det skønnes analytik* (§§ 1-22). Analysens emne er *smagsdommen*. En smagsdom lyder eksempelvis: *denne rose er smuk*. Det subjekt, der fremsætter en sådan dom, gør det ikke for at erkende en egenskab ved rosen, men fordi det føler lyst ved den som fænomen, og der er ikke andre bevæggrunde end lysten, der driver det til at fremsætte dommen (en antagelse, som også Edmund Burke gjorde). Når subjektet fremsætter en sådan dom, gør det samtidig implicit fordring på, at det ikke kun er det selv, men enhver anden, der finder genstanden smuk. Dommen er dermed dels subjektiv (og har sin kilde i følelsen af lyst) og dels almen. Og det er nu i denne almengjorte subjektivitet, man finder smagsdommens hemmelighed. Når man fælder en smagsdom, forudsætter man nemlig, at den er *eksemplarisk*, »dvs. der er tale om nødvendigheden af, at alle samtykker i en dom, der kan anses for at være eksempel på en almen regel, som vi ikke ser os i stand til at angive« (§ 18); men hvis alle skal acceptere smagsdommens eksemplariske status, forudsætter det, at den lyst, som subjektet har ved den pågældende genstand, er *uden interesse*. »For hvis nogen finder velbehag ved noget, men samtidig er sig bevidst, at han gør det uden interesse, kan han ikke lade være at dømme, at det må indeholde en grund for velbehag, der gælder enhver« (§ 6). Interessen knytter sig her til tingens *eksistens*. Den interesseløse interesse for tingen er derimod foranlediget af spørgsmålet om »hvordan vi bedømmer den i vor blotte betragtning af den« (§ 2). Og denne særlige type opmærksomhed (eller interesseløse interesse) er på sin side forbundet med, at tingen, fordi den er smuk, muliggør, at subjektets erkendelseskræfter (forstanden og indbildningskraften) engagerer sig i »et frit spil« i den forestilling, der knytter sig til den. Og det frie spil i forestillingen om tingen skyldes et bestemt træk ved den *form*,⁶ som den besidder i smagsdommen, nemlig dens formålstjenlighed (Kant taler om tingens *subjektive* eller

5 Kant havde i 1764 publiceret et mindre, før-kritisk skrift om emnet: *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. De to begreber var på mode i tiden. Den mest indflydelsesrige kilde var formentlig Edmund Burkes *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* fra 1757. I den første indledning til nærværende værk karakteriserer Kant Burkes arbejde som henhørende under den empiriske psykologi og dermed underlagt et begrænset perspektiv – en karakteristik, der uden videre også rammer hans eget skrift fra 1764. Moses Mendelssohn anmeldte og gennemgik Burkes skrift i 1758, og Lessing begyndte at oversætte det (men fuldførte ikke arbejdet). Kant kendte altså til Burke. Christian Garves oversættelse af værket til tysk udkom i 1773, altså mellem Kants første (empiriske) og anden (kritiske) diskussion af emnet.

6 *Form* her forstået i modsætning til stof eller materie; den omstændighed, at en tings form transcenderer dens stof, gør det muligt at samordne forskellige ting under samme princip eller begreb. *Formålstjenlighed* er dermed en betegnelse for et formelt forhold.

formelle formålstjenlighed.) Subjektets forestilling om tingen knytter det dermed til tingens formålstjenlighed. Det springende punkt er her, at der ikke er tale om den type forestilling om tingen, der er baseret på forstandens begreber. At betragte en ting som smuk er ikke det samme som at erkende den. Hvad der er tale om er, at subjektet med den æstetiske dømmekraft er i besiddelse af en evne til at opfatte tingen på en anden måde end som erkendelse – en lystfuld måde. Når Kant betegner denne måde som *interesseløs*, betyder det selvsagt ikke, at subjektet forholder sig ligegyldigt til tingen, men at dets forhold til den ikke går hinsides den æstetiske erfaring af den. I stedet for forstandens begrebslige forståelse forstår subjektet for smagsdommen tingen som knyttet til et formål, der transcenderer forstandens område.

Efter at have pointeret dette, hævder Kant dernæst, at forstanden alligevel har en rolle at spille i den æstetiske dom, og dét netop ved at stille begrebet til rådighed for den. Endnu engang ser vi altså denne paradoksale, eller antinomiske, struktur i de udsagn, Kant mobiliserer i forbindelse med refleksionsdommen. Han indfører derpå en skellen mellem to forskellige slags skønhed: *fri skønhed* og *vedføjede skønhed* (§ 16). Første type foranlediger et velbehag i subjektet, der er baseret på *pirring* (*Reiz*) og altså er rent sanseligt, og hvor indbildningskraften hengiver sig til sit frie spil. Den anden, *vedføjede skønhed* betjener sig på sin side ikke kun af indbildningskraften, men benytter sig også af forstandens begreb i sin dom og binder det dermed til forestillingen om et formål, hvorefter indbildningskraft og forstand i smagsdommen indtræder i det omtalte frie spil.

Ligesom den æstetiske dom kan benytte sig af forstandens begreb, kan visse æstetiske domme også betjene sig af fornuften ved at inddrage en idé (og altså ikke blot et begreb) i forestillingen om det skønne objekt. Den slags domme er *ideale*. De er imidlertid også uhyre eksklusive i deres emnevalg. Faktisk er der kun et enkelt objekt, forestillingen om *den menneskelige skikkelse*, der kan repræsentere idealet. For kun den menneskelige skikkelse kan forestille den ideale skønhed. »En *idé* betyder et fornuftsbegreb, og et *ideal* er forestillingen om noget individuelt som et væsen, der er adækvat i forhold til ideen« (§ 17). Menneskets eksklusive position her skyldes, at det alene er i stand til at bestemme sin eksistens' formål ved fornuften. I billedet af den menneskelige skikkelse tilvejebringes en forestilling om den menneskelige moral. Og dermed er dommen ikke blot udformet i fornuftens perspektiv, men den er specifikt en moralsk dom. Med andre ord: det fremgår nu, hvorledes et moralsk indhold kan finde en æstetisk form. Eller omvendt: hvorledes en æstetisk form kan bevæge en moralsk indsigt.

Efter det skønnes analytik følger derpå Kants diskussion af *det ophøjede* (§§ 23-29). Vi kan her først bemærke, at Kant i titlen på § 23 taler om *overgangen* fra

det skønne til det ophøjede. Det ophøjede er så at sige det, der opstår i og med at den æstetiske dom ikke fuldt og helt lader sig udtømme i begrebet om det skønne. Både det skønne og det ophøjede vækker behag og er knyttet til følelsen af lyst. Det naturskønne er knyttet til genstandens begrænsning, mens det ophøjede findes i forbindelse med en formløs genstand. Således forestilles det ophøjede som *ubegrænset*. Ikke desto mindre er dets helhed også medtænkt. Og »således synes det, som blev det skønne fremstillet som et ubestemt forstandsbegreb, mens det ophøjede blev opfattet som et på samme måde ubestemt fornufts-begreb« (§ 23). I modsætning til det skønne, der både opererer inden for kunst og natur, gælder det ophøjede kun i forbindelse med naturen. Følelsen af ophøjethed opstår i flere faser. I første omgang forsøger indbildningskraften at opfatte naturen i en helhedsforestilling, idet den betjener sig af forstandens begreb; i anden omgang mislykkes dette, fordi naturobjektet er formløst og dermed resistent over for etableringen af den skønne form, som indbildningskraften insisterer på; subjektet erfarer dermed, at det står over for et objekt, der overskrider, hvad dets forstand formår. Således svækkes forstanden, samtidig med at fornuften vinder i styrke. Heller ikke indbildningskraften har kunnet syntetisere den helhed, der er dens særlige kompetence. Dermed beherskes subjektet af en ophøjet følelse af en kompetent fornuft. Denne følelse er ikke knyttet til genstanden, der jo er formløs, men til oplevelsen af begrebets sejr over det sammenbrud i det frie spil, som indbildningskraft og forstand påføres. Nederlagets triumf, om man vil.

Kant skelner mellem to former for ophøjethed. Først *det matematisk ophøjede* (§§ 26-27), hvor subjektet konfronteres en størrelse, der har et sådant omfang, at det ikke lader sig erfare inden for rammerne af ordinære målestoksforhold. Når subjektet står over for et objekt af denne kolossale type, iværksættes to kræfter i det: for det første en opfattelse (*apprehension*), der består af de mange delforestillinger, som objektet er sat sammen af, og som subjektet opregner en efter en for at etablere forestillingen om størrelsen; dernæst en sammenfatning (*comprehensio*), hvor subjektet skal bringe objektet på helhedsform. Hvor opfattelsen på sin side ikke volder nogen vanskelighed (den bevæger sig additivt: fra delforestilling til delforestilling),⁷ er der problemer med sammenfatningen, jo længere erfaringen af objektet udstrækkes til stadig flere delforestillinger. På et tidspunkt overmandes subjektets evne til apprehension af antallet af delforestillinger, hvorefter indbildningskraften giver fortabt, og subjektet søger tilflugt i det suveræne fornufts-begreb – hvorpå det oplever et velbehag »ved en forestilling, der gør os opmærksom på sin egen utilstrækkelighed« (§ 26).

⁷ Om reproduktionens syntese i indbildningen jf. bl.a. *Kritik af den rene fornuft* A100.

Dertil kommer *det dynamisk ophøjede* (§§ 28-29), hvor indbildningskraften engagerer sig med naturkræfter, der er så voldsomme, at de truer subjektet med tilintetgørelse. »Og dog er synet af disse fænomener så meget mere tiltrækkende, jo mere frygt de indgyder, hvis blot vi befinder os i sikkerhed« (§ 26). Frygten er altså alene en frugt af indbildningskraften. Subjektet befinder sig bekvemt på afstand af, hvad det forestiller sig, og glæder sig over det skrækindjagende, som det både kan underholde sig med og triumfere over. Naturen forestilles som umådelig og umådeholden, men forestillingen selv reducerer det forestillede indhold til noget småt, som den hæver sig suverænt over. Således besidder det naturlige herredømme ikke nogen magt over subjektet.

Derpå følger et afsnit omhandlende den æstetiske doms *deduktion* (§§ 30-40), som Kant anså for vigtigt for de påstande om denne doms egenskaber, som han var nået frem til.⁸ Det specifikke problem, der skal godtgøres i forbindelse med deduktion af dømmekraftens operationsfelt kan opsummeres som følger: 1) når vi siger, at noget er skønt, er årsagen rent subjektiv, dvs. et spørgsmål om den enkeltes følelse af lyst; alligevel hævder vi som nævnt også, at sætningen *rosen er smuk* har gyldighed for enhver, dvs. dommen optræder, som om den også var objektiv. 2) Hvis vi siger *rosen er smuk*, har sætningen en form, der tilskriver genstanden en egenskab, men tilskrivningen af en egenskab til en ting fordrer et begreb, og den æstetiske dom er ikke en objektiv dom (dvs. en erkendelsesdom). Med andre ord: den æstetiske dom gør krav på almenhed, men er privat, og den hævder noget om objektet, men har intet begreb. Ifølge Kant forløber deduktion af dømmekraftens antagelser ganske uproblematisk. For, som han siger, »skønhed er ikke et begreb om et objekt, og smagsdommen er ikke en erkendelsesdom« (§ 38 Bemærkning). Den eneste forudsætning, som man behøver at gøre for at gennemføre deduktion, er, at den subjektive betingelse for den æstetiske dømmekraft er den samme for alle mennesker, for så vidt angår de erkendelsesevner, der medvirker ved den (dvs. forstanden og indbildningskraften). Og at det forholder sig således, kan man vide, eftersom den æstetiske dom er *meddelelig*; selve meddeleligheden rummer således et fælles indhold, eller en almen form. Dertil kommer, for det andet, at den æstetiske dom er *ren*; den forholder sig udelukkende til spørgsmålet om denne meddelelighed og bliver dermed ikke indfanget af det aspekt af objektivitet og sanselig-

⁸ Også de to foregående *Kritikker* har deres deduktion, hvor Kant især gør meget ud af *den transcendentale deduktion* i første *Kritik*. Deduktion betyder *retfærdiggørelse* og drejer sig for Kant om at godtgøre muligheden af at forene empiri og logik i samme erkendelsehandling. I sidste instans handler deduktion altid om at bevise Kants generelle transcendentale antagelse om, at *syntetiske a priori sætninger er mulige*. Den transcendentale deduktion er således Kants argumentation for, at forstandens kategorier (der egentlig blot er logiske former), og fænomenet (der blot foreligger i tid og rum som sansemateriale for bevidstheden), kan forbindes med hinanden, selv om sansning og logik tilhører forskellige begrebslige ordener.

hed, der er forbundet med erkendelsesdomme. Således udnytter den æstetiske dom det begreb, der findes i erkendelsesdommen, men den betjener sig reflek-sivt af begrebet i stedet for bestemmende. Og dermed vinder den æstetiske dom sin almene meddelelighed. Og tilsvarende: når subjektet formulerer en æstetisk dom, kan det kun finde sted, som om der var tale om en erkendelsesdom. Sma-gen betegner Kant derpå som en *sensus communis* (fælles sans) (§ 40) – et udtryk, der formidler foreningen af det privatsanselige lystforhold i den æstetiske ople-velse og den almene (»forstandige«) meddelelighed af denne oplevelse.

De næstfølgende to paragraffer (§§ 41-42) rummer en analyse af, hvorledes den *empiriske interesse* i smagen udvikler sig til en *intellektuel interesse*: naturen stiller i første omgang en række pirrende fænomener til rådighed for menne-skene og binder til gengæld deres nydelse til sig. For så vidt menneskenes om-gang med dette tilbud inkorporeres i deres indbyrdes samvær – bliver medde-leligt – knyttes det til *noget andet*, nemlig »noget *intellektuelt*, som den egenskab ved viljen, som det er a priori at kunne være bestemt ved fornuft« (§ 41). Imid- lertid er samværet med andre – meddeleligheden af smagsinteressen – kun en første bestemmelse. Næste trin består i at vise, at denne indarbejdelse af inter-esse i smagen a priori er knyttet til et moralsk perspektiv. Kun hvis det skønne (med sit udgangspunkt i den naturlige pirring) kan knyttes til det menneskelige samfund, undgår man, at naturen står uformidlet med menneskene og deres formål. Omvendt er indarbejdelsen af det moralske perspektiv også afgørende for synet på naturen. Når man nemlig betragter en smuk form i naturen, er det ikke kun skønheden, man hæfter sig ved; også det forhold, at den netop eksiste- rer som natur, er vigtigt. I Kants eksempel: det er altid bedre at lytte til den naturlige nattergal, selv om den kunstige eventuelt synger smukkere. For kun den naturlige nattergalesang har objektiv eksistens, og dermed er det kun den, der tillader mennesket at reflektere over skønheden som noget objektivt fore- liggende.

Tekstafsnittet fra *deduktionen af den rene æstetiske dømmekraft* og frem til den *æstetiske dømmekrafts dialektik* er i mindre grad fastholdt i et enkelt perspektiv. Afsnittet drejer sig i hovedsagen om den skønne kunst, dens skabelse og om geni og genialitet. Den skønne kunst er genstand for den æstetiske dom på lige fod med naturen, og denne lighed er som nævnt vigtig for det samlede synteti- ske perspektiv, som Kant ser dømmekraften som formidler af. Han stiller imid- lertid også det modsatte perspektiv op og spørger, hvorledes kunst og natur adskiller sig fra hinanden. Han hævder derpå, at »smagens virtuoser« regelmæs- sigt (og »ikke blot ofte«) hengiver sig til »forfængelige, egensindige og fordær- velige lidenskaber.« Han erklærer derfor også, at den skønne kunst ikke uden videre beforder et moralsk sindelag. Sagen er, som ovenfor antydet, at det kunstskønne har behov for naturlighed, hvis den skal indarbejde et moralsk

perspektiv: »Hvad jeg derimod påstår er, at det altid er et kendetegn på den gode sjæl at udvise en umiddelbar interesse i naturens skønhed.« Det skal understre- ges, at forskellen mellem natur og kunst ikke drejer sig om en kvalitetsforskel eller en formel forskel i den æstetiske dom. Hvad Kant vil vise er, at den æste- tiske dom, skønt den, som tidligere nævnt, ikke har en interesse som sin bestem- melsesgrund, alligevel godt kan forbindes med en sådan. Denne legitime inter- esse finder den æstetiske dom i naturen. Og som det ses: hvis ikke det kunst- skønne formidles ved naturen, står det i fare for at fordærves af smagens virtu- oser.

Om kunsten gælder i øvrigt, at den er knyttet til et formål, som om der til grund for et givet kunstværk lå et begreb, der var årsag til det⁹ – og det skønt vi er vidende om, at et sådant begreb ikke findes. Ikke desto mindre skabes skøn kunst, som om det var tilfældet. Altså må kunstneren være begavet med en særlig evne, der sætter ham i stand til så at sige at træde i begrebets sted. Det er ikke tilstrækkeligt at følge bestemte regler, for hvis reglerne var konsistente, ville de være bundet til et objekt og have status af begreb, hvad der jo netop ikke er tilfældet. »Genialitet er det talent (den naturgave), der foreskriver kunsten reg- ler« (§ 45). Man skal bemærke sig parentesens indhold, der indsætter naturen som led mellem *genialitet* og *regel*: geniet, hvis arbejde forbinder sig med natu- ren, skaber reglen. Betegnelsen for den geniale kunstevne er *talent*. Talentet er, ligesom den individuelle dømmekraft, en gave, ikke noget, der kan læres.¹⁰ Kunstneren følger sit talent (hvis han er et geni). Man kan eftergøre hans værk, fordi han repræsenterer regler (hvad han må, eftersom værket fungerer eksem- plarisk). Man bliver imidlertid ikke genial blot ved at følge (andres) regler. Kun geniet realiserer det *frie spil*, der kendetegner den kunstneriske aktivitet – hvor *frit spil* betyder regelsættende aktivitet, der ikke selv er underlagt regler. Kant formulerer sig her tilsyneladende ganske romantisk.¹¹ At være et talent er at være natur: skabende. »Ophavsmanden til det værk, som han skylder sit geni, ved således ikke selv, hvorfra han fik sin idé« (§ 46). Geniale kunstværker besid- der ydermere det særkende, at de repræsenterer ideer i anskuelig form. I sit

⁹ Kants (noget snørklede) bestemmelse af et sådant formål lyder: et formål er et objekt tilvejebragt ved en årsag ved hjælp af et begreb, som denne årsag har om det.

¹⁰ Jf. *Kritik af den rene fornuft* B173.

¹¹ Kants betydning for de tyske romantikere kan da næppe heller overvurderes. Således implicerer hans betoning af det frie spil en forestilling om en selvregulerende erfaring, der udspiller sig helt inden for kunstens eget suve- ræne virkefelt. Ja, eftersom kunstengagementet forbliver immanent i erfaringen af kunsten, kunne man sågar tale om en egentlig selvforglemmelse. Ikke desto mindre opstår det frie spil i kunsten for Kant i et samvirke mellem forstand og indbildningskraft. Kunst, der udelukkende er baseret på en pirring fra naturens side, bindes derimod til sanserne og hæmmes derfor som egentlig kunstnerisk udfoldelse. Først med Fichte og Jena-roman- tikken promoveres indbildningskraften som en suveræn evne, der (so oder so) lader forstanden bag sig og bliver en evne, der lovgiver for egen aktivitet. Og det er denne emancipation og selvstændiggørelse af indbildnings- kraften, Kant i nærværende værk adværer imod som et potentielt forderv.

tidligere værk har Kant ellers betonet, at ideer, eftersom de henhører under fornuften, ikke kan anskueliggøres. Det geniale ved kunsten består dermed i det perspektiv, som den reflekterende dømmekraft åbner, også i sanseliggørelsen af ideen. Kant omtaler dette som et udtryk for *ånd*, idet »*ånd*, i æstetisk betydning, betegner det levende princip i sindet« (§ 57).

Sidste afsnit af første del af værket er optaget af *den æstetiske dømmekrafts dialektik* (§§ 55-60). Ligesom i de to foregående *Kritikker* analyserer Kant her konfrontationen (»antinomien«) mellem to indbyrdes uforenelige teser. Antinomien drejer sig om følgende modsætning, som vi allerede har stiftet bekendtskab med: Første tese: æstetiske domme kan ikke være baseret på begreber, da de i så fald ville være objektive; men dermed ville de ikke også kunne tage udgangspunkt i den subjektive følelse af lyst. Anden tese: æstetiske domme må tage udgangspunkt i begreber, da de ellers ikke kunne gøre krav på, at alle bifalder dem (§ 56). Som allerede antydnet ligger løsningen på antinomien i, at det udelukkende er den objektive doms begrebslige *form*, som den æstetiske dom udnytter, men at den ikke forholder sig erkendende til det pågældende objekt af den enkle grund, at den har en æstetisk, ikke en erkendende interesse i det. Kant udtrykker dette i endnu en paradoksal formulering ved om et begreb at sige, at »det kan være i sig ubestemt og samtidig ubestemmeligt« (§ 57). De bestemte begreber er som bekendt knyttet til objekter og dermed til sanser. Dette nye, såkaldt *ubestemmelige* begreb gør sig fri af denne binding til det sanselige fundament og knytter sig til den *oversanselige grund*, der skjuler sig bag alle fænomener. Dommen gør sig uafhængig af den konstitutive forpligtelse, men den opretholder tilstrækkelig meget af sin tilknytning til det begrebslige til, at den forbliver almen. Kant pointerer, at »vi ikke ved« noget om dette oversanselige begreb – ikke andet, end at det sigter mod den bagvedliggende oversanselige realitet.

Man har kritiseret Kant for, at løsningen af antinomien munder ud i en uklar forestilling om det oversanselige.¹² Men man skal betænke, at *oversanselig* i denne sammenhæng er et prædikat om et område, naturen, der ellers netop er sanseligt. Kant søger altså at fremkalde et paradoks, men han gør det naturligvis for at pege på en vej frem. I dette tilfælde leder det oversanselige til, at moralens område kan forbindes med naturen, fordi denne natur udgør en helhed. Kun hvis *helhed* er et prædikat om naturen, kan den være formålstjenlig. Og det betyder, at vi kan forstå denne domsevne i den reflekterende dømmekraft som adgangsnøgle til den realitet, der – som oversanselig – knytter den æstetiske

12 Ifølge Werner Pluhar skal *det oversanselige* imidlertid ses som et andet udtryk for den formålstjenlighed, der gennemtrænger naturen, og som er Kants hovedansvar i hele anden del af værket (Pluhar, introduction xxiv).

erfaring til moralen. Og således kan vi betragte det frie spil og den geniale kunst som vehikler for det moralske perspektiv, der er emnet for værkets anden del.

Denne anden del omhandler en *kritik af den teleologiske dømmekraft*. Fremstillingen følger den nu velkendte model, som Kant introducerede for de øvrige kritikker, og som han også fulgte for værkets første del: først kommer en analytisk del (§§ 62-68), derpå følger en dialektisk del (§ 69-78). Dertil kommer et længere vedhæng om *den teleologiske dømmekrafts metode* (§§ 79-91).¹³

Kritik af dømmekraften er traditionelt blevet vurderet som det vanskeligste af Kants tre kritiske værker. Denne vurdering gælder ikke mindst værkets anden del, der ydermere er blevet takseret som relativt mindre interessant.¹⁴ Det overordnede sigte i denne anden del drejer sig om ved hjælp af den udsagnslogik, der er inkorporeret i dømmekraften, at betragte naturen som en enhed, der begrebsligt er forbundet med det samme moralske perspektiv, der er knyttet til den æstetiske dom og problemstillingerne i den skønne kunst. Desuden genoptager Kant inden for rammerne af den refleksion, som dømmekraften tilvejebringer, en fornyet diskussion af emnerne fra den anden *Kritik*: Guds eksistens og viljens frihed. Dermed befinder vi os i fornuftens rige, hvor forstandens begreber er blevet afløst af de regulative ideer (»fornuftsiderne«), og hvor det er den reflekterende, ikke den bestemmende dømmekraft, der binder områderne sammen. Dermed er hele argumentet også rettet mod at etablere en syntese mellem område og begreber.

Det afgørende begreb er (endnu engang) *formålstjenlighed*. Først gælder det imidlertid om at eliminere, hvad Kant opfatter som fejlagtige antagelser om det. Den slags fejltagelser begår man, hvis man indlæser en finalitet i de enkelte naturprocesser eller fænomener, samtidig med at man betragter naturen som bundet til en mekanisk kausalitet (dvs. som begrænset til forstandens erkendelsesperspektiv). »Betrakter man således blot naturen som en maskine, ja, så kunne den have dannet sig på tusind andre måder uden at støde på netop den enhed, der findes i princippet om formålstjenlighed« (§ 61). Med andre ord: vælger man at opfatte fænomener i naturen som formålstjenlige, må man bevæge sig hinsides forstanden til fornuftens regulative ideer. Ifølge traditionel transcendental visdom (som fastlagt i den første *Kritik*) betyder det, at vi giver afkald på at erkende objekterne. Forholdet mellem at erkende et objekt og at

13 I nærværende lille introduktion vil dette vedhængs problemstilling blive inddraget i fremstillingen af de øvrige afsnit.

14 Ifølge Paul Guyer har man i det tyvende århundredes Kant-kritik som regel betragtet afsnittet om den teleologiske dømmekraft som bundet til et nu forældet opgør med før-darwinistisk biologi og dermed snarere af historisk end af kritisk interesse. I disse år vier man imidlertid problemstillingen fornyet opmærksomhed. (Kant's *Critique of the Power of Judgment*, p. xix)

indlæse hensigt i det er, som nævnt, i Kants to første *Kritikker* så komplementært som atomteoriens bølge og partikel: hvis man får det ene, giver man afkald på det andet. Det er Kant selv, der omhyggeligt har indført denne eksklusionslogik for at få styr på det filosofiske system – og det er da også netop en systemisk sammenhæng, der er det overordnede sigte i værkets anden del. Men her, i den tredje *Kritik* betyder det omvendt, at den komplementære eksklusionslogik skal brydes ned.

Som et første led i dette argument anfører Kant, at der er naturprocesser og fænomener, som vi nødes til at forstå som finale. Det gælder således organiske processer som avl, vækst og selvopretholdelse. I naturen hersker den mekaniske lov ganske vist generelt, men der findes altså specifikke områder, hvor dette åbenlyst ikke er tilfældet: »genstande, der kun kan forklare i henhold til naturlove, som vi udelukkende er i stand til at tænke ved hjælp af ideen om formål som et princip« (§ 68). Kant betoner, at der er tale om betragtningen af empiriske fænomener, der skal forstås med fornuften, ikke med forstanden. Dermed har han krydset en grænse, som han ellers hidtil har insistet på. En version af Kants argument lyder som følger: For forstanden fremtræder et givet fænomen som bundet til årsagsloven; altså foreligger det med nødvendighed; for fornuften optræder det samme fænomen som tilfældigt, eftersom den ikke, ligesom forstanden, er i besiddelse af en kategori, der identificerer empirisk kausalitet; samtidig tillader fornuften ikke den slags tilfældighed, der kendetegner det empiriske objekt; altså tolker den det som formålstjenligt, dvs. den løfter det ud af forstandens område og indlemmer det i sin egen orden (§ 64). Således approprieret af fornuften befinder det empiriske objekt sig i formålens verden. Det er dermed også inddraget under en anden type kausalitet end den naturlige (hvor den mekaniske årsagslov gælder): nemlig den frie viljes. Det afgørende er nu ikke, at det empiriske objekt under presset fra sine nye ikke-empiriske omgivelser skifter modus og blive finalt; det afgørende er, at inddragelsen af en empirisk dimension i et teleologisk register baseret på en fri vilje lader os ane en mulig verden, der rummer et subjekt for denne samme frie vilje – en ophavsmand, dvs. Gud.

I afsnittet om dialektikken (§§ 69-78) videreudbygger Kant bl.a. sit syntetiske forsoningsperspektiv til også at omfatte forholdet mellem den mekaniske forklaring på naturen og den finale. Han fremhæver to forhold. For det første, at naturprincipper så vidt muligt skal forstås mekanisk, ikke finalt. Man skal så at sige udtømme sit erkendelsesteoretiske perspektiv, før man bevæger sig over i et teleologisk register. Begynder man omvendt (eventuelt i lyset af sin nye indsigte) at karakterisere alle empiriske fænomener som finale, opløser man i realiteten erkendelsesteorien og står tilbage med en genstandsløs mystik. Imidlertid betyder den omstændighed, at der er åbnet for en mulig erkendelse af naturen

i dens helhed i et teleologisk register, at også mekaniske fænomener kan forstås i dette perspektiv, man skal blot iagttage reglerne for objektets passage mellem områderne ved at beskrive det i dertil hørende begreber.

I naturen forekommer således dels fænomener, der skal beskrives mekanisk, og dels fænomener, der skal beskrives finalt. Dertil kommer nu også et ganske enestående fænomen, der samtidig optræder som endemål, nemlig menneskets frihed. Vi står over for et fænomen, menneskets frie vilje, der befinder sig i begge verdener. Betydningen af denne dobbeltrolle har imidlertid ikke blot konsekvenser for dette enkelte (ene-stående) fænomen, men for forholdet mellem de to verdener i det hele taget.

Der er banet en vej mellem disse to verdener. Vi befinder os i objektets passage fra den bestemmende til den reflekterende dømmekraft, fra begreb til idé, fra konstitutive til regulative principper. Som opfattet af dømmekraften er objektet på én gang empirisk (og refererer dermed til forstanden) og finalt (og refererer til fornuften). Den reflekterende dømmekraft er dermed en erkendelsesevne, der ved at krydse de to andre erkendelsesevner med hinanden rekonstruerer dem i sit eget billede, idet den fastholder objektet i en dobbeltrefleksion. Dermed suspenderer den den konflikt mellem forstand og sanselighed, der ellers ligger begravet i hjertet af Kants filosofi. For at kunne gøre dette betjener den sig af en argumentationsform, som Kant klassificerer som en *analogi*. Analogien er baseret på, at et givet forhold bedømmes, som om det var et andet forhold, som man er vis på. Dermed bevæger vi os fra kendsgerningernes til hypotesernes verden. Det handler om at gå fra at erkende noget til at indse noget, som erkendelsen er forment adgang til – men blot for derpå at ændre syn på, hvad erkendelsen muligvis er (nemlig indlejret i et finalt register). Man kunne sige, at tingen i kraft af analogien er i stand til at bevæge sig fra en indikativisk til en konjunktivisk modus: en modus af *som om*. Dermed åbnes en dør til en verden, hvor den empiriske tings mekaniske kausalitet viger for dens finalitet, men uden at den derfor må opgive den mekaniske kausalitet.

Alt er dog ikke ren harmoni og glat overensstemmelse. Prisen betales i form af et tab af vished – i hvert fald i første omgang. Således med de omtalte organiske objekter. Betragter man dem mekanisk, er man i stand til at erkende dem, men ikke til at se, hvad meningen er med dem. Vil man omvendt forstå formålet med dem, må man betragte dem, som om de »hvad deres mulighed angår ... var ... frembragt forsætligt og som formål – uden at vi rent faktisk kræver, at der skulle gives os en specifik årsag« (§ 77). Denne anderledes betragtning af det empiriske objekt leder os nu til en formodning om, at naturen også i sin helhed er et sådant formålstjenligt system, hvad der er vigtigt. Men det er også vigtigt, at det argument, der opretholder dette perspektiv, er baseret på analogi. Acceptorer man denne analogi, får man indblik i et samlet endemål, som naturfæno-

menerne og naturprocesserne søger at fremme, og som metafysikkens begreber kulminerer i. Om det faktisk forholder sig således med erkendelsen, kan vi derimod ikke vide. Natur forstået som et hele, der virker efter et endemål, er en regulativ, ikke en konstitutiv idé. Udstyret med en anden forstand end vor ville man kunne tænke den konstitutivt, forestiller Kant sig.

Bibliografi

Kritik af dømmekraften

I Kants levetid

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant, Berlin og Libau: Lagarde und Friedrich 1790.

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant, anden udgave, Berlin: F. T. Lagarde 1793

Critik der Urtheilskraft von Immanuel Kant, tredje udgave, Berlin: F. T. Lagarde 1797

Nutidige udgaver

Akademiudgaven, *Kants gesammelten Schriften; Kritik der Urtheilskraft* redigeret af Wilhelm Windelband i bd. 5 (1908); *Erste Fassung der Einleitung* i bd. 20 (1942)

Immanuel Kant: *Werkausgabe* bd. I-XII, redigeret af Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1977; *Kritik der Urtheilskraft* inklusive *Erste Fassung der Einleitung* i bd. X

Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, redigeret af Heiner F. Klemme, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag 2001

Immanuel Kant, *Critique of Judgment* – inklusive *the First Introduction*, oversat, indledt og kommenteret af Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, 1987

Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, oversat af Paul Guyer og Eric Matthews, Cambridge UK, 2000 (indeholder også *First Introduction*)

Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, oversat og med indledning af Alain Renaut, Flammarion, 1995

Kant på dansk

Den evige fred, oversat af Mogens Chrom Jacobsen, Gyldendal 1995

Grundlæggelse af sædernes metafysik, oversat af Tom Bøgeskov, Hans Reitzels Forlag 1999

Kant, tekstudvalg ved Justus Hartnack, Berlingske Forlag 1966

Kritik af den rene fornuft, oversat af Claus Bratt Østergaard, DET lille FORLAG 2002

Kritik af den praktiske fornuft, oversat af Tom Bøgeskov; Hans Reitzels Forlag, 2000

Metafysikkens fremskridt, oversat af Claus Asbjørn Andersen, DET lille FORLAG 2004

Om pædagogik, redigeret af Vagn Lyhne, Klim 2000

Oplysning, historie, fremskridt, redigeret af Morten Haugaard Jeppesen, Slagmarks Skyttegravsserie 1993

Prolegomena, oversat af Louis von Kohl (1911), revideret af Peter Thielst, DET lille FORLAG 1994

Om Kant på dansk

Justus Hartnack, *Fra Kant til Hegel*, Berlingske Forlag 1966

Justus Hartnack, *Kants erkendelsesteori*, Gyldendal 1965

K. E. Løgstrup, *Kants kritik af erkendelsen og refleksionen*, Gyldendal 1970

K. E. Løgstrup, *Kants æstetik*, Gyldendal 1965

Tilbage til Kant. Slagmark 1987

Kritik af dømmekraften er som alle moderne tyske og oversatte udgaver af *Kritik der Urtheilskraft* baseret på Akademiudgaven, her B-teksten svarende til 2. udgaven fra 1793. Undervejs er den danske oversættelse specifikt blevet jævnført med den seneste tekstkritiske udgave ved Heiner F. Klemme og Wilhelm Weischedels værkudgave (vedr. *Første indledning*) samt med Werner Pluhars engelske og Alain Renauts franske oversættelse.

Claus Bratt Østergaard

Forord til første udgave, 1790

Vi kan kalde evnen¹ til erkendelse med udgangspunkt i a priori principper for *den rene fornuft*, og vi kan kalde den generelle undersøgelse af en sådan erkendelses mulighed og grænser for *kritikken af den rene fornuft*; dette kan vi gøre, selv om vi, som tilfældet var i første værk af dette navn, med denne evne udelukkende tænker på fornuften i dens teoretiske anvendelse; derimod gør vi endnu intet forsøg på at undersøge, hvilken evne og hvilke specifikke principper den kunne have som praktisk fornuft. En kritik af den rene fornuft beskæftiger sig i denne mere snævre betydning ene og alene med vor evne til at erkende ting a priori. Altså forholder den sig udelukkende til erkendelsesevnen; derimod beskæftiger den sig ikke med følelsen af lyst og ulyst eller med begærvsevnen. Og blandt erkendelsesevnerne forholder den sig kun til forstanden for så vidt angår denne evnes a priori principper; derimod udelukker den dømmekraften og fornuften (som evner, der på samme måde hører under den teoretiske erkendelse); for, som det i det videre forløb vil vise sig, er der ikke andre erkendelsesevner end forstanden, der kan give os erkendelsesprincipper, der er a priori konstitutive. Kritikken undersøger nu alle disse erkendelsesevner for at se, hvilken andel hver enkelt af dem foregiver at have bidraget med fra egen rod til den nøgne erkendelse, og den godtager ikke andet, end hvad forstanden a priori foreskriver som lov for naturen, forstået som indbegrebet af fænomener (hvis form på samme måde er givet a priori); alle andre rene begreber relegerer fornuftskritikken derimod til ideerne, der befinder sig hinsides vor erkendelsesevne. Dette skal dog ikke forstås på den måde, at ideerne derfor er unyttige eller undværlige, men at de tjener som regulative principper. Dels holder de forstandens fordringer i ave, når denne evne (i og med at den a priori er i stand til at angive betingelserne for, at alle de ting, som den kan vide, er mulige), prætenderer, at den dermed også har inkluderet denne mulighed for alle ting overhovedet inden for disse grænser; dels leder ideerne forstanden til en betragtning af naturen ud fra et princip for fuldstændighed; og på den måde kan forstanden medvirke til det endemål, der gælder for al erkendelse, selv om det er en fuldstændighed, den aldrig selv kan opnå.

¹ [Vermögen (evne) og Kraft er synonymmer hos Kant.]

Det var således egentlig forstanden – som har sit eget suveræne gebet, og dét netop i erkendelsesevnen – der, for så vidt som den rummer konstitutive a priori erkendelsesprincipper, af kritikken (almindeligvis omtalt som *kritikken af den rene fornuft*) skulle sikres suveræn besiddelse af disse principper over for alle de øvrige konkurrenter. Men også fornuften, der ikke rummer konstitutive principper a priori andre steder end i tilknytning til begærvsevnen, skulle tage sin plads i besiddelse, nemlig i kritikken af den praktiske fornuft.

Hvorvidt nu dømmekraften, der i ordningen af vore erkendelsesevner udgør et formidlende led mellem forstanden og fornuften, også for sig besidder a priori principper; hvorvidt disse principper er konstitutive eller blot regulative (og altså ikke angiver et særligt gebet for dømmekraften); hvorvidt de a priori giver regler for følelserne lyst og ulyst som formidlende led mellem erkendelsesevnen og begærvsevnen (på samme måde som forstanden foreskriver dette for den første evne og fornuften for den anden) – det er disse spørgsmål, som denne *Kritik af dømmekraften* beskæftiger sig med.

En kritik af den rene fornuft, dvs. af vor evne til at dømme a priori ud fra principper, ville være ufuldstændig, hvis ikke også dømmekraften blev afhandlet som en specifik del af denne evne; for også dømmekraften gør, som erkendelsesmåde, for sig fordring på sådanne principper. Og dette ville være tilfældet, også selv om dens principper ikke i et system for den rene filosofi udgjorde en særlig del mellem den teoretiske og den praktiske filosofi, men kunne tilforordnes som nødhjælp, når de var gavnlige for den ene eller den anden af disse evner. For hvis et sådant system på et tidspunkt kommer i stand under det almene navn *metafysik* (noget, som absolut er muligt, og som desuden er uhyre vigtigt for anvendelsen af fornuften i alle forhold), da må bygningens jordlod først undersøges af kritikken så langt ned som til det første grundlag for erfaringsafhængige principper, så der ikke er dele, der giver sig til at synke, hvilket uundgåeligt ville medføre, at hele konstruktionen inden længe styrtede sammen.

Hvis vi går ud fra dømmekraftens natur (en dømmekraft, hvis rigtige anvendelse er så nødvendig og så alment ønskværdig, at man ved betegnelsen *sund fornuft*² af samme grund tænker på netop denne evne), forstår vi uden videre, at det må være forbundet med de største vanskeligheder at finde et princip for denne evne, der er særegent for den. Ikke desto mindre må den a priori rumme et sådant princip i sig, om end det ikke kan være udledt a priori af begreber (for i modsat fald ville dømmekraften ikke som specifik erkendelsesevne kunne udsættes for selv den mest almindelige kritik); begreber hører nemlig hjemme i forstanden, mens dømmekraften på sin side kun beskæftiger sig med deres an-

2 [Kant: *der gesunden Verstand.*]

vendelse. Altså må den selv angive et begreb. Ret beset er den imidlertid ikke med dette begreb i stand til at erkende en ting. Begrebet tjener den alene som en regel, om end ikke en objektiv regel,³ som dens dom kan tilpasse sig. For hvis man skulle skelne, hvorvidt der var tale om et tilfælde, der faldt under reglen eller ikke, ville det nemlig nødvendiggøre endnu en dømmekraft.

Denne forlegenhed på grund af et princip (enten det nu er subjektivt eller objektivt) forekommer i hovedsagen i forbindelse med den slags domme, som vi kalder *æstetiske*, og som omhandler det skønne og det ophøjede i naturen og i kunsten. Ikke desto mindre udgør den kritiske undersøgelse af et princip for dømmekraften inden for netop disse områder den vigtigste del af en kritik af denne evne. Ganske vist bidrager disse domme ikke i sig selv med noget til vor viden om tingene; alligevel falder de udelukkende under erkendelsesevnen og peger her umiddelbart på denne evnes relation til følelserne lyst og ulyst i henhold til et a priori princip, uden at dette princip på den anden side forveksles med den bestemmende grund for begærvsevnen, der jo har sine a priori principper i fornuftens begreber. – I den logiske bedømmelse af naturen, hvor erfaringen udviser en lovmæssighed i forhold til tingene, som det almene begreb om det sanselige ikke længere er tilstrækkeligt til at forstå eller forklare, kan dømmekraften alene ud fra sig selv udvælge et princip for naturtingenes forhold til det uerkendeligt oversanselige (et princip, som den udelukkende må anvende til at erkende ud fra sit eget standpunkt). Skønt et sådant a priori princip kan og skal anvendes til at erkende denne verdens væsener med, og skønt det samtidig skal åbne et perspektiv for os, der er fordelagtigt for den praktiske fornuft, har det dog ingen forbindelse til følelserne lyst og ulyst; og dog er det netop denne forbindelse, der repræsenterer det gådefulde ved dømmekraftens princip, og som nødvendiggør, at der oprettes en særlig afdeling til denne evne i kritikken. Grunden er den, at den logiske dom, der baserer sig på begreber (hvorfra man aldrig vil kunne drage en umiddelbar linje til følelserne lyst og ulyst), med samt disse begrebers kritiske begrænsning dog i det mindste har vist sig i stand til at blive knyttet til den teoretiske del af filosofien, som et vedhæng.

Nærværende undersøgelse af smagsevnen som æstetisk dømmekraft anstilles ikke med henblik på smagens dannelse og kultur (for den vil fremover, som også før i tiden, gå sin gang ganske uberoende af en sådan efterforskning), men udelukkende ud fra et transcendentalt synspunkt. Hvad angår denne mangel i henseende til førstnævnte formål, sætter jeg min lid til, at undersøgelsen vil blive bedømt med overbærenhed; hvad angår det andet formål, må den imidlertid være forberedt på den strengeste granskning. Det er dog mit håb, at de

3 [Dvs. en regel, der konstituerer et objekt.]

betydelige vanskeligheder, der knytter sig til at løse et problem, hvis karakter er i dén grad kompliceret, kan tjene som undskyldning for en uundgåelig dunkelhed i løsningen, hvis blot det er godt gjort, at princippet er blevet rigtigt angivet. Jeg medgiver, at den måde, hvorpå dømmekraftens fænomen er udledt af dette princip, måske ikke besidder den fulde klarhed, som man ellers med rette kunne kræve i en anden sammenhæng, dvs. i forbindelse med den begrebsbaserede erkendelse. Og dog tror jeg, at det er lykkedes mig at indfri dette krav i anden del af nærværende værk.

Og hermed er jeg nået til afslutningen af hele mit kritiske forehavende. Jeg vil ufortøvet skride til den doktrinale del for så vidt muligt at fravriste min fremskredne alder den tid, der endnu kan tjene min sag. Det siger sig selv, at dømmekraften ikke i denne del vil blive tildelt en særlig sektion, for i forhold til den er kritikken trådt i teoriens sted. Men hvad angår filosofiens deling (samt den rene filosofi) i en teoretisk og en praktisk del, vil naturens metafysik og sædernes metafysik⁴ fuldende mit forehavende.

Indledning

I. Om filosofiens inddeling

Lad os antage, at filosofien rummer principperne for tingenes fornuftserkendelse ved begreber (og ikke blot, som logikken, rummer principperne for tænkningens form overhovedet). Vi går da til værks på rette måde, hvis vi på sædvanlig vis inddeler den i en teoretisk og en praktisk del. Men det betyder dernæst, at de begreber, der anviser fornuftserkendelsens principper deres respektive objekter, specifikt må kunne skelnes fra hinanden. I modsat fald ville de ikke berettige os til at foretage en inddeling, eftersom en sådan altid forudsætter, at de principper for fornufterkendelsen, der hører under forskellige dele af en videnskab, modstilles hinanden.

Der findes nu kun to typer begreber, og de tillader hver samme antal forskellige principper for deres respektive genstandes mulighed, nemlig *naturbegreber* og *frihedsbegrebet*. De første begreber muliggør en teoretisk erkendelse baseret på a priori principper; hvad angår denne type erkendelse medfører det andet begreb imidlertid udelukkende et negativt princip (nemlig den blotte modsætning); ser vi derimod på viljens bestemmelse, tilføjer det vidtrækkende grundsatninger, og det kaldes derfor *praktisk*. Således spalttes filosofien med rette i to dele, der hver for sig er helt forskelligartede, hvad angår deres principper: en teoretisk del i form af en *naturfilosofi* og en praktisk del i form af en *moralfilosofi* (for det er det navn, der gives til fornuftens praktiske lovgivning i henhold til frihedsbegrebet). Helt frem til vor tid har disse udtryk imidlertid været udsat for et omfattende misbrug. Det gælder inddelingen af de forskellige principper, men dermed også selve filosofiens inddeling. For det, der er praktisk i henseende til naturbegreber, er blevet taget som det samme som det, der er praktisk i henseende til frihedsbegrebet. Og således har man under betegnelserne *teoretisk*, respektive *praktisk* filosofi foretaget en inddeling, der i realiteten ikke inddeler noget (idet begge de to dele kan være baseret på samme slags principper).

For viljen er, som begærsevne, en af mange naturlige årsager i verden: den årsag, nemlig, der virker ved begreber. Alt, hvad der ved viljen kan forestilles som muligt (eller som nødvendigt), kaldes praktisk-muligt (eller -nødvendigt) – til forskel fra den fysiske mulighed eller nødvendighed af en virkning, som ikke bestemmes kausalt ved hjælp af begreber (men som i den livløse materie be-

⁴ [Die Metaphysik der Sitten udkom i 1797; med die Metaphysik der Natur tænker Kant antagelig på samme arbejde, som forudskikkes i forordet til førsteudgaven af Kritik af den rene fornuft (AXXI), men som aldrig udkom.]

stemmes ved mekanismer og i dyr ved instinktet). – Men her, hvad det praktiske angår, lader man⁵ det være ubestemt, hvorvidt det begreb, der giver reglen for viljens kausalitet, er et naturbegreb eller et frihedsbegreb.

Denne sidste forskel er imidlertid væsentlig. For hvis det begreb, der bestemmer kausaliteten, er et naturbegreb, er principperne teknisk-praktiske; er det omvendt et frihedsbegreb, er de moralsk-praktiske. Og eftersom det i inddelingen af en fornuftsvidenskab i et og alt kommer an på forskellen mellem de genstande, hvis erkendelse har krav på forskellige principper, vil de første høre til den teoretiske filosofi (som naturlære), mens det alene er de andre, der vil udgøre den anden del, nemlig den praktiske filosofi (som sædelære).

Alle teknisk-praktiske regler (dvs. overhovedet regler for kunst og dygtighed eller for klogskab betragtet som en evne til at øve indflydelse på menneskene og deres viljer) skal nu udelukkende medregnes som konsekvenser af den teoretiske filosofi, for så vidt som deres principper hviler på begreber. For de rummer alene tingenes mulighed i henhold til naturbegreber, og til dette hører ikke blot de midler, vi træffer på i naturen, men også selve viljen (som en begærsevne og dermed som en naturevne), for så vidt som den ud fra naturlige drivfjedere kan bestemmes i overensstemmelse med disse regler. Nu kaldes sådanne praktiske regler imidlertid ikke for *love* (på samme måde som fysiske love), men kun for *forskrifter*, hvilket skyldes, at viljen ikke kun henhører under naturbegrebet, men også under frihedsbegrebet; og det er nu i forhold til frihedsbegrebet, viljens principper kaldes for *love*. Det er alene disse love samt deres konsekvenser, der udgør den anden eller praktiske del af filosofien.

Løsningen på den rene geometris problemer falder ikke under en særlig del af denne videnskab; landmåling fortjener ikke navn af en praktisk geometri, som er organiseret som en anden del af geometrien som sådan, og som står i modsætning til den rene geometri; tilsvarende, eller i endnu mindre grad, bør heller ikke den mekaniske eller kemiske kunst at eksperimentere og iagttagelse regnes for en praktisk del af naturlæren. Og lige så lidt bør husførelse, landbrug, statsmandskunst, den gode omgangsforms kunst, diætikkens forskrifter – ja, end ikke den almene lyksalighedslære eller sågar tæmningen af drifterne og hæmningen af følelserne med henblik på at opnå den omtalte lyksalighed bør henregnes under den praktiske filosofi eller antages at udgøre filosofiens anden del overhovedet. For alle som en rummer de blot regler for dygtighed (og dermed er de kun teknisk-praktiske) med henblik på at frembringe en virkning, der er mulig i henhold til de naturlige begreber for årsag og virkning: men begreber af denne type tilhører den teoretiske filosofi, og dermed er de underkastet disse

⁵ [Dvs. de, der gør sig skyldige i det misbrug, der omtales ovenfor.]

forskrifter som rene konsekvenser af denne (dvs. af naturvidenskaben); og dermed kan de ikke gøre krav på en plads i en særlig filosofi, som kaldes praktisk. Heroverfor står nu de moralsk-praktiske forskrifter, som i et og alt er baseret på frihedsbegrebet, og som fuldstændig udelukker viljens naturbaserede bestemmelsesgrunde. Og disse forskrifter udskiller en helt særlig klasse. Ligesom de regler, som naturen adlyder, omtales de slet og ret som *love*: i modsætning til naturlovene beror de imidlertid ikke på sanselige betingelser, men på et oversanseligt princip. Altså kan de også gøre krav på en helt anden del af filosofien ved siden af dens teoretiske del, og de omtales som *den praktiske filosofi*.

Heraf fremgår, at et indbegreb af praktiske forskrifter, som filosofien giver os, ikke udgør en specifik del af den i modsætning til den teoretiske del, blot fordi de er praktiske; for dette kunne de udmærket være, også selv om deres principper i et og alt blev udledt af den teoretiske naturerkendelse (som teknisk-praktiske regler); men eftersom og hvis deres princip ikke beror på naturbegrebet, der uvægerligt er sanseligt betinget, men i stedet hidrører fra et overnaturligt begreb, som alene gør det muligt for os at kende til frihedsbegrebet ved formelle love, må forskrifterne være moralsk-praktiske; de er altså ikke blot forskrifter eller regler i denne eller hin henseende, men de er love uden nogen forudgående henvisning til formål eller hensigter.

II. Om filosofiens gebet overhovedet

Så langt som vore begreber a priori har deres anvendelse, så langt rækker også vor erkendelsesevnes brug i henhold til principper, og så langt rækker dermed også filosofien.

Nu skal indbegrebet af alle de genstande, som disse begreber forbindes med, så vidt muligt tilvejebringe en erkendelse af disse samme genstande; og dette indbegreb kan vi nu inddele efter, hvor tilstrækkelig eller utilstrækkelig vor evne er i så henseende.

For så vidt som begreber forbindes med genstande – og uafhængigt af, om en erkendelse af disse genstande er mulig eller ikke – har de deres felt; og dette felt bliver blot bestemt af det forhold, som deres objekt som sådan har til vor erkendelsesevne. – Den del af dette felt, hvor en erkendelse er mulig for os, udgør et territorium (*territorium*) for disse begreber og for den dertil hørende erkendelsesevne. Den del af territoriet, hvor begreberne er lovgivende, er et gebet (*ditio*) for dem og for den erkendelsesevne, der knytter sig til dem. Således har erfaringsbegreber altså deres territorium i naturen som indbegreb for alle sansegenstande; derimod har de ikke noget gebet (men blot et opholdssted, et *domicilium*); for skønt de er frembragt i henhold til en lov, er de ikke lovgivende, og de regler, der er baseret på dem, er empiriske og altså tilfældige.

Vor samlede erkendelsesevne har to gebeter, naturbegrebernes og frihedsbegrebets, for den er a priori lovgivende i kraft af dem begge. I overensstemmelse hermed deler nu også filosofien sig i en teoretisk og en praktisk del. Men det territorium, som dens gebet omfatter, og som den udøver sin lovgivning på, er dog stadig kun indbegrebet af genstandene for enhver mulig erfaring, for så vidt disse genstande ikke tages for mere end blot fænomener. For i modsat fald ville det ikke være muligt at tænke sig en lovgivning for dem, der tog udgangspunkt i forstanden.

En lovgivning, der er baseret på naturbegreber, foretages af forstanden og er teoretisk. En lovgivning, der er baseret på frihedsbegrebet, foretages af fornuften og er udelukkende praktisk. Det er nu alene i det praktiske, fornuften kan være lovgivende; hvad angår den teoretiske erkendelse (af naturen), kan fornuften kun (som indirekte lovkyndig via forstanden) ud fra givne love slutte sig til konsekvenser heraf, der dog altid vil være begrænset til naturen. På den anden side ser vi også, at fornuften ikke altid er lovgivende, hvor der er tale om praktiske regler; for praktiske regler kan også være teknisk-praktiske.

Forstand og fornuft har således to forskellige lovgivninger for et og samme territorium for erfaringen, men uden at det er den ene lovgivning tilladt at gøre indgreb i den anden. For ligesom naturbegrebet ikke har nogen indflydelse på den lovgivning, der finder sted ved frihedsbegrebet, forstyrrer frihedsbegrebet på sin side ikke naturbegrebet. – Muligheden for i det mindste uden modsigelse i samme subjekt at tænke sameksistensen af to lovgivninger med samt deres respektive evner er blevet demonstreret i *Kritik af den rene fornuft*; i dette værk er indvendingerne mod denne antagelse nemlig bragt af vejen ved at afdække deres dialektiske illusion.

De to adskilte gebeter begrænser således ikke hinanden i deres lovgivning, skønt de uophørligt gør det i deres virkninger i sanseverdenen. At de ikke konstituerer en enhed skyldes, at naturbegrebet forestiller sig sine genstande i anskuelsen, dvs. ikke som ting i sig selv, men blot som fænomener; frihedsbegrebet forestiller sig derimod sin genstand som en ting i sig selv, blot ikke i anskuelsen. Altså er ingen af dem i stand til at tilvejebringe en teoretisk viden om deres respektive genstande (eller for så vidt om det tænkende subjekt) som en ting i sig selv, der måtte være oversanselig. Ideen om en sådan ting må vi givetvis lægge til grund for muligheden for alle erfaringens genstande. Men det er en idé, som vi aldrig vil kunne ophæve eller ekspandere til en erkendelse.

Således har vi et ubegrænset, men samtidig utilstrækkeligt felt for vor samlede erkendelsesevne, nemlig det oversanseliges felt; her, på dette felt, finder vi os intet territorium; altså kan vi hverken for forstandsbegreberne eller fornufts-begreberne skaffe os et gebet for teoretisk erkendelse. Det oversanselige er et felt, som vi må besætte med ideer både med henblik på den teoretiske og den

praktiske brug af fornuften; men hvad angår frihedsbegrebets love, så kan vi ikke skaffe disse ideer andet end en praktisk realitet; og med dette begreb som udgangspunkt har vor teoretiske erkendelse ikke bevæget sig den mindste smule i retning af det oversanselige.

Således etablerer vi en uoverskridelig kløft mellem naturbegrebets gebet, som gældende for det sanselige, og frihedsbegrebets gebet, som gældende for det oversanselige; og dermed er ingen overgang mulig fra det første gebet til det andet (ved en teoretisk brug af fornuften); de to gebeter er som to adskilte verdener, hvor den ene ikke er i stand til at øve indflydelse på den anden. Og dog må og skal denne anden verden faktisk kunne indvirke på den første. For frihedsbegrebet skal i den sanselige verden udvirke det formål, der angives i dets love; altså må naturen tænkes på en sådan måde, at dens lovform i det mindste svarer til en mulighed for, at de formål, der skal udvirkes i den, sker i henhold til frihedsbegrebet. – Altså må der være et grundlag for det oversanseliges enhed, som ligger som fundament for naturen, og som praktisk rummes i frihedsbegrebet. Begrebet for denne enheds grund når ganske vist hverken teoretisk eller praktisk nogensinde frem til at erkende denne samme grund. Altså har dette begreb heller ikke noget særskilt gebet. Ikke desto mindre muliggør det overgangen fra principperne for det ene gebets tænkemåde til principperne for det andet.

III. Om kritikken af dømmekraften som et middel til at forbinde filosofiens to dele til et hele

Kritikken af erkendelsesevnerne ud fra, hvad de a priori kan yde, har egentlig ikke noget gebet, hvad objekter angår, eftersom den ikke er nogen doktrin. Det er alene dens opgave at undersøge, hvorvidt og hvorledes en doktrin er mulig i lyset af erkendelsesevnernes karakter. Kritikken felt rækker lige så langt som alle disse evners prætentioner med henblik på at holde dem inden for deres retmæssige grænser. Nu kan noget, der ikke kan indgå som en del af filosofien, godt indgå som en hovedbestanddel i kritikken af den rene erkendelsesevne som sådan; det kan ske, hvis det rummer principper, der for sig hverken er anvendelige i en praktisk eller i en teoretisk sammenhæng.

Vi har set, at naturbegreberne, der rummer grundlaget for al a priori teoretisk erkendelse, beror på forstandens lovgivning. – Ligeledes har vi set, at frihedsbegrebet, der rummer grundlaget for alle sanseligt-ubetingede praktiske forskrifter a priori, beror på fornuftens lovgivning. Begge erkendelsesevner kan nu, i henhold til deres logiske form, anvendes på principper, uanset hvilken oprindelse disse principper måtte have; de to evner har derfor også, hvad deres

indhold angår, hver for sig særlige lovgivninger, som ikke er underlagt nogen anden (a priori). Og dermed er filosofiens deling i en teoretisk og en praktisk del retfærdiggjort.

I de øverste erkendelsesevners familie findes der dog endnu et formidrende led mellem forstanden og fornuften. Det er *dømmekraften*, vi her tænker på. Om denne evne har vi grund til at formode, at den på samme måde, per analogi, a priori i sig må rumme, om ikke sin egen lovgivning, så dog et specifikt princip, som den, skønt det kun er subjektivt, kan udsøge sig love med. Selv om dette princip ikke har et felt af genstande som sit gebet, så må det dog have et territorium af en bestemt beskaffenhed, som det, og det alene, har gyldighed for.

Men dertil kommer endnu et grundlag (for nu at dømme per analogi): nemlig, at dømmekraften kan knyttes til en anden ordening af vore forestillingskræfter; og det er en ordening, der forekommer endog endnu vigtigere end erkendelsesevnernes familieslægtsskab. For det gælder alle sjælelige evner eller kapaciteter, at de kan reduceres til et antal af tre, som ikke yderligere lader sig udlede af en fælles grund: *erkendelsesevnen, følelsen af lyst og ulyst og begærsevnen*.⁶ For er-

6 Hvis begreber anvendes som empiriske principper, og vi har grund til at formode, at de er beslægtet med den rene erkendelsesevne a priori, da er det nyttigt på baggrund af dette forhold at forsøge at give en transcendental definition af dem, hvilket vil sige: en definition ved de rene kategorier, for så vidt som disse kategorier i sig selv er tilstrækkelige til at pege på, hvordan det pågældende begreb adskiller sig fra de øvrige. Denne fremgangsmåde følger matematikernes eksempel, når han undlader at bestemme de empiriske data i sit problem og alene bringer det forhold, de har i den rene syntese, under den rene aritmetikens begreber, hvorved han generaliserer sit problem. – Man har nu bebrejdet mig, at jeg følger samme fremgangsmåde (forordet til *Kritik af den praktiske fornuft*, p. 16 [da. udg. p. 14]), nemlig at jeg definerer begærsevnen som *evnen til i kraft af sine forestillinger at være årsag til disse forestillingers genstande*. Kritikken gik på, at blotte ønsker, når alt kommer til alt, også er måder at begære på; og dog ved vi alle, at de ikke i sig selv sætter os i stand til at frembringe deres objekt. – Dette viser imidlertid ikke andet, end at menneskets begær implicerer det i selvmodsigelser, idet det betjener sig af selve sin forestilling til at fremkalde objektet, uden at det kan forventes, at dette skal lykkes. Det forholder sig således, idet mennesket er sig bevidst, at de mekaniske kræfter (hvis jeg må kalde de ikke-psykologiske kræfter dette), der skulle bestemmes ved denne forestilling for at fremkalde objektet (som altså er formidlet), enten er utilstrækkelige eller måske endog rettet mod noget umuligt, som eksempelvis at omgøre noget gjort (*O mihi praeteritos osv.**), eller som, mens man utålmodigt venter på det store øjeblik, eliminerer den tiloversblevne tid. – Ved sådanne fantaserede begær er vi os bevidst, at vore forestillinger er utilstrækkelige (eller at de sågar slet ikke duer til noget) som årsag til deres respektive genstande. Ikke desto mindre er deres kausale relation, og dermed tanken på deres kausalitet, indeholdt i hvert eneste ønske; og dette er ikke mindst synligt, når dette ønske er en affekt, nemlig længsel. For eftersom vore begær skiftevis ekspanderer hjertet og gør det slapt, så dets kræfter udtømmes, viser de, at kræfterne anspringes af forestillinger, men at de hver gang lader sindet at synke tilbage i en tilstand af mæthed, når det atter betragter begærets umulighed. Selv bønner, der skal afværge en truende og, så vidt vi kan se, uafvendelig ulykke foruden diverse overtroiske procedurer, der sigter på formål, som ikke kan opnås ad naturlig vej, giver en demonstration af sådanne forestillingers kausale relation til deres objekter; og denne relation har en sådan beskaffenhed, at selv en bevidsthed om dens manglende evne til at frembringe virkningen ikke kan forhindre den i at efterstræbe denne. – Hvorfor vor natur blev givet en hang til begær, hvis utilitet vi er os bevidst, er et antropologisk-teleologisk spørgsmål. Hvis vi skulle forsikre os om, at vi faktisk var i stand til at frembringe objektet, inden vi kunne beslutte os for at gøre brug af vore kræfter, ville de stort set henligge uden at blive brugt. For sædvanligvis bliver vi os ikke i første omgang bevidst, hvilke kræfter vi råder over, hvis ikke vi afprøver dem. Altså er det bedrag, der gemmer sig i forfængelige ønsker, blot en følge af en velgørende ordening i vor natur. [* *O mihi praeteritos referat si Juppiter annos* (Om blot Juppiter gav mig de år, der er gået, tilbage), Vergil, *Aeneiden* VIII, 560.]

kendelsesevnen er alene forstanden lovgivende, hvis den (som det må ske, når den betragtes i sig selv, og uden at den blandes sammen med begærsevnen) som en evne til teoretisk erkendelse forbindes med naturen; for kun hvad angår naturen (som fænomen) er det os muligt at give love ved naturlige a priori begreber, nemlig ved rene forstandsbegreber. For begærsevnen, der i henhold til frihedsbegrebet hører til de højeste erkendelsesevner, er det udelukkende fornuften (som dette begreb alene forekommer i), der er a priori lovgivende. – Mellem erkendelsesevnen og begærsevnen befinder sig nu følelsen af lyst, på samme måde som dømmekraften befinder sig mellem forstanden og fornuften. Vi må derfor i al foreløbighed formode, at også dømmekraften i sig rummer et a priori princip. Nu er der med begærsevnen nødvendigvis forbundet lyst eller ulyst (idet denne evne enten går forud for dette princip, som det er tilfældet ved de lavere begær, eller følger efter det, som i forbindelse med de højere begær, dvs. når begæret er bestemt ved moralloven); altså må vi også formode, at dømmekraften vil udvirke en overgang fra den rene erkendelsesevne, dvs. fra naturbegrebernes gebet, til frihedsbegrebets gebet, på samme måde som den i sin logiske brug muliggør overgangen fra forstand til fornuft.

Selv om filosofien således kun kan inddeles i to hoveddele, den teoretiske og den praktiske, og selv om alt, hvad vi har kunnet sige om de principper, der specifikt er knyttet til dømmekraften, må henregnes til den teoretiske del af filosofien, dvs. til fornufterkendelsen baseret på naturbegreber, så falder kritikken af den rene fornuft – der må fastlægge alt det, der angår systemets mulighed, inden det konstrueres – dog i tre dele: kritikken af den rene forstand, af den rene dømmekraft og af den rene fornuft. Og disse evner omtales som *rene*, fordi de a priori er lovgivende.

IV. Om dømmekraften som en a priori lovgivende evne

Dømmekraft er overhovedet evnen til at tænke det specifikke som indeholdt i det almene. Hvis det almene (reglen, princippet, loven) er givet, da er dømmekraften, der subsumerer det specifikke herunder, *bestemmende* (også selv om den som transcendental dømmekraft a priori angiver de betingelser, der må tilfredsstilles, hvis subsumtionen under det almene skal være mulig). Men hvis kun det specifikke er givet, og dømmekraften skal finde det almene til dette, er den kun *reflekterende*.

Den bestemmende dømmekraft, der opererer under almene transcendentale love, som forstanden giver, er udelukkende subsumerende. Loven er forekrevet den a priori. Dermed behøver den ikke at tænke på en lov for sig selv for at subsumere det specifikke i naturen under det almene. – På den anden side

vedrører de love, som den rene forstand giver a priori, alene muligheden for en natur som sådan (som sansegenstand). Der er derfor så mange forskelligartede naturformer, ligesom der er så mange modifikationer af de almene transcendentale naturbegreber, der ikke bliver bestemt af disse love, at der også må være love for dem. Eftersom love af denne type er empiriske, kan de være tilfældige, for så vidt gælder vor forstandsindsigt. Hvis de på den anden side skal kaldes *love* (som det kræves af et naturbegreb), må de betragtes som nødvendige i kraft af et enhedsprincip for det forskelligartede, også selv om vi ikke kender dette princip. – Altså kræver den reflekterende dømmekraft, som er forpligtet på at stige op fra det specifikke i naturen til det almene, et princip, som den ikke kan skaffe sig fra erfaringen, netop fordi det skal ligge til grund for enheden af samtlige empiriske principper under højere, om end stadig empiriske principper; dermed skal dette princip kunne begrunde, at de empiriske principper underordnes hinanden på en systematisk måde. Et sådant transcendentalt princip kan den reflekterende dømmekraft kun give sig selv som lov; den kan nemlig ikke tage det andetsteds fra (eftersom den i så fald ville være bestemmende); ej heller kan den foreskrive naturen det, eftersom det er vor refleksion over naturens love, der retter sig efter naturen, ikke naturen der retter sig efter de betingelser, hvorunder vi prøver at skaffe os et begreb om den, som set ud fra disse betingelser er ganske tilfældigt.

Nu kan dette princip kun bestå i følgende: eftersom de almene naturlove har deres grundlag i vor forstand, der foreskriver dem for naturen (om end kun i henhold til det almene begreb om naturen som natur), må de specifikke empiriske love med hensyn til det, som de almene love har overladt dem som ubestemt, betragtes som en enhed, der har en karakter, som var også de givet ved en forstand (om end ikke vor forstand); for således ville de kunne assistere vore erkendelsesevner ved at muliggøre et system for erfaring i form af specifikke naturlove. Det betyder ikke, at vi faktisk behøver at antage en sådan forstand (idet det blot er den reflekterende dømmekraft, der tjener som princip for denne idé – det drejer sig om at reflektere, ikke om at bestemme); denne evne giver derimod kun en lov til sig selv, ikke til naturen.

Nu er begrebet om et objekt, for så vidt som det samtidig indeholder grundlaget for dette samme objekts virkelighed, et *formål*; desuden gælder, at overensstemmelsen i en ting med den beskaffenhed af ting, der alene er mulig i henhold til formål, kaldes for dens forms *formålstjenlighed*; og det betyder nu, at dømmekraftens princip i henseende til naturtingenes form under empiriske love overhovedet er naturens formålstjenlighed i dens mangfoldighed. Således forestilles naturen ved dette begreb, som om en forstand indeholdt grundlaget for det mangfoldiges enhed i dens empiriske love.

Naturens formålstjenlighed er således et specifikt a priori begreb, der alene

har sin oprindelse i den reflekterende dømmekraft. For vi kan ikke tillægge naturprodukter noget sådant som en naturbestemt relation til formål; vi kan alene bruge begrebet til at reflektere over naturen, hvad angår den forbindelse mellem dens fænomener, der er os givet ved empiriske love. Og selv om vi tænker vort begreb i analogi med den praktiske formålstjenlighed (i den menneskelige kunst eller i sæderne), adskiller det sig også i et og alt herfra.

V. Princippet for naturens formelle formålstjenlighed er et transcendentalt princip for dømmekraften

Transcendentalt er det princip, ved hvilket vi tænker den almene a priori betingelse, hvorunder det alene er muligt for ting at blive objekter for vor erkendelse som sådan. Derimod kalder vi et princip *metafysisk*, hvis vi ved det tænker den a priori betingelse, hvorunder alene objekter, hvis begreb må være givet empirisk, derudover også kan bestemmes som a priori. Således er princippet for erkendelse af legemer som substanser og som foranderlige substanser transcendentalt, hvis der ved det siges, at en forandring i disse legemer må have en årsag; derimod er princippet metafysisk, hvis der ved det siges, at forandringen af dem må have en *ydre* årsag. For hvis vi i første tilfælde skal erkende antagelsen a priori, må vi udelukkende tænke legemet ved ontologiske prædikater (rene forstandsbegreber), dvs. som en substans; i det andet tilfælde må vi derimod basere antagelsen på et empirisk begreb om legemet (som en bevægelig ting i rummet), hvorefter vi helt a priori kan se, at sidstnævnte prædikat (omhandlende en bevægelse, der må have en ydre årsag) gælder legemet. – Og således er princippet for naturens formålstjenlighed (i mangfoldigheden af dens empiriske love) transcendentalt, som jeg umiddelbart skal demonstrere. For begrebet om objekter er, for så vidt som de tænkes som underlagt dette princip, alene det rene begreb om objektet for en mulig erfaringserkendelse som sådan, og det rummer intet empirisk. På den anden side er princippet om den praktiske formålstjenlighed – den formålstjenlighed, der må tænkes i ideen om bestemmelsen af en fri vilje – et metafysisk princip; grunden til dette er, at begrebet om en begærsevne som en villen må gives empirisk (dvs. det tilhører ikke de transcendentale prædikater). Alligevel er begge principper a priori, ikke empiriske; i den slags domme har vi nemlig ikke brug for yderligere erfaring for at forbinde prædikatet med det empiriske begreb om subjektet, men kan betragte denne forbindelse som helt a priori.

At begrebet om naturens formålstjenlighed hører under de transcendentale principper, ser vi med tilstrækkelig tydelighed af de maksimer i dømmekraften, som vi bruger som en a priori grund for vor udforskning af den; samtidig frem-

går det, at disse maksimer alene vedrører en mulig erfaring; dermed vedrører de også blot vor mulige erkendelse af naturen, om end ikke kun en erkendelse af naturen som sådan, men en erkendelse af den som bestemt ved en mangfoldighed af specifikke love. – Sådanne maksimer forekommer kun spredt, om end forholdsvis hyppigt, i den metafysiske videnskabs forløb i form af sætninger af metafysisk visdom; eksempelvis som når metafysikken formulerer visse regler, hvis nødvendighed ikke kan godtgøres ud fra begreber, så som: »Naturen tager den korteste vej (*lex parsimoniae*); og dog foretager den ikke noget spring, hverken i rækkefølgen af de forandringer, der forekommer i den, eller i sammenstillingen af specifikt forskellige former (*lex continui in natura*) i den; dens store mangfoldighed af empiriske love er ikke desto mindre en enhed underlagt nogle få principper (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*),⁷ og så fremdeles.

Hvis vi imidlertid forsøger at angive oprindelsen til disse principper ad psykologisk vej, handler vi direkte i modstrid med deres mening. Principperne siger nemlig ikke, hvad der sker, dvs. efter hvilken regel vore erkendelsesevner rent faktisk opererer; ej heller siger de, hvorledes vi dømmes, men alene hvordan vi skal dømme. Hvis principperne blot er empiriske, fremgår den logiske nødvendighed således ikke. Altså er naturens formålstjenlighed for vore erkendelsesevner og deres anvendelse, som gennemlyser principperne, et transcendentalt princip for domme; dermed kræver det også en transcendent deduktion, der i erkendelsens a priori kilder kan forsyne os med et grundlag for at dømme således.

Således finder vi i grundene for en mulig erfaring uden videre noget nødvendigt, nemlig de almene love, uden hvilke naturen som sådan (som sansegenstand) ikke kan tænkes. Disse love beror på kategorierne, således som de anvendes på de formelle betingelser for enhver anskuelse, der er mulig for os – for så vidt som også denne anskuelse er givet a priori. Under disse love er dømmekraften bestemmende; for det eneste, den behøver at gøre, er at subsumere under love, der er givet. Eksempelvis siger forstanden: Al forandring har en årsag (en almen naturlov); den transcendentale dømmekraft skal nu blot angive betingelsen for subsumtionen under det a priori forstandsbegreb, der forelægges den; og denne betingelse består i successionen af bestemmelser af en og samme ting. For naturen som sådan (som genstand for en mulig erfaring) erkender vi denne årsagslov som absolut nødvendig. – Men også hvis vi ser bort fra denne formelle tidsbetingelse, bliver genstande for den empiriske erkendelse stadig bestemt; eller – hvis vi begrænser os til, hvad vi kan dømme om a

7 [Henholdsvis princippet for sparsommelighed i naturen, princippet for kontinuitet i naturen og princippet om, at der ikke bør være flere principper end nødvendigt.]

priori – genstandene er bestemmelige på mangfoldige måder. Hvis vi betragter specifikt forskellige naturer, men samtidig ser bort fra, hvad de har til fælles som tilhørende naturen som sådan, kan de stadig være årsager på et uendeligt antal andre forskellige måder; og om hver eneste af disse måder gælder, at den (i henhold til begrebet om årsag som sådan) må have sin regel; og det er en regel, som er lov, og som altså medfører nødvendighed, også selv om vore erkendelsesevners beskaffenhed og skranker fuldstændig blokerer for, at vi indser denne nødvendighed. Altså må vi, hvad angår naturens rent empiriske love, tænke den som indeholdende muligheden for en uendelig mangfoldighed af empiriske love, der ikke desto mindre er tilfældige, for så vidt angår vor indsigt (dvs. vi kan ikke erkende dem a priori). Og når vi betragter dem, dømmes vi naturens enhed som tilfældig i henhold til empiriske love, ligesom vi dømmes muligheden for erfaringens enhed (som et system i henhold til empiriske love) som tilfældig. Og alligevel må vi nødvendigvis forudsætte og antage denne enhed; for i modsat fald ville vor empiriske erkendelse ikke hænge konsekvent sammen, så vi kan danne et erfaringshele; for selv om de almene naturlove faktisk skaber sammenhæng mellem tingene i henhold til deres genus som naturlige ting som sådan, forsyner de dem ikke med en specifik sammenhæng i henhold til de særlige naturvæsener, som de er. Altså må dømmekraften, som en a priori betingelse for sin egen anvendelse, gå ud fra, at det, der for den menneskelige indsigt er tilfældigt i de specifikke (empiriske) naturlove, ikke desto mindre rummer en lovbaseret enhed – som nok er uudgrundelig for os, men som vi dog formår at tænke – i sammenknytningen af det i dem, der er forskelligt, så de danner en erfaring, der i sig er mulig. Når vi i en sådan sammenknytning erkender en lovbaseret enhed, der stemmer overens med en nødvendig forstandshensigt, som vi har (et behov), men som samtidig i sig er tilfældig, så fremstiller vi denne enhed som genstandenes formålstjenlighed (naturens, i dette tilfælde). Dømmekraften, der i henhold til ting, der står under mulige, om end endnu uopdagede empiriske love, blot er reflekterende, må altså, hvad disse love angår, tænke naturen i henhold til et princip for formålstjenlighed for vor erkendelsesevne. Og det er da dette princip, der kommer til udtryk i ovenstående maksimer for dømmekraften. Det skal siges, at dette transcendentale begreb om en formålstjenlighed i naturen hverken er et naturbegreb eller et frihedsbegreb, eftersom det intet overhovedet tillægger objektet (naturen); det er derimod et begreb, som vi benytter os af til at tænke den eneste måde, som vi kan gå frem på, når vi reflekterer over naturens genstande for at skaffe os en konsekvent sammenhængende erfaring. Altså er det et subjektivt princip (en maksime) for dømmekraften. Dette er nu også grunden til, at vi glæder os (faktisk befries vi for et behov), når vi, som ved et lykketræf, der gavner det, vi vil opnå, finder en sådan systematisk enhed i de love, der ellers blot er empiriske – og dét skönt vi nødvendigvis måtte

gå ud fra, at der faktisk også forekommer en sådan enhed, om end det ikke er en enhed, som vi besidder nogen indsigt i eller er i stand til at bevise.

Hvis man vil overbevises om rigtigheden af at gennemføre en sådan deduktion af det foreliggende begreb⁸ og indse nødvendigheden af at antage det som transcendentalt erkendelsesprincip, behøver man blot at betænke omfanget af den opgave, der a priori ligger i vor forstand: ud fra givne iagttagelser af naturen at tilvejebringe en sammenhængende erfaring, selv om denne samme natur kan rumme en uendelig mangfoldighed af empiriske love. For ganske vist besidder forstanden a priori almene naturlove, uden hvilke naturen overhovedet ikke kunne gøres til genstand for erfaringen. Men derudover fordrer forstanden også, at naturen besidder en vis orden i sine specifikke regler – regler, som den kun kan gøre sig bekendt med ad empirisk vej, og som er tilfældige i forhold til den selv. Uden sådanne regler ville der ikke være nogen vej, vi kunne betrede fra den almene analogi om en mulig erfaring som sådan til det specifikke; det betyder imidlertid, at forstanden må tænke på disse regler som love (dvs. som nødvendige); det må den, også selv om den ikke erkender eller indser deres nødvendighed; for ellers ville disse love ikke danne en orden i naturen. Selv om forstanden ikke kan bestemme noget a priori om den slags objekter,⁹ må den for at undersøge disse empiriske såkaldte love lægge et a priori princip til grund for al refleksion over naturen: nemlig at en erkendelig naturorden er mulig. Et sådant princip udtrykkes i følgende sætninger: at der i naturen foregår en ordning af arter under genera,¹⁰ som vi er i stand til at fatte; at genera nærmer sig hinanden i henhold til et fælles princip og på den måde muliggør en overgang fra den ene genus til den anden og dermed til en højere genus; at – selv om det til at begynde med forekommer uundgåeligt for vor forstand at antage lige så mange former for kausalitet, som der er specifikke forskelle på naturlige virkninger – disse kausalitetsformer ikke desto mindre vil falde under et begrænset antal principper, som det dernæst er vor opgave at udforske osv. Denne samstemmighed mellem naturen og vor erkendelsesevne forudsættes a priori af dømmekraften som en hjælp i dens refleksion over naturen i henhold til dennes empiriske love. Samtidig erkender forstanden, at denne samstemmighed er objektivt tilfældig; det er alene dømmekraften, der tilskriver den til naturen i form af en transcendental formålstjenlighed (i forbindelse med subjektets erkendelsesevne); for hvis ikke en sådan samstemmighed var forudsat, ville vi ikke have nogen ledetråd i naturen i form af empiriske love; og dermed ville vi heller ikke

have noget, der kunne vejlede os i brugen af disse love, så vi kan erfare og undersøge naturen i al dens mangfoldighed.

Altså er der i naturtingen en ensartethed i henseende til almene love; for uden en sådan ville erfaringserkendelsen overhovedet ikke etablere en form; alligevel kunne man tænke sig, at de specifikke forskelle i naturens empiriske love og deres virkninger var så store, at vor forstand ikke kunne opdage en orden i naturen, som den var i stand til at fatte; altså ville den også være ude af stand til at opdele naturens produkter i genera og arter og således bruge de principper, som vi forklarer og forstår et produkt med, til også at forklare og begribe et andet produkt – hvilket alt sammen finder sted for at skabe en sammenhæng i erfaringen af et stof, der forekommer os så forvirrende (skønt det i virkeligheden blot er uendelig mangfoldigt og hinsides vor fatteevne).

Således har dømmekraften også et a priori princip i sig for naturens mulighed; det er imidlertid et princip, der alene gælder i subjektiv henseende; dømmekraften betjener sig af det for at foreskrive ikke naturen (som autonomi), men sig selv (som heautonomi) en lov for sin refleksion over den. Denne lov kunne vi kalde *loven for naturens specifikation* i henseende til empiriske love. Det er en lov, som dømmekraften ikke erkender a priori i naturen, men som den, i inddelingen af naturens almene love, a priori antager, idet den søger at ordne en mangfoldighed af specifikke love under dem for på den måde at give inddelingen en orden, som vor forstand kan erkende. Antag, at vi siger: naturen specificerer sine almene love i overensstemmelse med princippet om formålstjenlighed for vor erkendelsesevne, dvs. på en måde, der stemmer overens med den menneskelige forstand, som har den nødvendige opgave at finde det almene for det specifikke, som iagttagelsen stiller til rådighed, og som, under dette principps enhed, skal finde en forbindelse med hensyn til, hvad der er forskelligt (om end alment) for en given art; i så fald er der hverken tale om, at vi foreskriver naturen en lov, eller at vi lærer noget af den ved at observere den (selv om observation kan bekræfte omtalte princip). For det er et princip, der knytter sig til den reflekterende dømmekraft, ikke til den bestemmende. Det eneste, der forlanges, er, at uanset hvordan naturen måtte være ordnet efter almene love, må al opsporing af dens empiriske love følge både dette princip om formålstjenlighed og de maksimer, der er baseret på det; for kun for så vidt det finder sted, kan vi gøre fremskridt i anvendelsen af vor forstand i erfaringen og således erhverve os erkendelse.

8 [Om formålstjenlighed.]

9 [Dvs. de objekter, hvis form er specifik og ikke almen.]

10 [Kant følger Linné og bruger *species* (Art, art) som undergruppe til *genus* (*Gattung*, slægt). I øvrigt bruger Kant ofte *Gattung* som mindre specifik betegnelse for en klasse, som man på dansk ville omtale som art.]

VI. Om forbindelsen mellem følelsen af lyst og begrebet om formålstjenlighed i naturen

Når vi i den mangfoldighed, der hersker mellem naturens forskellige love, finder en sådan overensstemmelse med vort behov for dens princippers almenhed, må vi, så vidt vor indsigt rækker, bedømme dette som en tilfældighed; og dog må vi samtidig betragte overensstemmelsen som uundværlig for vort forstandsbehov – og dermed som en formålstjenlighed, der gør, at naturen stemmer overens med vor hensigt (om end kun for så vidt denne hensigt gælder erkendelsen). – De almene forstandslove er nu samtidig love for naturen, og de er lige så nødvendige for den, som bevægelseslovene er for materien (skønt forstandens love opstår spontant); hvad angår frembringelsen af disse naturlove, så forudsætter den ikke nogen hensigt, der ligger i vore erkendelsesevner; for det er først takket være naturlovene, vi får et begreb om, hvad erkendelsen af tingen (naturen) er, eftersom disse love nødvendigvis hører under naturen, forstået som objekt for vor erkendelse som sådan. Derimod er det, så vidt vi kan se, tilfældigt, at naturens orden i form af dens specifikke love rent faktisk stemmer overens med vor evne til at fatte den – og dette på trods af den mangfoldighed og uensartethed, der hersker i den, og som i det mindste kunne gøre det muligt, at dens orden var hinsides vor fatteevne. Opdagelsen af naturens orden hører desuden under forstandens virksomhed og udføres under hensyn til denne evnes eget formål, nemlig at bibringe principperne en enhed. Og dermed er det dømmekraften, der må tilskrive naturen dette formål; forstanden er nemlig ikke i stand til at foreskrive en lov for den om dette.

Det gælder nu tilfredsstillelsen af enhver hensigt, at den er forbundet med en følelse af lyst; og hvis betingelsen for en sådan tilfredsstillelse er en a priori forestilling – som her: et princip for den reflekterende dømmekraft overhovedet – da er følelsen af lyst også bestemt ved en a priori grund og har gyldighed for enhver; og dette gælder, blot vi forbinder objektet med erkendelsesevnen, ligesom det gælder, uden at begrebet om formålstjenlighed i mindste måde vedrører begærsevnen; og dermed er det klart distingveret fra enhver praktisk formålstjenlighed i naturen.

Det forholder sig nu således, at vore iagttagelsers sammentræf med love baseret på almene naturbegreber (kategorierne) ikke udvirker den mindste følelse af lyst i os; der kan da heller aldrig være tale om en sådan virkning, eftersom forstanden går frem over for disse love uden nogen hensigt, men i henhold til sin egen natur. Når vi på den anden side opdager, at to eller flere heterogene, empiriske love kan forenes under et enkelt princip, der rummer begge, foranlediger det en ganske mærkbar lyst, ofte tilmed beundring; ja, der kan sågar

være tale om en beundring, der ikke hører op, selv efter at vi er blevet ganske godt bekendt med følelsens genstand. Sandt nok oplever vi ikke længere nogen mærkbar lyst, når vi fatter naturen og dens enhed i inddelingen i de genera og arter, der er den nødvendige betingelsen for de empiriske begreber, som vi benytter os af for at erkende naturen i henhold til dens specifikke love. Men lysten forekom faktisk på et tidspunkt, og det er blot, fordi selv den banaleste erfaring ville være umulig uden den, at vi efterhånden blander den med den rene erkendelse og ikke længere specielt bemærker den. – Der er således noget i vor bedømmelse af naturen, der gør os opmærksom på dens formålstjenlighed for vor forstand: en bestræbelse på så vidt muligt at bringe dens uensartede love under højere, om end stadig empiriske love; følgen er, at vi, hvis det lykkes, oplever en lyst på grund af deres samstemmighed, som vi betragter som tilfældig, med vor erkendelsesevne. Omvendt ville vi føle ulyst ved en forestilling om naturen, hvis man på forhånd havde fortalt os, at vi selv ved den banaleste undersøgelse ville støde på love så heterogene, at det ville være umuligt for vor forstand at forene de specifikke love under almene empiriske love; for noget sådant ville være i modstrid med princippet om naturens subjektivt-formålstjenlige specifikation i genera samt med det princip, som vor reflekterende dømmekraft følger over for den.

Og dog er den forudsætning, som dømmekraften gør sig om en sådan enhed, ganske ubestemt, når det gælder spørgsmålet om, hvor langt den idealistiske formålstjenlighed i naturen måtte række for vor erkendelsesevne; hvis man derfor fortalte os, at et dybere eller mere vidtrækkende kendskab til naturen baseret på observation i sidste instans ville støde på en mangfoldighed af love, som intet menneske kunne reducere til et simpelt princip, ville vi slå os til ro med det. Og dog havde vi hellere lagt øre til andre, der kunne give os et håb om, at vi, hvis blot vi fik et dybere indblik i naturens indre eller sammenlignede med endnu ukendte ydre dele, ville finde, at den – trods de empiriske loves tilsyneladende heterogenitet – var stadig mere simpel og samstemmende, jo mere vi erfarede. For vor dømmekraft befaler os at gå frem efter et princip om, at naturen stemmer overens med vor erkendelsesevne; vi skal, så vidt muligt, følge dette princip, uden at vi bestemmer os for, om der er nogen grænser for det (idet det ikke er den bestemmende dømmekraft, der giver os denne regel). For selv om vi kan bestemme grænserne for en rationel brug af vore erkendelsesevner, er det ikke muligt for os at bestemme nogen grænser i det empiriske felt.

VII. Om den æstetiske forestilling om naturens formålstjenlighed

Dét i forestillingen om et objekt, der er rent subjektivt, dvs. som udgør dens relation til subjektet og ikke til genstanden, er dens æstetiske beskaffenhed; men dét i objektet, der tjener eller kan bruges til at bestemme det (for erkendelsen), er dets logiske gyldighed. I erkendelsen af en sansegenstand forekommer begge relationer. I sanseforestillingen om tingene uden for mig er kvaliteten af det rum, som vi anskuer disse ting i, min rent subjektive forestilling om dem (og dermed kan det ikke afgøres, hvad de måtte være som objekter i sig); takket være denne subjektive relation, tænkes objektet dermed blot som fænomen. Uagtet sin rent subjektive kvalitet er rummet imidlertid stadig et element i vor erkendelse af tingene som fænomener. Betegnelsen *fornemmelse* (her ydre fornemmelse) står også for, hvad der er rent subjektivt i vore forestillinger om tingene uden for os, skønt den i sin egentlige betydning står for det materielle (reelle) i dem (det, hvorved noget eksisterende bliver givet), på samme måde som rummet er den rene a priori form for, at det er muligt at anskue tingene; alligevel bruger vi også fornemmelsen til at erkende objekter uden for os.

På den anden side er det subjektive i en forestilling, der på ingen måde kan indgå som element i erkendelsen, den lyst eller ulyst, der knytter sig til en sådan forestilling. For selv om lyst og ulyst godt kan være virkninger af en erkendelse, er det ingenlunde på grund af dem, jeg erkender noget om forestillingens genstand. Og på samme måde gælder det en tings formålstjenlighed, at den, for så vidt den forestilles i en iagttagelse, heller ikke er en egenskab ved objektet; for en sådan egenskab kan ikke iagttages, selv om den kan følge af erkendelsen af ting. Således er den formålstjenlighed, der går forud for erkendelsen af et objekt, det subjektive i forestillingen, der ikke kan indgå i erkendelsen; og dette subjektive knytter vi nu uden videre sammen med forestillingen, også selv om vi ikke har til hensigt at gøre brug af forestillingen om genstanden i en erkendelse. Her omtaler vi altså genstanden som *formålstjenlig*, fordi forestillingen om den uden videre knytter en følelse af lyst eller ulyst til sig. Og denne forestilling er selv en æstetisk forestilling om formålstjenlighed. – Spørgsmålet er nu blot, om der overhovedet gives en sådan forestilling om formålstjenlighed.

Antag, at den rene og skære opfattelse (*apprehensio*) af den anskuede genstand er forbundet med lyst, og antag at vi ikke forbinder denne opfattelse med et begreb med henblik på en bestemt erkendelse; i så fald forbinder vi ikke forestillingen med objektet, men alene med subjektet; og det betyder, at lysten kun kan give udtryk for, at objektet stemmer overens med de erkendelsesevner, der er – og for så vidt som de er – bragt i spil i den reflekterende dømmekraft. Altså

udtrykker lystfølelsen en rent subjektiv og formel formålstjenlighed ved objektet. For en opfattelse¹¹ af former i indbildningskraften kan aldrig finde sted, hvis ikke den reflekterende dømmekraft, som det mindste, sammenligner dem med sin evne til at forbinde anskuelser med begreber – om så det sker uden at ville dette. Hvis nu en given forestilling i denne sammenligning bringer indbildningskraften (som evnen til a priori anskuelser) i samklang med forstanden (som evnen til begreber), uden at dette derfor udtrykker en hensigt, og hvis der dermed vækkes en følelse af lyst, må genstanden betragtes som formålstjenlig for den reflekterende dømmekraft. En sådan dom er en *æstetisk dom*, der vedrører objektets formålstjenlighed; den er ikke baseret på et forudgående begreb om genstanden, ligesom den heller ikke tilvejebringer noget. Når en sådan genstands form (snarere end det, der er materielt i forestillingen om den, dvs. fornemmelsen), blot ved at den reflekteres (uden hensyn til et begreb, der skulle udledes af den), bedømmes at være fundament for en lystfølelse i forestillingen om dette samme objekt, må denne lyst nødvendigvis også bedømmes at være knyttet til forestillingen; altså må den ikke blot være knyttet til det subjekt, der opfatter den, men til alle, der opfatter den. Genstanden kaldes i så fald *smuk*, og vor evne til at dømme ud fra en sådan lyst (og dermed også dømme med almen gyldighed) omtales som *smag*. For lystens grund sættes alene i genstandens form med henblik på en refleksion som sådan – og altså ikke i en fornemmelse for genstanden eller ved at forbinde den med et begreb, der kunne rumme det ene eller det andet formål. Den lovmæssighed, vi her har at gøre med, foreligger dermed udelukkende i refleksionen, hvis a priori betingelser gælder alment – i samstemmigheden mellem forestillingen om genstanden og lovmæssigheden i den empiriske brug, der generelt findes i subjektets dømmekraft (en lovmæssighed, der repræsenterer indbildningskraftens og forstandens enhed). Og eftersom genstandens samstemmighed med subjektets evner er tilfældig, foranlediger dette en forestilling om en formålstjenlighed i genstanden, hvad angår subjektets erkendelsesevner.

Vi står altså her over for en lyst, som vi – som det gælder enhver lyst eller ulyst, der ikke er udvirket af et frihedsbegreb (ved ren fornuft af en forudgående bestemmelse af den højere begærssevne) – aldrig ud fra begreber kan skaffe os indsigt i som nødvendigvis forbundet med en forestilling om en genstand; derimod er det en lyst, som til enhver tid må erkendes alene ved en reflekterende iagttagelse og som knyttet til denne. Følgelig gælder det for smagsdommen, som det gælder for enhver empirisk dom, at den ikke kan erklære sig objektiv nødvendig eller gøre krav på a priori gyldighed; den gør blot krav på at gælde for

11 [Opfattelse skal her forstås som optagelse og indlemmelse (*apprehensio*) i indbildningskraften.]

enhver, på samme måde som det gælder enhver anden empirisk dom. Og det er altid, uagtet en sådan doms indre tilfældighed, muligt for den at gælde for alle. Det mærkværdige og afvigende ligger derimod alene i, at det, der i smagsdommen tilskrives enhver, ikke er et empirisk begreb, men en følelse af lyst (og altså netop ikke et begreb) – som om der var tale om et prædikat, som var forbundet med erkendelsen af objektet og med forestillingen om det.

Når man fælder en individuel erfaringsdom, eksempelvis en dom, der fældes af den, der iagttager en bevægelig dråbe vand i en bjergkrystal, forudsætter man med rette, at også alle andre må finde, at det forholder sig på samme måde; for iagttageren har fældet sin dom i overensstemmelse med de almene betingelser for den bestemmende dømmekraft og i henhold til lovene for, at en erfaring overhovedet er mulig. Og på samme måde gælder det for den, der føler lyst ved den rene refleksion over en genstands form, men som ikke gør brug af et begreb; skønt dommen er empirisk og individuel, forlanger vedkommende med rette, at alle bifalder den. For grunden til lysten findes i den almene, om end subjektive betingelse for reflekterende domme, nemlig en genstands formålstjenlige overensstemmelse (enten den nu er et produkt af kunst eller natur) med det indbyrdes forhold mellem erkendelsesevnerne (indbildningskraft og forstand), som er en nødvendig betingelse for enhver empirisk erkendelse. Således er lysten ved en smagsdom afhængig af den empiriske forestilling og kan ikke a priori forbindes med noget begreb (vi kan ikke a priori bestemme, hvilken genstand der stemmer overens med smagen, men må prøve os frem). Lysten er imidlertid ene og alene dommens bestemmelsesgrund, fordi vi er opmærksomme på, at den udelukkende hviler på refleksionen og på de almene, om end blot subjektive betingelser for overensstemmelse mellem denne refleksion og erkendelsen af objekter som sådan – en overensstemmelse, som objektets form er formålstjenlig for.

Grunden til, at smagsdomme er underlagt en kritik, hvad angår deres mulighed, er, at de forudsætter et a priori princip; det er imidlertid hverken et erkendelsesprincip for forstanden eller et praktisk princip for viljen. Og dermed er det ikke a priori bestemmende.

Vor påvirkelighed over for en lyst, der skyldes en refleksion over tingenes¹² former (naturens former såvel som kunstens), betegner imidlertid ikke blot en formålstjenlighed i objekternes forhold til den reflekterende dømmekraft, der er i overensstemmelse med subjektets naturbegreb; påvirkeligheden skyldes også en subjektiv formålstjenlighed over for objekter i henseende til deres form,

eller sågar deres manglende form, som følger af frihedsbegrebet. Og dette er nu grunden til, at ikke alle æstetiske domme er smagsdomme knyttet til det skønne; nogle domme har deres oprindelse i en åndelig følelse og er som sådanne forbundet med det ophøjede. Altså må nærværende kritik af den æstetiske dømmekraft falde i to dertil svarende hoveddele.

VIII. Om den logiske forestilling om naturens formålstjenlighed

Når en genstand er givet i erfaringen, er der to måder, vi kan forestille dens formålstjenlighed på; enten på et rent subjektivt grundlag i en opfattelse (*apprehensio*) af den, der går forud for ethvert begreb: som en overensstemmelse i dens form med erkendelsesevnerne med henblik på at forene anskuelse og begreber til en erkendelse som sådan. Vi kan imidlertid også forestille os genstandens formålstjenlighed på en objektiv grund: som en overensstemmelse mellem dens form og selve tingens mulighed i henhold til et forudgående begreb om denne ting, der rummer grundlaget for denne form. Som vi har set, er forestillingen om den første slags formålstjenlighed knyttet til en umiddelbar lyst ved genstandens form, der opstår blot ved at reflektere over den. Hvad derimod angår forestillingen om den anden type formålstjenlighed, så forbinder den ikke genstanden med subjektets erkendelsesevner i opfattelsen af den, men med en bestemt erkendelse af den under et givet begreb; forestillingen af denne formålstjenlighed har dermed intet at gøre med en følelse af lyst ved tingene, men knytter sig til den forstand, der fælder en dom over dem. Antag nu, at en genstands begreb er givet, og at vi gør brug af det i erkendelsen; dømmekraftens opgave består nu i at fremstille (*exhibere*) begrebet, dvs. til begrebet at knytte en anskuelse, der svarer til det. En sådan fremstilling kan finde sted ved vor egen indbildningskraft, som det sker i kunsten, hvor vi realiserer et begreb, som vi på forhånd har dannet os om en genstand, der er formål for os; eller fremstillingen kan komme i værk ved naturen, i kraft af dens teknik (som ved organiserede legemer), hvor vi tilskriver den vort begreb om et formål for at dømme dens produkt; i dette tilfælde forestiller vi os ikke blot en formålstjenlighed i naturen i tingens form, men selve produktet forestilles som et naturligt formål. – Nu er vort begreb om en subjektiv formålstjenlighed i naturens former i skikkelse af empiriske love ikke et begreb om et objekt; der er alene tale om et princip i dømmekraften, som den benytter sig af for ud fra naturens uhyre mangfoldighed at forsyne sig med begreber fra den (så den kan orientere sig i denne mangfoldighed); alligevel tillægger vi naturen et hensyn til vore erkendelsesevner – så at sige i analogi med et formål. Derefter kan vi betragte *naturskønhed* som en

12 [Kant: *Sache*. Ligesom Kant ikke skelner mellem genstand og objekt, skelner han heller ikke mellem ting og sag. På dansk deler sag og ting imidlertid kun til dels territorium; i det følgende vil *Sache* derfor undertiden blive oversat til ting af idiomatiske grunde (mens det omvendte dog aldrig finder sted).]

fremstilling af begrebet om formel (dvs. rent subjektiv) formålstjenlighed, og vi kan betragte *naturformål* som fremstillingen af begrebet om en reel (objektiv) formålstjenlighed; den første formålstjenlighed bedømmer vi ved smagen (æstetisk, som formidlet ved følelsen af lyst), den anden ved forstanden og fornuften (logisk, ud fra begreber).

Dette er grundlaget for inddelingen af kritikken af dømmekraften i en *æstetisk* og en *teleologisk* dømmekraft. Ved den første tænker jeg på evnen til at dømme formel formålstjenlighed (undertiden også omtalt som subjektiv formålstjenlighed) ved hjælp af følelsen af lyst og ulyst; ved den anden tænker jeg på evnen til at dømme den reelle (objektive) formålstjenlighed i naturen ved hjælp af forstanden og fornuften.

Den del i en kritik af dømmekraften, der indeholder den æstetiske dømmekraft, tilhører den i væsentlig forstand. For det er alene denne del, der rummer et princip, som dømmekraften helt og fuldt lægger a priori til grund for sin refleksion over naturen: princippet om naturens formelle formålstjenlighed i henhold til de specifikke (empiriske) love, som den rummer for vor erkendelsesevne. Uden et sådant formelt princip ville forstanden ikke kunne finde vej i naturen. Heroverfor står omvendt, at vi ikke kan angive nogen som helst a priori grund til, at der skulle findes objektive formål i naturen, dvs. ting, der alene er mulige som naturformål; for begrebet om naturen som genstand for erfaringen fortæller os ikke, hverken alment eller specifikt, at et sådant grundlag overhovedet er muligt; vi har blot dømmekraften, og den rummer ikke noget a priori princip for en sådan formålstjenlighed, men kun en regel for i visse tilfælde (ved visse produkter) at gøre brug af begrebet om formål af hensyn til fornuften, efter at det transcendentale princip allerede har forberedt forstanden på at anvende begrebet om et formål på naturen (i det mindste på formen).

Den transcendentale grundsætning – der forestiller sig en formålstjenlighed i naturen i en subjektiv relation til vor erkendelsesevne i form af en ting som et princip for at dømme denne samme natur – lader det være ganske ubestemt, hvor og i hvilke tilfælde, jeg skal dømme et produkt efter et princip for formålstjenlighed frem for at dømme efter almene naturlove. Den overlader det til den æstetiske dømmekraft i smagen at bestemme dette produkts (eller dets forms) overensstemmelse med vor erkendelsesevne (for så vidt som denne beslutning ikke hviler på en overensstemmelse mellem begreber, men på følelse). Derimod angiver den teleologisk anvendte dømmekraft med bestemthed de betingelser, hvorunder noget (et organiseret legeme) skal bedømmes i henhold til ideen om et formål i naturen; den kan imidlertid ikke ud fra begrebet om naturen som et erfaringsobjekt anføre nogen grundsætning, der kunne bemyndige den til at tillægge naturen en a priori relation til formål eller for så vidt blot til i al ubestemthed at antage et sådant formål i forbindelse med produkter i den virkelige

erfaring. Grunden hertil er, at vi for at kunne erkende de objektive formål i en given genstand, om så det kun var empirisk, måtte have mange specifikke erfaringer og måtte betragte dem under principper, der gav dem en enhed. – Den æstetiske dømmekraft er således en specifik evne til at dømme ting efter en regel, men ikke efter begreber. Den teleologiske dømmekraft er ikke en særlig evne, men er kun en reflekterende dømmekraft som sådan, for så vidt den (som altid ved en teoretisk erkendelse) går frem efter begreber; over for visse naturobjekter går den imidlertid frem efter specifikke principper, nemlig i en dømmekraft, der alene reflekterer over tingene, men som ikke bestemmer dem. Hvad altså angår dens brug, hører den hjemme i den teoretiske filosofi; og på grund af sine specifikke principper, der ikke er bestemmende (som de må være i en doktrin), må den udgøre en særlig del af kritikken. På den anden side føjer den æstetiske dømmekraft intet til erkendelsen af sine genstande; altså kan den udelukkende henregnes under kritikken af det dømmende subjekt og dets erkendelsesevner, for så vidt som disse evner er tilgængelige for a priori principper, dvs. under den filosofiske propædeutik – hvilken anden anvendelse, disse principper end i øvrigt måtte have (teoretisk eller praktisk).

IX. Om sammenknytningen af forstandens lovgivning med fornuftens ved dømmekraften

Forstanden er a priori lovgivende for naturen som sansobjekt med henblik på at opnå en teoretisk erkendelse af dette objekt i en mulig erfaring. Fornuften er, som det oversanselige i subjektet, a priori lovgivende for friheden og for frihedens særegne kausalitet med henblik på ubetinget-praktisk erkendelse. Den store kløft, der adskiller det oversanselige fra fænomenerne, afskærer fuldstændig naturbegrebets gebet under den ene lovgivning og frihedsbegrebet under den anden fra hver for sig (i henhold til hver deres grundlove) at udøve nogen som helst gensidig påvirkning af hinanden. Frihedsbegrebet bestemmer intet, der vedrører vor teoretiske erkendelse af naturen, ligesom naturbegrebet ikke bestemmer noget, der angår frihedens praktiske love – og det er for så vidt ikke muligt at slå bro fra det ene gebet til det andet. – Men selv om bestemmelsesgrundene for den kausalitet, der reguleres af frihedsbegrebet (og af den praktiske regel indeholdt i dette gebet), ikke ligger i naturen, og selv om det sanselige ikke kan bestemme det oversanselige i subjektet, er det omvendte ikke desto mindre muligt (ikke hvad angår vor erkendelse af naturen, ganske vist, men immervæk hvad angår de følger, som frihedsbegrebet har i naturen); og denne mulighed er nu indeholdt i selve begrebet om en kausalitet i kraft af frihed, hvis virkning i verden skal finde sted i overensstemmelse med frihedens formelle

love. Det skal siges, at vi, når vi gør brug af ordet *kausaltitet* i forbindelse med det oversanselige, kun tænker på den grund, der determinerer naturting til at udøve deres kausalitet til at frembringe en virkning, der stemmer overens med de naturlove, der modsvarer deres egen kausalitet – om end virkningen også er i overensstemmelse med de love, der gælder for fornuften. Hvorledes dette er muligt, ved vi ikke. Ikke desto mindre kan vi fyldestgørende modbevise den indvending, at der skulle være tale om en modsigelse.¹³ – Virkningen i henhold til frihedsbegrebet er det endemål, der burde eksistere (eller hvis fremtræden i sanseverdenen burde eksistere); og vi må nu forudsætte den betingelse, hvorunder det er muligt at nå frem til dette endemål i naturen (nemlig subjektet som et sansevæsen, dvs. som et menneske). Det er dømmekraften, der forudsætter denne a priori betingelse, og det sker uden hensyn til det praktiske; således forsyner denne evne os med det begreb, der formidler mellem naturbegrebet og frihedsbegrebet, nemlig i form af begrebet om naturens formålstjenlighed, der muliggør overgangen fra den rene teoretiske lovgivning til den rene praktiske lovgivning, fra naturbegrebets lovlighed til frihedsbegrebets endemål. For det er takket være dette begreb, vi erkender muligheden af et endemål, som alene kan virkeliggøres i naturen og i overensstemmelse med dens love.

Takket være sin mulighed for at lovgive a priori for naturen beviser forstanden, at det alene er som fænomen, vi erkender den; altså antyder den samtidig et oversanseligt substrat i naturen, selv om den lader det være ganske ubestemt. Dømmekraften, der i kraft af sit a priori princip om at dømme naturen i form af dens mulige specifikke love, forsyner takket være den intellektuelle evne dens oversanselige substrat (inden for os såvel som uden for os) med bestemmelse. Men det er fornuften, der i kraft af sin a priori praktiske lov giver dette samme substrat en bestemmelse. Således muliggør dømmekraften overgangen fra naturbegrebets til frihedsbegrebets gebet.

Med hensyn til sjælsevnerne som sådanne, for så vidt de betragtes som højere, dvs. som evner, der rummer en autonomi, gælder nu følgende: hvad angår erkendelsesevnen (den teoretiske erkendelse af naturen), falder de konstitutive a priori principper i forstanden; hvad angår følelserne lyst og ulyst, falder de i

13 En af de forskellige formentlige modsigelser i hele denne skelnen mellem naturens og frihedens kausalitet består i, at man bebrejder den følgende: når jeg taler om, at naturen sætter *hindringer* for den kausalitet, der er reguleret af frihedslove (moraliske love), eller at naturen skulle *befordre* den, indrømmer jeg dog, at naturen *påvirker* friheden. Men det er en misforståelse, som let kan undgås, hvis blot man vil forstå, hvad jeg taler om. Modstanden, respektive befordringen, finder ikke sted mellem natur og frihed, men mellem naturen som fænomen og frihedens *virninger* i skikkelse af fænomener i sanseverdenen; og selv frihedens kausalitet (den rene og den praktiske fornufts frihed) er en naturårsags *kausaltitet* (subjektet, betragtet som et menneske og dermed som et fænomen), der er underlagt naturen. Det er denne kausalitets *bestemmelse*, hvis grund på en i øvrigt uforklarlig måde er indeholdt i det intelligible, der tænkes på, når vi tænker friheden (ligesom i tilfældet med det intelligible, der udgør det oversanselige substrat for naturen).

dømmekraften, for så vidt som den er uafhængig af begreber og fornemmelser, der kunne knytte sig til begærets bestemmende evne, og som altså umiddelbart kunne være praktiske; hvad angår begærsevnen, falder principperne under fornuften, der er praktisk uden at være formidlet af nogen form for lyst, hvor denne så end måtte stamme fra, og som for denne evne, som den højeste begærsevne, bestemmer det endemål, der samtidig medfører et rent intellektuelt velbehag ved objektet. – Dømmekraftens begreb om formålstjenlighed i naturen hører stadig under naturbegreberne, om end kun som et regulativt princip for erkendelsesevnen, selv om den æstetiske dom over visse genstande (tilhørende naturen og kunsten), der foranlediger dette begreb om formålstjenlighed i henseende til lyst og ulyst, er et konstitutivt princip. Den spontanitet i erkendelsesevnerne spil, hvis indbyrdes samstemmighed rummer grunden til denne lyst, gør omtalte begreb om formålstjenlighed egnet til at formidle en forbindelse mellem naturbegrebets og frihedsbegrebets gebet, hvad angår frihedens konsekvenser – og dette så meget mere som samstemmigheden også befordrer sindets påvirkelighed for den moralske følelse. Nedenstående tavle kan lette overblikket over samtlige højere evner i deres systematiske enhed.¹⁴

Samtlige sindets evner	Erkendelsesevner	A priori principper	Anvendelse på
Erkendelsesevner	Forstand	Lovmæssighed	Natur
Følelse af lyst og ulyst	Dømmekraft	Formålstjenlighed	Kunst
Begærsevne	Fornuft	Endemål	Frihed

14 Man har fundet det betænkeligt, at mine inddelinger i den rene filosofi stort set altid falder i tre dele. Dette ligger imidlertid i sagens natur. Hvis vi skal foretage en a priori inddeling, er den enten analytisk eller syntetisk; hvis den er analytisk, hører den under kontradiktionsprincippet, og i så fald er den hver gang delt i to (*quodlibet ens est aut A aut non A*) [en given enhed er enten A eller ikke A]; hvis den omvendt er syntetisk, men samtidig skal gennemføres med udgangspunkt i principper a priori (og ikke, som i matematikken, i a priori anskuelser, der svarer til begreberne), må vi efterleve, hvad generelt forlanges, når der er tale om en syntetisk enhed, nemlig 1) betingelse, 2) noget betinget, 3) det begreb, der følger af foreningen af det betingede med dets betingelse. Altså må inddelingen nødvendigvis være en trikotomi.

Inddeling af hele værket

Første del
Kritik af den æstetiske dømmekraft

Første afsnit
Den æstetiske dømmekrafts analytik
Første bog
Det skønnes analytik
Anden bog
Det ophøjedes analytik
Andet afsnit
Den æstetiske dømmekrafts dialektik

Anden del
Kritik af den teleologiske dømmekraft

Første afdeling
Den teleologiske dømmekrafts analytik
Anden afdeling
Den teleologiske dømmekrafts dialektik
Tillæg
Den teleologiske dømmekrafts metodelære

Første del Kritik af den æstetiske dømmekraft

FØRSTE AFSNIT Den æstetiske dømmekrafts analytik

Første bog Det skønnes analytik

Smagsdommens¹⁵ første moment i henseende til kvalitet

§ 1. SMAGSDOMMEN ER ÆSTETISK

Hvis vi vil afgøre, hvorvidt noget er smukt eller ikke, og relaterer forestillingen til objektet med henblik på at erkende det, er det ikke forstanden, vi gør brug af; det er derimod indbildningskraften (muligvis i forbindelse med forstanden), vi betjener os af, idet vi forbinder forestillingen med subjektet og med dets følelse af lyst eller ulyst. Smagsdommen er således ikke en erkendelsesdom; altså er den ikke en logisk, men en æstetisk dom, hvorved vi forstår en dom, hvis bestemmelsesgrund ikke kan være andet end subjektiv. Nu kan enhver forbindelse af forestillinger, sågar fornemmelser, være objektiv¹⁶ (i så fald betegner forbindelsen det reelle i en empirisk forestilling). Undtaget herfor er alene forbindelsen med følelserne lyst og ulyst, der ikke betegner noget i objektet, men alene i subjektet, der i sig selv føler, hvorledes det afficeres af forestillingen.

Hvis man opfatter en regelmæssig, formålstjenlig bygning med sin erkendelsesevne (enten nu forestillingen om den er tydelig eller forvirret), er det noget ganske andet, end at man er sig denne forestilling bevidst med en fornem-

¹⁵ Den definition af smagen, der her bliver lagt til grund, er følgende: at den er evnen til at dømme om det skønne. Hvad skal der til for at kalde en genstand smuk, må analysen af smagsdommene aflække. For at finde frem til de momenter, som en sådan dømmekraft i sin refleksion beskæftiger sig med, har jeg ladet mig vejlede af dømmekraftens logiske funktioner (for en smagsdom inkluderer altid en relation til forstanden). Jeg har først beskæftiget mig med kvalitet, eftersom den æstetiske dom om det skønne først forholder sig til dette moment.

¹⁶ [Dvs. som har med objektet at gøre.]

melse af velbehag. I dette sidste tilfælde forbindes forestillingen alene med subjektet, nemlig med vedkommendes livsfølelse, under navn af en lyst- eller ulystfølelse; og dette er nu en forestilling, der grundlægger en ganske særlig skelne- og bedømmelsesevne, der ikke bidrager noget til erkendelsen, men som alene jævnfører den givne forestilling i subjektet med den samlede forestillingsevne, som sindet bliver sig bevidst, når det føler sin egen tilstand. Nu kan forestillinger, der gives i en dom, være empiriske (og altså æstetiske); hvis vi imidlertid forbinder dem med objektet, er den dom, vi fælder ud fra dem, logisk. Men selv hvis de givne forestillinger er rationelle, er de alligevel æstetiske, eftersom de i dommen udelukkende er forbundet med subjektet (med dets følelse).

§ 2. DET VELBEHAG, DER BESTEMMER SMAGSDOMMEN, ER UDEN ENHVER INTERESSE

Det velbehag, som vi forbinder med forestillingen om genstandens eksistens, kalder vi *interesse*. Altså er et sådant velbehag altid forbundet med vor begærssevne, enten som bestemmelsesgrund for denne eller som i det mindste nødvendigvis forbundet med den. Men hvis spørgsmålet gælder, hvorvidt noget er smukt, ønsker vi ikke at vide, om tingens eksistens er os eller nogen anden magtpåliggende eller kunne være det; hvad vi ønsker at vide er derimod, hvordan vi bedømmer tingen i vor blotte betragtning af den (ved anskuelse eller refleksion). Lad os sige, at nogen spørger mig, om jeg finder, at det palads, jeg ser for mig, er smukt. Jeg kunne nu svare, at jeg ikke bryder mig om ting, der blot er skabt til at glo på. Eller jeg kunne formulere mig på samme måde som den irokesiske *sachem*, der svarede, at der ikke var noget i Paris, han holdt så meget af som byens spisehuse.¹⁷ Eller jeg kunne gå videre, som Rousseau, med at beklage de stormægtiges forfængelighed, når de spenderer folkets sved på ligeegyldigheder af den slags. Endelig kunne jeg også uden mindste vanskelighed overbevise mig selv om, at jeg, hvis jeg befandt mig på en ubeboet ø uden håb om nogensinde igen at komme blandt andre mennesker, og kunne fremtrylle en sådan pragtbygning blot ved at ønske mig den, ja, da ville jeg *ikke finde*, at det var anstrengelsen værd, hvis jeg allerede havde en bekvem hytte. Man kan nu indrømme mig alt dette og samtykke i det, blot er det ikke det, det drejer sig om. Man vil dernæst vide, om min blotte forestilling om genstanden ledsages af et

17 [I sin *Histoire et description générale de la Nouvelle-France* (Paris 1744) fortæller den franske jesuit Pierre Francois Xavier de Charlevoix (1682-1761) bl.a. følgende: »Nogle irokesere kom til Paris i 1666 og fik forevist alle kongelige paladser og alle smukke bygninger i den store stad. Imidlertid fandt de intet ved disse seværdigheder, der var værd at beundre, og de havde foretrukket landsbyerne frem for hovedstaden i dette det prægtigste af alle kongedømmer i Europa, hvis ikke de var kommet over spisehusene i *rue de la Huchette*, som de fandt velforsynede med kød af enhver slags.«]

velbehag, uanset hvor ligegyldig jeg måtte stille mig til, hvorvidt en sådan forestillings genstand nu også eksisterede eller ikke. Man ser uden videre, at hvis jeg skal sige, at en genstand er *smuk*, og bevise, at jeg har smag, er det, der er vigtigt for mig, hvad jeg gør med forestillingen i mig selv, og ikke, hvordan jeg stiller mig til eksistensen af en ydre genstand. Enhver må indrømme, at hvis en bedømmelse af noget som smukt er blandet op med den mindste interesse, da er der tale om forudindtagethed og ikke om en ren smagsdom. Hvis man vil spille rollen som dommer i smagsanliggender, går det ikke an, at man er den mindste smule forudindtaget til fordel for tingens eksistens; vi skal tværtimod forholde os fuldstændig indifferent over for dette spørgsmål.

Denne antagelse er af største vigtighed, og vi kan ikke klarlægge den på nogen bedre måde, end ved at kontrastere det rene uinteresserede¹⁸ velbehag i en smagsdom med den slags velbehag, der er knyttet til en interesse – særlig hvis vi også kan være sikre på, at der ikke gives flere slags interesser end dem, jeg her vil nævne.

§ 3. VELBEHAGET VED DET TILTALLENDE¹⁹ ER FORBUNDET MED INTERESSE

Det tiltalende er dét i fornemmelsen, der vækker et behag i sanserne. Dette giver os nu umiddelbart anledning til at bemærke den almindelige forveksling af de to betydninger, som ordet *fornemmelse* kan have, og påtale den. Ethvert velbehag er selv (siger man i hvert fald) en fornemmelse (af en lyst). Alt velbehageligt er dermed tiltalende, netop fordi det behager os (og i henhold til de varierende grader af eller forhold til andre tiltalende fornemmelser er det *yndigt, elskeligt, frydefuldt, fornøjeligt, glædeligt* osv.). Hvis vi imidlertid går med til dette, er sansindtryk, der bestemmer tilbøjeligheder, eller fornuftens grundsætninger, der bestemmer viljen, eller rent reflekterede anskuelsesformer, der bestemmer dømmekraften, alle en og samme sag, for så vidt angår deres virkning på følelsen af lyst; for i så fald er de overhovedet det tiltalende ved fornemmelsen af ens tilstand. Men eftersom alt, hvad vi gør med vore evner, i sidste instans munder ud i det praktiske og forener sig i det som et mål, som de har, kunne vi ikke tillægge dem nogen anden vurdering af tingene og deres værdi end den tilfreds-

18 En bedømmelse af en genstand, der vækker velbehag, kan være ganske uinteresseret og alligevel uhyre interessant, dvs. den er ikke begrundet i en interesse, men skaber interesse. Alle moralske domme er af denne slags. Smagsdomme begrundes imidlertid ikke i sig nogen interesse. Kun i samfundet er det interessant at have smag. Grunden til dette vil blive demonstreret i det følgende.

19 [Jeg har gennemgående (men ikke altid) valgt at oversætte *angenehm* til *tiltalende* i stedet for det (måske) mere nærliggende *behageligt*, da jeg ellers ville få sætninger som »velbehaget ved det behagelige« som i overskriften til denne paragraf.]

stillelse, de giver løfte om; hvorledes de måtte tilvejebringe den, ville det ikke komme an på. Og da det eneste, der kunne gøre forskel i den udlovede tilfredsstillelse, ville være de midler, vi valgte, ville man nok kunne beskyldte hinanden for dumhed og uforstand, men ikke for nederdrægtighed eller ondsindethed; for alle og enhver ville, alt efter sit særlige syn på tingene, forfølge et og samme mål: tilfredsstillelse.

Når man bestemmer en følelse af lyst eller ulyst som en *fornemmelse*, betyder dette udtryk noget ganske andet, end når jeg omtaler forestillingen om en sag som *fornemmelse* (ved sanserne, som en receptivitet, der hører med til erkendelsesevnerne). For i det sidste tilfælde forbindes forestillingen med objektet; men i første tilfælde relateres den til subjektet, og her medvirker den ikke til nogen erkendelse, heller ikke til den slags, som subjektet erkender sig selv ved.

I ovenstående forklaring forstår vi ordet *fornemmelse* som en objektiv sanseforestilling; og for nu ikke at risikere hele tiden at blive misforstået, vil vi omtale det, der altid vil være rent subjektivt, og som ikke på nogen mulig måde kan være en objektiv forestilling, ved dets gængse navn *følelse*.²⁰ Markernes grønne farve falder under den objektive fornemmelse, dvs. under iagttagelsen af et sansobjekt; derimod falder det tiltalende ved farven under den subjektive fornemmelse, under følelsen, der ikke fremstiller nogen genstand, men via hvilken genstanden betragtes som et objekt for velbehaget (som ikke er en erkendelse af det).

At den bedømmelse, hvorved jeg erklærer, at en genstand tiltaler mig, er udtryk for en interesse i denne genstand, fremgår allerede derved, at den i kraft af fornemmelsen vækker et begær efter genstande af samme slags; altså forudsætter velbehaget noget andet end en blot og bar bedømmelse af genstanden: nemlig at jeg har forbundet dens eksistens med min tilstand, for så vidt som denne tilstand er afficeret af et sådant objekt. Derfor siger vi om det tiltalende ikke blot, at vi *finder behag* i det, men at *det tilfredsstiller os*. Når jeg udtaler mig om det tiltalende, taler jeg ikke blot om *at bifalde*: det tiltalende foranlediger en tilbøjelighed. Og det, der på mest livfulde måde tiltaler mig, kræver slet ingen bedømmelse af objektets beskaffenhed; vi kan se dette ved folk, der altid udelukkende er ude efter *at nyde* (for det er dette ord, vi bruger til at betegne det indre ved tilfredsstillelsen): de sætter sig helst ud over enhver dom.

§ 4. VELBEHAGET VED DET GODE ER FORBUNDET MED INTERESSE

Godt er det, der, som formidlet af fornufthen, vækker behag ved det rene begreb. Vi omtaler noget som *godt for* [*noget*], hvis det kun behager os som middel. Derimod omtaler vi det som *godt i sig*, hvis det i sig selv vækker behag. I begge betydninger rummer det gode hver gang et begreb om et formål, følgelig et fornufthsbaseret forhold til en (i hvert fald mulig) vilje, og dermed også et velbehag ved et objekts eller en handling derværen,²¹ dvs. en interesse af en slags.

For at finde, at noget er godt, må jeg hver gang vide, hvilken slags ting, genstanden skal være, dvs. jeg må have et begreb om den. Dette behøver jeg imidlertid ikke for at finde skønheden ved noget. Blomster, frihåndstegninger, linjer der uden nogen bestemt hensigt slynger sig i hinanden under navn af løvværk: disse ting har ingen betydning og er ikke afhængige af noget bestemt begreb, og dog behager de os. Et velbehag over for det skønne må være afhængigt af en refleksion, der, hvad genstanden angår, leder til et begreb af en slags (om end det er ubestemt hvilket begreb, der er på tale), og det adskiller sig fra det tiltalende ved, at dette helt beror på en fornemmelse.

Det skal siges, at det tiltalende og det gode i mange tilfælde forekommer at være et og det samme. Således siger man almindeligvis, at enhver tilfredsstillelse i sig selv er god (især hvis den er varig); dette betyder nu så meget som: det varigt tiltalende og det gode er et og det samme. Man kan imidlertid snart se, at der tale om en fejlagtig ordforbytning,²² eftersom de begreber, der knytter sig til de to udtryk, på ingen måde kan byttes ud mod hinanden. Det tiltalende, der, som sådant, alene forestiller genstanden i relation til sanserne, må allerførst bringes under fornufthens principper ved et begreb om et formål for, som genstand for viljen, at kunne kalde det for godt. At viljen imidlertid har et ganske andet forhold til velbehaget, når jeg omtaler det, der tilfredsstiller, som godt, ser man af, at det ved det gode altid er et spørgsmål om, hvorvidt der er tale om blot middelbart-godt eller umiddelbart-godt (enten det nu er nyttigt eller godt i sig); i forbindelse med det tiltalende kommer dette imidlertid slet ikke på tale, eftersom ordet hver gang betyder noget, der umiddelbart vækker behag. (Og på samme måde forholder det sig med det, jeg kalder for *smukt*.)

Selv i daglig tale skelner man det tiltalende fra det gode. Om en ret mad, hvis smag er blevet forbedret ved tilsætning af krydderier og andre hjælpestoffer, siger man uden betænkning: *den tiltaler mig*, men indrømmer gerne samtidig, at

21 [Kant bruger frit betegnelserne *Dasein* og *Existenz*; i tilfælde hvor *derværen* af syntaktiske grunde skal sættes i bestemt form, har jeg erstattet ordet med *eksistens*.]

22 [Kant: *fehlerhafte Wortvertauschung*, en pleonasme.]

20 [Gefühl; Pluhar bemærker, at Kant ikke konsekvent holder sig til denne terminologi.]

den ikke er god; for umiddelbart behager den nok sanserne, men middelbart, som betragtet ved fornuften, der har konsekvenserne for øje, vækker den mis-hag. Selv i bedømmelsen af sundhed kan man bemærke denne forskel. Sundheden er umiddelbart tiltalende for enhver, der besidder den (i det mindste negativt, dvs. i form af fjernelse af enhver korporlig smerte). Men hvis man vil sige, at sundhed er noget godt, må man ved hjælp af fornuften rette den mod et mål, således at forstå nemlig, at den er en tilstand, der ligger os på sinde i alle vore forehavender. Endelig, hvad angår *lyksalighed*, så mener enhver at kunne kalde den største sum (såvel i antal som i varighed) af livets bekvemmeligheder for et varigt, ja, sågar det højeste gode. Men også dette vægrer fornuften sig ved. Det tiltalende er *nydelse*. Men hvis det udelukkende kom an på dette, ville det være ganske tåbeligt at forholde sig skrupuløst til valget af midler, der skal skaffe os det – om dette nu foregik passivt, takket være naturens gavmildhed eller i kraft af eget initiativ. Fornuften vil imidlertid aldrig lade sig overbevise om, at et menneskes eksistens i sig har en værdi, hvis vedkommende blot lever for at nyde (og med henblik på dette er nok så geskæftigt); dette ville også være tilfældet, selv hvis vedkommende som det mest effektive middel til at opnå nydelsen hjalp andre, der på samme måde kun stræbte efter nydelse, idet han selv fik del i deres tilfredsstillelse i form af sympati. Kun i kraft af det, som han gør uden tanke på nydelse og i fuld frihed og helt uberoende af, hvad naturen passivt måtte kunne forskaffe ham, giver han sin derværen absolut værdi i form af en persons eksistens. Og lyksaligheden er, trods hele sin tiltalende fylde, end ikke i nærheden af at være et ubetinget gode.

Uagtet hele denne forskel mellem det tiltalende og det gode, stemmer de dog overens ved den omstændighed, at de altid er forbundet med deres genstande ved en interesse; det gælder ikke kun det tiltalende (§ 3) og det umiddelbart gode (det nyttige), der tiltaler os som middel til noget, der vækker behag, men også det slet og ret og i enhver henseende gode, nemlig *det moralske*, der medfører den højeste interesse. For det gode er objekt for viljen (dvs. en begærvne bestemt ved fornuften). At ville noget og at opnå et velbehag ved dets derværen, dvs. udvise interesse i det, er imidlertid et og det samme.

§ 5. SAMMENLIGNING MELLEM DE TRE SPECIFIKT FORSKELLIGE SLAGS VELBEHAG

Både det tiltalende og det gode har en forbindelse til begærvnen; dermed fører de begge et velbehag med sig – det tiltalende et patologisk-betinget²³ (i kraft af

²³ [At noget er *patologisk* betyder, at det indtager en lidende (passiv) position.]

incitament, *stimulos*), det gode et rent praktisk velbehag, der ikke blot bliver bestemt ved forestillingen om genstanden, men samtidig ved den forestillede sammenknytning af subjektet med denne genstands eksistens. Det er ikke kun genstanden, men også dens eksistens, der vækker behag. Derimod er smagsdommen udelukkende kontemplativ, dvs. det er en dom, der, i og med at den er indifferent over for genstandens derværen, alene sammenholder denne genstands beskaffenhed med følelsen af lyst og ulyst. Imidlertid er kontemplationen heller ikke selv rettet mod begreber; for smagsdommen er ikke en erkendelsesdom (hverken en teoretisk eller en praktisk). Og dermed er den heller ikke baseret på begreber eller rettet mod dem som formål.

Det tiltalende, det skønne og det gode betegner altså tre forskellige relationer, som forestillingerne har til den følelse af lyst og ulyst, i forhold til hvilke vi skelner genstande og forestillingsmåder fra hinanden. Og heller ikke de udtryk, der er tilpasset hver enkelt af dem, og som vi udtrykker vor billigelse af dem med, er ens. *Tiltalende* kaldes det, der tilfredsstillt os; *smukt* kaldes det, der blot behager os; *godt* kaldes det, som vi værdsætter og billiger, dvs. det, der sætter en objektiv værdi for os. Det velbehagelige gælder også for dyr, der ingen fornuft har; *skønhed* gælder kun for mennesker, dvs. dyriske, men samtidig fornuftige væsener – dog ikke blot som fornuftsvæsener (dvs. åndelige væsener), men netop samtidig som dyriske; det gode gælder derimod for et hvilket som helst fornuftigt væsen. Dette er en antagelse, der først kan erhverve sig sin fulde og hele retfærdiggørelse og forklaring i det følgende. Man kan sige: at det af disse tre arter af velbehag alene er smagen for det skønne, der er et uinteresseret og frit velbehag; for det er ikke her nogen interesse, hverken en sanselig eller en fornuftig, der fremtvinger en billigelse. Altså kan man om velbehaget sige: det forbinder sig i de tre nævnte tilfælde med *tilbøjelighed* eller *gunst* eller *agtelse*. For *gunst* er det eneste frie velbehag. En genstand for tilbøjelighed og en genstand, som det af en fornuftslov bliver os pålagt at begære, tillader os derimod ingen frihed til selv at beslutte, hvad vi vil gøre til genstand for lysten. Enhver interesse forudsætter et behov eller skaber et, og som bestemmelsesgrund for billigelsen tillader denne interesse ikke længere, at bedømmelsen af genstanden er fri.

Lad os først se på tilbøjelighedens interesse i forbindelse med det tiltalende. Her siger man: sulten er den bedste kok, og enhver med god appetit har smag for alt, hvis blot det kan spises; altså viser den slags velbehag ikke noget om et valg baseret på smag. Kun når behovet er mættet, kan man skelne, hvem der har smag og hvem ikke. Og på samme måde findes der sæder (konduite) uden dyd, høflighed uden velvilje, anstændighed uden ærbarhed osv. For hvor den sædelige lov taler, er der, objektivt set, ikke længere frit valg i forhold til, hvad der skal gøres; og at give en demonstration af vor smag (eller bedømme andres) er noget ganske andet end at udtrykke en moralsk tankemåde. For en sådan tankemåde

indeholder et påbud og frembringer et behov, mens den sædelige smag blot spiller med de genstande, der vækker behag, uden derfor at knytte sig til en enkelt af dem.

Redegørelse for det skønne, således som denne redegørelse følger af første moment

Smag er evnen til at bedømme en genstand eller en måde at forestille sig den på ved et velbehag eller et mishag uden nogen som helst interesse. Genstanden for et sådant velbehag kaldes *smuk*.

Smagsdommens andet moment, nemlig i henseende til dens kvantitet

§ 6. DET SKØNNE ER DET, DER UDEN BEGREB FORESTILLES SOM OBJEKT FOR ET ALMENT VELBEHAG

Denne forklaring på det skønne kan man slutte sig til af den foregående redegørelse for det som en genstand for velbehaget, der ikke har en interesse knyttet til sig. For hvis nogen finder velbehag ved noget, men samtidig er sig bevidst, at han gør det uden interesse, kan han ikke lade være at dømme, at det må indeholde en grund for velbehag, der gælder enhver. For eftersom velbehaget ikke er begrundet i nogen tilbøjelighed i subjektet (eller grunder sig på nogen anden forud overvejede interesse), og eftersom den person, der dømmer, føler sig fuldstændig fri i forhold til det velbehag, som han vier genstanden, kan han ikke finde grunden til dette i nogen private omstændigheder knyttet til sit eget subjekt; altså må han anse, at velbehaget er begrundet i noget, som han også kan forudsætte hos alle andre; og altså må han tro, at der er en grund til, at han tillægger andre et tilsvarende velbehag. Han vil derfor tale om det skønne, som var skønhed en egenskab ved genstanden, og som var dommen logisk (dvs. en erkendelse af objektet ved hjælp af begreber om det). Dette vil han gøre, skønt dommen kun er æstetisk og blot relaterer forestillingen om genstanden til subjektet. For dommen har denne lighed med den logiske dom, at vi kan forudsætte, at den gælder for alle. Det er imidlertid en almenhed, der ikke kan have sin oprindelse i begreber. For man kan ikke komme fra begreber til en følelse af lyst eller ulyst (bortset fra ved rent praktiske love, der imidlertid medfører en interesse, som ikke knytter sig til den rene smagsdom). Følgelig må smagsdommen med samt bevidstheden om dens afsondrethed fra enhver interesse gøre krav på gyldighed for enhver, uden at denne almenhed imidlertid afhænger af

objekter. Og følgelig må smagsdommen dermed være forbundet med et krav om subjektiv almenhed.

§ 7. EN SAMMENLIGNING AF DET SKØNNE MED DET TILTALENDE OG DET GODE I HENHOLD TIL OVENSTÅENDE KARAKTERISTIK

Hvad det tiltalende angår, stiller enhver sig til tåls med, at den dom, han baserer på en privat følelse, og hvormed han om en genstand siger, at den behager ham, indskrænker sig til hans person alene. Hvis han har sagt: kanariesekten tiltaler mig, finder han sig gerne i, at en anden korrigerer ham og erindrer ham om, at han skulle have sagt: den tiltaler *mig*. Og således forholder det sig nu ikke blot, hvad angår tungens, gummernes og svælgets smag, men også for det, der måtte tiltale øjne og øren. For den ene er den violette farve blid og yndig, mens den anden ser den som død og vissen. Den ene elsker blæseinstrumentets klang, den anden stryernes. Det ville være umanerlig tåbeligt, hvis vi stredes om den slags forskelle blot for at kritisere et andet menneskes bedømmelse som urigtig, fordi den adskilte sig fra vores egen, som om de to vurderinger logisk modsagde hinanden. Om det tiltalende gælder således grundsætningen: enhver har sin egen smag (hvad sanserne angår).

Med det skønne er det nu helt anderledes bevendt. For det ville (ganske modsat) være latterligt, hvis nogen, der havde høje tanker om egen smag, mente, at han kunne retfærdiggøre den ved at sige: *for mig* er denne genstand *smuk* (bygningen, vi ser; den klædedragt, man har iført sig; koncerten, man lytter til; digtet, der læses op for publikums bedømmelse). For når genstanden blot behager ham, må han ikke omtale den som *smuk*. Mange ting kan forekomme ham charmerende og tiltalende, og det generer ingen. Siger han om noget, at det er smukt, tillægger han andre samme velbehag; han dømmer ikke blot for eget vedkommende, men for enhver, og han taler om skønheden, som om den var en egenskab ved tingene. Altså siger han: *denne ting er smuk* – og regner ikke med, at det er fordi de andre plejer at følge ham, at de er enige med ham i hans bedømmelse af det velbehagelige. Tværtimod forlanger han, at de er enige med ham. Dømmer de anderledes end ham, bebrejder han dem dette og frakender dem en smag, som han samtidig forlanger, at de skal have. I den forstand går det ikke an at sige: enhver har sin helt egen smag. For det ville betyde det samme som: der findes ingen smag, dvs. ingen æstetisk dom, der kunne gøre retmæssigt krav på, at nogen bestemte den.

Og dog finder vi også i forbindelse med det tiltalende mennesker, der bedømmer tingene på samme måde. Altså siger vi alligevel, at nogen har smag og andre ikke. Når vi her taler om smag, tænker vi ikke på vore organiske sanser,

men på en evne til at bedømme det tiltalende som sådan. Således siger vi om nogen, at han har smag, hvis han ved, hvordan han skal divertere sine gæster med forskellige fornøjelser (så de nyder med alle sanser) på en sådan måde, at det er alle til behag. Men her skal det almene udelukkende forstås komparativt; reglerne er således generelle (som det gælder alle empiriske regler), men ikke universelle, som reglerne for det skønne underlægger sig og fordrer. Der er tale om en dom, der relaterer sig til selskabelighed, for så vidt som den beror på empiriske regler. Hvad angår det gode, gør bedømmelserne naturligvis også med rette fordring på at gælde alle. Men det gode forestilles alene som objekt for et alment behag i kraft af et begreb, og dette er hverken tilfældet i forbindelse med det tiltalende eller med det skønne.

§ 8. DET VELBEHAGELIGES ALMENHED FORESTILLES I EN SMAGSDOM UDELUKKENDE SOM SUBJEKTIVT

Denne specifikke bestemmelse af det almene i en æstetisk dom, som vi træffer på i en smagsdom, er en mærkværdighed; ikke mærkværdig for logikeren ganske vist, men nok for transcendentalfilosoffen, hvilket skyldes den ikke ringe anstrengelse, det er at afdække dens oprindelse; samtidig afdækkes imidlertid også en egenskab ved vor erkendelsesevne, der uden denne analyse var forblevet ukendt.

Vi må først være fuldt og fast overtydet om, at vi, når vi fælder en smagsdom (om det skønne), kan forvente, at alle finder velbehag ved genstanden, også selv om dette behag ikke er grundlagt i et begreb (eftersom det i så fald ville dreje sig om det gode). Ligeledes forventer vi, at kravet om almengyldighed er så væsentligt for en bedømmelse af noget som smukt, at det, hvis ikke det blev tænkt således, ikke ville falde nogen ind at bruge udtrykket – hvorpå alt, hvad der er uden et begreb, og som tiltaler os, ville falde under det tiltalende, hvor enhver følger sit eget hoved, og ingen forlanger af andre, at de skal være enige i vedkommendes smagsdom. Men det er jo netop en sådan enighed, der altid fordres ved en smagsdom om skønhed. For så vidt som domme om det tiltalende er private, mens domme om det skønne fremsættes som almengyldige (som offentlige), kan vi kalde det første tilfælde for *sansesmag* og det andet for *refleksionsmag*; begge slags domme er ganske vist æstetiske bedømmelser af en genstand (snarere end praktiske), dvs. de gælder udelukkende den relation, som forestillingen om genstanden har til følelsen af lyst og ulyst. Der er imidlertid noget mærkværdigt ved dette. Når det gælder sansesmag, viser erfaringen ikke blot, at dens bedømmelse (af lyst eller ulyst ved noget) ikke gælder alment, men at alle af sig selv udviser en sådan beskedenhed, at de ikke af andre forventer, at de skal erklære sig enige (selv om der naturligvis undertiden er udbredt

enighed også ved disse domme). Erfaringen viser nu, at refleksionssmag med dens fordring om, at dens bedømmelse (af det skønne) er almengyldig, ofte nok forkastes. Det mærkelige er nu, at refleksionssmag, som det viser sig, ser sig i stand til at forestille sig domme, der kan kræve en sådan almenhed, samt at den faktisk for alle sine smagsdomme forlanger en sådan almenhed af enhver. Det, som folk, der fælder denne slags domme, er uenige om, er ikke, hvorvidt et sådant krav er muligt; blot er de i konkrete tilfælde ikke i stand til at opnå enighed om den rigtige måde at anvende denne evne på.

Her må vi nu først bemærke, at en almenhed, der ikke er baseret på begreber om objekter (end ikke empiriske objekter), ikke er en logisk almenhed, men en æstetisk; den rummer altså ingen objektiv kvantitet, men kun en subjektiv. En sådan kvantitet betegner jeg med udtrykket *almengyldighed*, der ikke betegner gyldigheden af en forestillings relation til erkendelsesevnen, men dens relation til følelsen af lyst og ulyst for ethvert subjekt. (Alternativt kan man betjene sig af samme udtryk både for dommens æstetiske og for dens logiske kvantitet, vi skal blot tilføje *objektiv* til den logiske almengyldighed, så vi kan skelne denne fra den rent subjektive almenhed, der altid er æstetisk.)

Nu er en objektivt almengyldig dom også altid subjektiv; hvis dommen har gyldighed for alt, hvad der er indeholdt under et givet begreb, gælder den således også for enhver, der forestiller sig en genstand ved dette begreb. Det er imidlertid ikke muligt at slutte fra en subjektiv almengyldighed, dvs. en æstetisk almengyldighed, der ikke indeholder noget begreb, til en logisk, eftersom den første slags domme ikke går på objekter. Altså må den æstetiske almenhed, der tilskrives en dom, være af en særlig slags; den sammenknytter nemlig ikke skønhedens prædikat med objektets begreb som betragtet i dette objekts hele logiske sfære; ikke desto mindre ekspanderer den sit prædikat ud over hele den sfære, som man domfælder i.

Hvis vi betragter den logiske kvantitet, er alle smagsdomme individuelle. For eftersom jeg umiddelbart må forholde genstanden til min følelse af lyst og ulyst, uden at dette dog finder sted ved begreber, kan dommen ikke have en objektiv-almengyldig kvantitet; men hvis den enkelte forestilling om objektet for smagsdommen forvandles til et begreb, ved at vi foretager en sammenligning i henhold til de betingelser, der bestemmer denne smagsdom, kan der godt blive en logisk almen dom ud af det. Eksempelvis erklærer jeg ved en smagsdom, at den rose, som jeg ser, er smuk. Heroverfor står nu den dom, der opstår ved en sammenligning af flere enkelte roser: roserne er generelt smukke, og nu ikke blot æstetiske, men betegnet som sådanne ved en æstetisk begrundet logisk dom. Nu er dommen: *jeg finder rosen tiltalende (ved sin duft)* ganske vist også en æstetisk og individuel dom; der er imidlertid ikke tale om en smagsdom, men om en sansedom. Den adskiller sig nemlig fra en smagsdom ved, at denne fører

en almen æstetisk kvantitet med sig, dvs. medfører gyldighed for enhver; og en sådan kvantitet kan vi ikke støde på i forbindelse med bedømmelser af det tiltalende. Det er alene domme om det gode, der, om end de også bestemmer det velbehagelige ved en genstand, har en logisk, ikke blot en æstetisk almenhed; for de gælder for objektet, som en erkendelse af det, og dermed for enhver.

Hvis man udelukkende bedømmer objekter med begreber, går enhver forestilling om skønhed tabt. Altså gives der heller ingen regel, der kan nøde nogen til at anerkende noget som smukt. Om et klædestykke, et hus eller en blomst er smukke, er ikke noget, man vil lade sig besnakke til at dømme om ved nogen grunde eller grundsætninger. Vi ønsker at underkaste objektet vort eget blik, som afgang velbehaget af en fornemmelse; når vi derpå kalder genstanden for smuk, mener vi at tale med en almen stemme; og eftersom enhver privat fornemmelse blot ville gælde for os og vor følelse af velbehag, gør vi fordring på, at alle billiger vor bedømmelse.

Vi ser her, at der ikke i smagsdommen postuleres andet end en sådan almen stemme, hvad angår det velbehagelige, men uden begrebets formidling; dermed opstår muligheden for en æstetisk dom, som vi samtidig kan betragte som gyldig for enhver. I sig selv postulerer smagsdommen ikke, at alle og enhver skal være enige med hinanden (for det er kun muligt for en logisk almen dom at opnå, eftersom den kan anføre begrundelser); ved smagsdommen forventer vi kun, at alle erklærer sig enige som et eksempel på en regel, ifølge hvilken den dømmende ikke forventer at blive bekræftet ved begreber, men ved andres billigelse. Den almene stemme er således blot en idé (og hvad den beror på, skal vi ikke nærmere undersøge på dette sted). Hvorvidt den, der mener at fælde en smagsdom, faktisk også dømmes i overensstemmelse med denne idé, er uvist; men at han relaterer sin dom til ideen, og at der altså er tale om en smagsdom, tilkendegiver han ved at bruge udtrykket *skønhed*. For eget vedkommende kan han være vis på dette i kraft af den blotte bevidsthed om at have isoleret alt det, der hører til det tiltalende og det gode, fra den følelse af velbehag, som han sidder tilbage med; og det er alt, hvad han forventer sig af, at andre erklærer sig enige med ham i: en fordring, som han også under disse forudsætninger må være berettiget til – hvis blot han ikke ofte undlod at respektere de samme forudsætninger og dermed gjorde sig skyld i en fejltagtig smagsdom.

§ 9. UNDERSØGELSE AF SPØRGSMÅLET: OM FØLELSEN AF LYST GÅR FORUD FOR ELLER FØLGER EFTER BEDØMMELSEN AF GENSTANDEN

Løsningen af denne opgave er nøglen til smagskritikken og fortjener derfor al vor opmærksomhed.

Hvis lysten til en given genstand kommer først, og det kun er genstandens almene meddelelighed, der skal erkendes i smagsdommens forestilling om den, ville der være tale om en fremgangsmåde, der modsiger sig selv; for en sådan lyst ville ikke være andet end det tiltalende ved sansefornemmelsen; altså ville den ifølge sin natur kun have privat gyldighed, idet den umiddelbart ville være afhængig af den forestilling, som genstanden gives ved.

Altså er det sindstilstandens almene meddelelseegnethed i den givne forestilling, der, som subjektiv betingelse for smagsdommen, ligger til grund for denne, og som må have lysten til genstanden til følge. Det er imidlertid kun muligt i almen forstand at meddele noget som en erkendelse eller som en forestilling, for så vidt som det hører under erkendelsen. For det er udelukkende, hvis dette er tilfældet, at forestillingen er objektiv; og kun i kraft af dette har den et alment relationspunkt, som alles forestillingskraft tvinges til enighed om. Hvis nu dommens bestemmelsesgrund, hvad angår denne almene meddelelighed i forestillingen, blot er subjektiv og derfor skal tænkes uden et begreb om genstanden, kan den ikke være andet end den sindstilstand, som man træffer på i forestillingskræfternes forhold til hinanden, for så vidt de relaterer en given forestilling til erkendelsen som sådan.

De erkendelsesevner, der aktiveres ved en sådan forestilling, er dermed i frit spil; for der er ikke noget bestemt begreb, der begrænser dem til en specifik erkendelsesregel. Altså må sindstilstanden i den pågældende forestilling være en følelse af forestillingskræfternes frie spil ved en forestilling, der som sådan er rettet mod erkendelse. Med til en forestilling, der som sådan giver os en genstand – og som dermed i det hele taget er i stand til at formidle erkendelse – hører nu indbildningskraften, der skal sætte det mangfoldige i anskuelsen sammen; og på samme måde har vi også brug for forstanden til at skabe en enhed i det begreb, der forener forestillingerne. Denne tilstand af frit spil i erkendelsesevnerne ved en forestilling, der giver en genstand, må lade sig meddele alment; for erkendelse – den bestemmelse af objektet, hvorved givne forestillinger (i hvilket subjekt det nu måtte være) stemmer overens med hinanden – er den eneste måde at forestille sig noget på, der gælder for enhver.

Forestillingsmådens almene subjektive meddelelighed i en smagsdom må finde sted, uden at vi forudsætter et bestemt begreb; forestillingsmåden kan altså ikke være andet end sindstilstandens frie spil i indbildningskraften og i forstanden (for så vidt som disse overhovedet stemmer overens med hinanden, hvilket vi må forlange ved en erkendelse). Vi er os bevidst, at dette subjektive forhold, der er egnet til erkendelse som sådan, gælder i lige mål for alle og altså må være alment middelbart – som var der tale om en bestemt erkendelse, der til stadighed beroede på dette forhold som sin subjektive betingelse.

Denne rent subjektive (æstetiske) bedømmelse af genstanden – eller den

forestilling, som bedømmelsen gives ved – går nu forud for lysten ved den, og den er grunden til denne lyst ved erkendelsesevnernes harmoni; og på denne almenhed i de subjektive betingelser for at bedømme genstande grunder sig alene den almene subjektive gyldighed i det velbehag, som vi forbinder med forestillingen om en genstand, som vi omtaler som smuk.

Dette at kunne meddele sin sindstilstand, om så blot i erkendelsesøjemed, medfører lyst – hvilket man uden vanskelighed kan vise ud fra menneskenes naturlige hang til selskabelighed (empirisk og psykologisk). Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt for vort formål. Den lyst, vi føler, tillægger vi i smagsdommen alle andre som nødvendig; vi gør det, ganske som om vi, i og med at vi omtaler noget som smukt, bestemmer en genstands beskaffenhed ved hjælp af begreber; for skønhed er ikke for sig noget uden en relation til subjektets følelse. Redegørelsen for dette spørgsmål må vi imidlertid vente med, indtil vi har besvaret følgende: om og hvorvidt æstetiske domme a priori er mulige.

Indtil da vil vi beskæftige os med et knap så afgørende emne, nemlig spørgsmålet om den måde, hvorpå vi er os bevidst om erkendelsesevnernes gensidige subjektive harmoni i smagsdommen – om dette finder sted æstetisk og blot i kraft af den indre sans²⁴ og ved fornemmelser, eller om det sker intellektuelt, i kraft af vor bevidsthed om den målrettede aktivitet, hvormed vi sætter erkendelsesevnerne i spil.

Hvis den forestilling, der foranledigede smagsdommen, havde været et begreb, der forenede forstanden og indbildningskraften i bedømmelsen af genstanden i en erkendelse af objektet, ville bevidstheden om dette forhold være intellektuel (som i dømmekraftens objektive skematik, som behandlet i kritikken).²⁵ I så fald ville dommen imidlertid ikke blive fældet i relation til lyst og ulyst, og dermed ville den ikke være en smagsdom. Men smagsdommen bestemmer, uafhængigt af begreber, objektet, hvad angår behag og med hensyn til prædikatet *skønhed*. Altså kan ovenstående enhed i forholdet kun give sig til kende ved fornemmelser. Animeringen af begge evner (indbildningskraft og forstand) til en ubestemt, men dog, i kraft af den givne fornemmelse, harmonisk aktivitet – den aktivitet, nemlig, der falder under erkendelsen som sådan – er den fornemmelse, hvis almene meddelelighed postuleres af dømmekraften. Et objektivt forhold²⁶ kan kun *tænkes*; er det imidlertid subjektivt på grund af sine betingelser, kan det *fornemmes* i sin virkning på sindet; og ved et forhold, som der ikke ligger noget begreb til grund for (som ved forestillingskræfternes forhold til

24 [Kant taler i *Kritik af den rene fornuft* (B37) dels om den *ydre sans*, dels om den *indre sans*. Den ydre sans anskuer genstande i rummet, mens det bl.a. om den indre sans hedder, at det er den sans, ved hvis hjælp sindet anskuer sig selv (eller sin egen indre tilstand).]

25 [Dvs. *Kritik af den rene fornuft*.]

26 [Dvs. en relation til en genstand.]

en erkendelsesevne overhovedet), er ingen anden bevidsthed mulig end den, der formidles ved en fornemmelse af en virkning, der består i, at de to sindskræfters spil (indbildningskraften og forstanden) er blevet lettere, idet de animeres ved gensidig samstemmighed. En forestilling, som er individuel og ikke bliver sammenlignet med andre, men som ikke desto mindre er i overensstemmelse med de almene betingelser – hvilket i det hele taget konstituerer forstandens virkefelt – bringer erkendelsesevnerne i den proportionerede stemning, som vi fordrer ved enhver erkendelse, og som vi derfor anser for gældende for alle, der er bestemt til at dømmes ved at forbinde forstand og sanser med hinanden (kort sagt: alle mennesker).

Forklaring på det skønne som en følge af det andet moment

Skønt er det, der alment vækker behag uden begreb.

Smagsdommens tredje moment i henhold til hensigten i de formål, der inddrages i betragtningen af den

§ 10. OM FORMÅLSTJENLIGHED SOM SÅDAN

Lad os sige, at vi gerne vil forklare, hvad *et formål* er ifølge dets transcendentale bestemmelse (uden at forudsætte noget empirisk, som en følelse af lyst eksempelvis er); vi siger da, at det er et begrebs genstand, for så vidt som dette begreb betragtes som årsag til denne genstand (det reelle grundlag for dens mulighed); og et begrebs kausalitet i forhold til dets genstand er dets formålstjenlighed (*forma finalis*). Vi tænker altså på et formål, hvor det ikke blot er erkendelsen af objektet, men objektet selv (dets form eller eksistens), der tænkes i form af en virkning, der kun er mulig i kraft af et begreb om en sådan virkning. Forestillingen om virkningen er her bestemmelsesgrund for virkningens årsag og går forud for den. Bevidstheden om kausalitet i den forestilling, der sigter på at opretholde subjektet i samme tilstand, kan her alment betegne det, vi omtaler som lyst; heroverfor står ulyst som en forestilling, der indeholder grunden til bestemmelsen af forestillingernes tilstand som det modsatte af dem selv (for at holde dem væk eller fjerne dem).

Om begærvsevnen gælder det, at den er *vilje*, for så vidt den kan bestemmes ved begreber, dvs. i overensstemmelse med forestillingen om et formål. Alligevel omtaler vi et objekt, en sindstilstand eller en handling som formålstjenlig, også selv om deres mulighed ikke nødvendigvis forudsætter forestillingen om en hensigt; vi gør det, fordi vi kun kan forklare eller begribe dem, hvis vi går ud

fra, at de er begrundet i en kausalitet i henhold til formål, dvs. en vilje, der har ordnet dem efter en vis regel. Der kan således forekomme en *formålstjenlighed uden formål*, for så vidt som vi på den ene side ikke placerer årsagerne til denne form i en vilje, men på den anden side kun fatter dens mulighed, hvis vi faktisk udleder den af viljen. Det skal siges, at vi ikke altid behøver at betragte det, vi observerer (i henhold til dets mulighed), ud fra fornuftens standpunkt. Altså kan vi i det mindste observere en formålstjenlighed i henhold til formen, uden at vi behøver at basere den på et formål (som materiale for *nexus finalis*), og vi kan bemærke den i genstandene, om end kun via refleksion.

§ 11. SMAGSDOMMEN HAR SOM GRUND IKKE ANDET END FORMEN FOR GENSTANDENS FORMÅLSTJENLIGHED

Det gælder ethvert formål, at det, når det betragtes som grund for velbehag, altid medfører en interesse som den grund, der bestemmer bedømmelsen af det objekt, der er genstand for lyst. Smagsdommen kan altså ikke være baseret på et subjektivt formål. På den anden side kan den heller ikke være bestemt af forestillingen om et objektivt formål, dvs. om genstanden selv som mulig ifølge principper for, hvorledes genstande forbindes med formål; altså kan den ikke bestemmes ved et begreb om det gode; for smagsdommen er en æstetisk dom, ikke en erkendelsesdom; og altså indeholder den ikke et begreb om genstandens beskaffenhed eller om dens indre og ydre mulighed som forårsaget af denne eller hin årsag; den gælder blot forestillingskræfternes forhold til hinanden, for så vidt som de er bestemt ved en forestilling.

Nu er det forhold, som vi har i bestemmelsen af en genstand som smuk, forbundet med en følelse af lyst, der i kraft af smagsdommen erklæres for at gælde for enhver; altså kan hverken dette tiltalende, der ledsager forestillingen, eller en forestilling om genstandens fuldkommenhed og begrebet om det gode, indeholde en bestemmelsesgrund. Det velbehag, som vi, uden begreb, dømmer til at være alment meddeleligt, og som vi altså tager for at være det fundament, der bestemmer smagsdommen, kan altså ikke være andet end den subjektive formålstjenlighed i forestillingen om en genstand uden formål (det være sig subjektivt eller objektivt); og dermed udgør velbehaget formålstjenlighedens rene form – for så vidt som vi er bevidst om denne – i forestillingen om, hvorledes en genstand gives os.

§ 12. SMAGSDOMMEN BEROR PÅ A PRIORI GRUNDE

A priori at ville redegøre for sammenknytningen af en følelse af lyst eller ulyst, forstået som en virkning, med en eller anden forestilling (en fornemmelse eller

et begreb) som årsag til den, er slet og ret umuligt; for det ville være et kausalforhold, og et sådant kan (ved erfaringsgenstande) ikke erkendes på anden måde end a posteriori ved hjælp af erfaringen selv. Nu har vi i *Kritik af den praktiske fornuft* ud fra almene sædelige begreber a priori faktisk udledt en følelse af agtelse (som en specifik og særegen modifikation af følelsen, der ikke helt vil svare hverken til den lyst eller til den ulyst, som vi erfarer fra empiriske genstande). Herudfra kunne vi imidlertid overskride erfaringens grænser og hidkalde en kausalitet, der ligger til grund for subjektets oversanselige beskaffenhed, nemlig *frihed*. Og selv her var det, ret beset, ikke denne følelse, vi udledte af ideen om det moralske som årsag, men blot en bestemmelse af viljen. Den sindstilstand, der ledsager enhver bestemmelse af viljen, er imidlertid i sig selv en følelse af lyst og er identisk med denne; altså følger den ikke af lysten som en virkning af den; dette sidste må vi alene antage, hvis begrebet om det sædelige som et gode går forud for viljens bestemmelse ved lov; for i så fald ville det være forgæves at udlede den lyst, der er forbundet med begrebet, på samme måde som ved en ren erkendelse.

Nu forholder det sig på samme måde med lysten i de æstetiske domme, dog med den forskel, at den her udelukkende er kontemplativ og ikke forårsager en interesse i objektet, mens den i den moralske dom er praktisk. Bevidstheden om den rent formelle formålstjenlighed i subjektets erkendelsesevner i en forestilling, der giver en genstand, er nu selve denne lyst; grunden til dette er, at bevidstheden i en æstetisk dom indeholder en bestemmelsesgrund for subjektets aktivitet, hvad angår animeringen af dets erkendelsesevner; dermed rummer den også en indre kausalitet (der er formålstjenlig), hvad angår erkendelsen som sådan, uden at den på den anden side er begrænset til nogen specifik erkendelse; og dermed rummer den endelig også en ren form for en forestillings subjektive formålstjenlighed. Der er ikke her tale om en praktisk lyst. Således er den hverken som den lyst, der opstår ud fra det tiltalendes patologiske grund, eller som den, der stammer fra det forestillede godes intellektuelle grund. Ikke desto mindre rummer den en kausalitet i sig; for uden at den i øvrigt har nogen videre hensigt med dette, opretholder den selve forestillingens tilstand og holder erkendelsesevnerne beskæftiget. Vi dvæler i betragtningen af det skønne; vi gør det, fordi en sådan betragtning er selvforstærkende og reproducerer sig selv. Og dette er analogt med (om end ikke af samme slags som) den dvælen, der finder sted, når en pirring i forestillingen om genstanden gentagne gange vækker opmærksomheden til live, mens sindet på sin side forholder sig passivt.

§ 13. DEN RENE SMAGSDOM ER UAFHÆNGIG AF PIRRING OG SINDSBEVÆGELSE

Enhver interesse fordærver smagsdommen og berøver den dens upartiskhed; det gælder især, hvis ikke formålstjenligheden, som ved fornuftens interesse, sættes forud for lystfølelsen, men i stedet tager udgangspunkt i den. Dette sidste finder nu altid sted ved en æstetisk bedømmelse af noget, for så vidt det tilfredsstiller eller smerter os. Altså kan domme, der er afficeret på denne måde, ikke gøre krav på et almengyldigt velbehag – eller kravet er reduceret i forhold til antallet af fornemmelser af denne slags i smagens bestemmelsesgrunde. Enhver smag, der har brug for pirring og sindsbevægelse²⁷ for at blive tilfredsstillet, er barbarisk; og det gælder så meget mere, hvis den gør pirring og sindsbevægelse til målestok for sin tilslutning.

Og dog medregner man ofte ikke pirringer i forbindelse med skønhed (der ret beset udelukkende burde beskæftige sig med formen) som medvirkende til det almene æstetiske velbehag, men de udgives for i sig selv at være skønne. Der er tale om en misforståelse, der imidlertid, som så mange andre, rummer noget grundlæggende sandt, og den kan ophæves, hvis vi omhyggeligt bestemmer disse begreber.

Den smagsdom er ren, der ikke influeres af pirring og sindsbevægelse (skønt de udmærket lader sig forbinde med velbehaget ved det skønne), og som derfor som sin bestemmelsesgrund blot har formens formålstjenlighed.

§ 14. AFKLARING VED EKSEMPLER

De æstetiske domme kan, ligesom de teoretiske (logiske), deles i empiriske og rene domme. De æstetiske domme er empiriske, hvis de siger, at en genstand eller dens forestilling er tiltalende eller utiltalende; de er rene, hvis de siger, at genstanden eller dens forestilling er smuk. Empiriske domme er sansedomme (materielle æstetiske domme), kun de logiske er (som formelle) egentlige smagsdomme.

En smagsdom er derfor kun ren, for så vidt som intet empirisk velbehag blandes ind i dens bestemmelsesgrund. Dette finder imidlertid altid sted, hvis pirring og sindsbevægelse har andel i den dom, der udsiger noget som smukt.

Her løber vi nu ind i adskillige indvendinger, der foregøgler, at pirring ikke blot er en nødvendig ingrediens i skønheden, men som sågar påstår, at den, alene og for sig, er tilstrækkelig til at kunne kaldes *smuk*. En ren farve, eksem-

pelvis det grønne i en græsplæne, eller blot en tone som i en violin (til forskel fra lyd eller støj) beskrives af de fleste som smukke i sig, og dét skønt begge dele som grund tilsyneladende blot har forestillingernes materie, nemlig sansefornemmelsen, og altså ret beset kun fortjener at kaldes tiltalende. Samtidig bemærker vi, at fornemmelserne af farve og toner alene har gjort sig fortjent til at blive betragtet som smukke, hvis de er rene. Men det er en bestemmelse, der udelukkende vedrører deres form, hvilket nu også er det eneste, der alment og med vished lader sig meddele om disse fornemmelser; vi kan nemlig dårligt gå ud fra, at fornemmelsernes kvalitet er den samme for alle subjekter, ligesom vi ikke kan formode, at det tiltalende ved en farve eller et musikinstruments tone af alle vurderes på samme måde.

Lad os med Euler²⁸ gå ud fra, at farver er regelmæssige slag (*pulsus*) i æteren, på samme måde som lyd er luft, der rystes; og, endnu vigtigere, lad os gå ud fra, at sindet ikke blot med sanserne iagttager virkningerne heraf i animeringen af organet, men også ved refleksion registrerer sanseindtrykkenes regelmæssige spil (og dermed den form, der forbinder de forskellige forestillinger), hvilket jeg ikke tvivler om rigtigheden af; i så fald skal farver og toner ikke blot regnes som sansefornemmelser, men må ses som en formel bestemmelse af det mangfoldiges enhed i disse fornemmelser, og altså som smukke fænomener.

Men det, vi kalder for *rent* i en simpel måde at fornemme på, er, at dets ensartethed er uforstyrret og ikke afbrudt af en fremmedartet fornemmelse; det rene tilhører kun formen, eftersom vi her kan abstrahere fra den pågældende fornemmelsesmådes egenskab (hvorvidt og i givet fald hvilken farve eller tone, det forestiller). Dette er nu grunden til, at alle rene farver anses for at være smukke. Blandede farver besidder ikke dette fortrin, hvilket skyldes, at man, eftersom de ikke er simple, ikke har nogen målestok til at bedømme, om man skal kalde dem rene eller urene.

Men hvad angår den opfattelse, at den skønhed, vi tillægger en genstand på grund af dennes form, faktisk kan øges ved pirring, så er det en vulgær fejltagelse, der er uhyre skadelig over for den ægte, uforfalskede, grundige smag. Pirringer kan ganske vist føjes til skønheden som et supplement: de har mere at tilbyde vort sind end det tørre velbehag, idet de også kan gøre forestillingen om genstanden interessant for os; altså kan de anbefale os smagen og dens kultivering, ikke mindst hvis den er upoleret og uøvet. Alligevel virker pirringer forstyrrende på smagsdommen, hvis de tiltrækker sig vor opmærksomhed som bedømmelsesgrund for det skønne. For det er fejlagtigt at mene, at de bidrager til skønheden; det er tværtimod som fremmede, de bliver lukket indenfor, og

27 [Pirringen er årsag til bevægelsen i sindet.]

28 [Leonhard Euler (1707-1783), schweizisk matematiker, fysiker og fysiolog. Medlem af videnskabernes akademi i St. Petersburg, Berlin og Paris.]

det sker kun, hvis ikke de griber forstyrrende ind i den skønne form på et tidspunkt, hvor smagen i øvrigt er svag og uøvet.

I maleri, i billedhuggerkunst, ja i alle de bildende kunster for så vidt som de falder ind under de skønne kunster, inklusive arkitektur og havekunst, er det tegningen, der er det væsentlige; i tegningen er det ikke det, der tilfredsstiller os i fornemmelsen, der lægger en grund for ethvert anlæg for smag, men det, der fornøjer os alene takket være dets form. De farver, der illuminerer omridset, hører under parringen; nok er de i stand til for sanserne at animere genstanden i sig, men de formår ikke at gøre den smuk og værd at betragte. Tværtimod begrænser den skønne form normalt farverne betragteligt, og selv hvor deres parring tillades, er det dog stadig formen, der forædler dem.

Enhver form i sanseobjekter (ydre såvel som også middelbart indre) er enten skikkelse eller spil; i sidste tilfælde er den enten et spil af skikkelser (i rummet: mime eller dans) eller den er et rent spil af sansefølelser (i tiden). Farvernes parring eller den tiltalende tone fra et instrument kan komme til, men det er tegningen i det første og kompositionen i det andet tilfælde, der i en ren smagsdom udgør genstanden i sig; at renheden i farverne og tonerne, eller for den sags skyld deres variation og kontrast, synes at øge skønheden, er ikke det samme som at sige, at de, fordi de i sig er tiltalende, så at sige forsyner os med et supplement til, og noget af samme slags som, vort velbehag ved formen. For det, de udvirker, er kun at gøre formen mere anskuelig i henseende til nøjagtighed, bestemthed og fuldstændighed, idet de animerer forestillingen ved at pirre den og ved at vække den opmærksomhed, vi retter mod selve genstanden, til live og opretholde den.

Selv det, vi omtaler som *ornamenter* (*parerga*), dvs. hvad der ikke hører med til hele forestillingen om genstanden som indre bestanddel, men kun er med som ydre tilføjelse, forøger faktisk smagens velbehag; men det er kun ved formen, velbehaget øges, som eksempelvis ved et billedes ramme eller draperierne om en statue eller søjlegange rundt om prægtige bygninger. Hvis ornamentet derimod ikke selv består i en smuk form, men kun er anbragt ligesom en guldramme omkring et maleri med henblik på at anbefale det til vort samtykke, forstyrrer det den ægte skønhed og omtales som et *smykke*.

Sindsbevægelse, der er en følelse, hvor det tiltalende kun udvirkes formidlet af en øjeblikkelig hæmning og en derpå følgende forstærket udgyldelse af livskraften, hører ikke under det skønne. Det ophøjede (som følelsen af sindsbevægelse er forbundet med), kræver på sin side en anden målestok for at foretage en bedømmelse end den, der ligger til grund for smagen. Altså ser vi, at en ren smagsdom hverken besidder parring eller sindsbevægelse, kort sagt: den har ingen fornemmelse som materie for den æstetiske bestemmelsesgrund.

§ 15. SMAGSDOMMEN ER HELT UAFHÆNGIG AF BEGREBET OM FULDKOMMENHED

Den objektive formålstjenlighed kan kun erkendes som formidlet af det mangfoldiges forhold til et bestemt formål, dvs. som formidlet ved et begreb. Allerede af dette fremgår, at det skønne, som vi dømmer ud fra en blot formel formålstjenlighed, dvs. en formålstjenlighed uden formål, er helt uafhængigt af forestillingen om det gode; det gode forudsætter nemlig en objektiv formålstjenlighed, dvs. at genstanden er relateret til et bestemt formål.

Den objektive formålstjenlighed er enten ydre, dvs. en genstands nytte, eller indre, dvs. dens fuldkommenhed. At det velbehag, som vi oplever ved en genstand, og som er grunden til, at vi omtaler den som smuk, ikke kan bero på forestillingen om dens nytte, fremgår fyldestgørende af de to foregående kapitler:²⁹ det ville i givet fald ikke være et umiddelbart velbehag ved den pågældende genstand, skønt det jo var dette, der var den væsentlige betingelse for en bedømmelse af skønhed. En objektiv indre formålstjenlighed, dvs. en fuldkommenhed, kommer allerede skønhedens prædikat nærmere; og det er da også denne opfattelse, velanskrevne filosoffer³⁰ tilslutter sig – om end man tilføjer, at det er en fuldkommenhed, *der tænkes på en forvirret måde*. Det er nu af største vigtighed i en kritik af smagen at beslutte sig for, om skønheden faktisk lader sig opløse i et begreb om det fuldkomne.

Hvis vi ønsker at dømme om den objektive formålstjenlighed, har vi hver gang brug for et begreb om et formål samt (hvis ikke denne formålstjenlighed skal være forbundet med en ydre [nytte], men med en indre) for et begreb om et indre formål, der indeholder grunden til genstandens indre mulighed. På samme måde som et formål overhovedet er det, hvis begreb selv kan anses for at være grundlaget for genstandens mulighed, må vi, hvis vi ønsker at forestille os en objektiv formålstjenlighed ved en ting, først skaffe os et begreb om, *hvad det skal være for en ting*; og det mangfoldiges overensstemmelse i denne ting med dette begreb (der giver reglen for forbindelsen mellem dem) er en tings *kvalitative* fuldkommenhed. Herfra adskiller den *kvantitative* fuldkommenhed sig nu fuldstændig – forstået som en hvilken som helst tings fuldkommenhed i sin art, eftersom den kun er et begreb om størrelse (alhed); ved den kvantitative fuldstændighed er det allerede på forhånd tænkt, hvad tingen skal være, og der spørges alene om, hvorvidt den har alt det påkrævede i sig. Det formelle i forestil-

²⁹ [Dvs. kapitlerne om de første to momenter ved dommen.]

³⁰ [Kant tænker især på Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) og Georg Friedrich Meier (1718-1777), en elev af Baumgarten. Baumgarten betragtes ofte som den første moderne kunstteoretiker, idet han med *æstetik* betegnede læren om det skønne. Kant menes at have brugt Meier i sine forelæsninger.]

lingen om en ting, dvs. harmoniseringen af det mangfoldige til en enhed (uanset hvorledes denne enhed måtte blive bestemt) giver for sig overhovedet ingen formålstjenlighed, der kan erkendes; for eftersom der abstraheres fra denne enhed som et formål (hvad tingen skal være), bliver der ikke andet til overs i betragterens sind end forestillingernes subjektive formålstjenlighed. Således at opfatte en given form i indbildningskraften kan vel angive en vis formålstjenlighed i subjektets forestillingstilstand og vække et behag til live i det; men det angiver ikke en fuldkommenhed for noget objekt, eftersom objektet ikke her tænkes ved et begreb om formål. Antag eksempelvis, at jeg i skoven kommer over en grøn græsplæne omkranset af træer i en cirkel, men at jeg ikke ved at se den forestiller mig et formål, eksempelvis at plænen skal bruges til folkedans; her angiver den rene form ikke det mindste begreb om fuldkommenhed. At forestille sig en formel, objektiv formålstjenlighed uden formål, dvs. det fuldkomnes rene og skære form (uden nogen materie eller noget begreb om, hvad der skal stemme sammen, om så blot en idé om en lovmæssighed som sådan), er en sand modsigelse.

Nu er en smagsdom en æstetisk dom, dvs. en dom, der beror på subjektive grunde, og hvis bestemmelsesgrund ikke kan være et begreb, og dermed heller ikke et begreb for et bestemt formål. Altså tænker vi ikke ved skønheden, en formel subjektiv formålstjenlighed, på en fuldkommenhed i genstanden, en angiveligt formel, men dog objektiv formålstjenlighed. Man tager fejl, hvis man skelner mellem begreberne om det skønne og det gode og hævder, at det kun er ved deres logiske form, de adskiller sig fra hinanden, nemlig ved at det første er et forvirret og det andet et tydeligt begreb om det fuldkomne, men at de i øvrigt er ens i form og oprindelse. I så fald ville der nemlig ikke være en specifik forskel³¹ mellem dem; i stedet ville en smagsdom lige så vel være en erkendelsesdom som en dom, der erklærede noget for at være godt – således eksempelvis hvis et ganske almindeligt menneske skulle basere sin bedømmelse af bedrageri som uretfærdigt på forvirrede fornuftsprincipper, mens filosofen omvendt baserede sin bedømmelse på tydelige fornuftsprincipper; begge baserer til syvende og sidst deres respektive domme på identiske fornuftsprincipper. Men, som jeg allerede har vist: en æstetisk dom er enestående i sin art og skaffer os ingen erkendelse af objektet overhovedet (end ikke en forvirret sådan); for kun en logisk dom gør dette. I stedet relaterer den æstetiske dom udelukkende den forestilling, som et objekt gives ved, til subjektet. Den lader os ikke bemærke nogen egenskab ved genstanden, men kun den formålstjenlige form i bestemmelsen af forestillingskræfterne i deres beskæftigelse med den. Dommen kaldes

31 [Dvs. en forskel i henseende til *species*, arten.]

æstetisk, netop fordi dens bestemmelsesgrund ikke er et begreb, men (i den indre sans) en samstemmighed i sindets kræfter, for så vidt som denne samstemmighed sanses. Hvis vi på den anden side ønskede at kalde forvirrede begreber og objektive domme baseret på dem for æstetiske, ville vi have en forstand, der dømte ud fra sanserne; eller vi ville have en sans, der forestillede sine objekter ved begreber. Begge dele er lige selvmodsigende. Vor evne til at danne begreber er vor forstand, enten de nu måtte være forvirrede eller tydelige. Og selv om forstanden (som ved enhver dom) også ved en smagsdom er nødvendig, er den ikke her nødvendig som en evne til at erkende genstanden, men som en evne til (uden begreb) at bestemme dommen og dens forestilling i overensstemmelse med det forhold, som denne dom har til subjektet og dets indre følelse, nemlig for så vidt den er mulig i overensstemmelse med en almen regel.

§ 16. DEN SMAGSDOM, HVORVED EN GENSTAND ERKLÆRES FOR SMUK UNDER ET BESTEMT BEGREBS BETINGELSE, ER IKKE REN

Der gives to arter af skønhed, fri skønhed (*pulchritudo vaga*) og den blot vedføjede skønhed (*pulchritudo adhaerens*). Den frie skønhed forudsætter ikke et begreb om, hvad en genstand skal være. Den vedføjede skønhed forudsætter derimod et sådant begreb, ligesom den også forudsætter genstandens fuldkommenhed i henhold til det. Den første art³² kaldes for den ene eller den anden tings (for sig bestående) skønhed; den anden art bliver, som vedføjet et begreb, tillagt objekter (betinget skønhed), der står under et begreb om et specifikt formål.

Blomster er frie naturskønheder. Hvad en blomst er for en ting, er der næppe mange andre end botanikeren, der ved; og selv botanikeren, der erkender det reproduktive organ i planten, tager ikke hensyn til dette naturtræk, hvis han skal sige noget om smagen. Altså ligger der ikke til grund for denne dom en fuldkommenhed af nogen art så lidt som en indre formålstjenlighed, som det mangfoldiges sammensætning forholder sig til. Mange fugle (papegøjen, kolibrien, paradisfuglen) og en mængde af havets skaldyr er for sig skønheder, der ikke henhører under nogen genstand som bestemt ved begreber i henhold til denne genstands formål, men som behager os frit og for sig. Således betyder tegninger *à la grecque*,³³ løvværket på rammer eller på tapeter osv. ikke noget for sig. De

32 [Selv om han diskuterer den ene af to arter, taler Kant noget forvirrende om arter i flertal her og senere i forbindelse med den vedføjede skønhed (muligvis fordi han tænker på de eksempler, der indgår i arterne); vi har korrigeret til ental begge steder.]

33 [*À la grecque* refererer til det klassicistiske element i den stil, der som regel benævnes *Louis Seize*.]

forestiller ikke noget – intet objekt under et bestemt begreb – men er frie skønheder. Det, man i musikken omtaler som fantasier (uden tema), ja, al musik uden tekst, kan man henregne til samme art.

Når vi (alene ud fra formen) vurderer en fri skønhed, er smagsdommen ren. Her forudsættes ikke et begreb om et formål, som det mangfoldige for det givne objekt skal tjene, og som skal forestilles i det; et sådant begreb ville blot begrænse indbildningskraftens frihed, der også spiller med i observationen af skikkelsen.

Ikke desto mindre forudsætter menneskets skønhed – (mandens, kvindens, barnets), hestens, bygningens (kirkens, paladsets, arsenalets eller havehusets) – et begreb om skønhed. Altså er det et begreb om et formål, der bestemmer, hvad tingen skal være, dvs. et begreb om dens fuldkommenhed. Og altså er der tale om en vedføjede skønhed. Men ligesom det titalendes forbindelse med skønheden (i sansningen), der ret beset kun vedrører formen, er en forhindring for smagsdommens renhed, således forstyrres nu også renheden i det gode (vedrørende hvorledes det mangfoldige er godt for tingen selv, hvad angår dens formål) ved at blive forbundet med skønheden.

Vi kunne nu tilføje ikke så lidt til en bygning, der umiddelbart ville behage øjet, hvis blot det ikke havde været en kirke. Og vi kunne forskønne en skikkelse med alle hånde spiraler og lette, men regelmæssige træk, som newzealænderne gør med deres tatoveringer, hvis blot det ikke havde været et menneskes skikkelse. Og dette menneske kunne forsynes med meget finere træk og et mere taltalende og blødere omrids i ansigtet, hvis blot det ikke skulle forestille en mand eller sågar en kriger.

Nu er velbehaget ved det mangfoldige i en ting i relation til det indre formål, der bestemmer dets mulighed, et velbehag, der er baseret på et begreb; men velbehaget ved noget smukt er af en sådan karakter, at det ikke forudsætter et begreb, men umiddelbart er forbundet med den forestilling, der giver os genstanden (men ikke tænker den). Hvis nu smagsbedømmelsen af en tings skønhed gøres afhængig, og dermed begrænset, af det formål, der ligger i dens mangfoldighed, på samme måde som vi også ser ved fornuftsdomme, er den ikke længere fri og ren.

At det æstetisk velbehagelige på denne måde forbindes med det intellektuelle er fordelagtig for smagen, eftersom den fikseres; og skønt den ikke er almen, kan vi foreskrive den regler for visse objekter, der er positivt bestemt. Sådanne regler vil ganske vist ikke være smagsregler, men alene forbinde smag med fornuft, dvs. forbinde det skønne med det gode. En sådan forening hjælper os til at bruge det skønne som et middel for vort formål med det gode. Og således vil en sindsstemning, der opretholder sig selv og har subjektiv almengyldighed, blive

underlagt denne anden måde at tænke på,³⁴ som besidder objektiv almengyldighed, men som alene kan opretholdes ved et møjsommeligt forsæt. Egentlig er der hverken tale om, at fuldkommenheden vinder ved at blive forbundet med skønheden, eller skønheden med fuldkommenheden. Men når vi med et begreb sammenligner den forestilling, der giver os en genstand, med genstanden (i spørgsmålet om, hvad vi bør gøre), kan vi nu ikke lade være sammen med genstanden også at betragte fornemmelsen i subjektet. Og når begge sindstilstande således samstemmer, vinder forestillingskraftens samlede evne ved det.

En smagsbedømmelse af en genstand med et bestemt indre formål kan dermed kun være ren, hvis den dømmende enten ikke havde noget begreb om dette formål, eller hvis han i sin bedømmelse abstraherede fra det. Ved at dømme genstanden som en fri skønhed ville han i så fald have fældet en rigtig smagsdom; en anden person (der kun forholdt sig til genstandens formål), og kun betragtede genstandens skønhed som en vedføjede egenskab, ville imidlertid stadig kritisere ham og beskyldte ham for falsk smag, selv om begge, hver på deres måde, dømmes rigtigt: den ene baseret på sanserne, den anden ud fra, hvad han har i tankerne. Hvis vi foretager en sådan skelnen, kan vi bilægge adskillige tvistigheder, som smagsdommere har om skønhed, idet vi viser dem, at den ene beskæftiger sig med fri, den anden med vedføjede skønhed, og at den ene fælder en ren smagsdom, den anden en vedføjede.

§ 17. OM SKØNHEDENS IDEAL

Der gives ingen regel for smagen, der ud fra begreber er i stand til at bestemme, hvad der er smukt. For enhver bedømmelse baseret på en smagskilde er æstetisk, dvs. en følelse i subjektet. Intet begreb om et objekt er dens bestemmelsesgrund. Det er frugtesløst at stræbe efter et smagsprincip, der ud fra bestemte begreber skulle kunne angive det almene kriterium for det skønne; for det, man søger, er umuligt og selvmodsigende. Sansefornemmelsens (velbehagets eller mishagets) almene meddelelighed – en meddelelighed, der ikke etableres begrebsligt – denne den mest udbredte overensstemmelse blandt alle folkeslag til alle tider vedrørende den følelse, der ledsager forestillingen om visse genstande, er, så svag og utilstrækkelig den end er, et empirisk kriterium for, at en smag, der således er blevet bekræftet i konkrete tilfælde, må have sit udspring i et dybtliggende, skjult fundament, der er fælles for alle mennesker vedrørende deres enighed i bedømmelsen af de former, hvorunder genstande gives dem.

Dette er nu grunden til, at vi betragter nogle af smagens produkter som

34 [Nemlig tanken på det gode.]

eksemplariske – om end ikke som var smag noget, der kunne erhverves ved at efterligne andres smag. For smag må være en evne, man selv besidder; den, der efterligner en model, demonstrerer nok en dygtighed, hvis han rammer rigtigt, men kun smag, hvis han selv er i stand til at vurdere modellen.³⁵ Heraf følger imidlertid, at den ypperste model, smagens urbillede, er en ren idé; det er en idé, som enhver må frembringe i sig selv, og i forhold til hvilken han må bedømme ethvert objekt for smagen, ethvert eksempel på en smagsdom, som nogen frem-sætter, og sågar alle andres smag. En *idé* betyder et fornuftsbegreb, og et *ideal* er forestillingen om noget individuelt som et væsen, der er adækvat i forhold til ideen. Derfor kan et sådant urbillede for smagen – der naturligvis hviler på fornuftens ubestemte idé om et maksimum, men som immervæk ikke kan forestilles ved begreber, men alene i en individuel fremstilling – mere passende omtales som et *ideal for skønhed*; det er et ideal, som vi, hvis ikke vi er i besiddelse af det, i det mindste må stræbe efter at frembringe. Det vil imidlertid forblive et ideal for indbildningskraften, netop fordi det beror på fremstillingen, ikke på begreber, og indbildningskraften er evnen til fremstilling. – Hvorledes når vi nu frem til en sådan ideel skønhed? A priori eller empirisk? Og på samme måde: hvilken art³⁶ skønhed egner sig som ideal?

Som det første kan vi passende bemærke, at den skønhed, som vi skal søge et ideal til, ikke kan være en fri skønhed, men må fikseres ved et begreb om objektiv formålstjenlighed; følgelig kan det ikke være et objekt for en helt ren, men for en delvis intellektualiseret smagsdom.³⁷ Dvs. uanset hvilke grunde bedømmelsen af et ideal tager udgangspunkt i, må der som fundament herfor ligge en idé om fornuft, som er baseret på bestemte begreber, der a priori bestemmer det formål, som genstandens indre mulighed beror på. Et ideal om smukke blomster, et smukt møblement, en skøn udsigt, lader sig ikke tænke. Men heller ikke en skønhed, der afhænger af bestemte formål kan man forestille sig som et ideal, så som en smuk bolig, et smukt træ, en smuk have osv. – formentlig fordi deres formål ikke i tilstrækkelig grad er bestemt ved og fikseret af et begreb, hvorefter deres formålstjenlighed er omtrent så fri som ved den vage skønhed. Det eneste, der har sin eksistens' formål i sig selv, er mennesket, der er i stand til at bestemme sine formål ved fornuften; eller det kan, hvis det skaffer sig sine formål fra ydre iagttagelse, sammenligne dem med væsentlige og almene formål, hvor-

35 Smagsmodeller i de retoriske kunster må affattes i et dødt og lærd sprog; dødt, så det ikke skal undergå de forandringer, der uundgåeligt rammer de levende sprog, og som gør, at ædle udtryk bliver platte, velkendte bliver forældede, og nydannelser kun sættes i omløb i ganske kort tid; lærd, så det har en grammatik, der ikke er underlagt modens lunefulde veksten, men følger sin egen uforanderlige regel.

36 [Kant: *Gattung*; jf. indledningen V, note 10.]

37 [Dvs. dommen inddrager forstanden (*intellectus*); ikke desto mindre er den dom, dette resulterer i, en idé, dvs. dommen falder under fornuften.]

efter det kan vurdere, hvorvidt de æstetisk stemmer overens med hinanden: altså er det af alle genstande i verden alene mennesket, der er egnet som ideal for skønhed; for det er alene det menneskelige i menneskets person, der, som intelligens, er egnet som et ideal for det fuldkomne.

Til dette hører nu to elementer. For det første den æstetiske normalidé, som er en individuel anskuelse (i indbildningskraften), der forestiller målestokken for bedømmelsen af mennesket i skikkelse af en ting, der tilhører en særlig dyreart. For det andet har vi den fornuftside, der gør menneskehedens formål – for så vidt disse formål ikke kan forestilles ved sanserne – til et princip for bedømmelsen af denne tings skikkelse, som disse formål åbenbares i i deres virkning i fremtrædelsen. Normalideen må hente sine elementer til en dyreskikkelse af en specifik art³⁸ i erfaringen. Men den ypperste formålstjenlighed i konstruktionen af den skikkelse, der ville være egnet som almen målestok for æstetisk bedømmelse af hvert enkelt individ i denne art, billedet, der ligesom intentionelt har ligget til grund for naturens teknik, og som kun hele arten og ikke noget enkeltindivid er adækvat for, ligger dog blot i den dømmendes idé; og dog kan denne idé med dens proportioner som æstetisk idé fuldt og helt fremstilles *in concreto* i en model. For nu i et vist mål at gøre det begribeligt (for hvem kan vel aflukke naturens alle dens hemmeligheder?), hvorledes dette finder sted, skal vi forsøges os med en psykologisk forklaring.

Vi må nu bemærke, at indbildningskraften på en måde, som vi er helt ude af stand til at begribe, er i stand til at genkalde sig tegn for begreber; og dette er den i stand til ikke blot ved en bestemt lejlighed og selv efter lang tid, men derudover kan den også reproducere genstandens billede og skikkelse på baggrund af et kolossalt antal genstande af forskellig eller sågar samme slags; ja, når sindet er indstillet på at foretage sammenligninger, er indbildningskraften sandsynligvis rent faktisk i stand til at lade det ene billede glide over i et andet, selv om det foregår på en måde, der ikke registreres af bevidstheden i det omfang, som dette ville forudsætte; og takket være denne kongruens af flere billeder af samme slags kan man nå frem til en middelværdi, der kan tjene som fælles målestok for dem alle. Enhver har set tusind voksne mandspersoner. Hvis man nu ønsker at dømme om deres normalstørrelse ved at fortage en sammenligning, lader indbildningskraften (formoder jeg) et større antal billeder (muligvis samtlige tusind) falde oven i hinanden; og hvis jeg her må betjene mig af en analogi fra den optiske fremstilling, er det i det rum, hvor hovedparten af billederne forenes med hinanden og inden for det omrids, hvor stedet oplyses af de stærkeste farver, at vi kan erkende den gennemsnitlige størrelse, der i henseende til såvel

38 [Kant: *Gattung*; tilsvarende nedenfor.]

højde som bredde befinder sig lige langt fra de yderste grænser for de største og mindste staturer. Og det er her, vi finder en smuk mands statur. (Vi kunne lige så godt nå frem til det samme ad mekanisk vej ved at addere samtlige tusind størrelser, højder, bredder og tykkelser og dividere summen med tusind. Indbildningskraften foretager imidlertid denne handling ved en dynamisk effekt, der fremgår af skikkelsernes forskellige aftryk på organet for den indre sans.) Hvis vi nu på samme måde for denne gennemsnitsmand søger gennemsnitshovedet, for dette hoved gennemsnitsnæsen osv., da har vi en skikkelse, der ligger til grund for normalideen i det land, hvor man har foretaget sammenligningen. Under sådanne empiriske omstændigheder må en neger have en anden normalidé om skønhed end en hvid mand, en kineser en anden end en europæer osv. Og noget tilsvarende gælder modellen for en smuk hest eller en smuk hund (af en bestemt race). – Denne normalidé er ikke udledt af empiriske proportioner som bestemte regler, men de regler, der gælder for bedømmelsen, bliver omvendt først mulige i henhold til normalideen. Det er billedet for hele genus, der svæver mellem de mange forskellige individuelle anskuelser, som naturen tager som urtype for sine frembringelser af den samme art, men som ikke ser ud til helt og fuldt at være opnået i noget individuelt tilfælde. Denne normalidé er på ingen måde skønhedens hele urbillede i denne genus, men kun den form, der udgør den uundværlige betingelse for al skønhed, og som altså blot konstituerer rigtigheden i fremstillingen af genus. Det er »reglen«, som Polykleitus' berømte Doryphorus blev kaldt,³⁹ (Myrons⁴⁰ ko kan, i sin genus, indtage samme funktion.) Dermed kan den heller ikke indeholde noget specifikt-karakteristisk, for i så fald kunne den ikke være normalidé for sin genus. Dens fremstilling vækker ikke behag på grund af sin skønhed, men ene og alene fordi den ikke strider mod nogen betingelse for, at en ting af denne genus kan være smuk. Fremstillingen følger blot reglen.⁴¹

Vi må dog stadig skelne det skønnes normalidé fra dets ideal, som man af allerede nævnte grunde kun finder i den menneskelige skikkelse. I denne skikkelse eksisterer idealet i det sædeliges udtryk; uden dette udtryk ville genstanden ikke vække behag, hverken alment eller positivt (i stedet for blot negativt,

39 ['Lansebæreren' af Polykleitos, billedhugger fra Argos, anden halvdel af det 5. århundrede fvt.]

40 [Myron, billedhugger, Polykleitos' samtidige.]

41 Man vil finde, at et fuldstændig regelmæssigt ansigt, således som en maler kunne ønske sig som model, sædvanligvis ikke siger os noget; for det rummer intet karakteristisk og giver derfor snarere udtryk for en idé om genus end om det specifikke i en person. Det karakteristiske ved den slags, der overdrives, dvs. som griber forstyrrende ind i normalideen (det formålstjenlige i genus), kaldes en *karikatur*. Erfaringen siger os også, at helt regelmæssige ansigter sædvanligvis kun forråder et middelmådigt menneske; formodentlig er grunden følgende (hvis ellers man kan gå ud fra, at naturen udtrykker det indre i ydre proportioner): hvis intet anlæg i gemyttet rager ud over den proportion, der fordres for blot at danne et fejlfrit menneske, kan man ikke forvente noget af det, man kalder for *geni*, hvor naturen synes at afvige fra sine sædvanlige forhold mellem sindsevnerne til fordel for en enkelt af dem.

i en regelret fremstilling). Det synlige udtryk for de sædelige ideer, der behersker menneskenes indre, kan givetvis kun hidrøre fra erfaringen; men at synliggøre dets forbindelse med alt, hvad vor fornuft knytter til det sædeligt-gode i ideen om den højeste formålstjenlighed – det sjæleligt gode eller renheden eller styrken eller roen osv. – i en korporlig ytring (som virkning af det indre): dertil hører, at fornuftens rene ideer forenes med indbildningskraftens uhyre magt i den, der ønsker at bedømme dette udtryk – og endnu mere i den, der ønsker at fremstille det. Rigtigheden af et sådant skønhedsideal viser sig ved, at det ikke tillader nogen sanselig pirring at blande sig med det velbefindende, som dets genstand foranlediger, men at vi alligevel kan vise stor interesse i det. Dette demonstrerer, at en bedømmelse efter en sådan målestok aldrig kan være kun æstetisk, og at en bedømmelse i henhold til et skønhedsideal ikke blot kan være en ren og skær smagsdom.

Forklaring på det skønne udledt af dette tredje moment

Skønhed er form for en genstands formålstjenlighed, for så vidt den iagttages i denne genstand uden forestilling om et formål.⁴²

Smagsdommens fjerde moment i henhold til modaliteten i det velbefindende, som genstanden vækker

§ 18. HVAD EN SMAGSDOMS MODALITET ER

Om en hvilken som helst forestilling kan jeg sige: det er i hvert fald en *mulighed*, at den (som erkendelse) er forbundet med en følelse af lyst. Om det, som jeg benævner *tiltalende*, siger jeg, at det *virkelig* udvirker lyst i mig. Om det skønne tænker man sig imidlertid, at det må have en nødvendig relation til velbehaget. Denne nødvendighed er nu af en særlig art: der er ikke tale om en teoretisk og objektiv nødvendighed, hvor det a priori kan erkendes, at enhver vil føle et velbehag ved de genstande, som jeg har omtalt som smukke; der er heller ikke tale om en praktisk nødvendighed, hvor dette velbehag er den nødvendige følge

42 Mod denne forklaring kan man anføre, at der gives ting, hvor man ser en formålstjenlig form, men uden at man erkender et formål i dem. Således med de stenredskaber, som man ofte henter frem fra gravhøje, og som er forsynet med et hul som til et håndtag. Selv om de givetvis i deres form tydeligt afslører en formålstjenlighed, som man ikke kender formålet med, kan man dog ikke af den grund kalde dem for smukke. Hvis vi på den anden side betragter en ting som et kunstværk, er det tilstrækkeligt til, at vi indrømmer, at dets figur er relateret til en hensigt og et bestemt formål. Det er grunden til, at der ikke umiddelbart er tale om et velbehag ved at betragte det. En blomst, derimod, f.eks. en tulipan, anses for at være smuk, fordi vi, når vi iagttager den, fornemmer en vis formålstjenlighed, der, som vi bedømmer den, ikke er relateret til noget formål.

af en objektiv lov som formidlet ved en ren fornuftsviljes begreber, der tjener frit handlende væsener som regel, og som ikke betyder andet, end at man i al enkelhed (og uden yderligere hensigt) skal handle på en bestemt måde. Derimod kan den, som en nødvendighed, der tænkes i en æstetisk dom, alene kaldes *eksemplarisk*, dvs. der er tale om nødvendigheden af, at alle samtykker i en dom, der kan anses for at være eksempel på en almen regel, som vi ikke ser os i stand til at angive. Eftersom en æstetisk dom ikke er en objektiv erkendelsesdom, kan denne nødvendighed ikke udledes af bestemte begreber. Altså kan den ikke være apodiktisk. Endnu mindre kan man slutte sig til den ud fra en almen erfaring (af en konsekvent overensstemmelse i bedømmelserne af en bestemt genstands skønhed). For ikke alene ville erfaringen have svært ved at skaffe sig det tilstrækkelige antal belæg for dette, men intet begreb om nødvendighed kunne på baggrund af empiriske domme begrunde sådanne bedømmelser.

§ 19. DEN SUBJEKTIVE NØDVENDIGHED, SOM VI TILLÆGGER SMAGSDOMMEN, ER BETINGET

Smagsdommen fordrer alles samtykke; og den, der erklærer noget for at være smukt, vil, at alle skal bifalder den foreliggende genstand og på samme måde erklærer den for smuk. Altså bliver en *skullen* i æstetiske domme – selv efter at alle de data, der fordres for at fælde en dom, er til stede – ikke desto mindre formuleret betinget. Vi appellerer til alle om deres samtykke, fordi vi har en grund til det, som alle er fælles om; og det er et samtykke, vi også kunne regne med, hvis blot vi altid var sikre på, at det pågældende tilfælde altid blev rigtigt subsumeret under denne grund som regel for samtykke.

§ 20. BETINGELSEN FOR DEN NØDVENDIGHED, SOM EN SMAGSDOM FOREGIVER, ER IDEEN OM EN FÆLLES SANS

Hvis smagsdomme (på samme måde som erkendelsesdomme) indeholdt et bestemt objektivt princip, ville den, der fældede dem ud fra dette princip, gøre fordring på sin doms ubetingede nødvendighed. Hvis smagsdommene var uden et princip, som tilfældet er med den rene sansesmag, ville ingen tænke på at tillægge dem en nødvendighed. Altså må de indeholde et subjektivt princip, der kun bestemmer ved følelsen og ikke ved begrebet, men som alligevel alment bestemmer, hvad der behager og mishager. Et sådant princip ville alene kunne betragtes som en fælles sans, der er væsensforskellig fra den fælles forstand, som folk undertiden omtaler som *fælles sans* (*sensus communis*); for denne sidstnævnte sans dømmes ikke ud fra følelsen, men altid ud fra begreber, skønt vanligvis ud fra principper, man kun dunkelt forestiller sig.

Det er således altid under forudsætning af, at der gives en fælles sans (hvorved vi ikke forstår en ydre sans, men virkningen af vore erkendelsesevners frie spil) – alene under forudsætning af en sådan fælles sans, siger jeg, er det muligt at fælde en smagsdom.

§ 21. HVORVIDT VI HAR GRUND TIL AT FORUDSÆTTE EN FÆLLES SANS

Erkendelser og bedømmelser må sammen med den overbevisning, der ledsager dem, lade sig meddele alment; for i modsat fald ville de aldrig stemme overens med objektet; de ville da tilsammen ikke være andet end forestillingskræfternes subjektive spil, netop således som skepticismen forlanger. Men hvis erkendelser skal lade sig meddele, må også sindets tilstand, dvs. overhovedet erkendelsesevnernes stemning alment lade sig meddele som en erkendelse som sådan – herunder også de proportioner, der passer sig for en forestilling (som en genstand gives os ved) med henblik på at få en erkendelse ud af den; for uden denne sindstilstand som subjektiv betingelse for erkendelsen kan der ikke fremkomme nogen erkendelse som virkning. Og dette sker da virkelig også, hver gang en given genstand via sanserne bringer indbildningskraften til at sætte det mangfoldige sammen, mens indbildningskraften på sin side bringer forstanden til at sammenfatte det mangfoldige i en enhed ved hjælp af begreber. Denne stemning i erkendelsesevnerne har imidlertid forskellig proportion alt efter forskelligheden af de objekter, der gives. Ikke desto mindre må der gives en sådan proportion, hvor dette indre forhold til animering (af den ene erkendelsesevne ved den anden) som sådan vil være det mest velegnede for begge sindets kræfter med henblik på erkendelse (af givne genstande). Da nu denne stemning også selv må meddele sig alment – og herunder må meddele sin følelse (ved en given forestilling), mens en følelses almene meddelelighed på den anden side forudsætter en fælles sans – betyder det, at der faktisk er en grund til at antage en sådan fælles sans, og det tilmed uden af den grund at tage udgangspunkt i psykologiske betragtninger; i stedet er den fælles sans den nødvendige forudsætning for vor erkendelses almene meddelelighed, som må forudsættes i enhver logik og i ethvert erkendelsesprincip, der ikke er skeptisk.

§ 22. NØDVENDIGHEDEN AF DET ALMENE SAMTYKKE, DER TÆNKES I SMAGSDOMMEN, ER EN SUBJEKTIV NØDVENDIGHED, DER BLIVER FORESTILLET SOM OBJEKTIV UNDER FORUDSÆTNING AF EN FÆLLES SANS

Det gælder nu for alle domme, hvor vi erklærer noget for at være smukt, at vi ikke tillader nogen at være af en anden mening; det gælder også, selv om vi ikke grunder vores bedømmelse på begreber, men alene på vores følelse; vi lægger altså ikke denne følelse til grund som en privat, men som en fælles følelse. Til den ende kan en sådan fælles sans ikke være begrundet i erfaringen, for det ville berettigede til at fælde domme, der indeholdt en *skullen*; den fælles sans siger ikke, at alle *vil* være enige med vores bedømmelse, men at alle *skal* være enige i den. Altså er den fælles sans, ud fra hvis dom jeg her angiver min smagsdom som eksempel, og takket være hvilken jeg tillægger denne dom eksemplarisk gyldighed, en blot ideel norm; under denne norms forudsætning kan man med rette gøre den dom til regel for alle, der stemmer overens med normen såvel som med det velbehag ved objektet, der kommer til udtryk i en sådan dom. For der er nok tale om et rent subjektivt princip. Ikke desto mindre tages det som subjektivt-almene (som en idé, der nødvendigvis gælder for alle), og for så vidt angår de forskellige dømmende personers indbyrdes enighed, kan det gøre fordring på at være ligesom en objektiv, almen bestemmelse – hvis blot man er sikker på, at man har foretaget en rigtig subsumtion under det.

At vi virkelig forudsætter denne ubestemte norm for en fælles sans ses af den fordring, som vi gør på at fælde smagsdomme. Hvorvidt der rent faktisk gives en sådan fælles sans som konstitutivt princip for erfaringens mulighed; eller hvorvidt et endnu højere fornuftsprincip blot gør det til et regulativt princip for os, med henblik på først at frembringe en fælles sans i os til højere formål; hvorvidt smagen altså er en oprindelig og naturlig evne eller kun en idé om en kunstig evne, som vi endnu mangler at anskaffe os, således at en smagsdom med sin forventning om en almen bestemmelse i realiteten ikke er andet end en fornuftsfordring om at fremkalde en sådan overensstemmelse i sansemåden; dvs. hvorvidt den objektive nødvendighed af ethvert menneskes følelsesmæssige konfluens med enhver anden alene betegner muligheden for at opnå en sådan samstemmighed, og hvorvidt smagsdommen opstiller et eksempel på anvendelsen af dette princip: ja, det kan og vil vi ikke undersøge her. I stedet står vi blot over for at skulle opløse smagsevnen i dens bestanddele for derpå endnu engang at forene dem i ideen om en fælles sans.

Forklaring på det skønne, som den følger af det fjerde moment

Skønt er det, der uden begreb erkendes som genstand for et nødvendigt velbefindende.

Almen bemærkning til analytikkens første afsnit

Hvis vi uddrager et resultat af ovenstående analyse, ser vi, at alt løber ud i begrebet om smagsdommen: vi ser, at den er en evne til at dømme om en genstand i relation til indbildningskraftens frie lovmæssighed. Hvis vi nu i smagsdommen skal betragte indbildningskraften i dens frihed, så er den for det første ikke reproduktiv i den måde, som den er underlagt associationsloven på, men må anses for at være produktiv og spontan (som ophav til vilkårlige former for mulige anskuelser); og selv om den givetvis i forbindelse med opfattelsen af en bestemt sansegenstand er bundet til en bestemt form af dette objekt, og for så vidt ikke har noget frit spil (som når man digter), så lader det sig nok begribe, at genstanden kan give den en form, der indeholder en sådan sammensætning af det mangfoldige, som indbildningskraften, hvis den ellers var fri og overladt til sig selv, i det hele taget ville producere i overensstemmelse med forstandslovmæssigheden. Men at indbildningskraften skulle være fri og dog samtidig i sig selv lovmæssig, dvs. at den skulle medføre autonomi, er selvmodsigende. Det er alene forstanden, der giver loven. Hvis indbildningskraften på den anden side er nødsaget til at gå frem i henhold til en bestemt lov, bliver dens produkt, hvad formen angår, ved begreber bestemt således, som det skal være. I så fald opnås velbehaget imidlertid ikke ved det skønne, som vi ovenfor har vist, men ved det gode (i det fuldkomne, i hvert fald i den blot formelle fuldkommenhed); og i så fald er dommen ikke en smagsdom. Altså er der tale om en lovmæssighed uden lov; ligeledes er der tale om, at en subjektiv overensstemmelse med forstanden – uden den type objektiv overensstemmelse, hvor forestillingen er relateret til et bestemt begreb om en genstand – kan bestå sammen med forstandens frie lovmæssighed (også omtalt som en formålstjenlighed uden formål) og med smagsdommens særegne karakter.

Nu er det sædvanligvis de geometrisk-regelmæssige former, en cirkel, et kvadrat, en terning osv., som af smagskritikerne anføres som de enkleste og mest uanfægtelige eksempler på skønhed. Og alligevel er grunden til, at de omtales som regelmæssige, at man ikke kan forestille sig dem anderledes end som de blotte fremstillinger ved et bestemt begreb, der foreskriver reglen for denne form (i henhold til hvilken den alene er mulig). En af følgende to vurderinger må altså være forkert: enten den kritikers dom, der tilskriver de omtalte former

skønhed, eller vor dom, der betragter en formålstjenlighed uden begreb som nødvendig.

Ingen vil antagelig uden videre hævde, at det kræver en god smag at finde større velbehag i en cirkel end i en gnidret linje, i en ligesidet og ligevinklet firkant end i en firkant, der er vind og skæv – uregelmæssig og så at sige forkrøblet; for det er en opfattelse, der hører med til almindelig fornuft, og som ikke har noget med smag at gøre. I tilfælde, hvor vi har til hensigt at bedømme størrelsen af en plads eller gøre de enkelte deles forhold til hinanden og til helheden begribelig, har vi brug for regelmæssige former af simpleste slags; og her skyldes vort velbehag ikke umiddelbart betragtningen af formen, men dens egnetthed til alle hånde formål. Et værelse, hvis vægge danner skæve vinkler, en parterre af samme slags, ja, en hvilken som helst ødelæggelse af symmetri, enten det nu måtte være i dyrenes skikkelser (hvis de eksempelvis er enøjede) eller i bygninger eller blomsterbede, vækker mishag; grunden er den, at de modsiger den hensigt, der ligger i tingen, og dét ikke blot praktisk og i forhold til en bestemt brug af denne ting, men også når vi bedømmer den i forhold til alle mulige slags formål. Således forholder det sig imidlertid ikke med smagsdommen, der, når den er ren, uden at henvise til en bestemt brug eller et formål forbinder behag eller mishag med den rene betragtning af genstanden.

Den regelmæssighed, der fører til begrebet om en genstand, er givetvis en ufravigelig betingelse (*conditio sine qua non*) for at fatte genstanden i en enkelt forestilling og for at bestemme det mangfoldige i dens form. En sådan bestemmelse er et formål for erkendelsen, og i forhold hertil er bestemmelsen også til enhver tid forbundet med et velbehag (som udvirkes af enhver hensigt, om så den blot er problematisk). Dermed er der imidlertid alene tale om at godtage løsningen af en opgave, men ikke om en fri og ubestemt-formålstjenlig beskæftigelse af sindets kræfter med det, som vi kalder smukt, hvor det er forstanden, der står til tjeneste for indbildningskraften og ikke omvendt.

I forbindelse med en ting, der alene er mulig i forhold til en hensigt – en bygning, sågar et dyr – må den regelmæssighed, der består i symmetri, udtrykke den enhed i anskuelsen, der ledsager begrebet om et formål. Og dermed hører det regelmæssige med til erkendelsen. Men hvor det alene er forestillingskræfternes frie spil (om end under den betingelse, at forstanden ikke lider nogen overlast ved det), der skal finde sted – i lysthaverne, i stuerne udsmykning, i forbindelse med alle hånde smagfulde møblelementer og deslige – bør man så vidt mulig undgå en regelmæssighed, der giver sig til kende som tvang. Således er indbildningskraftens frihed i englændernes smag for haver eller i en barok smag for møbler nærmest drevet ud i det groteske. Og dog er det i en sådan isolering fra enhver form for regelvang, vi ser eksempler på, at smagen i indbildningskraftens udkast kan demonstrere sin største fuldkommenhed.

Alt stift-regelmæssigt (der kommer tæt på den matematiske regelmæssighed) har noget i sig, der vækker vor smags modvilje: vi kan ikke i ret lang tid ad gangen beskæftige os med at betragte det, og hvis ikke det udtrykkeligt er knyttet til en erkendelse eller en bestemt praktisk hensigt, keder det os snart. Heroverfor er det spil, som indbildningskraften uopfordret og formålstjenligt kan tilbyde, altid nyt for os, og vi bliver ikke trætte af at betragte det. I sin beskrivelse fra Sumatra bemærker Marsden,⁴³ at naturens frie skønne ting overalt omgiver beskueren, hvorefter de mister deres tiltrækning for ham. Hvis han derimod midt i skoven kommer over en peberhave, hvor de pæle, som planten snor sig op omkring, danner parallelle rækker, udøver den stor tiltrækning på ham. Altså drager Marsden den slutning, at den vilde, tilsyneladende regelløse skønhed alene vækker behag som en undtagelse fra den regelmæssige skønhed, som man har set mere end nok til. Men antag nu, at han havde tilbragt en hel dag i en peberhave; i så fald var han blevet overtødet om, at hvis forstanden af regelmæssigheden var blevet hensat i den stemning af orden, som den fordrer overalt, ville genstanden ikke kunne underholde ham ret længe, men snart belemre indbildningskraften med sin tvang. Derimod ville hans smag til stadighed næres af en natur, der i sin ødsle mangfoldighed var overdådig, for ikke at sige yppig, og som ikke var underkastet nogen tvang fra kunstige regler. – Selv fuglesang, som vi ikke kan indordne under nogen musikalsk regel, synes at rumme mere frihed – og dermed at have mere at tilbyde smagen – end den menneskelige sang, selv når denne foredrages under udnyttelse af alle tonekunstens regler. For vi kan snart få for meget af den menneskelige sang, hvis den gentages ofte, eller hvis den varer ved over længere stræk ad gangen. I dette tilfælde er der dog vist tale om, at vi forveksler vor egen deltagelse i dette lille yndlingsdyrs munterhed og dets smukke sang; for hvis fuglen efterlignes meget omhyggeligt af et menneske (som det undertiden finder sted med nattergalens triller), finder vi den aldeles smagløs.

Ligeledes må vi skelne mellem smukke genstande og smukke udsigter til genstande (der ofte, takket være afstanden, ikke længere kan erkendes tydeligt). I sidste tilfælde synes smagen ikke så meget at fæstne sig ved, hvad indbildningskraften opfatter i dette felt; i stedet hæfter den sig ved den anledning, som indbildningskraften har til at digte, dvs. den er opmærksom på de særlige fantasier, som sindet underholder sig med, i og med at det i den mangfoldighed, som øjet støder på, til stadighed bliver vakt. Et eksempel på dette finder vi i betragtningen af kaminildens foranderlige former eller i en rislende bæk – begge eksempler på noget, der ikke er smukt, men som ikke desto mindre medfører en pirring af indbildningskraften, i og med at de underholder den i et frit spil.

43 [William Marsden (1754-1836), filolog og etnolog, forfatter til bl.a. *The History of Sumatra* (1783) og *Grammar and Dictionary of the Malay Language* (1812) foruden oversættelser af *Travels of Marco Polo* (1818).]

Anden bog

Det ophøjedes analytik

§ 23. OVERGANG FRA DET SKØNNES TIL DET OPHØJEDES BEDØMMELSESEVNE

Det skønne stemmer overens med det ophøjede derved, at de begge hver for sig vækker behag. Dertil kommer, at det for både det skønne og det ophøjede gælder, at de hverken forudsætter en sansedom eller en logisk bestemmende dom, men en refleksionsdom; altså afhænger det velbehag, som de vækker i os, ikke af en sansefornemmelse, som tilfældet er ved det tiltalende, eller ved et bestemt begreb, som i forbindelse med velbehaget ved det gode; og dog er der tale om et velbehag, der er relateret til begreber – blot er det ubestemt hvilke. Heraf følger nu, at det er selve fremstillingen eller evnen til fremstilling, som velbehaget er knyttet til. Og dermed bliver fremstillingsevnen eller indbildningskraften ved en given anskuelse betragtet som overensstemmende med forstandens evne til begreber eller med fornuften, som en befordring af disse evner. Begge typer domme er dermed også individuelle; og dog bekendtgør de begge deres almengyldighed i forhold til et hvilket som helst subjekt – skønt de alene gør fordring på følelsen af lyst og ikke på erkendelsen af nogen genstand.

Der er imidlertid også betydelige forskelle mellem det skønne og det ophøjede. Det naturskønne er forbundet med den form i genstanden, der består i begrænsning. Det ophøjede kan derimod også findes i en formløs genstand, for så vidt som *ubegrænsethed* bliver forestillet i denne genstand eller foranlediget af den, samtidig med at dens totalitet ikke desto mindre også er tænkt med: således synes det, som blev det skønne fremstillet som et ubestemt forstandsbegreb, mens det ophøjede blev opfattet som et på samme måde ubestemt fornuftsbe- greb. I det første tilfælde er velbehaget altså forbundet med en forestilling om kvalitet; i det andet med en forestilling om kvantitet. Og sidstnævnte velbehag er nu af en ganske anden art end førstnævnte, eftersom dette velbehag (det skønne) direkte medfører følelsen af at befordre livet; og dermed stemmer det overens med pirringen og med indbildningskraftens spil. Men det andet (følelsen af det ophøjede) er en lyst, der kun opstår indirekte, nemlig på den måde, at

den frembringes ved en følelse af en øjeblikkelig hæmning af livskræfterne og en derpå følgende så meget stærkere udgydelse af dem, således at følelsen af det ophøjede forekommer at være en sindsbevægelse – ikke et spil, men en alvor i udøvelsen af indbildningskraften. Dermed er denne følelse heller ikke forenelig med pirringer. Og i og med at sindet ikke blot bliver tiltrukket af genstanden, men også skiftevis atter bliver stødt bort fra den, er det velbehagelige ved det ophøjede ikke først og fremmest en positiv lyst, men rummer beundring og agtelse, som snarere fortjener at blive omtalt som *negativ lyst*.

Den vigtigste forskel i det indre på det ophøjede og det skønne ligger vel i følgende: at hvis vi først, som rimeligt er, kun inddrager det ophøjede i betragtningen af naturobjekter (eftersom det i kunsten uvægerligt bliver begrænset af betingelserne for overensstemmelse med naturen), da medfører det (selvstændigt) naturskønne en formålstjenelighed i sin form, der gør, at genstanden for vor dømmekraft ligesom forekommer at være bestemt på forhånd og således i sig synes at udgøre en genstand for velbehaget. Hvis noget på den anden side vækker en ophøjet følelse i os, uden at vi ræsonnerer over det, men i selve vor opfattelse af det, vil det, hvad angår dets form, fremtræde som uformålstjenligt for vor dømmekraft, som uforholdsmæssigt for vor fremstillingsevne, og så at sige som voldeligt over for vor indbildningskraft; og ikke desto mindre ville det blot blive bedømt som så meget mere ophøjet.

Her ser vi dog straks, at vi overhovedet udtrykker os urigtigt, når vi omtaler en naturgenstand som *ophøjet*, selv om vi med fuld ret omtaler adskillige naturobjekter som smukke. For hvordan skulle man vel kunne betegne det, der i sig opfattes som uformålstjenligt, med et udtryk for samtykke? Vi kan kun sige, at genstanden er velegnet til at fremstille noget ophøjet, som vi kan træffe på i sindet. For det egentligt ophøjede kan ikke rummes i en sanselig form, men vedrører alene fornuftsider. Skønt det ikke er muligt at give disse ideer en fremstilling, der er fyldestgørende, bliver de vakt og hidkaldt til sindet af den utilstrækkelighed, der lader sig fremstille sanseligt. Således kan vi ikke betegne det enorme stormpiskede hav for ophøjet. Synet af det er skrækindjagende, og vort sind må på forhånd være opfyldt af mangfoldige ideer, hvis et sådant syn skal stemme det til en følelse, der selv er ophøjet – så meget mere som sindet nu er blevet stimuleret til at forlade det sanselige og beskæftige sig med ideer, der rummer en højere formålstjenelighed.

Den selvstændige naturskønhed afslører en naturteknik for os, der lader den forestille som et system, der stemmer overens med love, hvis princip vi ikke kan finde nogetsteds inden for vor samlede forstandsevne: et princip for formålstjenelighed i henseende til brugen af vor dømmekraft over for fænomener; dette princip fordrer, at fænomenerne ikke blot må bedømmes som tilhørende naturen i dennes formålsløse mekanisme, men også som henhørende under noget,

der er analogt med kunsten. Det naturskønne udvider derfor faktisk ikke vor erkendelse af naturlige objekter, men nok vort begreb om naturen fra blot at være en mekanisme til at være et begreb om kunst. Dette opfordrer nu til dybtgående undersøgelser for så vidt angår muligheden for en sådan form. I det, som vi sædvanligvis omtaler som *det ophøjede*, er der imidlertid overhovedet intet, der leder os til specifikke objektive principper og dertil svarende naturformer; således er det snarere i sit kaos, naturen vækker vore ideer om det ophøjede, eller det er i dens vildeste og mest uhæmmede uorden og ødelæggelse, hvor man ikke kan få øje på andet end dens magt og væld. Dette viser os nu, at begrebet om det ophøjede i naturen ikke er nær så vigtigt og righoldigt på følger som det skønne i naturen. Ligeledes viser det, at begrebet om det ophøjede overhovedet ikke angiver noget formålstjenligt i naturen selv, men alene i den brug, som vi kan gøre af vore anskuelser af den, så vi i os selv kan føle en formålstjenlighed, der er helt uafhængig af naturen. For det skønne i naturen må vi søge et fundament uden for os selv; for det ophøjede findes fundamentet derimod udelukkende i os selv og i den måde at tænke på, der indfører det ophøjede i vor forestilling om naturen. Dette er, i al foreløbighed, en uhyre påkrævet bemærkning, der fuldstændig adskiller vore ideer om det ophøjede fra ideen om noget formålstjenligt i naturen, og som reducerer teorien om det ophøjede til blot at være et vedhæng til vor æstetiske bedømmelse af naturens formålstjenlighed. For der er ikke tale om, at en specifik form i naturen bliver forestillet ved disse ideer; det er alene den formålstjenlige brug, som indbildningskraften gør af forestillingen om den, vi udvikler.

§ 24. OM INDELINGEN AF EN UNDERSØGELSE AF FØLELSEN AF DET OPHØJEDE

Hvad angår delingen af momenterne i den æstetiske bedømmelse af genstandene i relation til følelsen af det ophøjede, vil analytikken kunne fortsætte efter samme princip som ved analysen af smagsdommen. For som en bedømmelse, der foretages af den æstetisk reflekterende dømmekraft, må velbehaget ved det ophøjede på samme måde som ved det skønne nødvendigvis forestilles, som følger: i henseende til kvalitet som almenyldig, i henseende til kvantitet som uden interesse, i henseende til relation som subjektiv formålstjenlighed, og i henseende til modalitet som nødvendig. Her vil den anvendte metode altså ikke afvige fra forrige afsnit – ikke med mindre vi da vælger at regne det for en forskel, at vi, i det tilfælde hvor den æstetiske dømmekraft beskæftiger sig med genstandens form, begyndte med at undersøge dens kvalitet, mens vi her på grund af den formløshed, der hører til det, vi kalder for *det ophøjede*, vil begynde

med kvantiteten som første moment i den æstetiske dømmekraft i henseende til det ophøjede. Grunden til dette fremgår af forrige §.

Imidlertid har analysen af det ophøjede brug for en inddeling, som analysen af det skønne ikke behøvede, nemlig delingen mellem *det matematisk- og det dynamisk-ophøjede*.

Den ophøjede følelse medfører som et karakteristisk træk en bevægelse i sindet, der er forbundet med bedømmelsen af genstanden; smagen, derimod, forudsætter og opretholder i forbindelse med det skønne sindet i en tilstand af hvilende kontemplation; og denne sindsbevægelse bør derfor nu bedømmes som subjektivt formålstjenlig (eftersom det ophøjede vækker behag); men dermed relateres bevægelsen af indbildningskraften enten til erkendelsesevnen eller til begærssevnen. I begge tilfælde bør den givne forestillings formålstjenlighed alene bedømmes i forhold til denne evne (uden formål eller interesse). I første tilfælde tilskrives den imidlertid til genstanden som en matematisk bestemmelse i indbildningskraften, i det andet tilfælde som en dynamisk bestemmelse. Og dermed har vi denne dobbelte måde, som noget kan forestilles som ophøjet på.

A. Om det matematisk-ophøjede

§ 25. FORKLARING PÅ BETEGNELSEN DET OPHØJEDE

Ophøjet kalder vi det, der er *slet og ret* stort.⁴⁴ At være stor og at være en størrelse er imidlertid to helt forskellige begreber (*magnitudo* og *quantitas*). Hvis man eksempelvis uden videre siger,⁴⁵ at noget i *al enkelhed* (*simpliciter*) er stort, er det noget ganske andet end at sige, at det er slet og ret stort (*absolute, non comparative magnum*). Sidstnævnte er det, der er stort hinsides enhver sammenligning. – Men hvad vil det nu sige, at noget er stort eller småt eller midt i mellem? Hvad vi her benævner er ikke et rent forstandsbegreb, end mindre er der tale om sanselig anskuelse, og lige så lidt er det et fornuftsbegreb, eftersom det ikke implicerer noget erkendelsesprincip. Altså må det være et begreb i dømmekraften, eller det må hidrøre fra et sådant, og altså må der i forestillingen altid ligge en subjektiv formålstjenlighed til grund for det i forhold til dømmekraften. At noget er en størrelse (*quantum*), lader sig erkende ud fra tingen selv uden nogen sammenligning med andre, nemlig hvis en flerhed af noget ensartet sammenlagt udgør en enhed. Hvis vi vil vide, hvor stor enheden er, kræver det imidlertid til enhver tid noget andet som målestok, der ligeledes er en størrelse. Men lad os

⁴⁴ [Kant: *schlechthin*.]

⁴⁵ [Kant: *schlechtweg*.]

nu sige, at det i forbindelse med bedømmelsen af størrelsen ikke kun kommer an på flerheden (tal), men også på enhedens størrelse (målestokken); og antag, at denne målestok i sin tur altid vil behøve endnu en målestok, som den kan sammenlignes efter; vi ser da, at enhver bestemmelse af fænomenernes størrelse simpelthen ikke kan give os et absolut begreb om en størrelse, men i bedste fald et begreb til sammenligning.

Hvis jeg nu ganske enkelt siger, at noget er *stort*, fremgår det, at det ikke er en sammenligning, jeg har i tankerne; i hvert fald er der ikke tale om en sammenligning baseret på en objektiv målestok, eftersom det ikke er en måde, der bestemmer, hvor stor genstanden er. Men selv om sammenligningens målestok er rent subjektiv, gør bedømmelsen ikke desto mindre krav på at være almen. *Denne mand er smuk, og han er stor* er domme, der ikke blot er begrænset til det dømmende subjekt; derimod er de, ligesom de teoretiske domme, domme, der gør krav på, at alle samtykker.

I en dom, hvor noget i al enkelhed betegnes som *stort*, siges ikke blot, at genstanden har en størrelse, men at denne størrelse tillægges netop den frem for mange andre af samme slags, uden at der dog af den grund gives en nøjagtig bestemmelse af den. Til grund for vor bedømmelse ligger således altid en målestok, som vi antager er ens for alle. Det er imidlertid en målestok, der ikke er anvendelig i en logisk (matematisk bestemt) bedømmelse af størrelse, men kun ved en æstetisk bedømmelse. Dette skyldes, at det er en rent subjektiv målestok, der ligger til grund for den dom, der reflekterer over størrelsen. Målestokken kan være empirisk, som eksempelvis gennemsnitsstørrelsen af de mennesker, vi kender, af dyr af en bestemt art, af træer, huse, bjerge osv. Eller det kan være en a priori målestok, der er begrænset af de subjektive betingelser for fremstillingen *in concreto* på grund af det dømmende subjekts mangelfuldhed; i den praktiske sfære eksempelvis: storheden af en bestemt dyd eller af den offentlige frihed og retfærdighed i et land; eller inden for det teoretiske område: graden af nøjagtighed eller unøjagtighed i en observation eller i en måling, som man har foretaget.

Det er her bemærkelsesværdigt, at vi ikke har nogen interesse i objektet, dvs. vi er overhovedet ikke interesseret i dets eksistens; ikke desto mindre medfører dets blotte størrelse et velbehag – også selv om objektet måtte blive betragtet som uformeligt – som er alment meddeleligt, og som derfor implicerer en bevidsthed om en subjektiv formålstjenlighed i brugen af vor erkendelsesevne. Der er her ingenlunde tale om et velbehag ved objektet (der jo kan være formløst), således som tilfældet er ved det skønne, hvor den reflekterende dømmekraft i forhold til erkendelsen som sådan finder sig formålstjenligt stemt; derimod er der tale om et velbefindende, der skyldes indbildningskraftens ekspansion ved sig selv.

Hvis vi (under iagttagelse af ovenstående begrænsning) i al enkelhed om en genstand siger: *den er stor*, er dette ikke en matematisk bestemt dom: det er blot en refleksionsdom over forestillingen om genstanden, der i vurderingen af størrelse er subjektivt formålstjenlig for en bestemt brug af vore erkendelsesevner. Og det er en forestilling, som vi altid forbinder med en form for agtelse, ligesom vi omvendt har en bestemt foragt for det, som vi betegner som *småt*. Dertil kommer, at bedømmelsen af ting som store eller små omfatter alting, ja, sågar alle disse tings forskellige egenskaber. Eksempelvis beskriver vi skønhed som stor eller lille. Grunden til dette skal søges i den omstændighed, at hvad det end er i anskuelsen, som vi efter dømmekraftens forskrift måtte fremstille (og dermed forestille os æstetisk), er det under alle omstændigheder et fænomen, og altså et kvantum.

Men lad os nu sige, at vi kalder noget ikke blot stort, men absolut stort, i enhver henseende (hinsides enhver sammenligning) stort, dvs. ophøjet; vi vil da snart indse, at det ikke er os forundt at finde en målestok for dette uden for det selv, men kun i det selv. Det er en størrelse, der alene er sig selv lig. Og deraf følger, at det ophøjede altså ikke ligger i naturens ting, men udelukkende skal findes i vore ideer: i hvilken idé det ligger, må vi vente med til deduktionen.

Ovenstående forklaring kan også udtrykkes som følger: *Ophøjet er det, i forhold til hvilket alt andet er småt*. Her ser man let, at intet i naturen kan gives os – hvor stort vi end måtte bedømme det til at være – som ikke kunne reduceres til det uendeligt lille, hvis det blev betragtet i et andet forhold. Hvis vi omvendt sammenligner det efter en relativt mindre målestok, er der intet, der er så småt, at det ikke ved vor indbildningskraft kan ekspanderes til at være på størrelse med en hel verden. Teleskoper har forsynet os med et righoldigt materiale til den første betragtning, mikroskoper til den anden. Altså er der intet, der kan være genstand for sanserne, der ud fra dette standpunkt kan kaldes ophøjet. Nu ligger der i vor indbildningskraft en bestræbelse på at gå fremad i det uendelige og i vor fornuft en fordring om absolut totalitet som et forlangende om en reel idé; og det betyder, at vor evne til at vurdere størrelsen af tingene i sanseverdenen er utilstrækkelig i forhold til denne idé, men at selve utilstrækkeligheden i os vækker en følelse af en oversanselig evne. Og det er nu ikke det sanselige objekt, der er absolut stort, men den brug, som vor dømmekraft på naturlig vis gør af visse objekter på vegne af denne følelse; og i sammenligning hermed er enhver anden brug lille. Det er altså den sindstilstand, der følger af en bestemt forestilling, som den reflekterende dømmekraft beskæftiger sig med, der kaldes *ophøjet*, ikke objektet.

Til de forrige formuleringers forklaring på det ophøjede kan vi altså føje følgende: *ophøjet er det, som takket være den omstændighed, at vi kan tænke, demonstrerer en evne i sindet, som overskrider enhver sanselig målestok*.

§ 26. OM VURDERINGEN AF STØRRELSEN AF DE NATURTING,
DER MÅ FORDRES AF EN IDÉ OM DET OPHØJEDE

Vurderingen af størrelse ved hjælp af talbegreber (eller deres tegn i algebra) er *matematisk*, mens den blotte anskuelses størrelsesvurdering (ved øjemål) er *æstetisk*. Nu kan vi kun skaffe os bestemte begreber om, hvor stor en ting er, ved hjælp af tal (i hvert fald tilnærmelser i form af talrækker, der går mod uendelig), hvis enhed fungerer som mål. Og i den forstand er al logisk vurdering af størrelse matematisk. Men eftersom målestokkens størrelse dog må formodes at være kendt, hvilket i sin tur kun kan vurderes matematisk ved hjælp af tal – hvis enhed må være en anden målestok – kan vi aldrig have en første målestok, eller grundmålestok, og dermed kan vi heller ikke have et bestemt begreb om en given størrelse. Altså må vurderingen af grundmålestokkens størrelse bestå i den omstændighed, at vi umiddelbart kan fatte den i anskuelsen og ved hjælp af indbildningskraften kan bruge den i en fremstilling af talbegreber – hvilket vil sige, at enhver vurdering af naturgenstande i sidste instans er æstetisk (dvs. er subjektivt, ikke objektivt bestemt).

For den matematiske vurdering af størrelse er der altså intet maksimum (eftersom tallenes magt går mod uendelig); for en æstetisk vurdering er der derimod altid et maksimum; og om dette maksimum siger jeg, at hvis det bedømmes som den absolutte målestok, som det ikke er muligt for nogen anden subjektiv (dvs. for det dømmende subjekt) vurdering at overgå i størrelse, medfører det ideen om det ophøjede og foranlediger den sindsbevægelse, som ingen matematisk vurdering af dets størrelse kan udvirke (undtagen for så vidt det æstetiske grundmål holdes i levende erindring i indbildningskraften). For en matematisk vurdering fremstiller altid kun relative størrelser ved at sammenligne med andre af samme slags; omvendt fremstiller den æstetiske vurdering størrelsen absolut, hvis ellers sindet kan fatte størrelsen i en anskuelse.

For at indoptage en størrelse i anskuelig form med henblik på at kunne bruge den som mål eller som enhed for en talbaseret størrelsesvurdering må indbildningskraften foretage to handlinger: en opfattelse (*apprehensio*) og en sammenfatning (*comprehensio aesthetica*). Hvad angår opfattelsen er der ingen nød, for den kan gå mod det uendelige; derimod bliver sammenfatningen stadig mere vanskelig, jo længere opfattelsen rykker frem, og inden længe når den sit maksimum, nemlig størrelsesvurderingens æstetisk-største grundmål. For når opfattelsen har nået et punkt, hvor de af sanseanskuelsens delforestillinger, der først blev opfattet, allerede er begyndt at udviskes i indbildningskraften på dens vej frem for at opfatte stadig nye delforestillinger, mister den lige så mange af dem på den ene side, som den vinder på den anden; i sammenfatningen ligger således et maksimum, som indbildningskraften aldrig kan komme hinsides.

Dette forklarer, hvad Savary bemærker i sine efterretninger fra Ægypten:⁴⁶ at man skal afholde sig fra at gå alt for tæt på pyramidernes, på samme måde som man heller ikke skal fjerne sig for langt fra dem, hvis man ønsker at opnå den fulde sindsbevægelse ved deres størrelse. Hvis vi nemlig befinder os for langt væk, vil de dele, der skal opfattes (de sten, der er anbragt oven på hinanden), kun kunne forestilles uklart, og deres forestilling vil ingen virkning have på subjektets æstetiske dømmekraft. Hvis vi på den anden side er meget tæt på, varer det et stykke tid, før øjet er i stand til at fuldende opfattelsen af rækkerne fra bund til spids. Følgen er, at de første rækker er mere eller mindre visket ud, inden indbildningskraften har indoptaget den sidste række, hvorpå deres sammenfatning aldrig fuldendes. – Det samme forhold kan give os en tilfredsstillende forklaring på den bestyrtelse eller forlegenhed, så at sige, som siges at gribe beskueren, når han første gang træder ind i Peterskirken. For der er her en følelse af indbildningskraftens utilstrækkelighed med hensyn til at fremstille ideerne om en helhed: indbildningskraften når frem til sit maksimum, men efter at have bestræbt sig på at gå endnu videre, synker den tilbage i sig selv – hvorefter den hensættes i et sindsbevæget velbehag.

Jeg vil endnu ikke anføre noget om grunden til dette velbehag, der er forbundet med en forestilling, som vi mindst af alt skulle forvente; der er nemlig tale om en forestilling, der gør os opmærksom på sin egen utilstrækkelighed – og dermed også på sin subjektive mangel på formålstjenlighed for dømmekraften i dennes vurdering af størrelse. Jeg skal kun her bemærke, at hvis den æstetiske dom er ren (dvs. ikke blandet op med en teleologisk og dermed en fornuftsbaseret dom) og skal gives som et fuldt dækkende eksempel på kritikken af den æstetiske dømmekraft, må man ikke demonstrere det ophøjede i kunstprodukter (eksempelvis i bygninger, søjler osv.), hvor et menneskeligt formål bestemmer såvel form som indhold; ej heller må vi angive det ophøjede i naturting, hvis begreber medfører et bestemt formål (eksempelvis dyr med en bekendt naturbestemmelse); det ophøjede skal alene angives i den rå natur – (og her kun hvis naturen ikke på nogen måde implicerer en form for piring eller sindsbevægelse frembragt af en virkelig fare), men ene og alene for så vidt som den rummer en størrelse. For i en sådan forestilling indeholder naturen intet uhyrligt (hverken noget prægtigt eller noget gruopvækkende). Den størrelse, der opfattes, kan have vokset sig så stor, som man kunne ønske sig, så længe den blot kan sammenfattes i en helhed af indbildningskraften. *Uhyrlig* er en genstand, hvis den ved sin størrelse tilintetgør det formål, der udgør dens begreb. *Kolossal* kalder man den blotte fremstilling af et begreb, som nærmest er for stort

46 [Anne Jean Marie Savary (1774-1833); *Lettres sur l'Égypte* (1787). Fransk general, minister, politikommissær under Napoleon, hvis ekspedition til Ægypten han deltog i.]

til en hvilken som helst fremstilling (et begreb, som grænser op til det relativt uhyrlige), eftersom formålet med fremstillingen af et begreb vanskeliggøres af, at anskuelsen af genstanden stort set er for stor for opfattelsesevnen. – En ren bedømmelse af det ophøjede må imidlertid ikke som sin bestemmelsesgrund have noget som helst formål for objektet, hvis den skal være æstetisk og ikke blandet op med en forstands- eller fornuftsdom.

Eftersom alt, hvad der skal vække et interesseløst behag i den reflekterende dømmekraft, i sin forestilling må medføre en subjektiv, og som sådan en almen-gyldig, formålstjenlighed, samtidig med at der til grund for dømmekraften ikke ligger nogen formålstjenlighed i objektets form (som tilfældet er i forbindelse med det skønne), rejser sig følgende spørgsmål: Hvad er denne subjektive formålstjenlighed? Og hvoraf kommer det sig, at den bliver foreskrevet som en norm, der tilvejebringer grunden for et almen-gyldigt velbehag i den blotte størrelsesvurdering – sågar i en vurdering, hvor vor indbildningskraft er drevet frem til en grad af utilstrækkelighed, hvor den ikke evner at fremstille størrelsens begreb?

I den sammensætning, der kræves for at vurdere en størrelse, går indbildningskraften af sig selv uhindret frem mod det uendelige, mens forstanden på sin side leder den på vej ved hjælp af talbegreber, hvis skema den samtidig må tilvejebringe. Og der er rigtignok i en sådan fremgangsmåde til den logiske størrelsesvurdering knyttet noget objektivt formålstjenligt i henhold til begrebet om et formål (som al udmåling er); for den æstetiske dømmekraft, derimod, er der intet formålstjenligt eller velbehageligt. Der er heller ikke i denne bevidste formålstjenlighed noget, der kunne tvinge os til at presse målets størrelse, og dermed sammenfatningen af det mangfoldige i en anskuelse, til grænserne for, hvad vor indbildningskraft formår eller så vidt, som den kun lige akkurat kan nå i sin fremstilling. For i forstandens vurdering af størrelse (i aritmetikken) går man kun frem til et bestemt punkt, enten man presser sammenfatningen af enhederne op til tallet 10 (som i decimalskalaen) eller kun op til 4 (som i den tetradiske skala); den videre produktion af størrelser går frem ved sammensætning eller, hvis størrelsen er givet i anskuelsen, i opfattelsen, men udelukkende ved progression (ikke ved sammenfatning) og i henhold til et forudsat progressionsprincip. I en sådan matematiske vurdering af størrelse bliver forstanden lige så vel betjent og tilfredsstillet, hvis indbildningskraften vælger en enhed, vi kan fatte ved et enkelt blik – eksempelvis en fod eller en *Rute*,⁴⁷ eller om den vælger sig en tysk mil eller sågar jordens diameter, som det faktisk er muligt at

47 [Mål af en længe på cirka 3,75 m.]

opfatte, om end ikke sammenfatte, i en anskuelse ved indbildningskraften (om end ikke ved *comprehensio aesthetica*, skønt nok i et talbegreb ved *comprehensio logica*). I begge tilfælde fortsætter den logiske vurdering af størrelsen mod det uendelige uden hindring.

Men nu hører sindet i sig fornuftens stemme, der for hver given størrelse fordrer totalitet, selv af de størrelser, der aldrig helt og fuldt lader sig opfatte, skønt de (i den sanselige forestilling) bedømmes som helt og fuldt givne; altså fordrer fornuften en sammenfatning i én enkelt anskuelse, ligesom den forlanger en fremstilling af alle leddene i den progressivt-voksende talrække; ikke engang det uendelige (rummet og den forgangne tid) holder den ude fra denne fordring; tværtimod gør den det ufravigeligt at tænke det uendelige (i den almindelige fornufts bedømmelser) som givet i dets helhed (i henhold til dens totalitet).

Det uendelige er imidlertid stort i absolut (ikke blot i komparativ) forstand. Sammenlignet med det uendelige er alt andet (af samme art størrelse) småt. Det vigtigste er imidlertid, at blot dette at kunne tænke det som ét hele indicerer en evne i sindet, der når hinsides enhver sanselig målestok. For noget sådant⁴⁸ ville fordre en sammenfatning, hvis enhed var en norm, der havde et bestemt forhold til det uendelige udtrykt i tal, hvilket ikke er muligt. At tænke det givne uendelige modsigelsesfrit fordrer imidlertid en evne i det menneskelige sind, der selv er oversanselig. Det er nemlig udelukkende takket være en sådan evne og dens idé om et noumenon – en idé, der ikke giver os en anskuelse, men som ikke desto mindre tjener som substratum for anskuelsen af verden som ren fremtræden – at det uendelige i sanseverdenen i den rene intellektuelle vurdering af størrelsen fuldt og helt kan sammenfattes under ét begreb, selv om det aldrig i den matematiske størrelsesvurdering kan tænkes fuldt og helt ved hjælp af talbegreber. Sågar evnen til at kunne tænke det uendelige i en oversanselig anskuelse (som denne anskuelses intelligible substrat) som givet ligger hinsides enhver sanselig målestok og er stor hinsides enhver sammenligning, selv efter en matematisk vurdering – ikke, naturligvis, ud fra et teoretisk synspunkt og på vegne af erkendelsesevnen, men som en forlængelse af sindet, der ud fra et andet (praktisk) synspunkt føler sig i stand til at gå hinsides sanselighedens grænser.

Ophøjet er naturen derfor i de af sine fremtrædelser, hvis anskuelse medfører ideen om det uendelige. Dette kan imidlertid alene finde sted i kraft af det utilstrækkelige ved selv de ihærdigste bestræbelser i vor indbildningskraft på at vurdere en genstands størrelse. Nu har indbildningskraften i den matematiske

48 [Nemlig at tænke det uendelige som en helhed efter en sanselig målestok.]

størrelsesvurdering rent faktisk format til at tilvejebringe et tilstrækkeligt mål for en hvilken som helst størrelse, idet forstandens talbegreber ved progression kan angive et mål for en vilkårlig størrelse. Altså må det være i forbindelse med den æstetiske størrelsesvurdering, vi føler, at bestræbelsen på at sammenfatte størrelsen rækker hinsides den evne, som indbildningskraften betjener sig af for at begribe den progressive opfattelse i en anskuet helhed; samtidig iagttager vi, hvorledes denne i sin progression ubegrænsede evne ikke duer til at fatte og anvende et fundamentalt mål, der står til rådighed for størrelsesvurderingen under mindst mulig anvendelse af forstanden. Nu er det egentligt uforanderlige grundmål for naturen dens absolutte helhed, dvs. den uendelighed, som den rummer, sammenfattet som fremtræden. Et sådant mål som begreb er imidlertid selvmodsigende (idet en uendelig progressions absolutte totalitet er en umulighed); altså må den størrelse af et naturobjekt, som indbildningskraften forgæves anvender hele sin evne til sammenfatning på, uundgåeligt føre naturbegrebet frem til *et oversanseligt substrat* (der ligger til grund for det og også for vor evne til at tænke). Dette oversanselige substrat er imidlertid stort hinsides enhver sanselig målestok; og dermed er det nok så meget vor egen sindstilstand, og ikke genstanden, som det i vurderingen bedømmer som ophøjet.

Vi ser altså, at den æstetiske dømmekraft i bedømmelsen af det skønne relaterer indbildningskraften i dennes frie spil til forstanden, så den kan stemme overens med dennes begreber som sådan (uden derfor at bestemme dem); og på samme måde relaterer den æstetiske dømmekraft i bedømmelsen af en ting som ophøjet sig selv til fornuften for subjektivt at stemme overens med dennes ideer (hvilke de nu end måtte være) – hvilket vil sige: så den kan skabe en stemning i sindet, som er i overensstemmelse med disse ideer, og som kan forliges med det, som en påvirkning fra bestemte (praktiske) ideer kunne på følelsen.

Af dette ser vi ligeledes, at det egentligt ophøjede alene skal findes i sindet hos den, der foretager bedømmelsen, ikke i det naturobjekt, hvis bedømmelse foranlediger vedkommendes sindsstemning. Hvem kunne vel også finde på at betegne følgende genstande som ophøjede: formløse bjergmassiver, der med deres ispyramider i vild uorden tårner sig op over hinanden eller det dystre, frådende hav? Derimod føler sindet sig højnet i sin egen bedømmelse, når det betragter disse fænomener uden at bekymre sig om deres form, men overgiver sig til indbildningskraften og til en fornuft, der er blevet knyttet til denne – om end helt uden noget bestemt formål, blot i en ekspansion af den – og finder, at al indbildningskraftens magt alligevel er utilstrækkelig over for dens ideer.

Eksempler på det matematisk-ophøjede i naturen i den blotte anskuelse har vi i alle de tilfælde, hvor det ikke først og fremmest er et større talbegreb, vi gives, men en større enhed som mål for indbildningskraften (for at reducere talrækken). Et træ, som vi foretager en vurdering af ved at relatere det til en

mands højde, giver os i givet fald et mål for et bjerg; og hvis bjerget var en mil i højden, kunne det tjene som enhed for et tal, der udtrykker Jordens diameter, så denne kunne gøres anskuelig; Jordens diameter kunne derpå give os en enhed for det kendte planetsystem, dette atter for Mælkevejen, og de umådelige antal mælkevejssystemer, der omtales som stjernetåger, og som vi givetvis kan formodé udgør et indbyrdes system af samme slags – for lad os blot ikke gå ud fra nogen grænser her. Nu ligger det ophøjede i en æstetisk bedømmelse af en umådelig helhed som denne ikke så meget i antallets størrelse som i den omstændighed, at vi i vor progression bevæger os frem mod stadig større enheder. Til dette yder den systematiske inddeling af verdensbygningen et bidrag ved at forestille os alt stort i naturen som i næste omgang ganske småt; hvad inddelingen egentlig forestiller for os er imidlertid vor indbildningskraft i dens fulde grænseløshed, og dermed også naturen, der over for fornuftens ideer tager sig ud som det rene ingenting, hvis indbildningskraften ellers kunne give os en adækvat fremstilling af dem.

§ 27. OM VELBEHAGETS KVALITET I VURDERINGEN AF DET OPHØJEDE

Den følelse af utilstrækkelighed, der gælder for vor evne til at nå frem til en idé, som er lov for os, er *agtelse*. Nu er ideen om en sammenfatning af ethvert fænomen, der kan gives os i en anskuelse af en helhed, en tanke, der bliver os pålagt af fornuftens lov, som ikke anerkender noget andet bestemt, almengyldigt og uforanderligt mål end det absolut-hele. Imidlertid ser vi, at vor indbildningskraft, selv når den gør sig de allerstørste anstrengelser for at foretage den sammenfatning af en given genstand i et anskuet hele, som forventes af den (og dermed også en fremstilling af fornuftens idé), blot udstiller sine skranker og sin utilstrækkelighed; og dog demonstrerer den samtidig, at det er dens bestemmelse at gøre sig tilstrækkelig i forhold til denne idé, der betragtes som lov. Således er følelsen af det ophøjede i naturen en agtelse for vor egen bestemmelse, som vi tillægger et naturligt objekt takket være en vis subreption,⁴⁹ (forveksling af en agtelse for ideen om menneskelighed i vort subjekt med en agtelse for objektet), hvilket anskueliggør overlegenheden i vor erkendelsesevnes fornuftsbestemmelse over for selv den største sanseevne.

Følelsen af det ophøjede er dermed en følelse af ulyst, der skyldes den manglende overensstemmelse mellem indbildningskraftens og fornuftens æstetiske vurdering af størrelsen; men følelsen af det ophøjede er også den lyst, som væk-

⁴⁹ [Dvs. en forveksling af en empirisk egenskab med en logisk.]

kes til live af den manglende overensstemmelse mellem selv samme bedømmelse af det inadækvate forhold mellem den størst tænkelige sans evne og fornuftens ideer – for så vidt som bestræbelsen på at opnå denne overensstemmelse immervæk er en lov for os. For det er en (fornufts)lov for os, og det er vor bestemmelse, at alt, hvad naturen, som sansobjekt betragtes, rummer af stort, skal betragtes som småt i henhold til fornuftens ideer – samt at den følelse, der vækkes i os ved denne oversanselige bestemmelse, stemmer overens med loven. Nu er den uhyre ihærdighed, der kendetegner indbildningskraftens bestræbelse på at fremstille en enhed for størrelsesvurderingen, en relation til noget absolut-stort. Dermed er der også tale om en relation til en fornuftslov, der byder os, at vi tager den og intet andet som det øverste mål for størrelse. Dermed stemmer vor indre iagttagelse af det utilstrækkelige i enhver sanselig målestok for en fornuftsbaseret vurdering af størrelse overens med lovene i den samme fornuft; og dermed er den ulyst, der vækker en følelse i os af vor oversanselige bestemmelse, ifølge hvilken enhver sanselig norm er utilstrækkelig i forhold til fornuftens ideer, formålstjenlig og altså lystfuld.

I forestillingen om det ophøjede i naturen føler sindet sig bevæget, mens det i den æstetiske bedømmelse af det skønne i naturen omvendt befinder sig i hvilende kontemplation. Denne bevægelse kan (ikke mindst i begyndelsen) sammenlignes med en rystelse, dvs. med en hurtigt voksende frastødning og tiltrækning over for et og samme objekt. Der er nu for indbildningskraften et hinsides (som den drives mod i opfattelsen af det anskuede), som er som en afgrund, som den frygter at fortabe sig i; for fornuftens idé om det oversanselige er dette punkt imidlertid ikke et hinsides; tværtimod, det er helt igennem lov-mæssigt, at der i indbildningskraften frembringes en sådan bestræbelse; og dermed ser vi for fornuftens idé en tiltrækning i samme mål, som der for den blotte sanselighed var tale om en frastødning. Men hvad angår selve bedømmelsen, så forbliver den i dette tilfælde altid æstetisk; for eftersom der ikke ligger noget bestemt begreb om objektet til grund for denne bedømmelse, forestiller den sig blot det subjektive spil i sindets kræfter (indbildningskraft og fornuft) som harmonisk takket være deres indbyrdes kontrast. For ligesom indbildningskraften og forstanden i deres bedømmelse af det skønne frembringer en subjektiv formålstjenlighed i sindets kræfter takket være deres indbyrdes overensstemmelse, således skaber indbildningskraften og fornuften en formålstjenlighed takket være deres indbyrdes modstrid: nemlig en følelse af, at vi besidder en ren, selvtilstrækkelig fornuft – eller at vi har en evne til at vurdere størrelser, hvis overlegenhed ikke kan anskueliggøres på nogen anden måde end ved det utilstræk-

kelige i den evne,⁵⁰ der i fremstillingen af størrelser (sanselige genstande) selv er ubegrænset.

Udmåling af et rum (som en opfattelse af det) er samtidig en beskrivelse af det, dermed en objektiv bevægelse i indbildningen og en progression; komprehensionen af flerheden i en enhed, der ikke er tankens, men anskuelsens enhed, dermed det subjektivt-opfattede i et øjeblik, er derimod en regression, der atter ophæver tidsbetingelsen i indbildningskraftens progression og gør *samtidigheden* anskuelig. Sammenfatningen er (da tidsfølgen er en betingelse for den indre sans og er en anskuelse) en subjektiv bevægelse i indbildningskraften, hvorved denne udøver en vold over for den indre sans, som må være så meget desto mere mærkbar, jo større det kvantum er, som indbildningskraften sammenfatter i en enkelt anskuelse. Således er bestræbelsen på at indoptage et mål for størrelser i en enkelt anskuelse i en opfattelse, der tager et vist stykke tid, en forestillingsmåde, der, for en subjektiv betragtning, er uformålstjenlig, men som objektivt set er befordrende for vurderingen af størrelsen og dermed formålstjenlig; hvorved den vold, vi talte om, og som indbildningskraften udøver mod subjektet, må bedømmes som formålstjenlig for den samlede bestemmelse af sindet.

Kvaliteten ved den ophøjede følelse består i, at den er en følelse af ulyst over den æstetiske bedømmelsesevne ved en genstand, som ikke desto mindre samtidig forestilles som formålstjenlig; dette bliver muligt ved, at subjektets egen manglende evne afdækker bevidstheden om en ubegrænset evne hos dette samme subjekt, og at sindet kun kan bedømme sidstnævnte evne æstetisk via førstnævnte manglende evne.

I den logiske vurdering af størrelse blev det erkendt, at det var en objektiv umulighed at nå frem til en absolut totalitet ved en progression, der bestod i at måle sanseverdenens ting i tid og rum; der var altså tale om, at det var en umulighed at tænke det uendelige som helt givet – i stedet for at *tænke* det som noget blot subjektivt, dvs. som en manglende evne til at *fatte*⁵¹ det uendelige; for i første tilfælde⁵² beskæftiger vi os ikke med graden af sammenfatning i en enkelt anskuelse forstået som mål, eftersom det hele afhænger af et talbegreb. I den æstetiske bedømmelse af størrelse må talbegrebet derimod falde bort eller forandres; og indbildningskraftens sammenfatning til måleenhed (og dermed også afståelsen af begrebet om en lov for en successiv frembringelse af størrelsesbegreber) er det eneste, der er formålstjenligt for den. – Men antag nu, at en størrelse befinder sig stort set på grænsen af vor evne til at sammenfatte noget i en

50 [Dvs. indbildningskraften.]

51 [Kant: *fassen* i betydningen opfatte (med sanserne), her i modsætningen til den usanselige tanke.]

52 [Dvs. i den logiske vurdering.]

anskuelse; og antag dernæst, at indbildningskraften ikke desto mindre opfordres til ved hjælp af talstørrelser (i henseende til hvilke vi er bevidst om vor evnes ubegrænsethed) at foretage en æstetisk sammenfatning i en større enhed; i så fald føler vi i vort sind, at vi æstetisk set er spærret inde bag grænser. Ikke desto mindre vil den ulyst forestilles som formålstjenlig, der knytter sig til den nødvendige ekspansion af indbildningskraften med henblik på at stemme overens med det grænseløse i vor fornuftsevne, dvs. med ideen om et absolut hele; og som følge deraf vil den mangel på formålstjenlighed, der kendetegner indbildningskraftens evne over for fornuftsiderne og deres frembringelse, forestilles som formålstjenlig. Og netop derved bliver den æstetiske dømmekraft selv subjektivt formålstjenlig for fornuften som en kilde til ideer – dvs. som en kilde til en intellektuel sammenfatning, i forhold til hvilken enhver æstetisk sammenfatning er lille – hvorefter genstanden som ophøjet bliver modtaget med en følelse af lyst, som alene er muliggjort af en følelse af ulyst.

B. Om det dynamisk-ophøjede i naturen

§ 28. OM NATUREN SOM EN MAGT

Magt er en evne, der er store hindringer overlegen. *Magt* kaldes *herredømme*, når den også er den modstand overlegen, som selv besidder *magt*. Naturen betragtet i en æstetisk dom som *magt*, der ikke besidder noget *herredømme* over os, er det *dynamisk-ophøjede*.

Hvis vi skal betragte naturen dynamisk som ophøjet, må den forestilles som noget, der indgyder frygt (selv om det modsatte ikke gælder: at enhver genstand, der indgyder frygt, skal ses som ophøjet). For i den æstetiske bedømmelse (uden begreb) kan overlegenhed over for hindringer kun bedømmes efter størrelsen af modstanden. Men nu er det, som vi bestræber os på at modsætte os, et onde. Og hvis ikke vi finder, at vor evne er opgaven voksen, er ondet genstand for frygt. Altså kan naturen for den æstetiske dømmekraft kun gælde som *magt*, dvs. som dynamisk-ophøjet, hvis den betragtes som genstand for frygt.

Vi kan nu betragte en genstand som *frygtindgydende*, uden at vi frygter den; det sker, hvis vi bedømmer den på en sådan måde, at vi kun *tænker os* det tilfælde, hvor vi gjorde modstand mod den, hvorefter enhver modstand viste sig at være fuldstændig forgæves. Således frygter den dydige Gud uden dog at nære frygt for ham, eftersom tanken om at komme i en situation, hvor han vil modstå Gud og hans bud, ikke bekymrer ham. Men i ethvert tilfælde, som han tænker som ikke umuligt, erkender han Gud som frygtindgydende.

Den, der frygter, kan ikke dømme om det ophøjede i naturen, så lidt som den, der er opfyldt af tilbøjelighed og appetit, kan dømme om det skønne. For vi skyer synet af den genstand, der jager os en skræk i livet, og det er umuligt at føle velbehag ved noget skrækindjagende, der er alvorligt ment. Altså er det behag, der vækkes i os, når noget plagsomt holder inde, glæde. Men eftersom glæden er opstået som en befrielse fra fare, ledsages den af en beslutning om, at vi aldrig igen vil udsætte os for denne fare; ja, vi bryder os ikke engang om at tænke tilbage på denne følelse og nærer intet ønske om selv at opsøge den.

Dristige og ligesom truende klippefremspring, skybanker der tårner sig op på himmelvælvet og rykker frem under torden og lynild, vulkaner i al deres tilintetgørende voldsomhed, orkaner der efterlader død og ødelæggelse, det grænseløse ocean i dets frådende raseri, et højt vandfald fra en mægtig flod og lignende fænomener fremstiller vor modstandskraft som ubetydelig sammenlignet med deres magt. Og dog er synet af disse fænomener så meget mere tiltrækkende, jo mere frygt de indgyder, hvis blot vi befinder os i sikkerhed. Den slags genstande kalder vi gerne *ophøjede*, eftersom de *højner* vor sjælsstyrke over det velkendte gennemsnit og afdækker en evne til modstand af en helt anden art i os – en evne, der indgyder os mod til at måle os selv med naturens tilsyneladende almægtighed.

I naturens umådelighed og i vore evners utilstrækkelighed over for at anlægge en målestok, der svarer til den æstetiske vurdering af størrelsen af denne naturs gebet, har vi fundet vor egen begrænsning; samtidig har vi imidlertid i vor fornuftsevne også fundet en anden, ikke-sanselig målestok, der under sig har den uendelighed som enhed, der i en sammenligning reducerer alt i naturen til noget småt; og således har vi selv i naturens umådelighed i vort sind fundet en overlegenhed over for den; og nok bevirker dens magt i sin uimodståelighed, at vi må indse vor egen afmagt som naturvæsener, men den afdækker også for os en evne til at dømme, der er naturen overlegen og uafhængig af den; og på denne evne grunder sig en selvopretholdelse, der i et og alt adskiller sig fra den selvopretholdelse, der af den ydre natur kan angribes og bringes i fare. Og således vil det menneskelige i vor person forblive udymyget, også selv om den enkelte måtte afgive sit herredømme. Og således bedømmes naturen ikke som ophøjet i vore æstetiske domme, fordi den indgyder os frygt, men fordi den i os fremkalder den kraft (som ikke er natur), der sætter os i stand til at bedømme de ting som små, som vi bekymrer os om (goder, sundhed, liv), men ikke desto mindre vurdere, at dens magt (som vi utvivlsomt er undergivet vedrørende disse ting) ikke besidder et herredømme over os og vor personlighed, som vi må bøje os for, når det gælder vore højeste grundsætninger og deres godtgørelse, respektive deres forkastelse. Altså kaldes naturen her *ophøjet*, fordi den i al en-

kelhed *højner*⁵³ indbildningskraften til at kunne give en fremstilling af de tilfælde, hvor sindet kan gøre sin egen bestemmelses ophøjethed følelig for sig selv, selv i modsætning til naturen.

Denne selv vurdering mister intet ved den omstændighed, at vi må se os selv i sikkerhed for at føle dette inspirerende velbehag; og eftersom der ikke er tale om nogen alvor i forbindelse med faren, kunne det (tilsyneladende) også forholde sig tilsvarende ualvorligt med vort sinds evne, hvad angår det ophøjede. For velbehaget vedrører her alene den bestemmelse ved vor evne, der afslører sig, for så vidt som vi i vor natur har anlæg for noget sådant; udviklingen af dette anlæg, og indøvelse i det, er derimod overladt til os som en forpligtelse. Og der er en sandhed i dette, hvor bevidst om sin virkelige afmagt mennesket end er, når det strækker sin refleksion så langt.

Dette princip kan nu forekomme temmelig irrelevant og alt for spekulativt og altså også hinsides den æstetiske dømmekraft. Men betragter vi menneskene, ser vi, at det modsatte er tilfældet; og det viser os, at princippet ligger til grund for selv de banaleste vurderinger, også selv om vi ikke altid er bevidst om det. For hvad er det vel, der for selv de vilde er genstand for den allerstørste beundring? Et menneske, der ikke viger tilbage for noget. Et menneske, der altså ikke frygter noget og ikke flygter fra faren, men tværtimod går til værks med fuldt overlæg og ganske uforfærdet. Selv i de sædeligt set mest udviklede lande ser vi denne påfaldende agtelse for krigeren – om end, skal det siges, under forudsætning af, at han også demonstrerer relevante dyder så som fredelighed, mildhed, medfølelse og sågar en passende omsorg for sin egen person. For netop derved ses det, at ingen fare har kunnet knægte hans sind. Hvis man jævnfører statsmanden med feltherren, kan man strides nok så meget om den agtelse, de hver for sig har gjort sig fortjent til, men den æstetiske dom peger på feltherren. Også krigen har nemlig noget ophøjet ved sig, hvis blot den føres på passende måde og ikke krænker de borgerlige rettigheder; krigen gør blot tænkemåden hos det folk, der fører den, så meget mere ophøjet, jo flere farer de udsætter sig for, og som de kan demonstrere deres mod på. I modsætning hertil ser vi, at en langvarig fred sædvanligvis medfører en fremherskede kommerciel ånd og dermed også leder til selvisk nedrigheid, kujoneri og kvindagtighed samt en vulgarisering af den måde, som folk tænker på.

Antag, at vi forbinder det ophøjede med magt; det synes da, som stred ovenstående analyse af begrebet om det ophøjede med, at vi normalt forestiller os, at Gud i sin vrede såvel som i sin ophøjethed fremstiller sig i uvejrs, storme, jordskælv osv.; her ville det være naragtigt og formasteligt, hvis vi bildte os ind, at vi

53 [Kant: *erhaben ... erhebt.*]

i vort sind var mægtigere end denne magts virkninger og, som vi mener, dens hensigter overlegen. Her ser vi intet ophøjet i vor egen natur; kun underkastelse, fornedrelse og en følelse af afmagt opfatter vi som en sindstilstand, der passer sig til et sådant objekts fremtræden; normalt ledsages den slags naturbegebenheder da også netop af en idé om en sådan afmagtsfølelse. I religionen synes underkastelse, bøn med bøjet hoved ledsaget af angergivne og angstfulde gebærder og fremført med bævende stemme da også at være den eneste adfærd, som folk anlægger i guddommens nærvær; og det er da også, hvad de fleste har lært sig og til stadighed iagttager. Det er imidlertid en sindstilstand, der ikke nødvendigvis er knyttet til ideen om det ophøjede i en religion eller til dennes genstand. Den person, der virkelig gribes af frygt, fordi han finder grunden hertil i sig selv, idet han er bevidst om, at han med sit forkastelige sindelag krænker en magt, hvis vilje er uimodståelig såvel som retmæssig, befinder sig ingeniende i en sindstilstand, hvor han er indstillet på at beundre den guddommelige storhed, eftersom det kræver en sindstilstand af fri kontemplation og en mulighed for frit at dømme. Kun hvis han er sig sin oprigtige sindstilstand over for guddommens velbehag bevidst, tjener magtens virkninger til at vække en idé om det ophøjede ved dette væsen; og kun for så vidt han i sig selv erkender en sindstilstand af ophøjethed, der stemmer overens med guddommens vilje, hæves han over frygten for den slags fænomener i naturen, som han nu ikke længere betragter som udtryk for guddommens vrede. Sågar ydmyghed – i skikkelse af en skånselsløs bedømmelse af egne mangler, der, når vi er os bevidst om vore gode hensigter, let skjules i en betragtning af den menneskelige naturs gebrækkeligheder – er en ophøjet sindstilstand, der består i frivillig underkastelse under selvbebrejdelsens smerte for gradvis at tilintetgøre årsagerne til manglerne. Kun i den forstand er religion essentielt anderledes end overtro; overtro er ikke begrundet i ærefrygt for det ophøjede, men i frygt og angst for et overmægtigt væsen, hvis vilje det skrækslagne menneske ser sig underlagt, uden at det derfor agter dette væsen – hvilket kun kan føre til, at man tragter efter gunstbevisninger og benytter sig af smiger i stedet for at dyrke en religion, der udspringer af god livsførelse.

Således findes det ophøjede ikke i en naturting; det findes alene i vort sind, for så vidt som vi kan være bevidste om vor overlegenhed over for den natur, der er i os, og dermed også over for den natur, der befinder sig uden for os (for så vidt den indvirker på os). Alt, hvad der vækker denne følelse i os – hvortil også hører den naturmagt, der engagerer vore kræfter – omtales derfor som *ophøjet* (skønt det ikke egentlig er dette). Kun under forudsætning af ideen om det ophøjede i os, og alene i forhold til denne idé, kan vi nå frem til en idé om dette væsens ophøjethed; et væsen, som ikke blot udvirker en indre agtelse i os ved den magt, som det demonstrerer i naturen, men som især virker i kraft af den

evne, der er nedlagt i os, til at bedømme naturen uden frygt og tænke vor bestemmelse som ophøjet over den.

§ 29. OM MODALITETEN I DEN DOM, DER FÆLDES OVER DET OPHØJEDE I NATUREN

Den skønne natur rummer et utal af ting, og vi tøver ikke med at kræve af alle andre, at deres bedømmelse stemmer overens med vor; og faktisk kan vi da også regne med en sådan samstemmighed i de allerfleste tilfælde. Men når det gælder vor bedømmelse af det ophøjede i naturen, kan vi ikke uden videre forvente, at andre erklærer sig enige. Det ser nemlig ud til, at hvis vi skal dømme om sådanne naturlige objekters fortræffelighed, da må ikke blot vor æstetiske dømmekraft være langt mere kultiveret, men også den erkendelsesevne, der ligger til grund for den.

Hvis sindet skal stemmes til en følelse af ophøjethed, må det være åbent over for ideer. For det er i selve naturens utilstrækkelighed over for ideer – en utilstrækkelighed, der forudsætter såvel disse ideer som også en anspændelse i indbildningskraften for at gøre brug af naturen som et skema for dem – at det skrækindjagende, og dog samtidig tiltrækkende for sanseligheden, består: at der nemlig er tale om, at det sanselige underlægges et herredømme, som fornuften vil udvide, så sanseligheden kommer til at stemme overnes med dens, fornuftens, eget (praktiske) gebet, og så den får udblik til det uendelige, som er en afgrund for den. Ja, hvis ikke der sker en udvikling af de sædelige ideer, vil det, som vi, der allerede på forhånd er kultiverede, omtaler som *det ophøjede*, blot forekomme den primitive som slet og ret skrækindjagende. I alle de beviser på naturens herredømme, som han finder i dens ødelæggende kraft og umådelige magt, i sammenligning med hvilke hans egen magt og kraft ganske forsvinder i intet, vil han ikke se andet end møje, fare og nød, som vil omslutte dem, der fordømmes til et sådant sted. Den gode og i øvrigt forstandige savoyardiske bonde omtalte derfor (som vi ved fra hr. von Saussure)⁵⁴ uden tøven alle bjergelskere som tåber. Og hvem ved, om han ville tage så gruelig fejl, hvis Saussure blot som de fleste andre rejsende udsatte sig for de farer, han observerede, for fornøjelsens skyld eller for en skønne dag at give en højstemt fremstilling af dem? Imidlertid var det den fortræffelige mands hensigt at belære menneskene, og oven i købet fik han derpå denne følelse af sjælens højnelse, som han formidlede videre til læserne af sine rejsebeskrivelser.

Den omstændighed, at bedømmelsen af det ophøjede i naturen har behov

⁵⁴ [Horace Bénédict de Saussure (1740-1799), schweizisk geolog, geograf, botaniker, der bl. a. besteg Mont Blanc og forfattede *Voyages dans les Alpes* i to bind 1779/86.]

for kultur (i højere grad end bedømmelsen af det skønne), betyder imidlertid ikke, at denne evne først og fremmest er frembragt af kulturen og blot konventionelt indført i samfundet; der er snarere tale om, at den ophøjede dom har sit grundlag i den menneskelige natur, specifikt i den del, som man sammen med sund fornuft⁵⁵ kan forvente og fordre af enhver, nemlig i evnen til at føle for (praktiske) ideer, dvs. i evnen til det moralske.

På denne omstændighed grunder sig nu nødvendigheden af, at andres bedømmelse af det ophøjede stemmer overens med vores – en nødvendighed, som vi inkluderer i vores bedømmelse. For ligesom vi beskylder dén mand for manglende smag, der forholder sig indifferent, når han fælder en dom over en naturgenstand, som vi bedømmer som smuk, siger vi om ham, der forbliver uberørt over for det, som vi vurderer som ophøjet: *han har ingen følelse*. Imidlertid forlanger vi både smag og følelse af enhver, og vi forudsætter disse egenskaber af ham, hvis han har nogen som helst kultur – blot med den forskel, at vi uden videre forventer smag fra enhver, eftersom dømmekraften i smagen blot forbinder indbildningskraften med forstanden, som evnen til begreber; men eftersom indbildningskraften i forbindelse med følelsen uden videre er forbundet med fornuften, som evnen til ideer, sker det udelukkende under en subjektiv betingelse (som vi ikke desto mindre mener at kunne tillægge enhver), nemlig under forudsætning af den sædelige følelse. Dette er da grunden til, at vi også tilskriver den æstetiske dom nødvendighed.

I denne modalitet ved de æstetiske domme – nemlig ved den nødvendighed, som vi forudsætter i dem – ligger et hovedmoment for kritikken af dømmekraften. For det er denne nødvendighed,⁵⁶ der afslører et a priori princip i de æstetiske domme, og som løfter dem ud af den empiriske psykologi, som de ellers var forblevet begravet i sammen med følelser som fornøjelse og smerte (blot ledsaget af det intetsigende prædikat: at være *en finere følelse*). I stedet anbringer denne nødvendighed de æstetiske domme, og sammen med dem også vor dømmekraft, i klassen af domme, der har a priori principper som fundament, og fører dem som sådanne med over i transcendentalfilosofien.

Almen bemærkning til de æstetisk reflekterende dommes eksposition

I forhold til følelsen af lyst skal en genstand enten henregnes til det tiltalende eller til det skønne, til det ophøjede eller til det gode (slet og ret) (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

⁵⁵ [Kant: mit dem gesunden Verstande.]

⁵⁶ [Kant: die – som også kan referere til dieser Modalität, hvilket dog ikke gør nogen forskel i betydningen.]

Som drivfjeder for begærene er *det tiltalende* uvægerligt af samme slags, lige meget hvor det kommer fra, og lige meget hvor specifikt-forskellig forestillingen (sansernes og fornemmelsernes forestilling, objektivt set) måtte være. Dette er grunden til, at det, der betyder noget for bedømmelse af den påvirkning, som det tiltalende har på sindet, udelukkende består i antallet af pirringer (samtidige eller konsekutive) og, så at sige, i massen af den tiltalende fornemmelse; og det betyder, at det tiltalende ikke kan blive forståeligt på anden måde end som kvantitet. Som følelse virker det heller ikke kultiverende, men falder helt og holdent under nydelsen. – *Det skønne* fordrer på sin side, at vi forestiller os en bestemt kvalitet i genstanden; en kvalitet, der på samme måde kan gøres forståelig, og som lader sig bringe på begreb (selv om det skønne i en æstetisk dom ikke bringes på begreb); det skønne bidrager endvidere til kultivering, for det lærer os samtidig at være opmærksomme på det formålstjenlige i følelsen af lyst. – *Det ophøjede* består udelukkende i en relation, eftersom vi her bedømmer det sanselige i fremstillingen af naturen som velegnet for en mulig oversanselig anvendelse. – *Det slet og ret gode* – som subjektivt bedømt ved den følelse, det (som objekt for den moralske følelse) foranlediger, er bestemmelsen af subjektets kræfter ved en forestilling om en slet og ret nødvendig lov – adskiller sig først og fremmest i kraft af modaliteten: ved en nødvendighed, der beror på a priori begreber, og som ikke blot rummer en fordring, men også et påbud om, at alle slutter op om det; faktisk hører det slet og ret gode ikke til under den æstetiske, men under den rent intellektuelle dømmekraft;⁵⁷ vi tilskriver heller ikke naturen det slet og ret gode, men henregner det under friheden – og dét i en bestemmende snarere end i en reflekterende dom. Men subjektets bestemmelighed ved denne idé – et subjekt, der tilmed i sig selv kan fornemme hindringer i det sanselige i form af en modificering af sin egen tilstand, men som samtidig fornemmer sin overlegenhed over det sanselige ved at besejre disse hindringer, dvs. den moralske følelse – er dog beslægtet med den æstetiske dømmekraft og dennes formelle betingelser, for så vidt, som den dermed tillader os at forestille os en plighthandlings lovmæssighed også som æstetisk, dvs. som ophøjet eller som smuk, uden noget tab i følelsens renhed; hvilket ikke ville finde sted, hvis vi forsøgte at bringe følelsen i naturlig forbindelse med den tiltalende følelse.

Hvis vi tager resultatet af den eksposition af de to slags æstetiske domme, vi indtil nu har givet, kan vi fremsætte følgende kortfattede forklaringer:

Skønt er det, som behager os, når vi blot bedømmer det (og altså ikke ved en sansefornemmelse ud fra et forstandsbegreb). Heraf følger uden videre, at det skønne må vække et behag, der ikke har nogen interesse knyttet til sig.

57 [Dvs. den forstandsbaserede dømmekraft.]

Ophøjet er det, der ved at modsætte sig den sanselige interesse uden videre behager os.

Som forklaringer baseret på en æstetisk almengyldig bedømmelse forholder både det skønne og det ophøjede sig til subjektive grunde; på den ene side som baseret i sanseligheden til gunst for den kontemplative forstand; på den anden side som funderet i modsætning til det sanselige og til gunst for den praktiske fornufts formål; og dog er de begge forenet i samme subjekt og er formålstjenlige i forhold til den moralske følelse. Således forbereder det skønne os eksempelvis på at elske selv naturen uden interesse; og det ophøjede bereder os på sin side på at højagte den, sågar i modsætning til vor egen interesse.

Man kan beskrive det ophøjede således: det er en (natur)genstand, hvis forestilling bestemmer sindet til at tænke sig det uopnåelige i naturen som en fremstilling af ideer.

Ideer kan, bogstavelig taget og logisk betragtet, ikke fremstilles.⁵⁸ Hvis vi imidlertid udvider vor empiriske forestillingsevne (matematisk eller dynamisk) til at rumme anskuelsen af naturen, træder fornuften, som en evne til at tænke den absolutte totalitets uafhængighed, uvægerligt til; og her frembringer den en, om end forgæves, bestræbelse i sindet på at gøre sansernes forestilling adækvat for ideerne. Denne bestræbelse – samt følelsen af ideens uopnåelighed for indbildningskraften – er selv en fremstilling af vort sinds subjektive formålstjenlighed ved indbildningskraftens anvendelse med henblik på dets oversanselige bestemmelse; og det er en bestræbelse, der tvinger os til subjektivt at tænke selve naturen i dens helhed som en fremstilling af noget oversanseligt, uden at den dog er i stand til objektivt at nå frem til denne fremstilling.

For det står os snart klart, at naturen i rum og tid fuldstændig mangler det ubetingede; altså mangler den også den absolutte størrelse, som dog selv den mest ordinære fornuft gør krav på. Netop dermed erindres vi om, at vi alene står over for naturen som fremtrædelse, og at denne fremtrædelse blot skal betragtes som en fremstilling af naturen i sig (som fornuften har en idé om). Denne idé om det oversanselige, som vi ikke videre kan bestemme – hvilket vil sige: vi kan ikke *erkende* naturen som en fremstilling af den, men alene *tænke* den således – vækkes i os af et objekt, hvis æstetiske bedømmelse anspænder indbildningskraften til grænsen for dens formåen, enten der nu er tale om en (matematisk) ekspansion eller om en (dynamisk) magt over sindet. Og denne æstetiske bedømmelse anspænder indbildningskraften, fordi den er begrundet i en følelse af, at sindet har en bestemmelse, der i et og alt overskrider naturens gebet (nemlig

58 [Dvs. ideer er utilgængelige for anskuelsen.]

den moralske følelse); og det er nu i forhold til denne følelse, at forestillingen om genstanden bedømmes som subjektivt-formålstjenlig.

I realiteten kan en følelse for det ophøjede i naturen ikke godt tænkes uden at forbinde det med en sindsstemning, der er beslægtet med det moralske. Ganske vist forudsætter og kultiverer den umiddelbare lyst ved det smukke i naturen på samme måde en vis liberalitet i vort sinds stemning, dvs. et velbehag, der er uafhængigt af den blot sanselige nydelse; alligevel er der snarere tale om, at friheden forestilles som et spil end som lovbestemt beskæftigelse. Og dog er det denne beskæftigelse, der udgør menneskets egentlige sædelighed, og her udøver fornuften sit herredømme over sanseligheden. I æstetiske bedømmelser af det ophøjede forestilles denne beherskelse imidlertid som udøvet af indbildningskraften, der betragtes som et redskab for fornuften.

Velbehaget ved det ophøjede i naturen er således negativt (mens velbehaget ved det skønne er positivt), nemlig en følelse af, at indbildningskraften berøver sig selv sin frihed, eftersom den er bestemt som formålstjenlig i forhold til en anden lov end loven for dens empiriske anvendelse. Derved ekspanderer den og får en magt, som er større end den magt, som den må give afkald på; grunden til dette forbliver imidlertid skjult for den selv; ikke desto mindre føler den sit afkald, eller at den er blevet berøvet noget, ligesom den også føler den årsag, som den er blevet underkastet. Den forundring, der grænser op til skræk, denne gru og hellige gysen, der griber beskueren ved synet af bjergtoppe, der tårner sig op mod himlen, dybe afgrunde med floder der raser af sted, ensomt beliggende, skyggefulde steder der animerer til tungsindig eftertanke – når den slags fænomener observeres fra et sted, hvor beskueren ved sig sikker, er de ikke virkelig frygt; de er blot et forsøg på at føle frygt ved hjælp af indbildningskraften, så vi kan opleve denne evnes magt til at forbinde sindets hvile med den bevægelse i det, som indbildningskraften netop har afstedkommet; ved dette er indbildningskraften den indre natur overlegen – og dermed tillige den ydre, for så vidt som denne sidste kan øve en indflydelse på vor følelse af velbehag. For vor indbildningskraft gør på grund af associationslovene vort velbefindende afhængigt af det fysiske; takket være principperne for dømmekraftens skematisme (følgelig underordnet friheden i samme omfang) er indbildningskraften imidlertid også et redskab for fornuften og dennes ideer; og som sådan har den magt til at opretholde vor uafhængighed af naturpåvirkninger, til at reducere det til noget småt, som i forhold til sådanne påvirkninger er stort, og derved alene sætte det slet og ret store i dets (subjektets) egentlige bestemmelse. Denne refleksion i den æstetiske dømmekraft, hvor den hæver sig til at være tilstrækkelig i forhold til fornuften (men dog uden at den har et bestemt begreb om den), forestiller genstanden som subjektivt-formålstjenlig, sågar på trods af den ob-

jektive utilstrækkelighed i indbildningskraften i dens største ekspansion over for fornuften (som en evne til ideer).

Som allerede bemærket må vi i det hele taget være opmærksomme på, at vi i forbindelse med dømmekraftens transcendentale æstetik udelukkende taler om rent æstetiske domme; altså skal vi ikke vælge vore eksempler fra den slags skønne og ophøjede naturgenstande, der forudsætter en hensigt; for i så fald ville formålstjenligheden enten være teleologisk, eller den ville være begrundet i rene sansefølelser af en genstand (fornøjelse eller smerte); i første tilfælde ville den ikke være æstetisk, i andet tilfælde ville den ikke være udelukkende formel. Hvis vi eksempelvis kalder synet af stjernehimlen *ophøjet*, må vi ikke til grund for denne bedømmelse lægge begreber om verdener, der bebos af fornuftsvæsener; ej heller må vi betragte de lysende punkter, som vi ser, at rummet over os er opfyldt af, som disse verdener sole, der bevæger sig i cirkler, der formålstjenligt er fikseret i dem; derimod skal vi betragte himlen præcis, som vi ser den: som en fjern, altomsluttende hvælving. Og det er alene under denne forudsætning, at vi må sætte den ophøjethed, der tilskriver en rent æstetisk dom til sådanne genstande. Og hvis vi på samme måde vil kalde synet af oceanet *ophøjet*, må vi ikke tænke på det som beriget med alle vore kundskaber om det (som ikke er indeholdt i vor umiddelbare anskuelse) – eksempelvis som et vidtstrakt rige af havvæsener, som den enorme kilde til de dampe, der fylder luften med skyer til gavn for landjorden eller som et element, der nok adskiller kontinenterne fra hinanden, men som ikke desto mindre også muliggør det bedst tænkelige fællesskab mellem dem. Den slags eksempler giver os nemlig udelukkende teleologiske domme. Hvis vi vil betragte oceanet som ophøjet, må vi alene se på det med en digters øje, dvs. således som vi observerer det – som eksempelvis i hvile: et klart vandspejl udelukkende begrænset af himmelhvælvet; eller i oprør: en afgrund, der truer med at opsluge alt. Det samme kan nu siges om det ophøjede og det skønne i den menneskelige skikkelse. Vi må ikke betragte begreberne om de formål, som samtlige vore lemmer tjener, som bestemmelsesgrund for vor dom; vi må heller ikke lade dette sammenfald påvirke vor æstetiske dom (for i så fald vil den ikke længere være ren), selv om det utvivlsomt er en nødvendig forudsætning for det æstetiske velbehag, at der ikke hersker konflikt mellem dem. Den æstetisk formålstjenlighed er dømmekraftens *frie* overensstemmelse med loven. Velbehaget ved objektet afhænger af det forhold, som vi ønsker at sætte indbildningskraften i – blot under forudsætning af, at den til enhver tid for eget vedkommende holder sindet i fri beskæftigelse. Hvis dommen derimod bliver bestemt af noget som helst andet, en sansefølelse eller et forstandsbebegreb, kan den ikke være resultatet af en *fri* dømmekraft, heller ikke selv om den måtte stemme overens med loven.

Hvis vi altså taler om intellektuel skønhed eller ophøjethed, så er disse ud-

tryk for det første ikke ganske rigtige; og dette skyldes den omstændighed, at skønhed og ophøjethed er æstetiske forestillingsmåder, som overhovedet ikke ville findes i os, hvis vi var rene intelligenser (eller sågar hvis vi i tænkningen hensatte os selv i denne kvalitet); dertil kommer, for det andet, at skønt både intellektuel skønhed og ophøjethed som objekter for et intellektuelt (moralsk) velbehag stemmer overens med det æstetiske velbehag, for så vidt som de ikke beror på en interesse, er de ikke desto mindre svære at forene med det; grunden hertil er, at de faktisk skal *udvirke* en interesse; og hvis det æstetiske velbehags fremstilling skulle bringes til at stemme overens med velbehaget i den æstetiske bedømmelse, kunne dette kun finde sted ved en sanselig interesse, som vi i fremstillingen forbinder med det; men i så fald ville den intellektuelle formålstjenlighed lide skade og forurenes.

Genstanden for et rent og ubetinget intellektuelt velbehag er den moralske lov i den magt, som den har, og som den udøver i os over samtlige sindets forudgående drivfjedre. Det er en magt, der kun giver sig æstetisk til kende for os i kraft af et afkald (der foranlediger en følelse i os af at blive berøvet, som ganske vist finder sted med henblik på vor indre frihed, men som til gengæld afslører denne oversanselige evnes ufattelige dyb i os, hvis følger rækker ind i det uoverskuelige). Således er velbehaget fra den æstetiske side (i forhold til sanseligheden) negativt, dvs. vendt mod denne interesse; betragtet fra den intellektuelle side er det derimod positivt og forbundet med en interesse. Af dette følger, at det intellektuelle, i sig selv formålstjenlige (moralsk-)gode æstetisk bedømt må forestilles som ophøjet snarere end som smukt; således vækker det snarere en følelse af agtelse (der forsmår perring) end kærlighed og fortrolige tilskyndelser; for den menneskelige natur knytter sig ikke spontant til det gode, men kun i kraft af den autoritet, som fornuften udøver over sanseligheden. Omvendt bliver også det, som vi i naturen uden for os eller i os omtaler som *ophøjet* (eksempelvis visse affekter), udelukkende interessant, fordi vi forestiller det som en magt i sindet, hvormed det kan hæve sig over visse sanselige hindringer.

Lad mig et øjeblik dvæle ved dette sidste. Ideen om det gode forbundet med en affekt kaldes *entusiasme*. Entusiasme er en sindstilstand, der forekommer at være ophøjet, for så vidt som vi almindeligvis påstår, at intet stort kan udrettes uden. Nu er enhver affekt⁵⁹ blind – enten i valg af formål eller, hvis formålet tilvejebringes af fornuften, i sin udførelse; for en affekt er en bevægelse i sindet,

⁵⁹ Affekter adskiller sig specifikt fra lidenskaber. Affekter er blot knyttet til følelsen, men lidenskaberne falder under begærvens og er tilbøjeligheder, der vanskeliggør eller umuliggør enhver bestemmelse af viljen ud fra principper. Affekterne er stormfulde og uoverlagte, lidenskaberne er vedholdende og overlagte; således er uvilje i form af vrede en affekt, mens uvilje i form af had (hævntørst) er en lidenskab. Denne sidste følelse kan aldrig og i intet forhold omtales som *ophøjet*, for mens sindets frihed i en affekt er hæmmet, er den elimineret i lidenskaben.

der gør det uegnet til frit at overveje forskellige grundsætninger med henblik på at bestemme sig i forhold til dem. En affekt kan derfor på ingen måde gøre sig fortjent til fornuftens velbehag. Ikke desto mindre er entusiasmen, for en æstetisk betragtning, ophøjet; grunden er den, at den er en kraftanspændelse foranlediget af ideer, hvilket giver sindet en impuls, der virker langt kraftigere og mere vedvarende end den tilskyndelse, der har udgangspunkt i sanselige forestillinger. Imidlertid er affektløshed (*apatheia, phlegma in significatu bono*) i et sind, der energisk følger sine ufravigelige principper, ophøjet (hvilket kan forekomme besynderligt) – tilmed ophøjet på en måde, der er så langt at foretrække, eftersom affektløsheden også har den rene fornufts velbehag på sin side. En sindstilstand af denne slags kaldes slet og ret for *ædel*; og denne betegnelse anvendes derpå over for ting – en bygning, et klædestykke, en litterær stil, fysisk tilstedeværen osv. – der ikke så meget vækker *forbløffelse* (en affekt, der frembringes ved at forestille en nyhed, der når hinsides vore forventninger) som *beundring* (en forbløffelse, der ikke forsvinder, efter at dens nyhedsværdi er forsvundet); og dette er tilfældet, hvor ideer uforsætligt og ukunstlet samstemmer i et æstetisk velbehag.

Enhver affekt af den brave slags (dvs. som stimulerer en bevidsthed i os om vore kræfter til at overvinde enhver modstand – *animi strenui*) er æstetisk ophøjet, eksemplvis *vrede*, sågar *fortvivelse* (dvs. den indignerede vrede, men ikke den forsagte type). Affekter af den smægtende slags (der omdanner enhver bestræbelse på modstand til en følelse af ulyst – *animum languidum*) har derimod intet ædelt ved sig, men kan alligevel regnes til de sanseligt skønne affekter. Sindsbevægelser, der kan vokse i styrke til affekter, er således også indbyrdes ganske forskellige. Vi har både behjertede og sarte sindsbevægelser. Hvis sidstnævnte vokser i styrke til affekter, er de ikke noget bevendt, og hangen til dem kaldes *føleri*. En indlevende smerte, der ikke vil lade sig trøste, eller en smerte forbundet med indbildte onder, som vi forsætligt hengiver os til, idet vi lader os bedrage af fantasien til at tro, at de er virkelige, antyder og frembringer en mild, men tillige svag sjæl, der besidder en skøn side, som vi sågar kan kalde fantastisk, om end ikke entusiastisk. Romaner, tårepersende skuespil, overfladiske moralske forskrifter, der pjanker og fjaser med (falske) såkaldt ædle sindelag, men som i realiteten blot får vort hjerte til at visne og gør os ufølsomme over for pligtens forskrifter og ude af stand til at udvise agtelse for menneskeheden værdighed i vor egen person og for menneskenes rettigheder (der er noget ganske andet end deres lykke), og som i det hele taget gør os uskikkede over for ethvert bestandigt princip; selv et religiøst foredrag, der opfordrer os til en krybende, ussel stræben efter gunstbevisninger og en indsmigrende adfærd, hvor vi opgiver al tro på egne evner over for det onde i os selv i stedet for med behjertet beslutsomhed at gøre, hvad vi kan, for at besejre vore tilbøjeligheder ved hjælp af de kræfter, som

vi trods alle gebrækkeligheder trods alt sidder inde med; denne falske ydmyghed, der i selvforagten, den klynkende og hykleriske angergivenhed og en rent passiv sindstilstand sætter den måde, vi kan behage det højeste væsen på; intet af dette er foreneligt med noget, der kan kaldes skønhed – og endnu fjernere er det fra det ophøjede.

Men selv stormfulde sindsbevægelser – enten de nu under navn af opbyggelighed er forbundet med religiøse ideer eller med ideer, der blot hører til kulturen og rummer en social interesse – kan på ingen måde, uanset hvor vidt de spænder indbildningskraften, gøre krav på æren af at være ophøjede fremstillinger, hvis ikke de efterlader en sindstilstand, der, om så kun indirekte, øver en virkning på bevidstheden om dens styrke og beslutsomhed i forhold til det, der medfører en rent intellektuel formålstjenlighed (det oversanselige). For hvis ikke det er tilfældet, falder alle disse sindsbevægelser under *motion*, som man gerne hengiver sig til af hensyn til sin sundhed. Den velbehagelige mathed, der følger efter en sådan forstyrrelse frembragt af affekternes spil, er en nydelse af vort velbefindende, der følger af den genoprettede balance i de forskellige vitale kræfter, vi besidder. Til syvende og sidst svarer denne tilstand til, hvad østerlandske vellystninge finder så nydelsesfuldt, nemlig at kroppen bliver æltet igenem, så at sige, og at alle muskler og led blidt bliver trykket og bøjet; den eneste forskel er, at det bevægende princip i dette tilfælde stort set er uden for os, mens det i det første tilfælde er helt inde i os. Mange føler det opbyggelige ved en prædiken, som intet opbyggeligt rummer (intet system af gode maksimer); eller man føler sig som et bedre menneske på grund af et sørgespil, blot fordi man har haft held til at fordrive tiden. Altså må det ophøjede altid have en relation til sindelaget, dvs. til maksimer, der formidler en overlegenhed over det sanselige til intellektets og fornuftens ideer.

Vi behøver nu ikke at bekymre os om, hvorvidt følelsen af det ophøjede skal miste noget ved en sådan abstrakt fremstillingsmåde, der, hvad det sanselige angår, er helt og holdent negativ; for skønt indbildningskraften ikke finder noget holdepunkt hinsides det sanselige, føler den ikke desto mindre sin ubegrænsethed takket være denne eliminerende af sine skranker; og således er den selv samme abstraktion en fremstilling af det uendelige, der altså ikke kan være andet end en rent negativ fremstilling; og dog udvider den sjælen. Måske findes der ingen mere ophøjet passage i jødisk lov end følgende bud: Du må ikke gøre dig noget udskåret billede eller noget afbillede af det, som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller under jorden osv.⁶⁰ Alene dette bud kan forklare den entusiasme, som de jødiske folk ved at sammenligne sig med andre folkeslag

følte for deres religion i deres sædelige epoke; og på samme måde kan det forklare den stolthed, som muhamedanismen indgiver. Det samme gælder for forestillingen om moralloven og for det anlæg for det moralske, som vi har i os. Det er ganske fejlagtigt at frygte, at hvis man berøver moralloven alt, hvad der kan anbefale den til sanserne, da vil den blot ledsages af en kølig, livløs billigelse, ikke af en bevægende kraft eller sindsbevægelse. For det forholder sig omvendt: hvor sanserne nemlig ikke længere ser noget for sig, og hvor den umisforståelige og uudslettelige idé om det sædelige ikke desto mindre står tilbage, ville det snarere være nødvendigt at dæmpe den impuls, der udgår fra en uhæmmet indbildningskraft med henblik på at forhindre den i at udvikle sig til entusiasme, end på grund af frygt for disse ideers kraftesløshed at søge at afhjælpe dem i billeder og barnlige påhit. Således har regeringerne villigt tilladt religionen at forsyne sig i rigelige mængder med den slags tilbehør; i forsøget på at befri deres undersætter for møje har de også befriet dem for evnen til at ekspandere deres sjælelige kræfter hinsides de grænser, der vilkårligt er sat for dem – hvorpå man, efter at have gjort dem føjelige, så meget nemmere kan bøje dem.

Denne rene, sjælsopløftende, blot negative fremstilling af det sædelige medfører på den anden side ingen fare for den entusiasme, der består i en tro på vor evne til at se noget hinsides enhver grænse for det sanselige, dvs. at ville drømme i henhold til grundsætninger (i et fornuftsbaseeret raseri); og således forholder det sig ene og alene, fordi fremstillingen af sværmeriet er rent negativ. For det udforskelige ved frihedens idé afskærer den ganske fra enhver positiv fremstilling; moralloven, på sin side, er i sig selv tilstrækkelig i os og oprindeligt bestemmende, dvs. den tillader ikke, at vi ser os om efter en bestemmelsesgrund uden for den selv. Hvis entusiasme kan sammenlignes med vanvid, er sværmeri sammenligneligt med monomani;⁶¹ og vanviddet har mindst af alt noget med det ophøjede at gøre, eftersom det er latterligt på en grublerisk måde. Ved entusiasme, som affekt betragtet, er indbildningskraften tøjlesløs; ved sværmeri, betragtet som en indgroet og rugende lidenskab, er den uden regel. Vanvid er en forbigående hændelse, der undertiden overgår en i øvrigt sund forstand; monomani er en sygdom, der opløser den.

Enkelhed (ukunstlet formålstjenlighed) er så at sige naturens stil i det ophøjede – dermed også en stil for det sædelige, der er en anden (oversanselig) natur;⁶² hvis love vi alene har kendskab til, uden at vi ved en anskuelse er i stand til

61 [I *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (I,1 & 42) skelner Kant mellem *Wahnstinn* (vanvid) og *Wahnwitz* (monomani), idet førstnævnte er en forstyrrelse i sanseforestillingen, mens sidstnævnte er en forstyrrelse af dømmekraften og fornuften.]

62 [Udtrykket *anden natur* skyldes oprindeligt Rousseau; Kant tog det til sig, Schelling talte om den anden naturs jernhårde lov, og for Hegel, og senere for Marx, betegnede begrebet, at mennesket var prisgivet det moderne og ikke blot tilhørte naturen som lov, men også kulturen.]

60 [Anden Mosebog, 20,4; Kant udelader »eller i vandet« mellem sidste to led og citerer formentlig efter hukommelsen.]

at nå frem til den oversanselige evne i os selv, som indeholder grunden til denne lovgivning.

Det skal nu bemærkes, at velbehaget ved det skønne, ligesom også ved det ophøjede, ikke blot adskiller sig fra andre æstetiske bedømmelser ved sin almene meddelelighed, men også ved at det takket være denne samme egenskab får en interesse i forhold til samfundet (som lader sig dette velbehag meddele); dog skal det siges, at en afsondring fra enhver selskabelighed betragtes som ophøjet, hvis den beror på ideer, der ser bort fra enhver sanselig interesse. At være sig selv nok, altså ikke at have behov for andres selskab, uden af den grund dog at være uselskabelig, dvs. uden at flygte fra omgangen med andre, grænser undertiden op til det ophøjede, som tilfældet er, hver gang man tilsidesætter sine behov. På den anden side er det både odiøst og foragteligt at undgå andre på grund af misantropi, fordi man er dem fjendtlighedsindet, på grund af antropofobi (menneskeskyhed), eller fordi man frygter dem som fjender. Og der er givetvis en misantropi (uhyre fejlbenævnt som sådan), som mange ellers rettænkende mennesker ofte udvikler anlæg for, når de er blevet ældre, og som er filantropisk nok, hvad angår velvilje over for andre mennesker, men som på grund af langvarig og sørgelig erfaring er fjernet fra at være et velbehag ved andre mennesker. Denne misantropi manifesterer sig ved en hang til ensomhed, en ønskefantasi om et afsondret sted på landet (hvis der er tale om yngre mennesker), en drøm om lyksalighed ved at være omgivet af sin egen lille familie og tilbringe resten af livet på en ø, der er ukendt for resten af verden – en drøm, som forfattere til romaner eller robinsonader har vidst at udnytte. Falskhed, utaknemmelighed, uretfærdighed, barnlighed i forhold til mål, som vi selv betragter som vigtige og storslåede, men hvor menneskene ved at forfølge dem påfører hinanden alle mulige ulykker, står i den grad i modsætning til ideen om, hvad menneskene kunne være, hvis de ville, og strider i den grad med vort levende ønske om, at de skal have det bedre, at vi, for ikke at hade dem (når vi nu ikke kan elske dem), opfatter afkaldet på enhver selskabelig fornøjelse som et blot ubetydeligt offer. Denne traurighed – som ikke er en traurighed (som har sympati som grund) over de ulykker, som skæbnen rammer andre med, men over hvad menneskene finder på over for hinanden (og som beror på en antipati i grundsætningerne) – er ophøjet; den er ophøjet, fordi der til grund for den ligger ideer, mens førstnævnte traurighed alene kan gælde som skøn. – Den på én og samme tid åndrige og grundige Saussure har følgende at sige i sine *Alperejser* om et af de savoyardiske bjerge ved navn *Bonhomme*: »Her hersker en vis smagløs traurighed.« Altså kendte han også til en *interessant* traurighed, som synet af ensomt beliggende steder kunne indgive, og som folk kunne ønske at opsøge, så de ikke længere behøvede at høre mere om eller lære mere til en verden, der dog ikke var så ugæstfri, at den kun kunne tilbyde et kummerligt tilflugtssted. Jeg gør alene

denne bemærkning for endnu engang at pege på, at selv sorg (om end ikke nedtrykt traurighed) kan regnes blandt de brave affekter, hvis den i øvrigt har sin grund i sædelige ideer. Er sorgen derimod begrundet i sympati, og som sådan elskelig, hører den eksklusivt til de smægtende affekter – dette blot for at gøre opmærksom på den sindsstemning, der alene er ophøjet i første tilfælde.

Vi kan nu sammenligne den netop gennemførte transcendentale eksposition med en tilsvarende psykologisk. Ligesom Burke⁶³ og mange andre skarpsindige hoveder blandt os kan vi således se, hvor en rent empirisk eksposition af det skønne og det ophøjede fører os hen. Af dem, der har valgt denne måde at behandle emnet på, er Burke den, der fortjener at blive omtalt som den vigtigste forfatter. For idet han går denne vej, viser han (s. 223 i sit værk), »at følelsen af det ophøjede er baseret på en impuls mod selvoprettelse og på frygt, dvs. på en smerte, der ganske vist ikke går så langt som til at opløse legemets dele, men dog producerer bevægelser, der purificerer de mindre og større blodkar for farlige eller besværlige forstoppelser og på den måde er i stand til at udvirke tiltalende fornemmelser – ikke lyst, ganske vist, men en form for velbehagelig gysen, en vis ro iblandet skræk.«⁶⁴ Det skønne, som Burke baserede på kærlighed (som han ønsker at holde adskilt fra vore begær), henfører han (s. 251-252) til »en afslappelse, afspænding og svækkelse af legemets fibre og en derpå følgende blødgørelse, opløsen, afkræften, hensynken, bortdøen og hensmægtten i nydelse.«⁶⁵ Og denne forklaring bekræfter han derpå ikke blot i tilfælde, hvor indbildningskraften i samvirke med forstanden kan vække en følelse af det skønne eller af det ophøjede i os, men også i tilfælde hvor dette forbindes med sansefornemmelser. – Som psykologiske bemærkninger er disse analyser af vort sinds fænomener udsøgt skønne, og de giver os et righoldigt materiale til den empiriske antropologiske foretrukne efterforskninger. Nægtes kan det jo heller ikke, at alle forestillinger i os – enten de nu, for en objektiv betragtning, blot er sanselige eller i et og alt intellektuelle – subjektivt kan forbindes med nydelse eller smerte, hvor umærkelige disse følelser end måtte være (for alle forestillingerne afficerer

63 [Edmund Burke (1729-1797) er som politiker og filosof især kendt for sin støtte til den amerikanske frihedskrig og sin agitation mod den franske revolution. Hans *Enquiry into the Origin of the Sublime and Beautiful* (1757) nød dog stor udbredelse. Kant læste værket i Christian Garves (1742-1798) tyske oversættelse, der udkom i Riga i 1773.]

64 [Jf. Burke: »Hvis smerte og skræk modificeres, så de ikke volder skade; hvis smerte ikke slår over i vold, og hvis ikke skrækken uden videre tager sigte på personens ødelæggelse, idet disse følelser renser ud i de finere eller grovere dele, der udgør en farlig og skadevoldende belastning, er de i stand til at producere velbehag, ikke lyst, men en form for velbehagelig gru, en ro med et anstrøg af skræk; der, da den hører under selvopretholdelsen, er en af de stærkeste lidenskaber. Dens genstand er det ophøjede.« Del IV, sektion 7.]

65 [Jf. Burke: »Skønhed virker ved at afspænde alle faste dele i systemet. Alle er de fænomener ved en sådan afspænding; og en afspænding noget under den naturlige tonus forekommer mig nu at være årsag til al positiv lyst. Hvem er vel fremmed for den udtryksmåde, som vi støder på i alle lande til alle tider: af at blive afspændt, svækket, opløst og hensmeltet i nydelse?« Del IV, sektion 19.]

livsfølelsen, og ingen af dem kan være indifferent, for så vidt den er en modifikation af subjektet.) Således forholder det sig, som Epikur hævdede: at al nydelse eller smerte i sidste instans må være korporlig; og dette gælder nu, enten denne følelse har sit udgangspunkt i indbildningskraftens eller i forstandens forestillinger; for uden en følelse af kroppens organer ville livet blot være en bevidsthed om eksistensen uden en følelse af velbehag eller ubehag, dvs. af livskræfternes respektive befordring eller hæmning. For sindet er for sig helt igennem liv (selve livsprincippet), og hæmninger eller befordringer af det skal søges uden for det og dog samtidig i mennesket – og altså i dets forbindelse med sin krop.

Hvis vi imidlertid helt og holdent sætter velbehaget ved genstanden i den omstændighed, at den tilfredsstillende os i kraft af pirring eller sindsbevægelse, kan vi ikke gå ud fra, at alle andre vil bifalde den æstetiske dom, vi fælder; for hvad angår de æstetiske domme, følger enhver sin private fornemmelse. Men dermed må al smagscensur ophøre – med mindre det eksempel, som andre måtte give ved en tilfældig indbyrdes overensstemmelse, skulle opfattes som et påbud til os om at bifalde deres bedømmelse; et sådant princip måtte vi dog formodes at modsætte os; i stedet ville vi påberåbe os vor ret til at enhver dom, der hviler på en umiddelbar følelse af velbehag, blev underlagt vor egen sans,⁶⁶ ikke andres.

Antag nu, at det altså ikke blot er i egoistisk forstand, at smagsdommen skal have gyldighed, men i henhold til sin indre karakter – dvs. på grund af sig selv, og ikke takket være eksempler, som andre giver på deres smag; antag ligeledes, at smagsdommen nødvendigvis er gyldig i pluralistisk forstand, hvis vi betragter den som en dom, der kan gøre fordring på, at alle skal være forpligtet på den; i så fald må der til grund for den ligge et a priori princip (enten det nu er objektivt eller subjektivt), som vi aldrig kunne nå frem til blot ved at udforske de empiriske love for sindets forandringer. For disse love lader os kun erkende, hvorledes vi dømmes, men de byder os ikke, hvorledes vi bør dømme: at der er tale om et ubetinget påbud. Og dog forudsættes et sådant påbud ved smagsdomme; for den slags domme forudsætter, at velbehaget umiddelbart er knyttet til en forestilling. En empirisk eksposition af æstetiske domme kan således udgøre en begyndelse til at fremskaffe materiale til en videregående udforskning; en transcendentale redegørelse af denne evne er imidlertid også mulig, og den udgør en væsentlig del af smagskritikken. For hvis ikke smagen havde a priori principper,

⁶⁶ [Det tyske *Sinn* dækker et langt bredere betydningsspektrum end det danske *sans*, således bl.a. *bevidsthed*, *sans*, *mening*, *betydning*, *forstandighed* og *fornuft*, og ækvivalerer i disse betydninger umiddelbart det engelske *sense* og det franske *sense*. I det danske *sans*, der er etymologisk beslægtet med *Sinn*/*sense*, er disse betydninger latent (eller indirekte) til stede i vendinger som »sund sans« eller »være ved sine sansers fulde brug«. Jf. i øvrigt § 40.]

ville det ikke være muligt for den at dømme andres domme, og den ville være ude af stand til med blot det mindste skin af retmæssighed at fremsætte bedømmelser, der gav udtryk for billigelse eller forkastelse.

Resten af, hvad der falder under den æstetiske dømmekrafts analytik, indeholder først og fremmest en

Deduktion af de rene æstetiske domme

§ 30. DEDUKTIONEN AF DE RENE ÆSTETISKE DOMME OVER NATURENS GENSTANDE BØR IKKE RETTES MOD DÉT I DEM, VI OMTALER SOM OPHØJET, MEN ALENE MOD DET SKØNNE

Som en bedømmelse, der hviler på et a priori princip, kræver den æstetiske dom, ud over sin eksposition, med sin fordring om, at den besidder almen gyldighed for ethvert subjekt, en deduktion (dvs. en legitimering af sin præntion), hvis den omhandler velbehaget eller mishaget i objektets form. Smagsdomme, der omhandler det skønne i naturen, er af denne art. For i dette tilfælde har formålstjenligheden sit grundlag i objektet og i dets skikkelse, om end den ikke angiver sit forhold til de andre objekter i henhold til begreber (for en erkendelsesdom), men udelukkende beskæftiger sig med opfattelsen af denne form, for så vidt som den overhovedet viser sig at stemme overens med evnen til begreber og med deres fremstilling i sindet (hvilket er det samme som opfattelsen af dem). Hvad angår det skønne i naturen, kan vi stille en række spørgsmål, der vedrører årsagen til disse naturformers formålstjenlighed – eksempelvis: hvordan forklare, hvorfor naturen i den grad har ødslet med skønheden selv i oceanets dyb, hvor det menneskelige øje (som denne formålstjenlighed alene eksisterer af hensyn til) kun sjældent når ned?

Men antag nu, at vi fælder en rent æstetisk dom over det ophøjede i naturen – en dom, der ikke er blandet op med begreber om fuldkommenhed eller objektiv formålstjenlighed, hvilket ville gøre den teleologisk; i givet fald kan vi da betragte det ophøjede som ganske uden form og skikkelse; samtidig kan det også betragtes som objekt for et rent velbehag, ligesom det demonstrerer en subjektiv formålstjenlighed i den givne forestilling. Og vi må da spørge, hvorvidt vi for en æstetisk dom af denne slags – ud over en eksposition af det, som den tænkes at indeholde – også må forlange en deduktion af dens fordring på et eller andet (subjektivt) a priori princip.

Som svar på dette vil vi sige, at det egentlig er misvisende at betegne det ophøjede i naturen på denne måde; ret beset burde ordet *ophøjet* kun anvendes om en sindstilstand – eller rettere: om denne tilstands grundlag i den menneskelige natur. Opfattelsen af et i øvrigt formløst og uformålstjenligt objekt for-

anlediger os blot til at blive bevidste om en sådan tilstand; genstanden anvendes dermed som subjektivt formålstjenlig, men bedømmes ikke som sådan i sig og i kraft af sin form (en *species finalis accepta, non data*, så at sige). Altså var vor eksposition af domme om det ophøjede i naturen samtidig deres deduktion. For da vi analyserede dømmekraftens refleksion i disse domme, fandt vi i dem en formålstjenlig relation til erkendelsesevnerne, som i sidste instans må lægges a priori til grund for evnen til formål (viljen), og som dermed selv er a priori formålstjenlig. Dette rummer da umiddelbart deduktionen, dvs. retfærdiggørelsen af en sådan doms fordring på almen-nødvendig gyldighed.

Altså behøver vi kun at søge deduktionen af smagsdomme, dvs. domme om naturlige tings skønhed; og således agter vi på fyldestgørende vis at løse det problem, der vedrører den æstetiske dømmekraft i dens helhed.

§ 31. OM METODEN FOR DEDUKTION AF SMAGSDOMME

Pligten til at tilvejebringe en deduktion, dvs. garantien for at en bestemt type domme er retmæssige, gør sig kun gældende, hvis en dom gør krav på at være nødvendig. Dette er tilfældet, hvis dommen fordrer subjektiv almenhed, dvs. at alle bifalder den, selv om den ikke drejer sig om erkendelse, men alene vedrører spørgsmålet om lyst eller ulyst ved en given genstand; det drejer sig altså om en dom, der prætenderer, at der for enhver gælder en konsekvent subjektiv formålstjenlighed, som ikke skal begrundes i noget begreb om sagen, eftersom det er en smagsdom, der er på tale.

Når vi har at gøre med en dom, der fordrer subjektiv almenhed, står vi ikke over for en erkendelsesdom – hverken en teoretisk dom baseret på et begreb om naturen som sådan, som givet ved forstanden, eller en rent praktisk dom begrundet i et begreb om frihed som a priori givet ved fornuften; det drejer sig derfor ikke om en dom, der forestiller, hvad en sag er; ej heller drejer det sig om, at jeg for at producere den skal foretage mig noget for a priori at retfærdiggøre dens gyldighed; det drejer sig blot om, at vi for dømmekraften som sådan godtgør den almene gyldighed, der gælder for en individuel dom, der udtrykker den subjektive formålstjenlighed ved en empirisk forestilling om en genstands form. Vi skal således forklare, hvorledes det er muligt, at en ting, alene ved at vi fælder en dom, kan foranledige et behag (uden at der er tale om en sansefølelse eller om et begreb); ligeledes skal vi redegøre for, hvorledes et enkelt menneskes velbehag kan hævdes som regel for alle andres velbehag, på samme måde som bedømmelsen af en genstand med henblik på erkendelse som sådan er baseret på almene regler.

Antag nu, at smagsdommens almene gyldighed ikke er begrundet i stemmeoptælling eller i, at man udspørger folk for at finde ud af, hvad de synes; antag,

at meningen er, at smagsdommens gyldighed i forbindelse med følelsen af lyst (i den givne forestilling) så at sige skal baseres i det dømmende subjekts autonomi, dvs. den skal på den ene side begrundes i vedkommendes egen smag, men på den anden side ikke udledes af begreber; i så fald må en dom af denne slags – og det er, hvad en smagsdom er – have en dobbelt, sågar en logisk særegenhed; for det første må den have en a priori almen gyldighed, som ikke er en logisk almenhed baseret på begreber, men en almenhed i den individuelle dom; for det andet må den besidde en nødvendighed (som altid må være a priori begrundet), hvis forestilling skal kunne fremtvinge det bifald, som alle forventer af en smagsdom, men som samtidig ikke er afhængig af a priori bevisgrunde.

Antag, at vi som udgangspunkt ser bort fra ethvert indhold i smagsdommen, dvs. vi abstraherer fra følelsen af lyst og sammenligner blot den æstetiske form med formen i objektive domme, således som logikken foreskriver; i så fald vil løsningen på de logiske særegenheder, der gør en smagsdom forskellig fra alle erkendelsesdomme, i sig selv være tilstrækkelig som deduktion af deres ejendommelige egenskab. Altså vil vi først gøre os en forestilling om smagens karakteristiske egenskaber, idet vi klarlægger disse ved nogle eksempler.

§ 32. SMAGSDOMMENS FØRSTE SÆREGENHED

Smagsdommen bestemmer sin genstand i forhold til et velbehag (i form af skønhed) ledsaget af en fordring om, at alle erklærer sig enige, som hvis dommen var objektiv.

At sige *denne blomst er smuk* er det samme som at gentage blomstens eget krav på, at alle finder den smuk. Men dens tiltalende duft kan ikke gøre et sådant krav gældende. Dens duft fryder den ene, men gør den anden svimmel. Og hvad andet kan vi mene om dette, end at skønhed må betragtes som en egenskab, der er blomstens egen; at det ikke er skønheden, der indretter sig efter de mange forskellige hoveder og deres sanseorganer, men derimod dem, der må indrette sig efter den, hvis de skal udtale en dom om den. Og dog forholder det sig ikke således. For en smagsdom består i at kalde en ting *smuk* i kraft af den egenskab, som får den til at tilpasse sig vor måde at opfatte den på.

Dertil kommer, at vi om enhver dom, der skal bevise subjektets smag, må kræve, at bedømmelsen er subjektets egen; subjektet har ikke nødt til at famle sig vej frem blandt alle andre menneskers bedømmelser og først gøre sig bekendt med det velbehag eller mishag, dette samme objekt vækker. Dets dom bør altså fældes a priori og ikke blot være en imitation med den begrundelse, at tingen alment vækker behag. Imidlertid bør vi tænke, at en dom a priori må indeholde et begreb om et objekt – et begreb, der indeholder princippet for erkendelsen af dette objekt. Og dog er en smagsdom ingenlunde begrundet i

begreber, og den er i det hele taget ikke en erkendelse, men blot en æstetisk dom.

Således lader den unge digter sig ikke af venners eller publikums bedømmelse bringe ud af fatning i sin opfattelse af, at hans digt er smukt; lægger han alligevel øre til dem, sker det ikke, fordi han nu vurderer anderledes, men fordi han, skønt han nok mener, at det forsamlede publikum (hvad han angår) har en dårlig smag, i sit ønske om bifald finder en grund til at bekvemme sig efter den fælles fejløpfattelse (om så den går imod hans egen vurdering). Det er først på et senere tidspunkt, efter at hans dømmekraft er blevet skærpet ved øvelse, at han af egen fri vilje skaffer sig en anden opfattelse end tidligere; og på samme måde forholder han sig, hvad angår de af hans vurderinger, der helt og holdent er baseret på fornuft. Smag gør alene krav på *autonomi*. At gøre fremmede vurderinger til bedømmelsesgrunde for ens egne ville være *heteronomi*.

At vi, og det med rette, anbefaler de gamles værker som model og omtaler den tids forfattere som klassikere – en art adel, der ved deres eksempel lovgiver for folk – synes at antyde a posteriori kilder til smagen og stride imod den opfattelse, at det enkelte subjekt skulle besidde smagsautonomi. Vi kunne imidlertid med samme ret pege på de gamle matematikere, der den dag i dag betragtes som dem, der forsyner os med modeller, som takket være den store grundighed og elegance, der er karakteristisk for den syntetiske metode, ikke godt kan undværes; dette eksempel synes at bevise, at vor fornuft kun er efterlignende, og at vi ikke ud fra denne evne er i stand til at skabe strenge beviser med størst tænkelig anskuelighed ved konstruktion af begreber. Imidlertid er der ingen anvendelse af vore evner, hvor fri den end er, selv ikke en brug af fornuften (der må skabe alle domme a priori ud af en fælles kilde), som ikke ville geråde ud i fejlagtige forsøg, hvis hvert enkelt subjekt hver gang skulle begynde forfra ud fra sit primitive naturanlæg, og hvis ikke andre med deres forsøg var gået forud for ham. Dette skal nu ikke forstås således, at forgængerne har forvandlet deres efterfølgere til efterlignere, men at de ved deres fremgangsmåde har sat andre på sporet, så de kunne finde principper i sig selv, hvorefter de kunne vælge deres egen retning, der ofte var bedre. Selv i religionen må enhver givetvis ud fra sig selv udlede den regel, der skal gælde for netop hans måde at forholde sig på, eftersom det er ham, der er ansvarlig for den, og eftersom han ikke kan skyde skylden for sine forsyndelser på andre, på sine lærere eller forgængere; selv i religionen opnås aldrig lige så meget ved almene forskrifter – enten de nu stammer fra præster, fra filosoffer eller fra en selv – som når historien opstiller et eksempel for os på dyd eller hellighed; et sådant eksempel ugyldiggør ikke den autonomi, der kendetegner dyden, og som stammer fra vor egen oprindelige idé om sædelighed (a priori), ligesom det heller ikke omskaber denne idé til en imitativ mekanik. At følge, der relaterer sig til noget forudgående, ikke at efter-

ligne, er det rette udtryk for enhver påvirkning, som en eksemplarisk forfatters produkter kan have på andre. Men det betyder blot, at vi øser fra samme kilde som den, der går forud for os, og at vi af vedkommende blot lærer, hvordan vi skal bære os ad. Bedømmelsen af smagen er nu ikke bestemmelig ved begreber eller forskrifter; blandt samtlige vore evner og talenter er det derfor smagen, der har størst brug for eksempler på det, der i kulturens gang har vundet den mest vedvarende tilslutning; og ved eksempler kan vi undgå, at smagen endnu en gang falder tilbage i den plumshed, der karakteriserer dens første forsøg.

§ 33. SMAGSDOMMENS ANDEN SÆREGENHED

Smagsdommen er ikke, som var den blot subjektiv, bestemmelig ved bevisgrunde.

For det første: Hvis nogen ikke finder, at en bygning, en udsigt eller et digt er smukt, så kan end ikke et kor på hundrede stemmer, der besynger fænomenet, tvinge vedkommende til at bifalde det i sit inderste. For at ingen skal synes, at han ikke har smag, kan han naturligvis lade som om, han finder behag i det; han vil måske endog begynde at tvivle på, om han nu også har baseret sin viden på et tilstrækkeligt antal genstande af en bestemt slags (på samme måde som den, der mener, at han i det fjerne ser en skov, mens alle andre ser en by, vil tvivle på sit øjes dømmekraft). Derimod ser han klart og tydeligt, at enighed med de andre ikke er et gyldigt bevis for bedømmelsen af det skønne. Andre vil muligvis se og observere på hans vegne; og hvis mange andre har set noget på én måde, som han mener at have set på en anden måde, kan dette forekomme ham at være en tilstrækkelig bevisgrund for et teoretisk og dermed også for et logisk bevis. Men den omstændighed, at noget har behaget andre, kan aldrig tjene som begrundelse for en æstetisk bedømmelse. Hvis andre fælder en dom, der går imod vores, kan det med rette få os til at kaste et kritisk blik på vores bedømmelse, men det kan aldrig overbevise os om, at vi har vurderet galt. Altså findes der ingen empirisk bevisgrund, der kan fremtvinge noget menneskes smagsdom.

For det andet: I endnu ringere grad er et a priori bevis i stand til at bestemme en bedømmelse af skønhed efter bestemte regler. Hvis nogen læser sit digt op for mig eller tager mig med til et skuespil, som til syvende og sidst ikke behager mig, kan han anføre Batteux⁶⁷ eller Lessing⁶⁸ som bevis på digtets skønhed, eller han kan komme med endnu ældre og mere berømte smagskritikere med samt alle de regler, de har opstillet; og visse passager, som jeg ikke bryder mig om,

67 [Charles Batteux (1713-1780), fransk kunstfilosof, skrev *Les beaux Arts réduits à un même principe*.]

68 [Gothold Ephraim Lessing (1729-1781), tysk dramatiker og kritiker, skrev bl.a. *Hamburgische Dramaturgie*.]

stemmer måske udmærket overens med reglerne for det skønne (i den form, hvori de nu er alment anerkendte og blevet lagt frem af de pågældende forfattere.) Men jeg propper ørerne til og vil ikke lytte til argumenter og ræsonnementer. Således foretrækker jeg, at kritikernes regler er usande – eller i det mindste, at de ikke finder anvendelse i dette konkrete tilfælde – frem for at skulle indrømme, at min bedømmelse skulle bestemmes af a priori bevisgrunde. For det er jo en smagsdom, det drejer sig om, ikke en dom fældet af forstanden eller fornuften.

Det ser nu ud til, at vi her har en af hovedårsagerne til, at vor æstetiske bedømmelsesevne har fået navnet *smag*. For selv hvis nogen fandt på at opregne samtlige ingredienser i en ret mad og gøre den bemærkning, at hver enkelt af dem måtte behage mig, og selv hvis vedkommende gik videre til med rette at lovprise netop denne ret som særlig sund, ja, så er og forbliver jeg ikke desto mindre døv over for alle hans begrundelser. Det er med min egen tunge og gane, jeg smager på retten, og derpå fælder jeg min dom (og det sker ikke i henhold til almene principper).

I realiteten tager smagsdommen altid form af en individuel bedømmelse af objektet. Forstanden kan ved at sammenligne objektet i det punkt, hvor det ved at vække samme velbehag som alle andres bedømmelse, fælde en almen dom – eksempelvis *Alle tulipaner er smukke*. Her er der imidlertid ikke tale om en smagsdom, men om en logisk dom, der tager et objekts forhold til smagen som prædikat for ting af en bestemt art i det hele taget. Kun den dom, hvori jeg siger, at en given individuel tulipan er smuk, dvs. hvor jeg finder, at mit velbehag ved objektet har almen gyldighed, er en smagsdom. Dens særegenhed består i den omstændighed, at den, skønt den kun besidder subjektiv gyldighed, fordrer alle subjekters samtykke på præcis samme måde, som hvis der var tale om en objektiv dom, der beroede på en viden, som kunne fremtvinges bevisligt.

§ 34. INTET OBJEKTIVT PRINCIP FOR SMAGEN ER MULIGT

Ved et princip for smagen tænker jeg på en grundsætning, under hvis betingelse vi kunne subsumere begrebet om en genstand og derved ved en slutning konstatere, at den er smuk. Men dette er slet og ret umuligt. For jeg må umiddelbart føle lyst ved forestillingen om genstanden, og ingen bevisgrunde kan overtale mig til dette. Skønt kritikere, som Hume⁶⁹ siger, argumenterer bedre end kokke,

⁶⁹ [David Hume (1711-1766), *Essays, Moral and Political* (1741-1742); Essay VIII, "The Sceptic": »Inden for vor bevidsthed om smag har vi noget, der nærmer sig principper, og kritikere kan argumentere og diskutere mere overbevisende end kokke eller parfumehandlere. Vi vil dog bemærke, at denne ensartethed i den menneskelige

venter samme skæbne dem begge. De kan ikke gå ud fra, at bestemmelsesgrunden for deres dom hidrører fra bevisernes styrke, men alene fra subjektets refleksion over sin egen tilstand (af lyst eller ulyst), hvis man ser bort fra alle forskrifter og regler.

Det, som kritikere kan og skal ræsonnere over, eftersom det leder til berigtigelse og udvidelse af vore smagsdomme, er ikke at fremlægge bestemmelsesgrunden for denne slags æstetiske domme i en alment anvendelig formel, hvilket er umuligt; derimod skal de udforske vor erkendelsesevner og deres virksomhed i disse domme, ligesom de ved hjælp af eksempler skal klarlægge den gensidige, subjektive formålstjenlighed, om hvilken vi ovenfor har vist, at den er den samme i en given forestilling om genstandens skønhed. Således er smagskritikken selv kun subjektiv, hvad angår den forestilling, der giver os et objekt; smagskritikken er altså den kunst eller den videnskab, der beskæftiger sig med i en given forestilling at underkaste det gensidige forhold mellem forstanden og indbildningskraften, herunder deres indbyrdes harmoni eller disharmoni, under regler (uden at relatere til nogen forudgående fornemmelse eller noget forudgående begreb) og bestemme betingelserne for dette. Smagskritikken er en kunst, hvis den kun viser dette ved hjælp af eksempler; den er en videnskab, hvis den udleder muligheden for den slags domme af disse evners natur, som erkendelsesevner overhovedet. Således har vi her, i den transcendentale kritik, udelukkende at gøre med smagskritikken som videnskab. Kritikken af smagen skal udvikle og retfærdiggøre smagens subjektive princip som a priori for dømmekraften. Forstået som kunst søger kritikken kun i bedømmelsen af genstande at anvende de fysiologiske (her psykologiske), og dermed empiriske, regler, som smagen faktisk fremgår af (og dette uden at spekulere over deres mulighed); som kunst kritiserer den de skønne produkter på samme måde som den som videnskab kritiserer den evne, der foretager bedømmelsen af dem.

§ 35. SMAGSPRINCIPPET ER OVERHOVEDET DØMMEKRAFTENS SUBJEKTIVE PRINCIP

Smagsdommen adskiller sig fra den logiske dom ved, at den logiske dom subsumerer en forestilling under begrebet om objektet, mens smagsdommen på sin side ikke subsumerer forestillingen under et begreb, eftersom den nødvendige almene overensstemmelse i så fald ville kunne gennemtvinges ved beviser. Ikke

art ikke forhindrer, at der er tale om en betydelig forskel, hvad angår følelsen for det skønne og det værdifulde, og at uddannelse, vaner, fordomme, lunefuldhed og tilbøjeligheder i mange tilfælde differentierer smag inden for dette område.« En nærmere drøftelse fulgte i essayet 'Of the Standard of the Taste' (1757), på dansk i samlingen *Politik og æstetik*, DET lille FORLAG 2000, s. 116-138.]

desto mindre ligner smagsdommen den logiske dom, for så vidt som den fordrer almenhed og nødvendighed, om end ikke i forhold til begreber om et objekt. Altså er der tale om en subjektiv nødvendighed. Eftersom en doms begreber på den ene side udgør dens indhold (det, der hører til erkendelsen af objektet), men eftersom smagsdommen på den anden side ikke kan bestemmes ved begreber, er den udelukkende begrundet i den subjektive, formelle betingelse for en dom overhovedet. Den subjektive betingelse for alle domme er selve evnen til at dømme. Når denne evne anvendes i relation til en forestilling, der giver en genstand, fordrer den en samstemmighed mellem to forestillingskræfter, nemlig indbildningskraften (med henblik på anskuelsen og sammensætningen af denne anskuelses mangfoldighed)⁷⁰ og forstanden (med henblik på begrebet som en forestilling om denne sammenfatnings enhed). Men eftersom der ikke her er tale om et begreb om et objekt, som ligger til grund for dommen, kan denne alene bestå i en subsumtion af indbildningskraften selv (i tilfælde af en forestilling, der giver en genstand) under de betingelser, som forstanden forlanger for overhovedet at nå fra anskuelse frem til begreber; eftersom indbildningskraftens frihed består i den omstændighed, at den skematiserer uden et begreb, må smagsdommen altså være begrundet i en ren og skær fornemmelse for den gensidige aktivitet af indbildningskraften i dens frihed og forstanden i dens lovmæssighed. Smagsdommen må derfor være begrundet i en følelse, der får os til at dømme genstanden efter formålstjenligheden i forestillingen (som giver os en genstand) med henblik på at befordre erkendelsesevnen i dennes frie spil. Forstået som subjektiv dømmekraft rummer smagen et subsumtionsprincip – ikke af anskuelser under begreber – men af evnen til anskuelser eller fremstillinger (dvs. indbildningskraften) under evnen til begreber (dvs. forstanden), for så vidt indbildningskraften i sin frihed samstemmer med forstanden i dens lovmæssighed.

For nu ved en deduktion af smagsdommen at finde ud af denne retsgrund kan vi som ledetråd kun bruge de formelle særegenheder ved domme af denne slags; altså kan vi kun betragte deres logiske form.

§ 36. OM OPGAVEN VED EN DEDUKTION AF SMAGSDOMME

Begrebet om et objekt overhovedet kan umiddelbart forbindes med iagttagelsen af en genstand, idet iagttagelsen rummer de empiriske prædikater ved genstanden, som en erkendelsesdom kan produceres ved. På denne måde etableres en erfaringsdom. Til grund for en sådan dom ligger a priori begreber om den

⁷⁰ [Idet Kant her, som også andetsteds, tænker på anskuelsen som både en flerhed og en enhed.]

syntetiske enhed i anskuelsens mangfoldighed med henblik på at tænke denne mangfoldighed som bestemmelsen af et objekt. Disse begreber (kategorierne) kræver en deduktion, som jeg da også har givet i *Kritik af den rene fornuft*. Med denne deduktion er opgavens løsning kommet i stand, nemlig i form af et svar på spørgsmålet om, hvorledes syntetiske a priori erkendelsesdomme er mulige. Dette var således en opgave, der vedrørte den rene forstands a priori principper og dens teoretiske domme.

Det er imidlertid også muligt umiddelbart at forbinde en iagttagelse med en følelse af lyst (eller ulyst) og med et velbehag, der ledsager forestillingen om objektet, og som tjener dette i stedet for et prædikat. Dette resulterer i en æstetisk dom, som ikke er en erkendelsesdom. Til grund for en sådan æstetisk dom må ligge et a priori princip – idet vi antager, at der ikke er tale blot om en fornemmelsesdom, men om en formel refleksionsdom, der nødvendigvis tillægger alle samme velbehag. Det kan være et rent subjektivt princip (hvis et objektivt princip skulle vise sig at være umuligt for domme af denne type); men det er også et princip, der, netop fordi det er subjektivt, behøver en deduktion, så vi kan begribe, hvorledes en æstetisk dom kan gøre krav på nødvendighed. Og den opgave, som vi her står over for, er begrundet i denne nødvendighed: spørgsmålet om, hvorledes smagsdomme er mulige. Det er en opgave, der har at gøre med den rene dømmekrafts a priori principper i æstetiske domme, dvs. domme, hvor dømmekraften ikke (som i de teoretiske domme) skal foretage en subsumtion under objektive forstandsbegreber,⁷¹ og hvor den er underlagt en lov, men hvor den også selv, subjektivt set, er både objekt og lov.

Vor opgave kan også forestilles således: hvorledes er en dom mulig, hvor vi blot ud fra vor egen følelse af lyst ved en genstand, men uafhængigt af genstandens begreb, kan dømme, at denne lyst a priori knytter sig til forestillingen om den samme genstand i ethvert andet subjekt, uden at vi behøver at vente på, at de andre bifalder vor dom?

Det er let at se, at smagsdomme er syntetiske, eftersom de rækker hinsides begrebet og sågar hinsides anskuelsen af objektet, og eftersom de til anskuelsen som prædikat føjer noget, som ikke er en erkendelse, nemlig en følelse af lyst (eller ulyst). Nu er prædikatet (vedrørende den personlige lyst, der knytter sig til forestillingen) empirisk; men den omstændighed, at smagsdommene ikke desto mindre, hvad angår det krævede samtykke fra enhver, er a priori domme – eller vil anses for at være det – er ikke desto mindre allerede indeholdt i selve formuleringen af deres krav; og dermed hører denne opgave i kritikken af dømmen-

⁷¹ [Dvs. begreber, der fælder en dom over objekter.]

kraften under det almene transcendentalfilosofiske problem: hvorledes er syntetiske domme a priori mulige?

§ 37. HVAD ER DET EGENTLIG, DER A PRIORI HÆVDES OM EN GENSTAND I EN SMAGSDOM?

At forestillingen om en genstand umiddelbart er forbundet med lyst kan kun iagttages i det indre, og hvis ikke vi ønskede at gøre opmærksom på andet end dette, ville det blot give en empirisk dom; for jeg kan ikke forbinde en bestemt følelse (af lyst eller ulyst) med en forestilling, hvis ikke der i fornuften til grund for dette ligger et a priori princip, der bestemmer viljen. Men i så fald er lysten (i den moralske følelse) en følge af dette princip, hvilket betyder, at den ikke kan sammenlignes med lysten i smagen; for den kræver et bestemt begreb om loven, mens smagslysten på sin side må være forbundet med den rene bedømmelse forud for ethvert begreb. Derfor er alle smagsdomme også individuelle: de forbinder nemlig ikke deres prædikat om velbehaget med et begreb, men med en enkelt, empirisk forestilling.

Altså er det ikke lysten, men lystens almen gyldighed, der iagttages som forbundet i sindet med den rene bedømmelse af en genstand, der a priori forestilles i en smagsdom som en almen regel for dømmekraften og som gyldig for enhver. At jeg iagttager og dømmes en genstand med lyst er en empirisk dom. At jeg finder den smuk er imidlertid en a priori dom, dvs. at jeg kan tillægge enhver dette velbehag som nødvendigt.

§ 38. DEDUKTION AF SMAGSDOMME

Lad os antage, at vort velbehag ved en genstand i en smagsdom er forbundet med den simple bedømmelse af dens form; i så fald er dette velbehag ikke andet end den subjektive formålstjenlighed for dømmekraften ved genstanden, som vi i vort sind føler er forbundet med forestillingen om denne. Nu kan dømmekraften, hvad angår de formelle regler for bedømmelsen – hvor vi ser bort fra enhver materie (det være sig sansefølelse eller begreb) – kun tage sigte på de subjektive betingelser for sin anvendelse overhovedet (idet den hverken er indrettet efter en specifik sansemåde eller efter et specifikt forstandsbegreb); følgelig tager den sigte på det subjektive, som man kan forudsætte i alle mennesker (og som i det hele taget er påkrævet, hvis en erkendelse skal være mulig): altså må en forestillings overensstemmelse med disse betingelser i dømmekraften kunne antages a priori at gælde for enhver. Dvs. vi kan med rette forvente, at forestillingens lyst ved eller subjektive formålstjenlighed for forholdet mel-

lem erkendelsesevnerne i bedømmelsen af en sanselig genstand overhovedet gælder for enhver.⁷²

Bemærkning

Denne deduktion er ganske let, eftersom den ikke behøver at retfærdiggøre noget begrebs objektive realitet. For skønhed er ikke et begreb om et objekt, og smagsdommen er ikke en erkendelsesdom. Smagsdommen påstår udelukkende, at vi er berettiget til at antage, dels at vi i hvert eneste menneske kan forudsætte de samme subjektive betingelser, som vi finder i os selv, dels at vi har subsumeret det givne objekt rigtigt under disse betingelser. Denne sidste antagelse rummer ganske vist uundgåelige vanskeligheder, som ikke gælder for den logiske dømmekraft (eftersom vi her subsumerer under begreber, mens vi i den æstetiske dømmekraft subsumerer under et rent sanseligt forhold mellem indbildningskraft og forstand, således som de indbyrdes stemmer overens med hinanden i den forestillede form af et objekt, hvorved subsumtionen let kan blive bedragerisk). Alligevel trækker dette ikke fra retmæssigheden af den fordring, som dømmekraften gør på at kunne regne med alment samtykke – en fordring, der ikke rækker videre end rigtigheden af princippet om ud fra subjektive grunde at dømme gyldigt for enhver. For hvad angår den vanskelighed og den tvivl, der skyldes den subsumtion, der finder sted under dette princip, så gør den generelt legitimiteten af den æstetiske dømmekrafts fordring vedrørende en sådan gyldighed – og dermed tillige vedrørende selve denne fordrings princip – lige så ubetvivlelig, som princippet om dømmekraftens logiske evne, et objektivt princip, gøres tvivlsomt ved den omstændighed, at denne evnes subsumtion under sit princip i samme grad (om end aldrig så ofte eller så let) er fejlagtig. Men antag, at spørgsmålet i stedet lød: hvordan er det muligt a priori at antage, at naturen er indbegrebet af smagsgenstande? I så fald var der tale om en teleologisk opgave. For hvis naturen opstillede former for os, der var formålstjenlige for vor dømmekraft, måtte dette betragtes som et formål i naturen, der i det væsentlige hørte under dens begreb. Hvorvidt antagelsen er rigtig er imidlertid

72 For at være berettiget til at gøre krav på alment samtykke af en dom i den æstetiske dømmekraft, der alene beror på subjektive grunde, er det tilstrækkeligt at antage følgende: 1) for alle mennesker er denne evnes subjektive betingelser de samme som for erkendelsen generelt mellem de erkendelsesevner, der er virksomme i en erkendelse; og at det forholder sig således, må være sandt, eftersom menneskene ellers ikke kunne meddele deres forestillinger eller overhovedet deres erkendelse; 2) at dommen udelukkende forholder sig til dette forhold (dermed til dømmekraftens formelle betingelse), dvs. hverken til begreber om objekter eller til fornemmelser som bestemmelsesgrunde, og dermed er ren. Selv hvis man begår fejl i forbindelse med dette sidste, vedrører det alene den urigtige anvendelse af den beføjelse, som vi har fra en lov i forhold til et konkret tilfælde, og det ophæver på ingen måde selve beføjelsen.

endnu uhyre tvivlsomt, så længe naturskønhedernes virkelighed er tilgængelig for erfaringen.

§ 39. OM EN SANSEFORNEMMELSES MEDDELELIGHED

Hvis fornemmelsen, som det reelle i iagttagelsen, er knyttet til erkendelsen, omtales den som en *sanseerkendelse*; vi kan nu forestille os fornemmelsens specifikke kvalitet som konsekvent meddelelig, hvis vi antager, at alle har samme sanser som vi selv. Men dette er slet ikke muligt, når det er en sansefornemmelse, der er på tale. Den, der mangler lugtesansen, kan ikke meddeles denne fornemmelse, og selv hvis ikke den mangler helt, kan vi ikke være sikre på, at vedkommende har præcis samme sansefornemmelse af en blomst, som vi har. Når det derimod gælder spørgsmålet om behag og ubehag i forbindelse med sansningen af samme objekt, må vi i endnu højere grad forestille os mennesker som forskellige; vi kan på ingen måde forvente, at enhver skal føle lyst ved de samme objekter. En lyst af den slags, der formidles til sindet via sanserne, og hvor vi altså selv forholder os passivt, kan således kaldes *nydelseslyst*.

Velbehaget ved en handling på grund af dens moralske beskaffenhed er derimod ikke en lyst, der skyldes nydelse, men hidrører fra vor spontanitet og dens overensstemmelse med sin bestemmelses idé. Denne følelse, der kaldes *sædelig*, fordrer imidlertid begreber og fremstiller ikke en fri, men en lovmæssig formålstjenlighed; det sædelige velbehag lader sig derfor kun alment meddele ved fornuften og, hvis lysten skal være den samme for alle, ved nøje bestemte praktiske fornuftsbegreber.

Lysten ved det ophøjede i naturen, som en lyst ved den ræsonnerende kontemplation,⁷³ gør givetvis også krav på almen deltagelse; det forudsætter imidlertid allerede en anden følelse, der har et moralsk grundlag, nemlig af vor oversanselige bestemmelse – hvor dunkel denne følelse end måtte være. Nu kan jeg imidlertid ikke uden videre gå ud fra, at andre vil forholde sig til denne følelse, og at man vil finde velbehag i betragtningen af naturens barske storhed (et velbehag, som, sandt at sige, ikke skyldes synet af den, som snarere er afskrækkende). Men i betragtning af den omstændighed, at man ved enhver passende lejlighed bør forholde sig til disse moralske anlæg, kan jeg forvente, at velbehaget gælder enhver, om end kun takket være moralloven, der på sin side er begrundet i fornuftsprincipper.

⁷³ [Kant: *Lust der vernunftelnden Kontemplation*; dvs. en overvejelse, der eksklusivt udfoldes i fornuftens regi; *vernunfteln* bruger Kant ofte polemisk som synonym for spidsfindig eller sofistisk, nemlig i sammenhænge, hvor man tror at kunne ræsonnere sig til noget, der kræver mere end blot fornuft; dette er dog ikke tilfældet her (jf. i øvrigt § 55, note 103).]

Hvad derimod angår lysten ved det skønne, så er den hverken en nydelseslyst, en lovmæssig aktivitet eller en ræsonnerende kontemplation baseret på ideer: den er blot den rene og skære refleksion. Uden at have noget formål eller nogen grundsætning som rettesnor ledsager denne lyst den almindelige opfattelse af en genstand ved hjælp af indbildningskraften som en evne til anskuelse i relation til forstanden: som en evne til begreber formidlet ved en fremgangsmåde i dømmekraften, som indbildningskraften også må udøve i forbindelse med selv den almindeligste erfaring; forskellen består blot i, at indbildningskraften ved den almindelige erfaring må forholde sig til denne fremgangsmåde for at etablere et empirisk objektivt begreb, mens den i dette tilfælde (i æstetiske domme) blot iagttaget, at forestillingen stemmer overens med den (subjektivt formålstjenlige) harmoniske virksomhed, der finder sted hos begge erkendelsesevnerne i deres frihed; dvs. for at fornemme den forestillede tilstand med lyst. Lysten ved det skønne må nødvendigvis for alle og enhver være begrundet i samme forudsætninger, eftersom der overhovedet er tale om de subjektive betingelser for, at en erkendelse er mulig; desuden er forholdet mellem disse erkendelsesevner, som er nødvendige for smagen, også nødvendige for den almindelige sunde fornuft, som vi må forudsætte i enhver. Den, der dømmer med smag, kan derfor tilskrive subjektiv formålstjenlighed til enhver (hvis blot han ikke fejler i sin bevidsthed herom og tager materie for form og pirring for skønhed), dvs. sit eget velbefindende ved objektet; ligeledes kan han forvente, at hans følelse er alment meddelelig, om end uden at den er formidlet ved begreber.

§ 40. OM SMAG SOM EN SLAGS *SENSUS COMMUNIS*

Hvis vi hæfter os ved dømmekraftens resultat snarere end ved dens refleksion, betegner vi den ofte som en *sans*;⁷⁴ således taler vi om en sans for sandhed, en sans for anstændighed, en sans for retfærdighed osv. Og dog ved vi, eller vi burde vide, at disse begreber ikke hører hjemme under sanserne, ligesom vi ved, at en sans endnu mindre kan siges at besidde, hvad der kræves for at formulere almene regler; tværtimod ville ingen forestilling om sandhed, dygtighed, skønhed eller retfærdighed kunne melde sig for tanken, hvis ikke vi var i stand til at hæve os til en højere erkendelsesevne. Den almindelige menneskeforstand,⁷⁵ der i form af den blot sunde (endnu ukultiverede) forstand betragtes som det

⁷⁴ [Jf. note 66 ovenfor.]

⁷⁵ [Kant: *der gemeine Verstand* svarer idiomatisk til det danske *den sunde fornuft*; i det følgende spiller Kant på den dobbelte betydning af *gemein* som *fælles* (for alle mennesker) og som *gemen* (dvs. forbeholdt de ukultiverede); på dansk har vi kun bevaret den sidste betydning, som bekendt.]

ringeste, som man kan forlange af nogen, der gør krav på navn af *menneske*, har således også den tvivlsomme ære at besidde betegnelsen »fælles sans«⁷⁶ (*sensus communis*), idet vi ved *fælles* forstår *vulgær* – (hvilket ikke blot er tilfældet på vort sprog, hvor ordet faktisk har en dobbelt betydning, men også på mange andre), dvs. det, som man støder på overalt, og som ikke rummer nogen fortjenstfuldhed eller besidder noget fortrin.

Imidlertid må vi også ved *sensus communis* forstå ideen om en sans, der er fælles for alle, dvs. en bedømmelsesevne, der i sin refleksion (*a priori*) i tanken forholder sig til alle andres forestillingsmåde; vi inkluderer denne idé med henblik på at jævnføre vor bedømmelse med menneskehedens samlede fornuft, så at sige, så vi på den måde kan undgå den slags illusion, der stammer fra private omstændigheder, som så let kan opfattes som objektive – hvilket ville have en skadelig virkning på bedømmelsen. Dette finder nu sted ved, at vi sammenligner den dom, vi fælder, med en mulig frem for med en virkelig dom fældet af andre; og dette finder sted ved, at vi sætter os i enhver andens sted, idet vi ser bort fra de begrænsninger, der tilfældigvis knytter sig til vor egen bedømmelse. Endvidere foregår det ved, at vi i videst muligt omfang undlader det, der i forestillingstilstanden er materie, dvs. sansefølelser; i stedet iagttager vi ene og alene vor forestillings eller forestillingstilstands formelle særegenheder. Nu kunne en sådan refleksionsoperation måske synes at være alt for kunstig, hvis den skal tilskrives en evne ved navn *fælles sans*; imidlertid tager det sig blot således ud, hvis vi udtrykker det i abstrakte formler; i sig er intet mere naturligt, end at vi abstraherer fra pirring og sindsbevægelse, når vi søger en bedømmelse, der skal tjene som almen regel.

Vi skal nu skitsere nogle maksimer fra den fælles menneskeforstand, der ganske vist ikke egentlig hører hjemme på dette sted, som en del af smagskritikken, men som dog kan tjene til at klargøre dens grundsætninger. Disse maksimer lyder: 1. *selvstændig tænkning*; 2. *tænke ud fra alle andres sted*; 3. *altid at tænke konsekvent*. Den første maksime er den *fordomsfrie*, den anden den *udvidede* og den tredje den *konsekvente* tænkemåde. Den første er en maksime for en aldrig passiv fornuft. Hangen til passivitet, og dermed til fornuftens heteronomi,⁷⁷ kaldes en *fordom*; og den største af alle fordomme er den, hvor man forestiller sig, at naturen ikke skulle være underlagt de regler, som forstanden ved sin egen væsentlige lov har lagt til grund for den, dvs. *overtro*. Befrielsen fra overtro kaldes *oplysning*,⁷⁸ hvilket er en generel betegnelse for befrielsen fra fordomme;

76 [*Gemeinsinn* – her med betydningen »fælles betydning«.]

77 [Dvs. fornuftens afhængighed af noget uden for den selv, modsat dens autonomi.]

78 Man ser ret snart, at skønt oplysningen er ubesværet *in thesi*, er den *in hypothesis* en vanskelig sag, som det tager lang tid at udføre. Ikke at være passiv med sin fornuft, men altid lovgive for sig selv, er givetvis uhyre let for den, der ønsker at være i overensstemmelse med sit væsentlige formål, og som ikke har noget ønske om at vide, hvad

alligevel fortjener overtroen dog i særlig grad (*in sensu eminenti*) at blive omtalt som en fordom; for den blindhed, som fordomsfuldheden hensætter os i, og som den sågar pålægger os som en forpligtelse, demonstrerer nemlig ganske tydeligt behovet for at blive retledt af andre – altså en passiv fornuftstilstand. Hvad den anden maksime for tankemåden angår, plejer vi vel at omtale den person som *indskrænket* (*bornert*, som det modsatte af *udvidet*), hvis talenter ikke rækker til en mere omfattende brug (særlig hvad angår intensitet); vi taler imidlertid ikke i denne forbindelse om erkendelsesevnen, men om den tænkemåde, der formålstjenligt gør brug af denne evne; og hvor småt end det område er, eller hvor lille end den grad er, som et menneskes naturlige evner rækker til, så står vi dog her over for en mand med udvidet tænkemåde, hvis han i sin bedømmelse ser hen over de private og subjektive betingelser, som så mange andre indhegnes af, og betragter dem ud fra et alment synspunkt (som han kun kan bestemme ved at anlægge andres synspunkt). Den tredje maksime, dvs. den konsekvente tanke, er den vanskeligste at opnå; den kan kun realiseres ved at forbinde de to andre og efter, at en vedholdende iagttagelse af dem er blevet til en færdighed. Vi kan sige, at den første af disse maksimer er forstandens, den anden dømmekraftens og den tredje fornuftens.

Jeg genoptager hermed den tråd, som jeg afbrød med ovenstående digression, og siger, at smag med større ret kan kaldes *sensus communis* end omtales som *den sunde forstand*; ligeledes siger jeg, at den æstetiske dømmekraft snarere end den intellektuelle kan bære navnet *fællessans*,⁷⁹ hvis ellers vi er villige til at bruge ordet *sans* om en virkning af den blotte refleksion på sindet; for i så fald forstår man ved *sans* følelsen af lyst. Vi kunne sågar definere smag som evnen til at bedømme det, der gør vor følelse ved en given forestilling alment meddelelig uden noget formidlende begreb.

Den dygtighed til at meddele deres tanker, som menneskene besidder, fordrer også et forhold mellem indbildningskraften og forstanden med hensyn til at knytte begreber til anskuelser og anskuelser til begreber, så de løber sammen i en erkendelse; men i så fald er samstemmigheden mellem de to sindskræfter lovmæssig og står under bestemte begrebers tvang. Kun hvor indbildningskraften i sin frihed vækker forstanden til live, og kun hvor forstanden uden begreber hensætter indbildningskraften i et regelmæssigt spil, meddeler forestillingen sig

der ligger hinsides hans forstand. Men eftersom vi dårligt kan undlade at efterstræbe dette, og eftersom der aldrig er mangel på andre, der selvtillidsfuldt lover, at de kan stille vor nysgerrighed tilfreds, må det være ganske vanskeligt at opretholde eller fremstille det blot negative i tænkemåden (især den offentlige). [Se også Kants 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' (1784), på dansk i samlingen *Oplysning, historie, fremskridt*, Slagmark 1993, s. 71-81.]

79 Man kunne betegne smagen som *sensus communis aestheticus* og den almindelige menneskeforstand som *sensus communis logicus*.

– ikke som tanke – men som en indre følelse udsprunget af sindets formålstjenlige tilstand.

Smagen er således evnen til a priori at bedømme meddeleligheden af en følelse, der er forbundet med en given forestilling (uden formidling ved et begreb).

Hvis vi kunne gå ud fra, at en følelses rene og skære meddelelighed i sig for os måtte medføre en interesse i den (hvilket vi dog ikke er berettiget til at slutte ud fra en blot reflekterende dømmekraft), kunne vi også forklare, hvorfor følelsen ved smagsdomme tilskrives enhver, så at sige som en pligt.

§ 41. OM DEN EMPIRISKE INTERESSE I DET SKØNNE

At den smagsdom, hvorved noget erklæres for smukt, ikke som sin bestemmelsesgrund må have en interesse, har vi fyldestgørende vist ovenfor. Deraf følger imidlertid ikke, at smagsdommen, efter at den er blevet formuleret som en ren, æstetisk dom, ikke kan forbindes med en interesse. En sådan forbindelse kan imidlertid kun være indirekte, dvs. smagen må forestilles som forbundet med *noget andet*, før vi kan forene en lystfølelse i dens eksistens (som det, som enhver interesse består i) med velbehaget ved den rene refleksion af et objekt. For her, i de æstetiske domme, gælder det samme, som vi siger i forbindelse med erkendelsesdommene: *a posse ad esse non valet consequentia*.⁸⁰ Dette *andet* kan nu være noget *empirisk*, dvs. en tilbøjelighed, der er særegen for den menneskelige natur, eller det kan være noget *intellektuelt*, som den egenskab ved viljen, som det er a priori at kunne være bestemt ved fornuft. Begge dele rummer et velbehag ved et objekts derværen og kan således lægge grunden til en interesse i det, der allerede for sig, og uden hensyn til en interesse, har vakt behag.

Empirisk interesserer det skønne kun i samvær med andre. Lad os gå ud fra, at trangen til samvær er naturlig for mennesket; men lad os også gå ud fra, at menneskets egnethed og hang til dette, dvs. dets selskabelighed, er en nødvendighed for det som en skabning, der er bestemt til omgang med andre – at selskabelighed altså er en egenskab, der hører under humaniteten. I så fald bliver vi også nødt til at betragte smagen som en egenskab til at bedømme alt, hvad der vedrører dette at meddele vor følelse til andre og altså se den som et redskab til at fremme det, som ethvert menneskes naturlig tilbøjelighed fordrer.

Et menneske, der var overladt til sig selv på en øde ø, ville hverken udsmykke sin hytte eller sin person; han ville heller ikke give sig til at lede efter blomster, og end mindre ville han plante dem for at pynte sig med dem. Det er

⁸⁰ [Man kan ikke slutte fra det mulige til det værende.]

kun i samvær med andre, at det falder ham ind, at ikke blot er han et menneske, men han er sågar et forfinet eksemplar af denne art (begyndelsen på civilisation). For således vurderer vi den, der både er tilbøjelig til og i stand til at meddele sin lyst til andre, og som ikke stiller sig tilfreds med et objekt, hvis ikke han kan finde velbehag i det sammen med andre. Dertil kommer, at man både forventer og forlanger, at også alle andre forholder sig til en almen meddelelighed – som var der tale om en oprindelig aftale, som menneskeheden dikterede. Således var det utvivlsomt først kun de pirrende genstande, der virkede tiltrækkende på vore sanser, som var vigtige i samfundet, og som blev modtaget med stor interesse: eksempelvis farver, man kunne male sig med (roucou blandt vestinderne og cinnober blandt irokeserne), blomster, muslingskaller, smukke fjer osv., men med tiden derudover også smukke former (som ved kanoer og tøj osv.), som ikke medfører⁸¹ en tilfredsstillelse og et nydelsesfuldt velbehag. Og en skønne dag når man så frem til det højeste punkt af civilisation og gør alt dette til et hovedanliggende af forfinet tilbøjelighed – hvorefter sansefornemmelserne kun bliver betragtet som værdifulde, for så vidt de kan meddeles alment. Her er den lyst, som enhver har ved et sådant objekt kun ubetydelig og i sig uden mærkbar interesse. Ikke desto mindre øger ideen om dets almene meddelelighed dets værdi næsten i det uendelige.

Det er imidlertid ikke denne interesse, der indirekte er knyttet til det skønne takket være vor tilbøjelighed for samvær med andre, og som altså er empirisk, der er vigtig for os i denne forbindelse; her skal vi nemlig kun beskæftige os med det, der, om end indirekte, er relateret til smagsdommen a priori. For hvis en interesse skulle vise sig også at være knyttet til denne form,⁸² ville smagen for vor evne til at bedømme afsløre en måde, hvorpå vi kunne komme fra sanselig nydelse til sædelig følelse – og i så fald ville vi ikke blot være bedre vejledt i at bruge smagen formålstjenligt, men vi kunne fremstille et formidlende led i kæden af menneskelige evner a priori, som al lovgivning må afhænge af. Hvad nu angår den empiriske interesse i smagen og smagens objekter, kan vi kun sige følgende: smagsinteressen er en slave af tilbøjeligheden, og uanset hvor forfinet denne tilbøjelighed måtte være, vil interessen i smagen meget nemt smelte sammen med alle andre tilbøjeligheder og lidenskaber, der udvikler størst variation og kulminerer i samvær med andre. Hvis interessen i det skønne er begrundet i disse tilbøjeligheder, kan den kun anvise os en uhyre tvetydig overgang fra det velbehagelige til det gode. Hvorvidt denne overgang kan nyde fremme ved smagen eller ikke er, hvad vi nu skal undersøge.

⁸¹ [Dvs. som ikke er betinget af det sanselige, med udvikler sig til en frit meddelelig form.]

⁸² [Dvs. en a priori form.]

§ 42. OM DEN INTELLEKTUELLE INTERESSE I DET SKØNNE

Det var givetvis med den bedste hensigt i verden, at de, der gerne vil rette alt, hvad menneskene af deres indre naturanlæg drives til at beskæftige sig med, mod menneskehedens ultimative formål, dvs. mod det moralsk-gode, så det som et tegn på en god moralsk karakter, at man interesserede sig for det skønne som sådan. Det er imidlertid ikke uden grund, at de er blevet modsagt af andre, der påberåber sig en erfaring, der viser os, at smagens virtuoser ikke blot ofte, men i virkeligheden ganske regelmæssigt, hengiver sig til forfængelige, egen-sindige og fordærvelige lidenskaber, og at de om muligt i endnu mindre grad end andre kan gøre krav på at efterleve sædelige grundsætninger. Således forekommer følelsen for det skønne ikke blot (som sandt er) specifikt at være forskellig fra den moralske følelse, men også den interesse, som man kan forbinde med det skønne, synes vanskeligt at kunne forenes med den moralske interesse – og slet ikke i kraft af en indre affinitet med denne.

Jeg medgiver uden videre, at interessen i det kunstske (og her indregner jeg den kunstige brug af naturskønne ting med henblik på pynt, dvs. forfængelighed) ikke overhovedet giver os noget bevis på et sindelag, der i særlig grad efterlever det moralsk-gode eller sågar skulle være særlig disponeret for det. Hvad jeg derimod påstår er, at det altid er et kendetegn på den gode sjæl at udvise en umiddelbar interesse i naturens skønhed (og ikke blot demonstrere god smag i bedømmelsen af den); fremdeles, at denne interesse, hvis den bliver habituel, viser os en sindsstemning, om ikke andet, der er gunstig over for den moralske følelse, hvis den gerne forbinder sig med en beskuelse af naturen. Man må nok erindre sig om, at jeg her taler om de naturskønne former i egentligste forstand; således ser jeg bort fra de pirringer, som naturen ofte i rigt mål forbinde med de skønne former; for selv om interessen i pirringerne givetvis er umiddelbar, er den dog kun empirisk.

Vi kan forestille os et menneske, der helt alene (uden fjerneste hensigt om at meddele sine observationer til andre) og opfyldt af beundring og kærlighed betragter en vild blomst, en fugls, et insekts osv. smukke form; dette menneske, der ikke gerne undværer en sådan form i naturen, om så den kunne volde ham skade, og som endnu mindre ønsker at drage nytte af den, har en umiddelbar, sågar en intellektuel interesse i naturens skønhed. Det er således ikke kun naturproduktets form, som vedkommende glæder sig over, men også denne forms derværen; og dog indgår ingen sanselig pirring i dette, og han forbinder intet formål med det.

Men antag nu, at vi plantede kunstige blomster (der kan produceres på helt samme måde som de naturlige), eller at vi anbragte kunstigt udskårne fugle i træernes grene og på den måde gik bag om ryggen på vor skønhedselsker; og lad

os sige, at han derpå opdagede bedraget. I så fald ville hans tidligere umiddelbare interesse i tingene med ét forsvinde – selv om en anden interesse, eksempelvis en forfængelig interesse i at udsmykke sit værelse med henblik på andres øje, muligvis ville træde i stedet. At det er naturen, der har skabt det skønne, er således en tanke, der nødvendigvis ledsager vor anskuelse og vor refleksion. Og det er ene og alene takket være denne omstændighed, vi umiddelbart interesserer os for det. Ellers bliver der ikke andet tilbage end en blot og bar smagsdom, der enten er helt uden interesse, eller som er forbundet med en umiddelbar interesse ved den omstændighed, at den relaterer sig til samfundet, men som på den anden side ikke giver os nogen sikre tegn på en tænkemåde, der moralsk set er god.

Det fortrin, som den naturlige skønhed har frem for den kunstige, og som består i, at alene det naturskønne vækker umiddelbar interesse, også selv om det, hvad form angår, blev overgået af det kunstske, stemmer godt overens med den forfinede og solidt funderede tankemåde, som vi træffer på i alle mennesker, der har kultiveret deres sædelige følelse. Lad os forestille os, at en mand, der har tilstrækkelig smag til at vurdere den smukke kunsts produkter med største rigtighed og forfinelse, foretrækker at forlade det værelse, hvor han kan finde alle de skønheder, der underholder forfængeligheden og tjener til alle slags selskabelige fornøjelser; og vi kan derpå forestille os, at han i stedet vender sig mod naturens skønhed for så at sige at finde en vellyst for ånden i en tankerække, som han ikke fuldt og helt er i stand til at udvikle. Vi vil nu betragte hans valg med højagtelse og formode, at han er i besiddelse af en skøn sjæl, som ingen kunst-kender eller kunstelsker kan gøre fordring på ved den interesse, som han måtte udvise over for sine objekter. Men hvad er det nu, der gør, at vi giver en så forskellig vurdering af disse to slags objekter, der, hvad angår fortræffelighed, vanskeligt lader sig sammenligne i en smagsdom?

Vi har fra den rent æstetiske dømmekraft en evne til at vurdere former uden at gøre brug af begreber og til at finde behag i selve bedømmelseshandlingen; dette behag gør vi nu til en regel, der gælder for enhver, men uden at bedømmelsen derfor er baseret på en interesse eller producerer en sådan. – På den anden side har vi fra den intellektuelle dømmekraft en evne, der bestemmer et a priori velbehag ved de praktiske maksimers blotte former (for så vidt som disse former i sig selv er egnede til almen lovgivning); dette velbehag gør vi til lov for enhver, uden at vor bedømmelse er begrundet i nogen slags interesse, samtidig med at den ikke desto mindre frembringer en sådan. Lyst eller ulyst i den første slags bedømmelser falder under smagen, i det andet tilfælde under den moralske følelse.

Det er imidlertid også fornuftens interesse, at disse ideer (som den i den moralske følelse udvirker en umiddelbar interesse for) har objektiv realitet; na-

turen skulle således i det mindste vise os et spor af eller give os et vink om, at den i sig indeholder en grund til at antage en lovmæssig overensstemmelse mellem dens frembringelser og vort af enhver interesse uafhængige velbehag (som vi a priori erkender som lov for enhver, uden at vi er i stand til at begrunde dette ved beviser). Altså må fornuften udvise interesse i enhver ytring fra naturens side, der handler om en sådan overensstemmelse. Og altså kan sindet ikke spekulere over naturens skønhed uden samtidig at finde, at det selv har en interesse i denne. Denne interesse er imidlertid moralsk, hvis vi ser på, hvad den er beslægtet med. Og den, der udviser en sådan interesse i det skønne i naturen, kan alene gøre dette, for så vidt som han allerede har grundlagt en holdbar interesse i det sædeligt-gode. Hvis det naturskønne således umiddelbart vækker en persons interesse, har vi god grund til at formode i det mindste et anlæg for et godt moralsk sindelag.

Man vil nu sige, at en sådan tyding af æstetiske domme ud fra et slægtskab med den moralske følelse forekommer alt for søgt til, at man kan anse den for at være den sande udlægning af den chifferskrift, som naturen i sine smukke former figurligt taler til os gennem. For det første gælder imidlertid, at denne umiddelbare interesse i det skønne ikke er almindelig, men især karakteristisk for folk, hvis sindelag allerede er blevet uddannet til det gode, eller som i særlig grad er modtagelige for en sådan uddannelse. I så fald vil analogien mellem på den ene side den rene smagsdom, som, uafhængigt af enhver interesse, får os til at føle velbehag, og som samtidig a priori forestiller dette velbehag som passende for menneskeheden generelt, og på den anden side den moralske dom, der gør det samme ud fra begreber uden en tydelig, subtil eller forsættelig overvejelse – denne analogi vil altså lede til en lige så umiddelbar interesse i genstanden for den rene smagsdom som i den interesse, som vi finder i den moralske doms genstand; den eneste forskel er, at interessen i smagsdommen er fri, mens interessen i den moralske dom er baseret på objektive love. Til dette skal nu føjes vor beundring for naturen, der i sine smukke produkter fremstiller sig i skikkelse af kunst – ikke blot på en tilfældig måde, men som var der tale om en hensigt, i henhold til en lovmæssig ordning og som en formålstjenlighed uden formål. Dette sidste, som vi intetsteds træffer på uden for os selv, søger vi ganske naturligt i os selv – rent faktisk søger vi det i det, der udgør det ultimative formål med vor derværen, dvs. i vor moralske bestemmelse. (Dette spørgsmål angående grundlaget for muligheden af en sådan formålstjenlighed i naturen kommer vi først ind på i teleologien.)

Det volder ingen vanskelighed at forklare, hvorfor velbehaget ved den skønne kunst i den rene smagsdom ikke på samme måde som ved den skønne natur er forbundet med en umiddelbar interesse. For enten frembringer den skønne kunst ved sin efterligning af naturen en illusion og skaber samme virk-

ning som den naturskønhed (som den forveksles med), eller det er en kunst, der bevidst tager sigte på, at vi skal føle et velbefindende ved dens produkt. I dette sidste tilfælde ville vort velbefindende umiddelbart blive udvirket ved smagen. Men i så fald ville der blot være tale om en formidlet interesse i den årsag, der ligger til grund for det, dvs. en kunst, der nok kan vække interesse takket være sit formål, men ikke i kraft af sig selv. Man vil måske sige, at dette også er tilfældet, hvis et naturligt objekt kun interesserer os ved sin skønhed, for så vidt som vi knytter det til en moralsk idé. Det er imidlertid ikke objektet, der umiddelbart interesserer os, men skønhedens beskaffenhed i sig selv, som kvalificerer det til en sådan tilknytning, og som altså essentielt hører til den.

De pirringer i den skønne natur, som vi hyppigt træffer på i en sammen-smeltning, så at sige, med smukke former, kan vi relatere til modifikationer enten af lyset (i farver) eller af lyde (i toner). For det er de eneste fornemmelser, der ikke blot tillader en sanselig følelse, men også en refleksion over disse sansemodifikationers form; og dermed giver de os ligesom et sprog, der nærmer naturen til os, og som forekommer at besidde en højere mening.⁸³ Eksempelvis synes liljens hvide farve at stemme sindet til ideer om uskyld, ligesom de syv farver fra rød til violet forekommer at antyde ideer af 1. ophøjethed, 2. dristighed, 3. frimodighed, 4. venlighed, 5. beskedenhed, 6. standhaftighed, 7. blidhed.⁸⁴ Fuglene forkynder med deres sang den glæde og tilfredshed, de føler ved eksistensen. I det mindste tyder vi naturen således, enten den nu har denne hensigt eller ikke. Men den interesse, som vi her udviser i skønheden, har brug for, at naturen faktisk foreligger. Den forsvinder i samme øjeblik, vi bliver opmærksomme på, at vi bliver bedraget, og at der udelukkende er tale om kunst – forsvinder så helt og aldeles, at smagen ikke længere kan finde tingen smuk eller synet lade sig pirre. Er der måske noget, digterne har lovprist i højere vendinger end nattergalens trille i et ensomt krat en smuk sommeraften i månens spæde lys? Og dog finder vi også eksempler på den lystige krovært, der eftersom han ikke kan finde en nattergal, går bag om ryggen på de gæster, der besøger kroen, til deres største tilfredshed, idet han har skjult en forslagen knægt i krattet, som (med et rør eller et strå i munden) ved, hvordan man gengiver nattergalens sang, så den lyder som natur. Så snart man imidlertid opdager, at det hele er et bedrag, er der ingen, der længere kan holde ud at lytte til den sang, der kort forinden forekom så fortryllende. Og på samme måde er det med alle andre sangfugle. Hvis vi skal udvise en umiddelbar interesse i det skønne som sådan, må det enten være natur, eller vi må betragte det som natur. Dette gælder imid-

83 [Kant: *Sinn*, der her, som altid, inkluderer et bestemt aspekt af et helt spektrum af betydninger fra det materielle sanselige til non-materielle betydninger som: betydning, mening osv.]

84 [Newton analyserede det hvide lys i syv komponenter: rød, orange, gul, grøn, blå, indigo og violet.]

lertid i særlig grad, hvis vi ligefrem kan forvente, at andre har det på samme måde. Og faktisk forventer vi netop dette, idet vi nemlig betragter en persons tankemåde som grov og uædel, hvis ikke han har *en følelse* for den smukke natur (for *følelse* er, hvad vi kalder denne modtagelighed over for den interesse, der knytter sig til at betragte naturen), men i stedet holder sig til den nydelse, sanserne kan byde på ved et måltid mad eller en flaske.

§ 43. OM KUNST OVERHOVEDET

1. Kunst adskiller sig fra *natur*, som at gøre (*facere*) adskiller sig fra at handle eller overhovedet at virke (*agere*); og kunstens produkt eller resultat adskiller sig som værk (*opus*) fra naturens som virkning (*effectus*).

Ret beset burde vi ikke benævne noget *kunst*, hvis ikke det er frembragt i kraft af frihed, dvs. i kraft af et vilkår,⁸⁵ der lægger fornuften til grund for sine handlinger. For skønt vi gerne kalder biernes produkt (regelmæssigt byggede voksskiver) for et *kunstværk*, sker det kun i kraft af en analogi med dette; i samme øjeblik vi føler, at biernes arbejde ikke er baseret på en egentlig fornuftsovervejelse, siger vi, at det er et produkt af deres natur (instinkt), og som kunst vil vi derpå kun tilskrive det deres skaber.

Antag, at vi, som det af og til hænder, ved at gennemse en mose kommer over et stykke udhugget træ; vi siger da ikke, at det er et produkt af naturen, men af kunsten; den årsag, der har frembragt det, har forestillet sig et formål, som dette træstykke skylder sin form. Og jeg formoder, at vi også ser kunst i alt, der har en sådan egenskab, at dets årsag må have indeholdt en forestilling om det, der på sin side må være gået forud for dets virkelighed (som tilfældet er selv ved bier), uden at dets virkning dog derfor blev tænkt af denne årsag. Hvis vi imidlertid slet og ret kalder noget for et *kunstværk* med henblik på at skelne det fra en naturlig virkning, tænker vi under alle omstændigheder på et menneskeskabt værk.

2. Betragtet som en menneskelig færdighed adskiller kunsten sig fra videnskaben (at kunne fra at vide) som en praktisk færdighed adskiller sig fra en teoretisk evne (eller som landmålervirksomhed adskiller sig fra geometri). Og hvad vi kan gøre, så snart vi blot ved, hvad der skal gøres – og hvor vi derfor er tilstrækkelig vidende om den ønskede virkning – kaldes ikke for kunst. Kun det, som et menneske ikke straks besidder den fornødne færdighed for at frem-

85 [Betydningen af *Willkür* rummer her et element af subjektivitet eller vilje, der gør, at det kunne oversættes til *for-godtbefindende*; med dette supplement in mente vil vi dog fastholde det danske vilkår i betydningen omstændigheder fastlagt af en vilje og ikke af en udenfor liggende magt.]

bringe, selv om det kender det ganske nøje, hører under kunsten. Camper⁸⁶ beskriver uhyre præcist, hvordan gode sko skal tilvirkes, men han var helt sikkert ikke selv i stand til at frembringe et par.⁸⁷

3. Kunst adskiller sig også fra håndværk; kunsten kaldes *fri*, mens håndværket også kan betegnes som *lønnet kunst*. Kunsten betragter vi, som kan den kun være formålstjenlig (lykkes) som leg, dvs. som en beskæftigelse, der rummer sin egen tilfredsstillelse. Håndværket betragter vi derimod som noget, som kun tvangsmæssigt bliver os pålagt som arbejde, dvs. som en beskæftigelse, der er ubehagelig (besværlig) og kun tillokkende i kraft af sin virkning (eksempelvis lønnen). Hvorvidt vi bør inkludere urmagere som kunstnere på en rangliste over forskellige lav, men kun betragte smede som håndværkere er et spørgsmål, der ville kræve, at vi vurderede ud fra et andet synspunkt end det, som vi her anlægger – nemlig et spørgsmål om den relative fordeling af talenter, som man kunne antage måtte ligge til grund for de forskellige lav. Og hvorvidt vi i forbindelse med de såkaldt syv frie kunstarter⁸⁸ skulle inkludere en kunstart, der burde henregnes under videnskab, mens der er mange, der er beslægtet med håndværk, skal jeg ikke sige mere om her. Men mange moderne pædagoger er nu af den opfattelse, at den bedste måde at befordre en fri kunst på består i at fjerne al tvang fra den og på den måde forvandle den fra arbejde til leg. Altså ville det måske ikke være uklogt at huske på, at der i alle frie kunstarter er et element af tvang; eller, som man siger: at der er en mekanisme, uden hvilken den ånd, der i kunsten må være fri, og som alene animerer værket, overhovedet ikke ville besidde en krop – hvorpå den ville forundste fuldstændigt (og altså må digtningen besidde sprogrigtighed og sprogrigdom foruden prosodi og versemål).

§ 44. OM DEN SKØNNE KUNST

Vi har ingen videnskab om det skønne, men blot en kritik; vi har heller ingen skøn videnskab, men kun en skøn kunst. For hvad det første angår, skulle det afgøres videnskabeligt, dvs. ved bevisgrunde, hvorvidt en ting skulle betragtes som smuk eller ikke; altså ville vurderingen af det skønne ikke være en smagsdom, hvis den hørte hjemme under videnskaben. Og hvad det andet angår, så er en videnskab, der som sådan er skøn, en uting. Skulle vi nemlig finde på at

86 [Peter Camper (1722-1789), hollandsk naturforsker, kendt for sine studier i komparativ anatomi.]

87 Hvis man, hvor jeg kommer fra, præsenterer nogen for problemet med Columbus og hans æg, vil man få at vide, at »det ikke er kunst, men kun videnskab« – hvilket vil sige: vi kan, hvis vi ved, hvordan vi skal gøre det. Og det samme siger man om taskenspillerens angivelige kunst. På den anden side vil man ikke tøve med at omtale linedanserens forestilling som kunst.

88 [Septem artes liberales bestående af trivium: grammatik, retorik, dialektik og quadrivium: aritmetik, geometri, astronomi, musik.]

udspørge denne videnskab om begrundelser og beviser, ville man uden videre spise os af med smagfulde formuleringer (bonmoter). – Kilden til det velkendte udtryk *skøn videnskab* er, som man rigtigt har bemærket, utvivlsomt ikke andet end dette, at den skønne kunst i dens fuldstændighed har brug for en god portion videnskab, dvs. en viden om de gamle sprog, en belæsthed i de forfattere, der gælder som klassiske, en viden om historie, en viden om oldsager osv. Og eftersom disse historiske videnskaber giver os en nødvendig forberedelse og et afgørende fundament for den skønne kunst, og eftersom de til dels også rummer, hvad der vides om den skønne kunsts produkter (veftalenhed og digtning), bliver de ved en ordforbytnng efterhånden omtalt som *de skønne videnskaber*.

Hvis kunsten blot udfører handlinger, der kræves for at virkeliggøre en mulig genstand med henblik på at erkende den, er den mekanisk; hvis den imidlertid umiddelbart har følelsen af lyst til formål, kaldes den for æstetisk kunst. Den æstetiske kunst er enten *behagelig* eller *skøn*. Behagelig er den, hvis formålet med den er, at lysten skal ledsage forestillingerne som blotte og bare fornemmelser; skøn er den, hvis formålet er, at den skal ledsage forestillingerne som måder at erkende på.

Behagelige er de eksempler på kunst, der udelukkende tager sigte på nydelse; heriblandt finder vi alle former for stimulering, der kan muntre et selskab ved bordet; således kunsten at fortælle historier på en underholdende måde og kunsten at få folk i gang med en utvungen og animeret samtale; eller ved skæmtten og latter at stemme de tilstedeværende til en vis lystig tone, hvor, som man siger, man i et sådant lag kan snakke sammen om mangt og meget, og hvor ingen vil tage ansvaret for, hvad han siger, eftersom det alt sammen kun er tilrettelagt med henblik på øjeblikkets underholdning og ikke skal være varigt stof til eftertanke eller gentagelse. (Med til dette hører også kunsten at dække bordet til fornøjeligt samvær og, ved større fester, arrangementen af taffelmusik – en forunderlig ting, som har til sigte at stemme gæsternes sind til munterhed, og som udelukkende opfattes som en behagelig støj; ingen spekulerer derfor videre over, hvorledes musikken er komponeret, og på den måde begunstiger den blot ens frie samtale med sidemanden.) Til dette hører tillige alle slags lege, der ikke i sig selv rummer nogen interesse ud over at få tiden til at gå, uden at nogen bemærker det.

Den skønne kunst er derimod en forestillingsmåde, der, skønt den er uden formål, rummer sit formål i sig selv, men som ikke desto mindre samtidig tilskynder vore sindskræfters kultur til at meddele sig til andre.

En lystfølelses almene meddelelighed medfører allerede i sit begreb, at der ikke er tale om en lyst ved nydelsen, der blot er baseret på fornemmelser, men at den må være en refleksion; og således er æstetisk kunst, som skøn kunst, en

sådan, der har den reflekterende dømmekraft og ikke sansefornemmelsen som standard.

§ 45. DEN SKØNNE KUNST ER EN KUNST, FOR SÅ VIDT SOM DEN SAMTIDIG SYNES AT VÆRE NATUR

I et produkt af den skønne kunst må vi blive os bevidst, at det er kunst, ikke natur; alligevel må formålstjenligheden i dets form synes at være så fri fra enhver tvang fra vilkårlige regler, som var det et produkt af den rene og skære natur. Til grund for denne følelse af frihed i vore erkendelsesevners frie spil – som samtidig må være formålstjenligt – ligger den lyst, der alene er alment meddelelig uden at være baseret på begreber. Naturen er skøn, fordi den ligner kunst, og kunst kan kun kaldes skøn, hvis vi er bevidst om den som kunst, selv om den ser ud som natur.

For enten vi nu beskæftiger os med det naturskønne eller med det kunstskønne, kan vi alment sige: *skønt er det, der tiltaler os i selve bedømmelsen* (og hverken i sansefornemmelsen eller takket være et begreb). Nu har kunsten altid det bestemte sigte at producere noget. Hvis dette *noget* nu var en fornemmelse (noget blot subjektivt), der blev ledsaget af lyst, ville produktet kun vække behag i bedømmelseshandlingen som formidlet af den sanselige følelse. Og hvis det var vor hensigt at producere et bestemt objekt, ville det, hvis det lykkedes os at frembringe det ved hjælp af kunst, kun vække behag takket være begreber. Men hverken i det ene eller det andet tilfælde ville kunsten vække behag i selve bedømmelseshandlingen, dvs. den ville ikke tiltale os som smuk, men som mekanisk.

Altså må formålstjenligheden i den skønne kunsts produkt ikke tage sig ud, som ligger der en hensigt i det, selv om dette faktisk er tilfældet; den skønne kunst skal altså se ud som natur, også selv om vi er bevidst om den som kunst. Hvis et kunstprodukt med største punktlighed stemmer overens med de regler, som det må følge, for at blive, hvad det skal være, fremtræder det som natur – men uden pinlighed, uden at skoleformen fornemmes gennem det, dvs. uden at afsløre noget tegn på, at kunstneren har haft reglen for øje og lænkebundet sine åndelige kræfter.

§ 46. DEN SKØNNE KUNST ER ET GENIS KUNST

*Genialitet*⁸⁹ er det talent (den naturgave), der foreskriver kunsten regler. Eftersom talentet, som kunstnerens medfødte produktive evne, selv hører til natu-

89 [Tysk *Geni* repræsenterer (ligesom det engelske *genius*) både *geni* og *genialitet* på dansk.]

rén, kan vi udtrykke det som følger: *genialitet* er det medfødte anlæg i sindet (*ingenium*), i kraft af hvilket naturen foreskriver kunsten regler.

Hvordan det nu end måtte have sig med denne definition – om den blot er vilkårlig, eller om den stemmer med det begreb, som vi er vant til at forbinde med ordet *genialitet*, eller ikke (hvilket vi vil komme ind på i næste §), så kan vi allerede på forhånd bevise, at i henhold til den betydning af ordet, vi her betjener os af, må de skønne kunster nødvendigvis betragtes som et *genis* kunster.

For det gælder for enhver kunst, at den forudsætter regler, og det er først ved grundlæggelsen af dem, at produktet kan forestilles som muligt, hvis det skal kunne kaldes *kunst*. Imidlertid tillader begrebet om det skønne ikke, at bedømmelsen af dets produkts skønhed bliver udledt af en regel, der har et begreb som sin bestemmelsesgrund, og som derfor som sit grundlag har et begreb om den måde, der gør et produkt muligt. Altså kan den skønne kunst ikke selv udtænke den regel, i henhold til hvilken den skal frembringe sit produkt. Men da nu et produkt samtidig ikke kan kaldes *kunst* uden en forudgående regel, så må naturen i subjektet (ved samstemmigheden i dets evner) foreskrive kunsten dens regel; og altså er den skønne kunst kun mulig som produktet af et *geni*.

Man ser af dette: 1. At *genialitet* er et talent for at frembringe det, som man ikke kan give nogen bestemt regel for; *genialitet* består således ikke blot i, at man er dygtig og har anlæg for det, der kan læres ved at følge en regel; altså må originalitet være *genialitetens* primære egenskab. 2. At eftersom også vrøvl kan være originalt, må *geniets* værker være modeller, dvs. eksemplariske; altså bør de ikke have deres oprindelse i en efterligning, men må tjene som norm eller regel for den bedømmelse, andre foretager. 3. At *geniet* ikke kan beskrive eller give en videnskabelig forklaring på, hvorledes det skaber sine værker, men fremsætter sine regler på samme måde som naturen. Ophavsmanden til det værk, som han skylder sit *geni*, ved således ikke selv, hvorfra han fik sin idé. Han kan heller ikke efter forgodtbefindende eller planmæssigt udtænke noget lignende, så andre kan meddeles de anvisninger, der kunne sætte dem i stand til at frembringe tilsvarende produkter. (Altså må vi formode, at ordet *genialitet* er afledt af *genius*, som er den særlige beskyttende og vejledende ånd, som mennesket får ved sin fødsel, og som de oprindelige ideer er inspireret af.) 4. At det ikke er videnskaben, men kunsten, som naturen via *geniet* foreskriver reglen for – og dette kun, hvis det er den skønne kunst.

§ 47. NÆRMERE REDEGØRELSE FOR OG BEKRÆFTELSE AF OVENSTÅENDE FORKLARING PÅ GENIALITET

Alle er enige om, at *genialitet* står i absolut modsætning til efterligningens ånd. Men eftersom det at lære ikke består i andet end at efterligne, følger, at selv ikke

den største evne, lærenemhed (kapacitet) som lærenemhed, kan gælde som *genialitet*. Og selv hvis en person tænker eller digter og ikke blot opfatter, hvad andre allerede har tænkt, ja, selv hvis vedkommende skulle opdage mangt og meget inden for kunst og videnskab, er det dog ikke en tilstrækkelig grund til at kalde en sådan person (der givetvis er begavet med et glimrende hoved) for et *geni* (i modsætning til den person, som man omtaler som et fjols, eftersom han ikke kan andet end lære og efterligne). For selv disse ting havde man kunnet lære, og altså forekommer de naturligt på den vej, der betrædes af den, der udforsker og reflekterer med udgangspunkt i regler, og adskiller sig ikke i særlig grad fra, hvad man kan tilegne sig ved flid og efterligning. Således kan vi lære alt, hvad Newton har fremlagt i sit udødelige værk om den naturlige filosofis principper, hvor udmærket et hoved det nu krævede at opdage dem. Men vi kan ikke lære at forfatte åndrig digtning, hvor udførlige forskrifter og glimrende modeller, der end måtte foreligge. Grunden er den, at Newton kunne demonstrere samtlige sine skridt fra geometriens første elementer til sine egne store og dybe opdagelser på en måde, der ikke alene var anskuelig for ham selv, men også for alle andre, hvorefter de kunne eftergøre dem. En Homer, derimod, eller en Wieland, kan ikke demonstrere, hvorledes hans fantasirige og dog så tankefulde ideer opstår og finder hinanden i hans hoved; grunden er den simple, at han ikke selv ved det og dermed heller ikke kan lære andre det. I videnskaben er det kun et gradsspørgsmål, der adskiller selv den største videnskabsmand fra hans flittige efterligner eller elev; derimod er han specifikt forskellig fra det menneske, som naturen har begavet med evnen til den skønne kunst. Og i dette ligger nu ingen nedvurdering af de store mænd, som den menneskelige art står i så stor taknemmelighedsgæld til, i forhold til dem, som naturen har begunstiget med et talent for den skønne kunst. For netop den omstændighed, at det videnskabelige talent tager sigte mod den stadig fremadskridende fuldstændiggørelse af vor viden med samt alle de fordele, der afhænger heraf og herunder også ser til, at alle andre lærer denne samme kundskab – heri besidder det en betydelig overlegenhed over dem, der nyder æren af at blive omtalt som *genier*. For ved et vist punkt når kunsten ikke længere; den støder ind i en grænse, som den ikke kan komme hinsides – en grænse, som man formentlig allerede for længst har nået, og som ikke kan ekspanderes yderligere. Dertil kommer, at kunstnerens talent ikke kan meddeles andre, men umiddelbart fordeles til alle kunstnere fra naturens hånd. Og således går det til grunde med den enkelte kunstner – indtil naturen begaver en anden på samme måde, så han blot har brug for et eksempel, for at det talent, som han er sig bevidst, på samme måde bliver virksomt.

Da det nu er en naturgave, der må give os reglen for kunsten (som skøn kunst), hvilken slags regel er det da? Den kan ikke forfattes i en formel og tjene som forskrift, for i så fald ville bedømmelsen af det skønne være bestemt

ved begreber; reglen må derimod abstraheres fra handlingen, dvs. fra produktet, som andre derpå kan efterprøve deres eget talent på ved at bruge det som model – ikke til eftergørelse, men til efterligning. Hvorledes det foregår er svært at sige. Kunstnerens ideer vækker tilsvarende ideer til live i lærlingen, hvis ellers naturen har udstyret ham med et tilsvarende mål af åndskræfter. Modellerne for den skønne kunst er dermed den eneste vejviser, der kan formidle de kunstneriske ideer til eftertiden. Dette kan dog ikke finde sted blot ved beskrivelser (især ikke i forbindelse med talens kunstarter); og inden for dette område kan de klassiske modeller kun skaffes til veje i de gamle, døde sprog, der nu kun er bevaret som lærde sprog.

Mekanisk kunst og skøn kunst er givetvis uhyre forskellige, idet den første kunst alene er skabt ved flid og indlæring, mens den anden er geniets; alligevel er der dog ingen skøn kunst, som ikke rummer et mekanisk element, som kan fattes og tilrettelægges ved regler, og hvor der derfor må forekomme en vis skolemæssighed som en væsentlig forudsætning for kunsten. For noget må tænkes som formål, eftersom vi ellers ikke kunne sige om værket, at det var kunst. For ellers ville det blot være tilfældigt. Men hvis vi vil iværksætte et formål, kræver det bestemte regler, som vi ikke kan fritages for. Da nu talentets originalitet udgør et væsentligt (om end ikke et eksklusivt) element i geniets karakter, er der åndløse hoveder, der mener, at der ikke er nogen bedre måde, de kan demonstrere deres blomstrende geni på end ved at frigøre sig for enhver begrænsning fra regler; ja, de er af den mening, at man paraderer prægtigere på ryggen af en vildhest end på et veltrænet dyr. Geniet kan kun tilvejebringe et righoldigt stof til den skønne kunsts produkter; stoffets bearbejdning og form fordrer derimod et talent, der må være dannet i skolerne, hvis man ønsker at gøre brug af det på en måde, der kan stå for dømmekraftens prøvelse. Det er nu ganske latterligt, hvis nogen taler og træffer beslutninger som et geni, hvad angår ting, som kræver fornuftens omhyggelige undersøgelse. Man ved næppe, om man skal le højest af den gøgler, der lader sig ombølge af så et tågesløv så tæt, at vi er ude af stand til at vurdere klart og må bilde os så meget mere ind, eller af et publikum, der troskyldigt mener, at deres manglende evne til utvetydigt at erkende og fatte dette indsigtfulde mesterværk stammer fra de nye sandheder, der i hobetal smides i hovedet på dem, samtidig med at de betragter detaljerne (som er baseret på omhyggeligt afvejede forklaringer og skolerigtige undersøgelser af principper) som en stympers makværk.

§ 48. OM GENIETS FORHOLD TIL SMAGEN

For at bedømme smukke genstande som sådanne kræves smag; for at bedømme skøn kunst, dvs. for at frembringe den slags genstande, kræves geni.

Antag, at vi betragter geni som et talent for den skønne kunst (hvilket den særegne betydning af ordet medfører) og med dette for øje analyserer det i de evner, der må træde sammen for at udgøre et sådant talent; i så fald er det først nødvendigt at bestemme den nøjagtige forskel mellem naturskønhed, hvis bedømmelse kun kræver smag, og det kunstskønne, hvis mulighed (som vi hele tiden må forholde os til i bedømmelsen af denne slags genstande) kræver geni.

En naturskønhed er *en smuk ting*; en kunstskønhed er *en smuk forestilling* om en ting.

For at kunne bedømme en naturskønhed som sådan behøver jeg ikke på forhånd et begreb om, hvilken slags ting genstanden skal være; det er altså ikke nødvendigt, at jeg kender dens materielle formålstjenlighed (dens formål); i bedømmelsen tiltaler dens blotte form mig af sig selv, uden at jeg behøver at vide noget om dens formål. Hvis genstanden imidlertid er givet som et kunstværk og erklæres at være skøn som et sådant, må der – da kunst altid forudsætter et formål i årsagen (og dens kausalitet) – først være et begreb, der begrunder, hvad tingen skal være; og eftersom en tings fuldkommenhed består i det mangfoldiges samstemmighed i denne ting til en indre bestemmelse som formål, følger heraf, at dens fuldkommenhed må regnes med i bedømmelsen af det kunstskønne; i bedømmelsen af det naturskønne (som sådant), kommer dette derimod ikke på tale. – Når vi bedømmer naturens genstande – særlig genstande, der er levende, dvs. et menneske eller en hest – regnes deres objektive formålstjenlighed ganske vist ofte med i vurderingen af deres skønhed; men i så fald er bedømmelsen ikke længere rent æstetisk, dvs. en ren smagsdom. Naturen bedømmes ikke længere, for så vidt som den fremtræder som kunst, men for så vidt som den virkelig er kunst (om end overmenneskelig kunst); og den teleologiske bedømmelse tjener som grundlag og betingelse for den æstetiske vurdering, dvs. som en betingelse, som det æstetiske må respektere. Hvis nogen eksempelvis siger, at *dette er en smuk kvinde*, tænker vi i et tilfælde som dette blot følgende: at naturen i denne kvindes skikkelse forestiller de formål, der knytter sig til den kvindelige krops bygning. For hvis genstanden skal tænkes på en sådan måde ved en logisk betinget æstetisk bedømmelse, må vi se hinsides den blotte form til et begreb.

Den skønne kunst demonstrerer sin overlegenhed ved at beskrive mange ting som smukke, som i deres natur er hæslige eller vækker mishag. Furier, sygdomme, krigens ødelæggelser osv. bliver undertiden beskrevet som smukke, hvor skadevoldende de end er, ja, de kan sågar forestilles på et billede. Der er kun én slags hæslighed, der ikke kan forestilles i overensstemmelse med naturen uden at spolere ethvert æstetisk velbehag og dermed det skønne i kunsten, nemlig det, der vækker væmmelse. For i denne særlige følelse, der alene beror på indbildningskraften, forestilles genstanden, som trængte den sig på som ny-

delse, mens vi for vor del vægrer os mod den af al magt; her skelnes den kunstneriske forestilling om genstanden ikke længere i vor følelse fra genstandens egen natur. Dermed er det ikke længere muligt at betragte den som smuk. Og eftersom billedkunsten er en kunstart, hvor værkerne er på det nærmeste forvekslelige med naturen, har denne kunstart fra sine værker ekskluderet den umiddelbare fremstilling af hæslelige genstande. Således forestiller man døden (ved en smuk genius) eller krigen (ved Mars) allegorisk eller ved hjælp af attributter, der virker tiltalende på os, dvs. de forestilles kun indirekte og via en fornuftsbaseeret udlægning, ikke for en blot æstetisk dømmekraft.

Så meget om den skønne forestilling om en genstand, der egentlig blot er en form for fremstillingen af et begreb – en form, via hvilken dette begreb meddeles alment. – Men for at give denne form til den skønne kunsts værk kræves blot smag. Med sin smag bedømmer kunstneren sit værk, efter at han har indøvet det og berigtiget det i forhold til utallige eksempler fra kunst og natur; og efter mange, ofte nøjsommelige forsøg på at stille sig tilfreds finder han den form, der passer ham. Formen er altså ikke en sag, der virker ved inspiration eller et resultat af åndsevnernes frie impuls, men en følge af en langsom og sågar smertefuld forbedringsproces, hvor han til stadighed søger at tilpasse resultatet til sin tanke, men samtidig skal undgå, at tanken intervenserer i åndskræfternes frie spil.

Smag er imidlertid kun en vurderende evne, ikke en produktiv; at noget stemmer overens med den, betyder ikke af den grund, at det er et smukt kunstværk: det kan – som produceret efter bestemte regler, som man kan lære og nøje må følge – tilhøre den anvendelige eller den mekaniske kunst eller sågar viden-skaben; men den tiltalende form, som det har fået, er kun vehikel for dets meddelelighed og en måde, som det forestilles på, så at sige – en måde, som vi i et vist mål forbliver fri i forhold til, selv om den er forbundet med en bestemt hensigt. Således forlanger vi, at bordets service, en afhandling om moral eller sågar en prædiken i sig selv skal være i besiddelse af den skønne kunsts form – uden at det derfor fremtræder som søgt. Men vi kalder ikke af den grund disse fænomener for skønne kunstværker. Under den skønne kunsts værker hører et digt, et musikstykke, en malerisamling osv. Og i visse værker af den slags, som angiveligt skal være skønne kunstværker, finder vi genialitet uden smag, mens vi i andre finder smag uden genialitet.

§ 49. OM DE ÅNDSEVNER, DER INDGÅR I GENIALITETEN

Der er visse værker, om hvilke vi forventer, at de, i det mindste i et vist mål, fremtræder som skøn kunst, hvor vi siger: *de mangler ånd*; og dette selv om vi ikke, hvad angår smag, kan finde noget at udsætte på dem. Et digt kan være ganske net og elegant, men uden ånd. En historie er måske omhyggelig og or-

dentlig, men mangler ånd. En festtale er grundig og formfuldendt, men uden ånd. Mangen en konversation kan være underholdende nok – og dog mangle ånd. Ja, selv om et fruentimmer siger man vel: hun er smuk, god til at konversere og artig, men hun har ingen ånd. Hvad mener vi altså, når vi taler om ånd?

Ånd, i æstetisk betydning, betegner det levende princip i sindet. Det, hvorved dette princip animerer sjælen, stoffet, som det gør brug af til dette, er det, der giver sindets kræfter en formålstenlig impuls, dvs. hensætter dem i et spil, der er af en sådan karakter, at det opretholder sig selv og selv forstærker de kræfter, der indgår i det.

Nu påstår jeg, at dette princip ikke er andet end evnen til at fremstille æstetiske ideer. Ved *en æstetisk idé* vil jeg forstå den forestilling i indbildningskraften, der foranlediger en større tankevirksomhed, uden at en bestemt tanke, dvs. et begreb, dog nogensinde kan være adækvat over for denne idé, og som intet sprog derfor helt og fuldt kan dække og gøre forståeligt. – Man ser uden videre, at den æstetiske idé må være et modstykke (en pendant) til en fornuftsidé, der omvendt er et begreb, som ingen anskuelse (forestilling ved indbildningskraften) kan være adækvat i forhold til.

Indbildningskraften er nemlig (som produktiv erkendelsesevne) uhyre magtfuld med hensyn til at skaffe en anden natur, så at sige, fra det stof, som den virkelige natur giver den. Vi underholder os med den, hvis erfaringen bliver os for triviell, ja, vi omdanner sågar denne; dette foregår dog altid i overensstemmelse med analoge love, selv om det også sker i overensstemmelse med principper, der indtager en højere position i fornuften (love, der er fuldt så naturlige for os som de love, som forstanden fatter den empiriske natur med). Således oplever vi vor frihed fra associationsloven (der er forbundet med indbildningskraftens empiriske anvendelse), hvorefter det stof, som naturen skaffer os i overensstemmelse med denne lov, kan forarbejdes til noget andet, der overgår denne samme natur.

Man kan kalde den type forestillinger i indbildningskraften for *ideer*: på den ene side, fordi de i det mindste stræber efter noget, der ligger hinsides erfaringens grænser og således søger at nærme sig en fremstilling af fornuftsbegreberne (de intellektuelle ideer), hvilket får dem til at tage sig ud som objektiv realitet; på den anden side, og som det vigtigste, fordi intet begreb helt og fuldt er adækvat over for dem, som interne anskuelser. Digteren kaster sig ud i at give en sanselig fremstilling af fornuftsiderne om usynlige ting: de saliges rige, helvede, evigheden, skaberværket osv.; eller han tager fat på eksempler fra vor erfaring – død, misundelse og laster, eller kærlighed, berømmelse og deslige – og ved hjælp af indbildningskraften forsøger han at bevæge sig hinsides erfaringens skranker og fremstille disse ting for sanserne med en fuldstændighed, hvis mage ikke findes i naturen. Og det er egentlig her, i digterens kunst, at evnen til

æstetiske ideer bliver demonstreret i hele deres omfang. Og dog er denne evne, i sig betragtet, blot et talent (i indbildningskraften).

Men antag nu, at vi i et begreb indlægger en forestilling fra indbildningskraften, der selv hører med til dette begrebs fremstilling; antag endvidere, at det er en forestilling, der i sig selv foranlediger mere at tænke over, end det nogensinde er muligt at sammenfatte i et bestemt begreb, og at forestillingen derfor vil ekspandere begrebet æstetisk i ubegrænset omfang; i givet fald ser vi, at indbildningskraften er skabende, og at den bringer evnen til intellektuelle ideer (fornuften) i bevægelse – nemlig til, på foranledning af en sådan forestilling, at tænke (som jo hører til genstandens begreb) mere, end der kan fattes og tydeliggøres i denne.

De former, der ikke indgår i fremstillingen af et givet begreb selv, men som kun som underordnede forestillinger ved indbildningskraften udtrykker de følger, der er forbundet med det og med dets forhold til andre begreber, omtales som (æstetiske) *attributter* ved en genstand, hvis begreb ikke kan forestilles adækvat som fornuftside. Således er Jupiters ørn med de lynende kløer en attribut til himlenes mægtige konge, ligesom påfuglen er attribut til himlenes prægtige dronning. I modsætning til de logiske attributter forestiller de ikke det, der ligger i vore begreber om skaberværkets ophøjethed og majestæt, men noget andet, der foranlediger indbildningskraften til at sprede sig ud over et større antal beslægtede forestillinger, der giver anledning til, at der tænkes mere, end man kan udtrykke med et begreb bestemt ved ord. Disse attributter giver os nu en æstetisk idé, der tjener fornuftsiden i fravær af en logisk fremstilling, men som egentlig animerer sindet ved give det udblik til et ubegrænset felt af beslægtede forestillinger. Den skønne kunst begrænser sig imidlertid ikke til maleriet eller til skulpturen (hvor man sædvanligvis bruger ordet *attribut*), men også digterkunstens og talekunstens værker tager ene og alene den ånd, der animerer deres værk, fra genstandens æstetiske attributter, og de ledsager de logiske attributter og stimulerer indbildningskraften, så den – om end på en uudviklet måde – ved hjælp af dem udøver en tankevirkosomhed, der overgår, hvad der lader sig fatte i et begreb eller i et sprogligt udtryk. – Lad mig af pladshensyn indskrænke mig til et par enkelte eksempler.

Når den store konge i et af sine digte udtrykker sig som følger: »Lad os forlade livet uden murren og beklagelse, idet vi bag os efterlader en verden opfyldt af vore gode gerninger. Når solen således har fuldendt dagens bane, udspreder den endnu et blidt lys på himlen, og de sidste stråler, som den sender gennem luften, er dens sidste suk for verdens vel,«⁹⁰ animerer han ved livets slutning sin

90 [Kant præsenterer en tysk oversættelse (formentlig egenhændig) fra et udsnit af et digt af Frederik den Store (1712-1786) («Au Maréchal Keith, Imitation du troisième livre de Lucrèce: 'Sur la vaines terreurs de la mort et les

fornuftside om et verdensborgerligt sindelag ved en attribut; attributten, der nu af indbildningskraften (der erindrer om alle en fuldendt smuk sommerdags velbehageligheder, som de en lys aften rinder os i hu) forbindes med denne forestilling, vækker en række fornemmelser og afledte forestillinger til live, som der ikke er noget udtryk for. Omvendt kan sågar et intellektuelt begreb på den anden side tjene som attribut for en sanseforestilling og på den måde animere denne ved hjælp af en idé om det oversanselige – men kun for så vidt som at det er det æstetiske, der subjektivt er forbundet med sanseforestillingens begreb, der her benyttes. Således siger en vis digter i sin beskrivelse af en smuk morgen: »Og solen vældede frem, som ro af dyden vælder.«⁹¹ Hvis vi blot i tankerne hensætter os i den dydiges sted, udbreder bevidstheden om det dydige i sindet en større mængde ophøjede og beroligende følelser og åbner en ubegrænset udsigt til en lykkelig fremtid, som intet udtryk tilpasset et bestemt begreb nogensinde kunne nå.⁹²

Kort sagt, den æstetiske idé er en forestilling i indbildningskraften, der ledsager et givet begreb; denne forestilling er nu forbundet med en sådan mangfoldighed af delforestillinger i en fri brug af disse, at vi ikke er i stand til at finde et udtryk for den, der betegner et bestemt begreb; som sådan følger den til et begreb meget, der ikke kan formuleres, men som besidder en følelse, som animerer vore erkendelsesevner og forbinder sproget, som blotte bogstaver, med ånd.

Indbildningskraft og forstand er således de åndsevner, hvis forening (i et vist indbyrdes forhold) udgør det geniale. Blot skal det tilføjes, at indbildningskraften, når den anvendes til erkendelse, står under forstandens tvang og er underlagt den begrænsning, der består i, at den skal stemme overens med forstandens begreb. Bortset fra denne overensstemmelse med begrebet er indbildningskraften imidlertid fra et æstetisk synspunkt fri til, uden at det er tilsigtet, at fremskaffe righoldigheder af uudviklet stof til forstanden; det er et stof, som forstanden ikke bemærkede i sit begreb, men som den gør brug af – ikke objektivt, med

frayeurs d'une autre vie):

Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets,
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,
Répand sur l'horizon une douce lumière.
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs
Son ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.]

91 [Friedrich Lorenz Withof (1725-1789), 'Sinnliche Ergötzungen in neun Gesängen', i *Academische Gedichte*, Leipzig 1782.]

92 Måske er der aldrig nogensinde blevet sagt noget mere ophøjet eller tænkt nogen mere ophøjet tanke end hin inskription på Isistemplet (moder natur): »Jeg er alt, hvad er, hvad var, og hvad skal blive.« Segner* udnyttede denne idé i en sindrig vignet i begyndelsen af sin naturlære for på forhånd at inspirere en lærling, som han stod i begreb med at føre ind i templet med en hellig gysen, der skulle stemme sindet til højtidelig opmærksomhed. [*Johann Andreas Segner (1704-1777), professor i naturfilosofi og bl.a. opfinder af begrebet overfladespænding. Hans *Einleitung in die Naturlehre* udkom i Göttingen 1746, 2. udgave (Kants ekspl.) 1754.]

henblik på erkendelse, men snarere subjektivt, med henblik på at animere erkendelsesevnerne og dermed også, indirekte, erkendelserne. Således består det geniale egentligt i det lykkelige forhold, som ingen videnskab kan docere os og ingen flid lære os, nemlig at der til et givet begreb svarer ideer; dertil kommer, at vi til disse ideer finder udtryk, der gør, at den subjektive sindstilstand, som ideerne udvirker i os, i og med at de ledsager et begreb, også kan meddeles andre. Dette talent er egentlig, hvad vi forstår ved *ånd*. For at give udtryk for det udsigelige i en sindstilstand ved hjælp af en vis forestilling og derpå at gøre denne forestilling alment meddelelig – om nu dette udtrykkes ved sprog, maleri eller skulptur – fordrer en evne til at gribe indbildningskraftens kun alt for flygtige spil og til at forene det⁹³ i et begreb (der alene i kraft heraf er originalt, og som afdækker en ny regel, som vi ikke kunne have udledt af noget forudgående princip eller eksempel), som kan meddeles uden tvang af nogen art fra regler.

Hvis vi nu efter denne analyse ser tilbage på den forklaring, som vi ovenfor gav på det, der kaldes *genialitet*, finder vi følgende: For det første, at genialitet ikke er et talent for videnskab, men for kunst, hvori klare og velkendte regler må gå forud og bestemme dens fremgangsmåde. For det andet, at genialitet, som et talent for kunst, forudsætter et bestemt begreb om værket som formål og dermed også forudsætter forstand; genialitet forudsætter imidlertid også en forestilling (om end en ubestemt sådan) om stoffet, dvs. om anskuelsen, med henblik på fremstillingen af dette begreb, og dermed også et forhold mellem indbildningskraften og forstanden. For det tredje, at genialiteten ikke først og fremmest viser sig i fuldførelsen af det formål, det har sat sig for, i fremstillingen af et bestemt begreb, men især i fremføringen eller i ytringen af æstetiske ideer, der indeholder et righoldigt materiale med netop dette for øje; at genialiteten altså forestiller indbildningskraften som frigjort fra enhver retningsanvisning, der skyldes regler, men samtidig som formålstjenlig med henblik på fremstillingen af det givne begreb. Endelig, for det fjerde, forudsætter en ikke-tilsigtet og uplanlagt subjektiv formålstjenlighed i indbildningskraftens frie overensstemmelse med forstandens legalitet et sådant forhold og en sådan indbyrdes afstemning af disse evner, som det ikke for nogen regelefterfølgelse er muligt at opnå – det være sig i videnskaben eller i den mekaniske efterligning – men som kun subjektets natur kan frembringe.

Dette er de forudsætninger, der gælder for genialitet: en eksemplarisk originalitet i subjektets naturgave i fri anvendelse af dets erkendelsesevne. På denne måde er det geniale værk (i henhold til, hvad der kan tilskrives genialiteten, ikke

en mulig indlæring eller skole) et eksempel – ikke til efterligning (for i så fald ville det i det, der er geniale, og som udgør værket, forlores), men til efterfølgelse for et andet geni. Dette andet geni bliver vakt af værket til en følelse af sin egen originalitet og til at øve sin kunst i frihed fra enhver regeltrang. Derved får kunsten selv en ny regel, hvor talentet demonstrerer, hvor eksemplarisk det er. Men hvor geniet er naturens yndling – et fænomen, man kun sjældent træffer på – så betyder dets eksempel for andre gode hoveder, at det danner skole, dvs. en metodisk undervisning baseret på regler, for så vidt som man har kunnet abstrahere sådanne fra geniets særegne åndsværker; og for sådanne gode hoveder er den skønne kunst for så vidt en efterligning, som naturen takket være geniet har forsynet med en regel.

Denne efterligning bliver imidlertid til efterabning, hvis lærlingen eftergør alt, herunder de vanskabte former, som geniet har måttet tillade, eftersom de ikke godt lod sig fjerne uden at svække ideen. For et geni er et sådant mod blot fortjenstfuldt, og alt i alt sømmer det sig for geniet, at det besidder en vis dristighed i udtrykket og i det hele taget begiver sig ud i diverse afvigelser fra den almindelige regel. Den slags bør imidlertid på ingen måde efterlignes, men er og forbliver i sig en fejl, som man må søge at skaffe af vejen, men som geniet så at sige står i et privilegeret forhold til, da det uforlignelige i dets åndelige impuls ville lide skade ved overdreven ængstelig omhu. Manierisme er en anden form for efterabning, nemlig af det blot ejendommelige (originalitet); meningen er så vidt muligt at lægge luft til efterlignere, uden at man dog af den grund er i besiddelse af det talent, det er samtidig at være eksemplarisk. – Der gives generelt to måder at sammenstille sine tanker om sin fremlæggelse på; den ene er *manér* (*modus aestheticus*), den anden *metode* (*modus logicus*); de to måder adskiller sig fra hinanden ved, at den første ikke følger andre normer end en følelse af enhed i fremstillingen, mens den anden vedrørende dette efterlever bestemte principper. For den skønne kunst er det således kun den første måde, der gælder. Men *maniert* kaldes et kunstværk kun, hvis fremlæggelsen af dets idé er anlagt alene ud fra dets særegenhed og ikke frembringes i overensstemmelse med ideen. Det prangende (precipitøse), det forskruede og det affekterede, der (om end åndløst) sigter efter at skille sig ud fra det almindelige, tager sig ud som den mand, om hvem man siger, at han hører sig selv tale, eller at han står og går, som befandt han sig på en scene, blot for at blive begloet – hvilket uvægerligt forråder stymperen.

§ 50. OM FORBINDELSEN AF SMAG MED GENIALITET I DEN SKØNNE KUNSTS VÆRKER

Når man spørger, om man i sager vedrørende den skønne kunst skal lægge mest vægt på, at de besidder genialitet eller demonstrerer smag, svarer det til, at man

⁹³ [Det flygtige spil kan bringes til en enhed, eftersom det, ligesom det mangfoldige, tænkes som en flerhed.]

spurgte, om det kommer mest an på indbildning eller på dømmekraft. Nu siges en genial kunst snarere at være åndfuld, mens det er på grund af smagen, den fortjener at blive kaldt *skøn kunst*. Altså er det smagen, der er kunstens mest uomgængelige forudsætning (*conditio sine qua non*), det vigtigste, som man må have for øje, når man bedømmer kunst som skøn kunst. Righoldighed og originalitet, hvad angår ideer, er mindre vigtige for skønhed; mere afgørende er det, at indbildningskraften i sin frihed er afstemt i forhold til forstandens lovmæssighed. For hvis indbildningskraften blot er lovløs frihed, fører den ikke, i al sin righoldighed, andet end vrøvl med sig. Dømmekraften, derimod, er evnen til at tilpasse indbildningskraften til forstanden.

Smagen er, som dømmekraften i det hele taget, geniets disciplin (eller tugt); smagen klipper geniets flyvefjer, den kultiverer det og sliber det til; samtidig vejleder den det i, hvor langt det kan gå, hvis det stadig skal være formålstjenligt. Således bringer smagen klarhed og orden til mangfoldigheden af tanker, den gør ideerne holdbare og modtagelige over for et på én gang varigt og alment samtykke og egnede til efterfølgelse i en kultur i stadig fremskridt. Hvis vi altså i denne strid mellem de to evner i et kunstværk var tvunget til at ofre den ene, måtte det blive genialiteten; dømmekraften, der i den skønne kunsts sager fælder sin dom ud fra sine egne principper, ser på sin side hellere, at det er indbildningskraftens frihed og righoldighed, der lider skade, end forstanden.

For den skønne kunst er indbildningskraft, forstand, ånd og smag således nødvendige.⁹⁴

§ 51. OM INDELINGEN AF DE SKØNNE KUNSTER

Man kan generelt betegne skønhed (det være sig natur- eller kunstskønhed) som *udtryk* for æstetiske ideer; blot må denne idé i den skønne kunst være foranlediget af et begreb om et objekt; i den skønne natur er den blotte refleksion over en given anskuelse uden et begreb om, hvad genstanden skal være, imidlertid tilstrækkelig til at vække og meddele den idé, som objektet betragtes som et udtryk for.

Antag, at vi ønsker at foretage en inddeling af de skønne kunster; vi kan da ikke vælge noget mere bekvemt princip – i det mindste som et forsøg – end en analogi mellem kunsten og den slags udtryk, som menneskene betjener sig af, når de taler; disse udtryk bruger de med henblik på, så godt det nu lader sig gøre,

⁹⁴ Det er nu først den fjerde af disse evner, der forener de tre første. Hume lader i sin *Englandshistorie* forstå, at skønt englænderne ikke i deres produkter står tilbage for noget andet folk i verden, hvad angår de prøver, de giver på de tre første evner betragtet hver for sig, så kommer de dog efter deres naboer franskmændene, når det gælder evnernes forening.

at meddele sig til hinanden, ikke blot om begreber, men også om følelser.⁹⁵ – Meddelelsen finder sted ved ord, gebærder og tone (artikulation, gestikulation og modulation). Alene forbindelsen mellem disse tre slags udtryk danner den talendes fuldstændige meddelelse. For på denne måde overføres tanke, anskuelse og følelse til de andre.

Vi har således kun tre forskellige slags skønne kunstarter: talens kunst, den bildende kunst og kunsten for fornemmelsernes spil (som ydre sanseindtryk). Man kunne også indrette inddelingen dikotomisk; således kunne den skønne kunst inddeles i kunsten at udtrykke tanker eller anskuelser, hvorefter disse atter kunne inddeles efter deres form eller stof (fornemmelse). Dette ville dog tage sig for abstrakt ud og stemme dårligt med de almindelige begreber.

1. Talens kunstarter er talekunst og digtekunst. Talekunst er kunsten at varetage en opgave for forstanden i form af indbildningskraftens frie spil; digtekunst består i at udføre indbildningskraftens frie spil som en opgave ved forstanden.

Taleren proklamerer en opgave og udfører den med henblik på at fornøje tilskuerne på en måde, som var der blot tale om et spil med ideer. Digteren bekendtgør blot et underholdende spil med ideer, og dog kommer der så meget ud af det for forstanden, som havde det været hans hensigt blot at varetage dens opgave. Denne forbindelse mellem de to erkendelsesevner, den sanselige og forstandens, som ikke kan være hinanden foruden, men som dog heller ikke let lader sig forene uden tvang og indbyrdes overgreb på hinanden, må ikke være tilsigtet og tage sig ud, som føjede deres forening sig af sig selv. For i så fald var der ikke tale om *skøn kunst*. Dette er nu grunden til, at alt, hvad der forekommer søgt eller rummer lidelse, må undgås. For skøn kunst må i dobbelt forstand være fri kunst: dels må den ikke lade sig tvinge eller betale i form af et lønnet arbejde, hvis mængde bedømmes efter en bestemt målestok; dels skal den skønne kunst være fri i den forstand, at sindet, naturligt nok, er beskæftiget, men også at det samtidig er vakt og tilfredsstillet uden at skulle se sig om efter et andet formål (uafhængigt af løn).

Således yder taleren noget, som han ikke lover, nemlig indbildningskraftens underholdende spil; han bryder imidlertid også det løfte, han afgav, og som bestod i den lovede opgave, nemlig at beskæftige forstanden formålstjenligt. Digteren lover på sin side ikke meget, men annoncerer blot et spil med ideer; samtidig yder han noget, der er en opgave værdig, i og med at han skaffer forstanden en legende næring og med indbildningskraften giver liv til sine begre-

⁹⁵ Læseren bør ikke betragte dette udkast til en mulig inddeling af de skønne kunster som en velovervejede teori. Det er blot et af de mange forsøg, som man kan og bør anstille.

ber. Og således giver taleren i grunden mindre og digteren mere, end de hver for sig lover.

2. De bildende kunstarter, eller de kunstarter for hvilke man finder et udtryk for ideerne i den sanselige anskuelse (ikke blot ved forestillinger i indbildningskraften, der kun vækkes ved ord), er enten kunstarter for en *sanselig sandhed* eller for en *sanselig illusion*. Den første kunstart kaldes *plastik*, den anden *maleri*. Begge arter skaber skikkelser i rummet som udtryk for ideer. Plastikken fremstiller skikkelser henvendt til to sanser, synet og følelsen (skønt følelsen ikke sigter efter skønhed), maleriet kun med henblik på synet. Den æstetiske idé (*archetypon, urbillede*) er for begges vedkommende funderet i indbildningskraften. Men den skikkelse, der danner indbildningskraftens udtryk (ektypon, kopi), gives enten i sin korporlige udstrækning (dvs. således som genstanden selv eksisterer), eller som den maler sig i øjet på (i henhold til den måde, hvorpå den træder frem på fladen); eller det er, i tilfælde af korporlig udstrækning, en refleksionsbetingelse, at der enten er tale om et forhold til et virkeligt formål eller simpelthen om, at det tager sig sådan ud.

Til plastikken, som den første af de skønne bildende kunstarter, hører billedhuggerkunsten og bygningskunsten. Billedhuggerkunsten er den art, der korporligt fremstiller begreber af ting, for så vidt som de kunne have eksisteret i naturen (dog i form af skøn kunst med henblik på æstetisk formålstjenlighed); bygningskunsten er den art, der fremstiller begreber om ting, der alene er mulige i kraft af kunst, og hvis form ikke som bestemmelsesgrund har naturen, men et vilkårligt formål, men som med dette for øje dog også samtidig har noget æstetisk-formålstjenligt. Ved bygningskunsten er en vis brug af de kunstige genstande hovedsagen, og det er nu en betingelse for de æstetiske ideer, at de begrænser sig i forhold til denne brug. Ved billedhuggerkunsten er selve den primære hensigt det blotte udtryk for de æstetiske ideer. Således hører statuer af mennesker, guder, dyr osv. til billedkunsten, mens templer, pragtbygninger beregnet til offentlige forsamlinger, sågar private huse, triumfbuer, søjler, kenotaffer osv., som er rejst som mindesmærker, hører til bygningskunsten. Ja, alt husgeråd (snedkerens arbejde og lignende brugsgenstande) kan regnes med her, eftersom et produkts egnethed med henblik på en bestemt brug er det væsentlige i et bygningsværk. En genstand, der blot er skulptur, som ene og alene er skabt for at blive betragtet, og som kun er til for sit eget velbehag, er som korporlig forestilling en ren efterligning af naturen, om end med henblik på æstetiske ideer: i skulpturen bør den sanselige sandhed ikke gå så vidt, at den ikke længere fremtræder som kunst og som et vilkårligt værk.

Malerkunsten er den anden bildende kunstart, der fremstiller den sanselige illusion som kunstigt forbundet med ideer; jeg ville inddele den i *den skønne skildring af naturen* og *den skønne arrangement af dens værker*. Den første art ville da

være *det egentlige maleri*, den anden *havekunst*. Det egentlige maleri giver os blot en illusion om korporlig udstrækning; lysthavekunsten giver os udstrækning i overensstemmelse med sandheden, men kun en illusion om benyttelse og brug til andre formål end det spil, som indbildningskraften hengiver sig til ved betragtningen af sine former.⁹⁶ Havekunst består ikke i andet end udsmykning af jorden med den samme mangfoldighed (græsser, blomster, strå og træer, ja, selv vandområder, bakker og dale), som naturen fremstiller for anskuelsen, blot anderledes og arrangeret efter visse ideer. Det smukke arrangement af de korporlige ting er imidlertid kun givet for øjet, som ved maleriet; derimod er den sanselige følelse ikke i stand til at tilvejebringe en anskuelig forestilling til en sådan form. Under maleriet i bred forstand ville jeg henregne udsmykning af værelser med tapet, diverse opsatser og skønne møblement, der blot skal tage sig ud. Og noget tilsvarende kan siges om kunsten at klæde sig på med smag (ringe, snustobaksdåser osv.). For et parterre forsynet med alle hånd blomster eller et værelse fyldt med alle slags udsmykninger (herunder selv damernes pyntegenstande) skaber ved en fest en slags billede, der ligesom de såkaldt egentlige billeder (som ikke har til formål at undervise hverken i historie eller i naturkundskab) blot tager sigte på indbildningskraftens underholdning i et frit spil med ideer og på den æstetiske dømmekrafts beskæftigelse uden noget bestemt formål. Det håndværksmæssige arbejde i al denne udsmykning kan i de enkelte tilfælde være ganske tydeligt og fordre forskellige kunstnere; men smagens bedømmelse af, hvad der måtte være smukt i disse forskellige kunstarter, bliver altid bestemt på samme måde, dvs. der foregår alene en bedømmelse af formerne (uden en henvisning til et formål), således som de fremtræder for øjet, enten hver for sig eller i forening med hinanden alt efter hvilken virkning, de øver på indbildningskraften. – Men at den bildende kunst nu (per analogi) kan regnes til gebærderne i et sprog, kan retfærdiggøres ved, at kunstnerens ånd i kraft af disse skikkelser giver et korporligt udtryk til, hvad og hvorledes han har tænkt og så at sige får tingen selv til at tale et mimetisk sprog: et uhyre almindeligt spil i vor fantasi, der i overensstemmelse med de livløse tings form underkaster dem en ånd, der taler ud fra dem.

3. Kunsten i sansernes skønne spil (et spil, som bliver produceret udefra, men

⁹⁶ Det kan forekomme besynderligt at betragte havekunsten som en form for malerkunst, selv om den fremstiller sine former korporligt; men eftersom den faktisk tager sine former fra naturen (træer, krat, græsser og blomster fra skov og eng, i det mindste oprindelig), og for så vidt ikke – som tilfældet er med plastikken – er kunst, og eftersom den heller ikke har noget begreb om genstanden og dennes formål (som eksempelvis ved bygningskunst) til betingelse for arrangementen, men blot indbildningskraftens frie spil i beskuelsen, stemmer den for så vidt overens med det rent æstetiske maleri, som ikke har noget tema (luft, land og vand arrangerer på en underholdende måde gennem lys og skygge). – I det hele taget skal læseren blot bedømme dette som et forsøg på at forbinde de skønne kunstarter med hinanden under et princip, i dette tilfælde et udtryk for æstetiske ideer (i analogi med sproget); det skal derimod ikke betragtes som en endelig udledning af dem.

som ikke desto mindre må lade sig meddele alment), kan ikke omhandle andet end proportionen i de forskellige grader af stemthed (spænding) i sindet, som fornemmelsen hører under, dvs. fornemmelsens tone. I denne vidtrækkende betydning af ordet⁹⁷ kan det inddeles i det kunstneriske spil i hørelsens og synets fornemmelser, altså i musik og farvekunst. – Det er nu påfaldende, at disse to sanser ud over deres modtagelighed over for sanseindtryk – for så vidt som disse sanseindtryk er nødvendige for at fremskaffe begreber om ydre genstande – også er modtagelige over for en særlig fornemmelse, der er knyttet hertil, og om hvilken vi ikke ganske er i stand til at sige, om den er baseret på sansning eller på refleksion. Denne affektabilitet kan undertiden mangle, skønt den pågældende sans i andre sammenhænge, hvad angår dens brug for erkendelsen af objekter, ingenlunde er mangelfuld, men snarere uhyre fintfølede. Vi kan altså ikke med sikkerhed sige, om en farve eller en tone (en klang) blot er behagelige fornemmelser, eller om de allerede i sig udgør et skønt spil af fornemmelser og som sådanne medfører et velbehag ved formen i den æstetiske bedømmelse. Hvis vi tænker på hastigheden af lysets, eller i anden omgang luftens, vibrationer, der antagelig langt overstiger vor evne til umiddelbart, i iagttagelsen, at bedømme tidsintervallet mellem dem, må vi tro, at det udelukkende er disse vibrationers effekt på de elastiske dele af vort legeme, der føles, men at tidsintervallet mellem dem ikke bliver bemærket eller inddraget i bedømmelsen; og dermed må vi tro, at det kun er velbehaget, men ikke kompositionens skønhed, der spiller ind i forbindelse med farver og toner. Men hvis vi nu, for det første, tænker på det matematiske, der sætter os i stand til at udtale os om disse svingninger i musikken og bedømme dem, og vurderer forskellene inden for farverne i analogi hermed, hvilket forekommer helt rimeligt; og hvis, for det andet, vi erindrer os om de tilfælde (der ganske vist ikke er hyppige), hvor mennesker med selv det bedste syn af verden er ude af stand til at skelne farver fra hinanden, eller hvor mennesker med selv den skarpeste hørelse ikke kan opfatte toneforskelle; og hvis vi ydermere ser, at de, der faktisk besidder denne evne, registrerer en forandring i kvalitet (og ikke blot i fornemmelsens grad) ved forskellige intensiteter på farve- og toneskalaen, herunder at denne skalas tal er bestemt som forskelle, der lader sig begribe – i så fald måtte vi se os nødsaget til at betragte fornemmelsen for såvel farver som toner, ikke blot som sanseindtryk, men som virkninger af en bedømmelse af formen i disse forskellige fornemmelers spil. Den definitoriske forskel, der opstår ved, at vi vælger den ene eller den anden opfattelse i bedømmelsen af musikens grundlag, ville blot være følgende: enten må vi, som vi har gjort det, forklare musikken som sansernes (hørelsens)

97 [Dvs. ordet tone.]

skønne spil, eller vi må se den som et spil af behagelige fornemmelser. Kun hvis vi tager den første forklaringsmåde, bliver musikken i sin helhed bedømt som skøn; ved den anden forklaringsmåde, derimod, bliver den bedømt til at være en behagelig kunst (i det mindste delvis).

§ 52. OM FORBINDELSEN MELLEM DE SKØNNE KUNSTARTER I ET OG SAMME VÆRK

Talekunst kan kombineres med en malerisk fremstilling både af sine subjekter og af sine genstande i et skuespil; digtning kan kombineres med musik i en sang, og sangen kan i sin tur kombineres med en malerisk (dramatisk) fremstilling i en opera; fornemmelsernes spil i musikken kan kombineres med skikkelsernes spil i dansen osv. Og også fremstillingen af det ophøjede kan, for så vidt som det falder under den skønne kunst, kombineres med skønheden i et sørgespil på versemål, i et belærende digt eller i et oratorium. Og i den slags kombinationer er den skønne kunst blot i endnu højere grad kunst. Hvorvidt den også er skønnere, kan man i nogle af ovenstående tilfælde godt nære tvivl om (eftersom så mange forskellige fornemmelser krydser hinanden). Men i al skøn kunst består det væsentlige i formen, der er formålstjenlig for så vidt angår vor observation og vurdering, hvor lysten samtidig er kultur, og hvor ånden stemmer sindet til ideer og dermed gør det modtageligt over for stadig mere af denne slags lyst og underholdning. Det væsentlige er ikke den sanselige materie (pirring eller sindsbevægelse), som udelukkende har med nydelse at gøre, som ikke lader noget blive tilbage til ideen, som døver ånden, som gradvis gør genstanden afskyvækkende, og som bevirker, at sindet, der i sin fornuftsbaserede bedømmelse er bevidst om en uformålstjenlig stemning, bliver humørsygt og lunefuldt.

Hvis ikke de skønne kunstarter bringes i et forhold, tættere eller fjernere, til de moralske ideer, der alene indebærer et uafhængigt velbehag, bliver dette velbehag deres skæbne. I så fald tjener de blot til adspredelse, og adspredelse bliver man stadig mere afhængig af, jo mere man betjener sig af de skønne kunster for at fordrive den utilfredshed med sig selv, man føler i sit sind – med det resultat, at man føler sig stadig mere unyttig og bliver stadig mere utilfreds med sig selv. I det hele taget er naturens skønne ting gavnligst for det første formål,⁹⁸ hvis man på et tidligt tidspunkt har vænnet sig til at betragte dem, bedømme dem og beundre dem.

98 [Dvs. tilknytningen til de moralske ideer.]

§ 53. SAMMENLIGNING AF DE SKØNNE KUNSTARTERS ÆSTETISKE VÆRDIER MED HINANDEN

Af alle kunstarter er det digtningen (som nærmest i et og alt skylder geniet sin oprindelse, og som sidst af alle kunstarter vil lade sig vejlede af forskrifter og eksempler), der indtager rangordenens førsteplads. Digtningen udvider sindet ved at sætte indbildningskraften fri: inden for grænserne af et givet begreb og blandt en uendelig mangfoldighed af mulige former, der er knyttet til det, fremlægger den det, der knytter dette begrebs fremstilling til en rigdom af tanker, som intet sprogligt udtryk fuldt ud evner at dække; og således ophæver den sig æstetisk til ideer. Digtekunsten styrker sindet, idet den lader det føle sin evne – en fri, spontan evne, der er uafhængig af naturbestemmelsen – til at betragte og vurdere naturen som en fremtrædelse ud fra aspekter, som denne ikke forestiller i erfaringen, hverken for sanserne eller for forstanden. Og således bruger digtningen naturen på vegne af det oversanselige og som en slags skema for det. Den leger med illusionen, som den skaber efter forgodtbefindende, men den lader sig ikke derfor bedrage af den; for den erklærer, at dens øvelser er det rene spil, om end det er et spil, der formålstjenligt lader sig bruge af forstanden. – Om talekunsten gælder, at den – for så vidt som den forstås som kunsten at overtale, dvs. kunsten at bedrage ved hjælp af en smuk illusion (som *ars oratoria*) og ikke blot som veltalenhed (stil samt kunsten at udtrykke sig smukt) – er en dialektik, der fra digtekunsten kun låner så meget, som den har brug for med henblik på at vinde sindene for talerens synspunkt, inden publikum selv har dannet sig en opfattelse, så de på den måde berøves deres frihed. Og dermed er det en kunst, der hverken kan anbefales i retssalen eller fra prædikestolen. For når det drejer sig om borgerlige love, om de enkelte individers ret eller om en bestandig belæring og bestemmelse af sindene med henblik på, at de skal modtage den rette kundskab og samvittighedsfuldt varetage deres pligt, er det under et så vigtigt hvervs værdighed at demonstrere om så blot et spor af ekstravagant vid og indbildningskraft eller, endnu værre, af kunsten at overtale folk og få dem til at tabe hovedet til en eller anden persons fordel. For selv om talekunsten undertiden bruges med legitime og rosværdige formål for øje, må vi forkaste den, hvis maksimer og sindelag fordærves subjektivt, også hvor selve handlingen, objektivt set, måtte være nok så lovmedholdelig. Det er ikke tilstrækkeligt at gøre det rette: vi må også gøre det rette ud fra de rigtige bevægegrunde. Dertil kommer nu, at et begreb om den slags menneskelige anliggender for fornuftens ideer (der til sammen udgør veltalenheden) i sig selv har tilstrækkelig indvirkning på det menneskelige sind, hvis de blot fremtræder tydeligt og livfuldt ved eksempler og uden at vække anstød mod talens vellyd eller udtrykkets velanstændighed; og således er det ikke påkrævet at tilføje overtalelseskunstens maskineri

som noget ekstra, der – eftersom denne kunst lige så godt kan anvendes til at forskønne eller dække over laster og fejltagelser – ikke helt er i stand til at fjerne en skjult mistanke om, at man overløstes på det kunstfærdigste. I digtekunsten, derimod, går alt ærligt og redeligt til. Digtningen erklærer selv, at den ikke er andet end et underholdende spil med indbildningskraften, der er afstemt efter forstandens love, og den har ingen hensigt om at overløste forstanden og besnære den ved sanselige fremstillinger.⁹⁹

Hvis vi nu taler om sindets pirring og bevægelse, ville jeg næst efter digtekunsten placere den kunst, der kommer nærmest på talekunsten, og som ganske naturligt kan forbindes med den, nemlig tonekunsten. For ganske vist taler tonekunsten ved hjælp af fornemmelser uden begreber, hvorved den ikke, ligesom digtningen, overlader noget til eftertanken; ikke desto mindre bevæger den sindet mere mangfoldigt og, skønt det foregår ganske flygtigt, på en mere inderlig måde. Alligevel er tonekunsten mere nydelse end kultur (det tankespil, der derudover bliver vakt, er blot en virkning af en på samme måde mekanisk association). Og hvis det er fornuften, man vil bedømme tonekunsten ud fra, ja, så besidder den mindre værdi end nogen af de andre skønne kunstarter. Dette er nu grunden til, at den, som al underholdning, kræver stadig forandring og ikke godt tåler hyppig gentagelse uden at udarte i kedsomhed. Tonekunstens charme, der lader sig meddele så alment, synes at bero på, at hvert sprogligt udtryk i sammenhængen har en tone, der er tilpasset dens betydning; denne tone betegner mere eller mindre den talendes affekt og frembringer i den lyttende en tilsvarende, men omvendt affekt, der således også hos ham vækker den idé til live, der bliver udtrykt i sproget ved netop denne tone; og eftersom vi i form af modulation besidder et så at sige alment sprog for fornemmelser, der er forståeligt for ethvert menneske, benytter tonesproget det således for sig alene i dets fulde styrke, dvs. det artikulerer det som et affektsprog, hvorved det alment og i henhold til associationens love formidler de æstetiske ideer, der naturligt er forbundet med det. Nu er de æstetiske ideer imidlertid ikke begreber

⁹⁹ Jeg tilstår, at et smukt digt altid har beredt mig en ublandet fornøjelse, idet læsning af selv den bedste tale – enten det nu er en romersk taler, en moderne parlamentariker eller en præst – altid for mig har været iblandet en ubehagelig følelse af misbilligelse af en fordækt kunst, der i afgørende spørgsmål sigter på at få menneskene til, som var de maskiner, at foretage en bedømmelse, der må have mistet enhver lodighed for dem i den rolige eftertanke stund. Udtryksfuldhed og veltalenhed (til sammen retorik) hører under den skønne kunst; men den gode talers kunst (*ars oratoria*), kunsten at benytte sig af de menneskelige svagheder for at fremme egne hensigter, fortjener ingen agtelse (om disse hensigter nu måtte være velmente eller sågar gode, spiller ingen rolle). Dertil kommer, at det var en kunst, der såvel i Athen som i Rom først kulminerede på en tid, hvor staten ilede sit fordærv i møde, og hvor sand patriotisk følelse var udsuget. Hvem der i forening med en klar indsigt i sagerne har det i sin magt at bruge sproget i henhold til dets rigdom og renfærdighed, og som med en frugtbar indbildningskraft er i stand til at fremstille sine ideer i forening med et livfuldt engagement i det egentligt gode, er en *vir bonus dicendi peritus*, en taler, der, som Cicero siger,* uden kunst besidder stor styrke – skønt han ikke selv altid forblev tro mod sit ideal. [* Ifølge Wilhelm Windelband, Ak. V, 529, tilkommer udsagnet retteligen Marcus Porcius Cato (234-149) den ældste.]

eller bestemte tanker. Altså træder den form, som sammensætningen af fornemmelserne (harmoni og melodi) antager, i stedet for sprogets form, hvilket finder sted i kraft af fornemmelsernes proportionerede stemning og med sigte på at udtrykke en æstetisk idé om et forbundet hele af en uudsigelig righoldighed på tanker, som modsvarer det bestemte tema, der frembringer den fremherskende affektion i stykket. Denne stemning kan matematisk bringes under bestemte regler, eftersom den for tonernes vedkommende er begrundet i forholdet mellem antallet af rystelser i luften på samme tid, for så vidt som disse toner samtidig er kombineret samtidigt eller successivt. Denne matematiske form er ganske vist ikke fremstillet ved et bestemt begreb. Alligevel er det velbehag, der forener den blotte refleksion over et sådant antal samtidige eller successive fornemmelser med deres spil, knyttet til denne form. Og dette er en betingelse for, at skønheden i fornemmelsernes spil har gyldighed for enhver. Og det er nu alene denne omstændighed, der tillader smagen på forhånd at gøre krav på at besidde en ret over ethvert menneskes dømmekraft.

Den pirring og sindsbevægelse, som musikken frembringer, har matematikken imidlertid ikke den fjerneste andel i; musikken er kun den ufravigelige betingelse (*conditio sine qua non*) for en bestemt proportion af indtryk, i deres forbindelse såvel som i deres vekslen – en proportion, der gør det muligt at bringe indtrykkene sammen, og som forhindrer, at de spolerer hinanden, men sørger for, at de i stedet i en kontinuerlig bevægelse i og animering af sindet takket være affekter, der er i samklang med det, samstemmer med, at man gør sig det behageligt.

Anderledes forholder det sig, hvis vi betragter de skønne kunstarters værdi i forhold til den kultur, som de forsyner sindet med, og som målestok herfor vælger ekspansionen af de evner, der må samordnes i dømmekraften i en erkendelse; i så fald indtager musikken den nederste plads blandt kunstarterne, eftersom den kun spiller med fornemmelserne (ligesom den muligvis indtager den øverste blandt de kunstarter, der vækker behag). Ud fra dette synspunkt er de bildende kunster langt forud for musikken; idet de nemlig hensætter indbildningskraften i et frit spil, der dog tillige er tilpasset forstanden, forretter de samtidig et hverv: de skaber et værk, der tjener forstandsbegreberne som et vehikel, der er bestandigt, og som til stadighed anbefaler sig selv til disse forstandsbegreber med henblik på at fremme deres enhed med det sanselige og på den måde så at sige gavne de højere erkendelsesevners urbanitet. De to slags kunstarter går nu hver deres vej: musikken bevæger sig fra fornemmelser til ubestemte ideer; den bildende kunst går derimod fra bestemte ideer til fornemmelser; de bildende kunster producerer varige indtryk, musikken flygtige. Indbildningskraften kan genkalde sig de varige indtryk og underholde sig selv med dem på behagelig vis; de flygtige indtryk forsvinder derimod helt og holdent – og

skulle de endelig uvilkårligt¹⁰⁰ blive genkaldt i indbildningskraften, er de snarere ubelejlige end tiltalende. Dertil kommer, at der til musikken knytter sig en vis mangel på urbanitet ved den omstændighed, at den, hovedsagelig på grund af sine instrumenter, udbreder sin virkning længere, end ønskeligt er (i nabolaget). På den måde trænger den sig så at sige på, og begår overgreb mod den frihed, som nydes af dem, der ikke tilhører det musikalske selskab. De kunstarter, der henvender sig til øjet, gør ikke dette; for vi behøver blot at vende blikket væk, hvis ikke vi ønsker at slippe sanseindtrykket indenfor. Musikken minder således om den fornøjelse, man får fra en lugt, der breder sig i alle retninger. Den, der haler et parfumeret lommeørklæde op af tasken, trakterer alle omkring sig mod deres vilje og tvinger dem til at deltage i nydelsen, hvis de overhovedet ønsker at trække vejret. En vane, der derfor også er gået af mode.¹⁰¹

Blandt de bildende kunstarter ville jeg nu vælge maleriet som det første; grunden er den, at maleriet som tegnekunst danner fundament for alle andre bildende kunster; dertil kommer, at det trænger længere ind i ideernes regioner end de andre bildende kunster og dermed også i højere grad er i stand til at ekspandere anskuelsens felt i overensstemmelse med disse ideer.

§ 54. BEMÆRKNING

Mellem det, der i bedømmelsen blot vækker behag, og det, der tilfredsstillende (som er tiltalende, når det fornemmes), er der, som vi ofte har demonstreret, en væsentlig forskel. Dette sidste kan man ikke, på samme måde som ved det første, forvente af enhver. Tilfredsstillende (hvis årsager tilmed kan ligge i ideer) fremtræder altid i form af en følelse af befordring af menneskets samlede liv, herunder også af dets korporlige velbefindende. Epikur, der mente, at enhver form for fornøjelse grundlæggende var en korporlig fornemmelse, tog for så vidt ikke egentlig fejl; måske misforstod han blot sig selv, da han henregnede det intellektuelle eller sågar det praktisk velbehag under tilfredsstillende. Hvis blot vi holder os denne forskel for øje, kan vi forklare, hvorledes noget, der er tilfredsstillende, samtidig kan vække mishag hos den, der har denne følelse (eksempelvis den glæde, som et trængende, men veltænkende menneske føler over arven fra en elsket, men nærig fader); eller hvorledes en dyb smerte kan tilfredsstille den, der lider under den (en enkes sorg over, at hendes fortjenstfulde mand er død); eller hvorledes en tilfredsstillende kan komme som en ekstra gevinst ved

100 [Dvs. spontant og uden viljens mellemkomst.]

101 De, der i forbindelse med andagtsøvelser afholdt i hjemmet har anbefalet, at man synger åndelige sange, har ikke overvejet, at de belejrer publikum på det ubehageligste ved den slags larmende (og dermed sædvanligvis farsæiske) andagt, i og med at de tvinger naboerne til enten at synge med eller holde op med at tænke.

noget (som i forbindelse med den videnskab, vi dyrker); eller hvorledes en smertelig følelse (eksempelvis had, misundelse eller hævngherrighed) også kan vække vort ubehag. Velbehag eller mishag beror her på fornuften og er det samme som billigelse eller misbilligelse; tilfredsstillelse og smerte kan imidlertid kun begrundes i følelsen af eller udsigten til et muligt velbefindende eller ubehag (hvad nu årsagen måtte være).

Ethvert vekslende frit spil af fornemmelser (som ikke er begrundet i en hensigt) er tilfredsstillende, eftersom det virker befordrende på følelsen af sundhed. Vi kan nu finde tilfredsstillelse i fornuftens bedømmelse af sin genstand eller ikke, og vi kan sågar finde tilfredsstillelse i denne tilfredsstillelse; og denne sidste tilfredsstillelse kan ydermere intensiveres til en affekt, også selv om vi ingen interesse har i genstanden – i det mindste ikke en interesse, der står i et rimeligt forhold til graden af tilfredsstillelse. Vi kan nu underindele fornemmelsernes frie spil i et lykkespil, et tonespil og et tankespil. Det første spil fordrer en interesse, den være sig forfængelig eller egennyttig – en interesse, der for øvrigt ikke er nær så stor som den interesse, der knytter sig til den måde, som vi forfølger den på. Det andet spil fordrer blot en veksel i fornemmelserne, der alle har en relation til affekten – selv om de ikke besidder affektens grad – og det stimulerer æstetiske ideer. Det tredje spil udspringer blot af forestillingernes veksel i dømmekraften; dette spil forårsager ganske vist ikke nogen tanke, der medfører en interesse; alligevel animeres sindet af det.

Hvor tilfredsstillende et sådant spil¹⁰² må være, uden at vi som begrundelse for det bliver nødt til at sætte en interesseret hensigt, fremgår af alle vore aftenselskaber. For uden et spil ville næppe et eneste af dem finde sted. Men affekterne håb, frygt, fryd, vrede, spot spiller alle ind her og bytter roller hvert øjeblik, og så livlige er de, at det synes, som befordrede de hele kroppens livsaktivitet ved en indre bevægelse – hvilket man alt sammen ser af, at der opstår en munterhed i sindet til trods for, at man hverken vinder eller lærer noget ved det. Nu er lykkespillet dog ikke noget skønt spil, og vi vil her lade det ligge. Når vi derpå vender os mod musikken og det lattervækkende stof, finder vi to slags spil med æstetiske ideer eller forstandsforestillinger – der dog til syvende og sidst ikke får os til at tænke på noget som helst, men som så animeret stiller os tilfreds, alene fordi de veksler. Således erkender vi uden videre, at der i begge tilfælde blot er tale om en korporlig animering, skønt den er vakt til live ved ideer i sindet; og vi indser, at den tilfredsstillelse, som vi finder i et animeret selskab, som vi lovpriser for dets fornemhed og dets spiritualitet, blot består i den følelse

¹⁰² [I sammenhængen er det værd at huske på, at det tyske *Spiel* ud over *spil* også svarer til det danske *leg*; jeg har dog af konsekvensgrunde fastholdt *spil*, der ikke mindst her, i en kontekst af aftenselskaber, kan læses som *spil* eller *leg* eller *legende spil*.]

af sundhed, der frembringes af en bevægelse i indvoldene, som svarer til det enkelte spil. Det er ikke bedømmelsen af harmonien i tonerne eller de vittige indfald – for med sin skønhed tjener den slags harmoni udelukkende som et nødvendigt vehikel – men befordringen af de vitale korporlige processer, affekten der sætter indvoldene og mellemgulvet i bevægelse, kort sagt, den følelse af sundhed (som vi ikke føler uden den slags tilskyndelser), der udgør den tilfredsstillelse, som vi føler ved den omstændighed, at vi kan nå kroppen via sjælen og bruge den sidste som læge for den første.

I musikken udgår dette spil fra de korporlige fornemmelser til de æstetiske ideer (objekterne for vore affekter), og derpå fra disse tilbage til kroppen, men med forenet kraft. I vittigheder (den kunst, der, ligesom musikken, snarere skal regnes som behagelig end som skøn), tager spillet sin begyndelse i de tanker, der – for så vidt som de vil udtrykke sig sanseligt – ligeledes beskæftiger kroppen. Og idet forstanden nu i denne fremstilling, hvor den ikke finder det forventede, pludselig standser op, føler man virkningen af denne opstandsning i kroppen i den organsvingning, der befordrer tilvejebringelsen af disse samme organers ligevægt, og som har en velgørende virkning på sundheden.

I alt, hvad der skal kunne fremprovokere en energisk latter, der er i stand til at ryste os, må ligge noget absurd (som forstanden dermed ikke kan finde behag ved). Latter er en affekt, der opstår ved, at en spændt forventning pludselig forvandles til ingenting. Denne forvandling, der helt sikkert ikke morer forstanden, morer os ikke desto mindre indirekte et kort øjeblik. Forvandlingens årsag må altså bestå i forestillingens indvirkning på kroppen og kroppens vekselvise indvirkning på vort sind. Dette finder givetvis ikke sted ved, at forestillingen objektivt bliver genstand for tilfredsstillelse (for hvorledes skulle man vel føle tilfredsstillelse ved en illusorisk forventning?), men i al enkelhed i, at det blot er et spil af forestillinger, der frembringer en ligevægtstilstand i livskrafterne i kroppen.

Antag, at nogen fortæller os følgende historie: en inder var engang gæst hos en englænder i Surat og bemærkede her, at man åbnede en flaske øl, hvorefter alt indholdet skummede op og skyllede ud over kanten. Inderen kom med flere udbrud som tegn på sin forbavselse, og da englænderen spurgte, hvad der var så underligt, svarede han: »Jeg undrer mig ikke over, at indholdet trænger ud, men over hvordan I har fået det derved.« Når vi hører den historie, må vi le, og vi fornøjer os af hjertens lyst – ikke fordi vi opfatter os som klogere end denne uvidende person, eller fordi det er noget andet i historien, der behager vor forstand; vi ler, fordi vi har spændt vor forventning, hvorpå det hele pludselig opløser sig i intet. Eller antag, at en arving til en velhavende slægtning ønsker at give vedkommende en prægtig begravelse, men klager over, at arrangementet ikke rigtig vil lykkes for ham; for, som han siger, jo mere jeg betaler folk i ligføl-

get for at se nedtrykte ud, desto mere lever de op. Også her ler vi højt, og grunden er den, at vi har opbygget en forventning, som med ét bliver til intet. – Vi må nu bemærke, at forventningen nødvendigvis må blive til intet, ikke til det positive modstykke af, hvad vi forventede; for det positive er altid noget og vil i mange tilfælde gøre os nedtrykte. Hvis nogen nemlig fortæller os en historie, der vækker store forventninger i os, og vi derpå til sidst i historien uden videre ser, at den er usand, vækker det vort mishag. Et eksempel på dette er historier, der handler om folk, der påstås at være blevet gråhårede natten over på grund af voldsom græmmelse. Men lad os nu sige, at en eller anden skælm som svar på den slags giver sig ud i en omstændelig beretning om en købmand, der ærgrede sig over, hvorledes han på vej hjem fra Indien til Europa med hele sin formue i form af varer i et voldsomt stormvejr så sig nødsaget til at smide alt over bord; herover græmmede købmanden sig nu så voldsomt, at hans paryk på en enkelt nat blev grå. Historien får os til at le, og grunden til, at vi fornøjer os, er, at vi rækker ud efter noget, der i øvrigt er os ligegyldigt; eller rettere: vi forfulgte en idé, på samme måde som man løber efter en bold, som man en tid lang slår frem og tilbage, selv om meningen egentlig er at gribe den og holde den fast. Her er det ikke, fordi løgneren eller narren affærdiges, vi morer os, for selve historien kunne få et helt selskab til at le højt, hvis den blev fortalt med den fornødne alvor, mens en løgner og en nar normalt ikke er opmærksomheden værd.

Det er nu bemærkelsesværdigt, at en spøg hver gang må indeholde et element, der et kort øjeblik bilder os noget ind. Når illusionen derpå forsvinder i intet, kaster vi i vort sind et blik tilbage på den for at gøre endnu et forsøg, hvorefter sindet i en hurtig følge af spænding og afspænding kastes frem og tilbage og sættes i svingninger; hvad det nu end var, der spændte strengen, så at sige, så må en sådan svingning, hvis den pludselig afbrydes (snarere end gradvis aftager), forårsage en bestemt sindsstemning og en hermed harmonerende bevægelse i kroppen, der uvilkårligt varer ved og giver anledning til træthed, samtidig med at den også muntre os op (virkninger af en indre bevægelse, der er befordrende for vort helbred).

Lad os antage, at alle vore tanker samtidig står i harmonisk forbindelse med en bevægelse i kroppens organer af en eller anden slags; når sindet pludselig svinger fra først den ene og så til den anden tilstand for at betragte sin genstand, kan vi få et ganske godt begreb om, at der på samme måde må være tale om en tilsvarende vekslen mellem anspændelse og afspænding i den elastiske del af vore indvolde, som meddeles mellemgulvet (beslægtet med, hvad man føler, hvis man er kilden); herved presses luften samtidig hurtigt og stødvis ud af lungerne i en bevægelse, der gavner vor sundhed; og det er nu denne bevægelse, og ikke hvad der foregår i sindet, der er den egentlige årsag til det tilfredsstillende i en tanke, der i grunden ikke forestiller noget. – Voltaire har sagt, at himlen som

modvægt til alt det besvær, vi trækkes med i dette liv, har givet os to ting: *håbet og sønnen*. Han kunne have tilføjet *latteren*, hvis blot det, der tjener til at vække latter hos fornuftige mennesker, i øvrigt lå lige for, eller hvis blot det vid, det lune og den originalitet, man må forvente, ikke havde været en lige så sjælden forekomst, som dét talent er almindeligt udbredt, der får grublehoveder til at tale om *hovedbrud*, genier til at tale om det *halsbrækkende*, og fantasifulde romanforfattere (og vel også diverse moralister) til at digte om det *herteskerende*.

Det forekommer mig altså, at vi kan give Epikur ret i, at al fornøjelse – om så den er foranlediget af begreber, der vækker æstetiske ideer til live – består af *animalske*, dvs. korporlige fornemmelser. At vedgå dette trækker nemlig ikke det mindste fra vor *åndelige* følelse af agtelse for moralske ideer, der ikke drejer sig om fornøjelse, men om en agtelse for vort selv (for det menneskelige i os), der hæver os over behovet for det blot fornøjelige – ja, som end ikke trækker det mindste fra den mindre ædle smagsfornemmelse.

Vi ser en kombination af begge dele i den *naivitet*, der i et udbrud af den naturlige oprigtighed, mennesket oprindeligt besad, vender sig mod den anden naturs forestillingskunst. Vi ler over denne enfoldighed, der endnu ikke har lært at forstille sig; og dog kan vi ikke lade være med samtidig at glæde os over den enkle naturlighed, der her slår en streg over enhver kunstighed. Vi forventer det velkendte kunstlede udtryk og en ytring, der med omhu er lagt til rette for at skabe en skøn illusion – men se blot! Vi står ansigt til ansigt med den rene ufordærvede og naturlige uskyld, som overhovedet ikke havde til hensigt at blotte sig for den, der således får indblik i den. Dette, at den skønne, men falske illusion, der sædvanligvis betyder så meget for os, når vi dømmes, pludselig bliver til intet – så vor indre skælm afsløres, så at sige – sender nu vort sind ud i to modsatrettede bevægelser, ligesom også vor krop gennemrystes på det mest helsebringende. Men den omstændighed, at noget, der er uendeligt meget bedre end alverdens sædvaner, nemlig vor tankemådes renhed (eller anlægget for en sådan), trods alt ikke er ganske udsøgt i den menneskelige natur, blander nu alvor og højagtelse med dette spil i dømmekraften. Det varer dog kun kort tid, før vi atter dækker os ind bag forstillelsens kunst; og samtidig melder der sig en beklagelse i dette, som er udtryk for en sartere følelse, der – da der er tale om et legende spil – udmærket lader sig forene med denne slags velmente latter; dette finder nu rent faktisk også ofte sted, hvilket for den person, der leverer stoffet til det, kan tjene til at godtgøre ham for den forlegenhed, der skyldes, at han endnu ikke har lært sig at være vittig på samme måde som andre mennesker. – *Kunsten at være naiv* er altså en selvmodsigelse; dog skulle det vel være muligt at forestille en opdigtet persons naivitet – en skøn, om end en sjælden kunst. Vi bør ikke forveksle naivitet med den oprigtige enfoldighed, der udelukkende undlader at

pakke naturen ind i et lag af kunstfærdighed, fordi den ikke har nogen forståelse for, hvad kunsten at omgås andre er.

Et *lune* kan vi henregne under alt, hvad der er opmuntrende og knyttet til fornøjelser beslægtet med latter; lune tilhører åndens originalitet, men er på ingen måde et talent for den skønne kunst. For lune, i den gode betydning, angiver et talent for at sætte sig i en bestemt sindstilstand, hvor alt tager sig anderledes ud end ellers (det modsatte, om så skal være); ikke desto mindre skal luner takseres efter visse fornuftskriterier, der gør sig gældende i den slags sindstemninger. Er man uvilkårligt underlagt et sådant stemningsskift, er man *lunefuld*. Men tager man med vilje og hensigt et lune på sig (og benytter sig af en kontrast, der vækker til latter, for at give en levende fremstilling af noget), omtales man selv, såvel som ens foredrag, som *fuld aflune*. Dog er det en adfærd, der snarere hører under kunsten at være til behag end under den skønne kunst, eftersom genstanden for den sidste, på samme måde som i smagsdommen, altid fordrer en vis værdighed.

ANDET AFSNIT

Den æstetiske dømmekrafts dialektik

§ 55

En dømmekraft, der vil være dialektisk, må først være ræsonnerende, dvs. dens dom må dels gøre fordring på almenhed og dels på at være a priori.¹⁰³ For det er i modsætningen mellem den slags domme, dialektikken består. Men det betyder, at den uforenelighed, vi finder mellem æstetiske sansedomme (om det behagelige eller det ubehagelige) ikke er dialektisk. Og for så vidt som enhver påberåber sig sin egen smag, udgør heller ikke den modsætning, som vi finder mellem forskellige smagsdomme, en smagsdialektik, eftersom ingen har tænkt sig at opkaste sin egen smag til almen regel. Og således ser vi, at det eneste begreb om en dialektik, der står tilbage, som har med smagen at gøre, er smagskritikkens (ikke selve smagens) dialektik i henseende til dens principper; for her træder begreber naturligt og uundgåeligt frem, der modsiger hinanden med hensyn til grundlaget for smagsdommens mulighed som sådan. *Den transcendentale smagskritik* vil derfor kun indeholde en del, der kan kaldes *den æstetiske dømmekrafts dialektik*, på betingelse af, at vi kan finde en antinomi i denne evnes principper, der betyder, at dens lovmæssighed, og dermed også dens indre mulighed, bliver tvivlsom.

§ 56. FORESTILLING OM SMAGENS ANTINOMI

Det første fælles område for smagen finder vi i den sætning, der formuleres af enhver person uden smag, for at undgå at blive bebrejdet noget: *hver mand sin smag*. Dette svarer til at sige, at der blot er en subjektiv bestemmelsesgrund for denne bedømmelse (tilfredsstillelse eller smerte), og at bedømmelsen ikke kan gøre en ret gældende over for andre.

¹⁰³ En ræsonnerende dom (*iudicium ratiocinans*) kan man kalde enhver dom, der erklærer sig for at være almen, for som sådan kan den tjene som oversætning i en fornuftsslutning. Vi kan imidlertid kun kalde noget for en *fornuftsdom*, (*iudicium ratiocinatum*), hvis det tænkes som en konklusion i en fornuftsslutning, følgelig som a priori begrundet.

Smagens andet fælles område, der sågar bruges af dem, der indrømmer smagsdommen retten til at tale for enhver, er: *smag står ikke til diskussion*. Dette betyder så meget som: en smagsdoms bestemmelsesgrund kan nok være objektiv, men den lader sig ikke bringe på et bestemt begreb; altså kan man ikke ved at betjene sig af beviser afgøre noget i forbindelse med selve dommen, skønt man nok kan strides en hel del om den. For *at strides* og *at diskutere* har det til fælles med hinanden, at de i kraft af de respektive dommes indbyrdes modstrid søger at skaffe en overensstemmelse i stand mellem dem; derimod adskiller de sig ved, at man, når man diskuterer, søger at etablere denne overensstemmelse i forhold til bestemte begreber som bestemmelsesgrund, og at man derfor antager, at der findes objektive begreber, der ligger til grund for bedømmelsen. Hvor dette betragtes som en umulighed, betragter man derpå også en diskussion som umulig.

Man ser uden videre, at der mellem disse to fælles områder mangler en sætning, som – skønt den ikke er blevet et rigtigt ordspog – ikke desto mindre er kendt af enhver: *smag er noget, man kan strides om* (selv om ingen diskussion er mulig). Denne sætning står imidlertid i modsætning til sætningen ovenfor. For det, som man gerne må strides om, er der også håb om, at man kan komme overens om. Altså må vi kunne regne med begrundelser for domme, der ikke blot har privat gyldighed, og som altså ikke blot er subjektive; og sætningen: *hver mand sin smag* strider direkte med dette.

Hvad angår smagens princip viser sig dermed følgende antinomi:

1. Tesis. Smagsdommen er ikke begrundet i begreber; for ellers kunne man diskutere den (afgøre den ved beviser).
2. Antitesis. Smagsdommen er begrundet i begreber; for ellers ville vi ikke kunne diskutere den, uagtet dens forskellighed (vi ville ikke kunne gøre krav på, at andre var enige i vor dom, hvilket er nødvendigt).

§ 57. LØSNING PÅ SMAGENS ANTINOMI

Antag, at vi ønsker at hæve modsætningen mellem ovenstående principper, der ligger til grund for enhver smagsdom (principper, som ikke er andet end smagsdommens to særegenheder, der blev forestillet i analytikken); vi har da ingen anden mulighed end at vise, at det begreb, som vi relaterer objektet for den slags bedømmelse til, ikke skal forstås på samme måde i begge den æstetiske dømmekrafts to maksimer; en sådan dobbelt betydning eller betragtningsmåde er nødvendig for vor transcendentale dømmekraft; men også den illusion, der fremkommer ved at blande den ene maksime med den anden, er naturlig og uundgåelig.

Smagsdommen må relatere sig til et begreb; i modsat fald kunne den ikke

gøre noget som helst krav på med nødvendighed at være gyldig for enhver. Men det betyder ikke, at den kan bevises med udgangspunkt i et begreb, for et begreb kan enten være bestemmeligt, eller det kan være i sig ubestemt og samtidig ubestemmeligt. Forstandens begreber tilhører første slags: de er bestemmelige ved den sanselige anskuelses prædikater, der kan korrespondere med dem. Men det oversanseliges transcendentale fornuftsbegreb, der ligger til grund for al sanselig anskuelse, tilhører sidste slags begreber; altså kan de ikke yderligere teoretisk bestemmes.

Nu går smagsdommen på sansegenstande, om end ikke for at bestemme et begreb om dem for forstanden, eftersom smagsdommen ikke er nogen erkendelsesdom. Altså er den, som en anskuelig forestilling knyttet til følelsen af lyst, kun en privatdom; og for så vidt burde den, hvad dens gyldighed angår, helt og aldeles være begrænset til det dømmende individ; *for mig* er genstanden et objekt, der vækker behag; *for andre* forholder det sig muligvis på en anden måde – hver mand sin smag.

Ikke desto mindre rummer smagsdommen utvivlsomt en udvidet relation til forestillingen om objektet (og tillige om subjektet); og det er i denne relation, vi begrunder en ekspansion af domme af denne slags, så de får en nødvendig gyldighed for enhver. Til grund for en sådan relation må der nødvendigvis et sted ligge et begreb, som ikke kan bestemmes ved anskuelsen. Men et begreb, der ikke lader sig bestemme ved anskuelsen, ved vi ikke noget om; altså kan vi heller ikke tage udgangspunkt i det for at føre bevis for smagsdommen. Et sådan begreb er imidlertid det rene blotte fornuftsbegreb om det oversanselige, som ligger til grund for objektet (og som ligger til grund for det subjekt, der dømmet) som sanseobjekt og altså som fremtræden. For hvis ikke vi indrømmede en sådan relation, ville det ikke være muligt for os at redde den fordring på almen gyldighed, som smagsdommen gør gældende; hvis det begreb, smagsdommen lagde til grund, blot var et forvirret forstandsbe- greb – eksempelvis et begreb om fuldkommenhed, som vi kunne bringe den sanselige anskuelse af det skønne til at korrespondere med – ville det være muligt, i det mindste i sig, at begrunde smagsdommen i beviser, der stred mod tesis.

Nu falder enhver modsigelse imidlertid væk, hvis jeg siger: smagsdommen er baseret på et begreb (overhovedet et grundlag for naturens subjektive formålstenlighed for dømmekraften); samtidig drejer det sig om et begreb, som intet vedrørende objektet kan erkendes eller bevises ud fra, eftersom det i sig selv er ubestemt og ikke duer til at erkende noget med. Ikke desto mindre besidder dommen samtidig gyldighed for enhver af netop denne grund (om end, naturligvis, alene en gyldighed for den enkelte som en individuel dom, der umiddelbart ledsager vedkommendes anskuelse); grunden er, at dommens be-

stemmelsesgrund muligvis ligger i begrebet om noget, der kan betragtes som menneskehedens oversanselige substrat.

Løsningen af en antinomi afhænger alene af muligheden for, at to tilsyneladende indbyrdes modstridende sætninger i realiteten ikke er i konflikt med hinanden; i stedet skal de kunne bestå ved siden af hinanden, også selv om forklaringen på muligheden af deres begreb overstiger vor erkendelsesevne. At denne illusion også må være naturlig og uundgåelig for den menneskelige fornuft – samt hvorfor den er det og vedbliver at være det, også selv om den, efter at vi har løst den illusoriske konflikt, ikke længere er i stand til at bedrage os – kan også forklares ud fra dette.

I begge de indbyrdes modstridende domme tager vi nemlig det begreb, som en doms almengyldighed må være begrundet i, i én og samme betydning, samtidig med at vi giver det to modstridende prædikater. I tesis skulle det hedde: *smagsdommen er ikke begrundet i bestemte begreber*; i antitesis derimod: *smagsdommen er begrundet i et begreb, om end det er ubestemt* (nemlig et begreb om fænomenernes oversanselige substrat); og dermed er de to sætninger ikke længere i konflikt med hinanden.

Ud over at hæve denne konflikt mellem smagens krav og kontrakrav er der ikke mere, vi kan gøre. Det er helt umuligt at give et bestemt objektivt smagsprincip, i henhold til hvilket smagens bedømmelser kunne ledes, efterprøves og bevises. For i så fald ville bedømmelsen ikke være en smagsdom. Det subjektive princip, dvs. det oversanseliges ubestemte idé i os, må fremsættes som eksklusiv nøgle til den gåde, der findes i denne evne, hvis kilder er skjult for os: det kan ikke gøres begribeligt.

Den antinomi, der her er blevet opstillet og bilagt, er begrundet i et rigtigt begreb om smagen, nemlig som en blot reflekterende æstetisk dømmekraft. Således er de to tilsyneladende modstridende grundsætninger blevet forenet med hinanden: de kan begge være sande, hvilket er tilstrækkeligt. Men antag nu, hvad nogle gør, at det tiltalende er smagens bestemmelsesgrund (på grund af den individualitet, der karakteriserer den forestilling, der ligger til grund for den); eller antag, som andre vil, at det er princippet om fuldkommenhed (takket være dette princip almenhed), der er bestemmelsesgrund for smagen, hvorefter de indretter definitionen af smagen i overensstemmelse hermed. I så fald opstår en antinomi, som det er ganske umuligt at bilægge på anden måde end ved at vise, at begge de sætninger, der er i strid med hinanden (og dette ikke blot kontradiktorisk), er falske. Og det ville dernæst bevise, at det begreb, som de er begrundet i, er selvmodsigende. Altså ser vi, at ophævelsen af den æstetiske dømmekrafts antinomi forløber på samme måde som den, hvorpå antinomiene blev løst i den rene teoretiske fornuft; og vi ser, at antinomiene her, som det også var tilfældet i *Kritikken af den praktiske fornuft*, tvinger os til mod vor

vilje at se hinsides det sanselige og i det oversanselige søge foreningspunktet for alle vore a priori evner. For det er den eneste udvej, der står tilbage, hvis vor fornuft skal bringes til at stemme overens med sig selv.

Bemærkning I

I transcendentalfilosofien har vi ofte anledning til at skelne ideer fra forstands-begreber. Det kunne derfor være nyttigt at introducere nogle tekniske termer svarende til denne forskel. Ingen vil formentlig indvende noget imod, at jeg her bringer et par stykker i forslag. – Ideer er, i den mest almene betydning, forestillinger, der er knyttet til en genstand i henhold til et vist (subjektivt eller objektivt) princip, men kun for så vidt som de aldrig repræsenterer en erkendelse af denne genstand. Ideer er enten relateret til en anskuelse i henhold til et rent subjektivt princip for erkendelsesevnerne (indbildningskraftens og forstandens) indbyrdes overensstemmelse, og i så fald omtales de som *æstetiske ideer*; eller de er relateret til et begreb i henhold til et objektivt princip, selv om de ikke er i stand til at skaffe os en erkendelse af den pågældende genstand, og i så fald omtales de som *fornuftsider*. I dette sidste tilfælde er begrebet *transcendent*; det adskiller sig fra forstandsbegrebet ved den omstændighed, at sidstnævnte begreb altid kan suppleres med en adækvat erfaring, der svarer til det, hvorfor det omtales som *immanent*.

En æstetisk idé kan aldrig blive en erkendelse, eftersom den er en anskuelse (i indbildningskraften), som man aldrig ville kunne finde et adækvat begreb til. En fornuftsidé kan aldrig blive en erkendelse, eftersom den indeholder et begreb (om det oversanselige), som man aldrig ville kunne finde en tilsvarende anskuelse til.

Nu ville jeg mene, at man kan kalde den æstetiske idé for indbildningskraftens *ineksponible forestilling*; samtidig kan vi kalde fornuftsiden for fornuftens *indemonstrable begreb*. Om begge betegnelser forudsætter vi, at det ikke er uden grund, de bliver introduceret, men (i henhold til ovenstående forklaring på en idé overhovedet) i overensstemmelse med visse principper i de erkendelsesevner, som de henhører under (den æstetiske idé under subjektive principper, fornuftsiden under objektive).

Forstandsbegreber må, som sådanne, altid være demonstrable (hvis vi, ligesom i anatomien, ved *at demonstrere* blot forstår *at fremstille*); den genstand, der svarer til dem, må til enhver tid kunne gives i (den rene eller den empiriske) anskuelse, for alene på den måde kan de blive til erkendelser. Begrebet om størrelse kan a priori gives i en rumlig anskuelse, eksempelvis ved en ret linie. Begrebet om årsag kan angives som uigennemtrængelighed i form af et sammenstød mellem forskellige legemer osv. Altså kan begge begreber belægges med en

empirisk anskuelse, dvs. tanken på dem kan eftervises (demonstreres, fremvises). Og dette må også kunne finde sted, da man ellers ikke kan være sikker på, at tanken ikke er tom, dvs. uden noget objekt.

I logikken betjener man sig som regel kun af udtrykkene *demonstrable* eller *indemonstrable* i forbindelse med sætninger, eftersom de demonstrable bedre betegnes som *middelbare*, og eftersom en bedre betegnelsen for de indemonstrable er *umiddelbart visse sætninger*; for den rene filosofi har også begge slags sætninger, dvs. sætninger, hvoraf nogle kan eftervises og andre ikke. For filosofien kan, som filosofi, bevise dem ud fra a priori grunde, men den kan ikke demonstrere dem, hvis vi da ikke afviger fuldstændig fra dette ords egentlige betydning, hvorefter *at demonstrere* (*ostendere, exhibere*) svarer til at forestille et begreb i anskuelser (enten det nu er ved et bevis eller blot ved definition). Hvis anskuelser er a priori, kaldes den for en *konstruktion*; er den empirisk, giver den dog stadig en fremvisning af objektet, hvorved begrebet sikres objektiv realitet. Om en anatom siger man eksempelvis: at han demonstrerer det menneskelige øje, når han ved en dissektion af dette organ anskueliggør det begreb, som han umiddelbart forinden havde foredraget diskursivt.

Heraf fremgår, at fornuftsbegrebet om det oversanselige substrat for alle fænomener som sådan – eller sågar for det, der må lægges til grund for vore vilkår i relation til de moralske love, dvs. for den transcendentale frihed – allerede i henhold til sin art er et indemonstrabelt begreb og en fornuftsidé; dyden, derimod, er et begreb eller en fornuftsidé, der udmåles som en grad. For hvad angår det oversanseliges begreb, så er der intet i erfaringen, som i sig og i henseende til kvalitet svarer til det; men for så vidt angår dyden, er der omvendt intet erfaringsprodukt af denne type kausalitet,¹⁰⁴ der kan opnå den grad, som fornuftsiden foreskriver som en regel.

Om en fornuftsidé i indbildningskraften med dens anskuelser gælder, at den ikke når frem til et givet begreb; og på samme måde gælder i en æstetisk idé, at forstanden ikke med sine begreber fuldt og helt når frem til den indre anskuelse, som indbildningskraften forbinder en givent forestilling med. Men eftersom dette at bringe en forestilling i indbildningskraften på begreb kaldes *at eksponere* den, kan den æstetiske idé omtales som indbildningskraftens *ineksponible* forestilling (i dens frie spil). I det følgende vil jeg få lejlighed til at anføre forskelligt om denne slags idé. Her og nu skal jeg blot bemærke, at begge slags ideer, fornuftsiderne såvel som de æstetiske, må have deres principper, og at disse principper skal begrundes i fornuften: den ene slags idé i fornuftens objektive brug, den anden slags i dens subjektive brug.

¹⁰⁴ [Dvs. den type kausalitet, der gælder for den oversanselige idé.]

Altså kan vi nu forklare genialitet som en evne til æstetiske ideer. Samtidig viser vi, hvorfor det i geniale værker er (subjektets) natur og ikke et forsætligt formål i kunsten, der forsyner os med en regel (for fremstillingen af det skønne). For eftersom det skønne ikke skal bedømmes efter begreber, men efter en formålstjenlig afstemning af indbildningskraften til vor evne til begreber overhovedet, kan det ikke være regler og forskrifter, der skal give os den subjektive norm for det æstetiske; derimod må normen ligge i den ubetingede formålstjenlighed i den skønne kunst, som med rette kan gøre krav på at behage enhver; det skønne kan kun være dét i subjektet, der er natur, og som ikke kan bringes under begrebsfastlagte regler, dvs. det må være det oversanselige substrat for dette subjekts evner (som intet forstandsbegreb kan nå frem til); og dermed må det skønne være dét, i henhold til hvilket det er et ultimativt formål givet os af den intellektuelle del af vor natur, at vi samstemmer alle vore erkendelsesevner. Kun således er det muligt, at der a priori til grund for denne formålstjenlighed – som vi ikke kan foreskrive et objektivt princip – skulle ligge et princip, der var subjektivt, men som alligevel besidder almen gyldighed.

Bemærkning II

Følgende vigtige bemærkning byder sig her uden videre til: nemlig, at der er tre slags antinomi i den rene fornuft, men at de alle stemmer overens derved, at de – ud fra en i øvrigt naturlig forudsætning – tvinger kritikken til at opgive opfattelsen af sansernes genstande som ting i sig; i stedet skal fornuften blot betragte tingene som fænomener og forsyne dem med et intellektuelt substrat (noget oversanseligt, som begrebet kun er en idé om, og som det ikke egentlig giver nogen erkendelse af). Uden en sådan antinomi ville fornuften aldrig have besluttet sig for et princip, der i den grad indsnævrer feltet for dens spekulation, og som har medført afkald, hvor så mange i øvrigt strålende forhåbninger ganske og aldeles måtte gå til grunde. For selv nu, hvor et endnu større anvendelsesfelt for det praktiske har åbnet sig som en godtgørelse for disse tab, synes fornuften ikke at kunne tage afsked med disse forhåbninger uden smerte og gøre sig fri af det, som den så længe har været knyttet til.

At der er tre slags antinomier skyldes, at der er tre evner: forstand, dømmekraft og fornuft, der hver for sig (som overordnet erkendelsesevne) må have sine a priori principper. For så vidt fornuften dømmes dem og deres brug, forlanger den ubønhørligt af dem alle noget ubetinget for et givet betinget; dette ubetingede kan imidlertid aldrig blive fundet, hvis vi betragter det sanselige som tilhørende tingene i sig selv og ikke ser det som blot et fænomen, der er blevet tilskrevet noget oversanseligt (naturens intelligible substratum både i os og uden for os) som en sag i sig selv. Således har vi: 1. for *erkendelsesevnen* en

fornuftsantinomi vedrørende den teoretiske anvendelse af en forstand, der er udvidet til at omfatte det ubetingede; 2. for *følelsen af lyst og ulyst* en antinomi vedrørende dømmekraftens æstetiske anvendelse, samt 3. for *begærsevnen* en antinomi vedrørende den praktiske anvendelse af den i sig selv lovgivende fornuft; disse antinomier gør sig gældende, for så vidt som de forskellige evner alle har deres overordnede a priori principper; men de skyldes også en uomgængelig fordring fra fornuften om, at man skal kunne dømme *ubetinget* ud fra dem og bestemme deres objekt.

Hvad nu angår de to antinomier, der knytter sig til de overordnede erkendelsesevners teoretiske og praktiske anvendelse, har vi allerede demonstreret den uundgåelighed, der er forbundet med den slags domme, hvis ikke de relateres til et oversanseligt substrat for de givne objekter som fremtrædelser – ligesom vi også har demonstreret antinomiernes løselighed, for så vidt dette faktisk bliver gjort. Men hvad angår antinomien ved brugen af dømmekraften, gives der kun to måder at undgå den på, for så vidt angår fornuftens krav og den løsning, der her gives på dem. Enten må vi benægte, at der til grund for den æstetiske smagsdom ligger et a priori princip, hvorefter ethvert krav om en nødvendig almen overensstemmelse er ubegrundet og fri fantasi, og hvorefter en smagsdom kun skal betragtes som rigtig, fordi mange mennesker tilfældigvis er enige i den – og dette tilmed ikke, fordi vi skulle formode, at der bag denne enighed ligger et a priori princip, men fordi subjekterne (som ved ganens smag) tilfældigvis er organiseret på en ensartet måde. Eller vi må antage, at smagsdommen i virkeligheden er en skjult fornuftsdom af en fuldkommenhed, der er blevet opdaget i en ting, samt en relatering af det mangfoldige i denne ting til et formål; at smagsdommen altså kun kaldes *æstetisk* på grund af den forvirring, der her knytter sig til vor refleksion, selv om den dybest set er en teleologisk dom. I dette sidste tilfælde kunne vi erklære løsningen på antinomiene ved hjælp af transcendentale ideer for at være unødvendig og værdiløs, og således kunne vi forene smagslovene med sanseobjekterne forstået som ting i sig selv, ikke blot som fænomener. Men vi har allerede flere gange i ekspositionen af smagsdommen vist, hvor lidt den slags udflugter forslår.

Indrømmer man os nu, at vi i vor deduktion dog i det mindste er slået ind på den rette vej, selv om den endnu ikke i alle detaljer foreligger ganske klar, viser der sig tre ideer: først er der ideen, uden videre bestemmelse, om *det oversanselige overhovedet*, forstået som naturens substrat; for det andet er der ideen om *det oversanselige som et princip for naturens subjektive formålstjenlighed for vor erkendelsesevne*; og for det tredje er der ideen om *det oversanselige som princip for frihedens formål og for overensstemmelsen af dette formål med friheden i det sædelige*.

§ 58. OM IDEALISMEN I NATURENS OG I KUNSTENS FORMÅLSTJENLIGHED SOM ENESTE PRINCIP FOR DEN ÆSTETISKE DØMMEKRAFT

Som det første kan vi nu enten sætte princippet for vor smag i dette, at den altid foretager en bedømmelse ud fra empiriske bestemmelsesgrunde, dvs. efter bestemmelsesgrunde, der udelukkende er givet a posteriori ved sanserne, eller vi kan indrømme, at smagen altid vurderer ud fra en a priori begrundelse. I første tilfælde ville vi få smagskritikkens empirisme, i andet dens rationalisme. I henhold til dens empirisme ville objektet for vor tilfredsstillelse ikke adskille sig fra det tiltalende, i henhold til dens rationalisme ikke fra det gode. Således ville al skønhed være fornægtet, og vi ville blot stå tilbage med et specifikt navn, der muligvis gav udtryk for en vis blanding af de to nævnte former for tilfredsstillelse. Imidlertid har vi vist, at der også er a priori grunde til tilfredsstillelsen, der kan sameksistere med det rationalistiske princip, uagtet at de ikke kan fattes i bestemte begreber.

På den anden side er smagsprincippet rationalisme enten en realisme eller en idealisme i formålstjenligheden. Nu er en smagsdom imidlertid ikke en erkendelsesdom, og skønhed er ikke, som betragtet for sig, en egenskab ved objektet; dermed kan smagsprincippet rationalisme aldrig sættes i dette, at formålstjenligheden i smagsdommen tænkes som objektiv: at dommen altså *teoretisk*, og dermed også *logisk* (om end kun på en forvirret måde) går på objektets fuldkommenhed; derimod må smagsdommens formålstjenlighed være *æstetisk* og gå på overensstemmelsen i subjektet mellem indbildningskraftens forestilling og dømmekraftens væsentlige principper overhovedet. Men det betyder, at smagsdommen og distinktionen mellem dens realisme eller idealisme – selv i henhold til det rationalistiske princip – kun kan sættes som følger: enten må vi, realistisk betragtet, antage den subjektive formålstjenlighed som en virkelig (forsætlig) hensigt i naturen (eller i kunsten), der stemmer overens med vor dømmekraft; eller vi må, idealistisk betragtet, antage, at den består i en formålstjenlig overensstemmelse med behovene i vor dømmekraft, med naturen og med dens naturformer skabt efter specifikke love – en overensstemmelse, der er frembragt af sig selv, tilfældigt og uden noget formål for øje.

De skønne formdannelser i den organiserede naturs rige taler deres tydelige sprog på vegne af den æstetiske formålstjenligheds realisme; for vi må nemlig gå ud fra, at der bag frembringelsen af det skønne gemmer sig en idé om det skønne i den frembringende årsag, dvs. et formål i henseende til vor indbildningskraft. Blomster og blomsterflor, ja, sågar formerne i hele vækster eller elegancen i dyrenes skikkelser, som er ganske overflødig for deres egen anvendelse, men ligesom udvalgt til gavn for vor smag, for slet ikke at tale om den fortryllende

mangfoldighed, som øjet finder et sådant behag ved og pirres af, eller farvernes harmoniske arrangement (i fasaner, i skaldyr, i insekter, ja, sågar i de almindeligste blomster), der alt sammen – eftersom det kun vedrører overfladen og selv her ikke engang disse væseners former og skikkelser (om end måske et krav fra deres indre formål), må det synes helt at være tiltænkt en ydre beskuelse – vejer tungt til fordel for den forklaringsmåde, der formoder, at der i naturen findes virkelige formål for vor æstetiske dømmekraft.

På den anden side ser vi, at fornuften ikke blot overalt modsætter sig denne antagelse i sine maksimer, der altid påbyder os så vidt muligt at undgå den unødige mangfoldiggørelse af principper; men dertil kommer, at naturen overalt i sine frie dannelser demonstrerer en mekanisk hang til at frembringe former, der så at sige synes skabt med henblik på vor dømmekrafts æstetiske brug; alligevel giver den os ikke den mindste grund til at formode, at der kunne være et behov for noget ud over dens mekanisme, som blot natur – en mekanisme, i holdhold til hvilken disse former kan være formålstjenlige for vor dømmekraft, uden at der derfor ligger en idé til grund for dem. Ved *naturens frie dannelse* forstår jeg imidlertid en sådan dannelse, hvor vi har en væske, der befinder sig i en tilstand af hvile, efter at der først er foregået en forflygtigelse eller en afsondring af en del af den (undertiden blot noget varmematerie), hvorefter den tiloversblevne del under størkningen antager en bestemt form eller et bestemt væv (figur eller tekstur), som varierer alt efter de forskellige materiers specifikke forskellighed, men som forbliver nøjagtig den samme, når materien er den samme. Her forudsætter vi altid, at vi taler om en egentligt flydende tilstand, dvs. at materien er fuldstændig opløst i væsken, og at den ikke blot er en blanding af faste partikler i en tilstand af suspension.

Formdannelsen finder således sted ved en *anskydning*,¹⁰⁵ dvs. ved en pludselig størkning; den foregår altså ikke ved en gradvis overgang fra en flydende til en fast tilstand, men med ét, i et spring, i en overgang, der kaldes *krystallisation*. Det almindeligste eksempel på denne slags formdannelse ser vi, når vand fryser til is: først produceres stråler af is, der forbinder sig med hinanden i en vinkel på 60 grader, mens andre stråler derpå fæstner sig til dem ved hvert punkt, indtil det hele er blevet til is; og alt dette finder sted på en sådan måde, at vandet, mens det foregår, ikke bliver tyktflydende mellem isstrålerne, men forbliver helt flydende, som om dets temperatur var meget højere, selv om det faktisk er koldt som is. Det stof, der udsondres i størkningen og pludselig undslipper, er en betragtelig varmematerie; eftersom den kun var nødvendig for at opretholde van-

105 [Kant: *Anschiessen*.]

dets flydende karakter, efterlader den ikke isen i en tilstand, der er spor koldere end det vand, der øjeblikket forinden var flydende.

Adskillige salte, foruden sten med en krystallinsk figur, bliver skabt fra en bestemt jordtype, der er opløst i vandet, om end vi ikke ganske ved hvorledes. På den måde dannes mange mineralers krystalkonfigurationer, det terningformede blyglans, den rødgyldne kobbermalm osv. antagelig i vand og ved at anskyde delene, idet de på grund af en eller anden årsag nødsages til at forlade dette vehikel og forene sig under et andet i bestemte ydre former.

Men også i det indre ser vi, at alle slags materie, der først har befundet sig i en flydende tilstand på grund af varmen, men som derpå bliver afkølet, fremviser en bestemt tekstur i brudfladen. Vi kan derfor gå ud fra, at de på samme måde ville have fremvist deres særegne former på ydersiden, hvis ikke deres egen vægt eller vindens berøring havde grebet forstyrrende ind. Man har observeret dette i visse metaller, der efter først at være smeltet derpå blev hærdet på ydersiden, men dog stadig var flydende på indersiden: når den indre, stadig flydende del derpå blev drænet bort, ville den tiloversblevne del lige så stille begynde at krystallisere. Adskillige mineralske krystallisationer så som spatkrystaller, blodstensmalm, aragonit osv. fremviser ofte smukke former, som kunsten måske kun er i stand til at tænke. Og glorien i Antiparos¹⁰⁶ hule er blot et produkt af vandets nedsivning gennem et lag gips.

Den flydende tilstand er, så vidt vides, overhovedet af ældre dato end den faste, og både planter og dyrenes kroppe opstår af flydende næringsstof, for så vidt som dette stof danner sig i en tilstand af ro. Om næringsstoffets dannelse skal siges, at det først foregår i henhold til et vist oprindeligt anlæg og med et bestemt formål (der, som det vil fremgå af dette værks anden del, ikke skal bedømmes æstetisk, men teleologisk, ud fra et realismeprincip); i lyset af den almene love for alle materiers indbyrdes slægtskab kunne man imidlertid derudover tænke sig formdannelsen foregå frit og ved krystallisation.¹⁰⁷ Og ser vi på vandholdige væsker opløst i atmosfæren, der er en blanding af forskellige luftarter, fremgår det, at de ved varmeafgang udskilles og producerer snefigurer, som alt efter de pågældende luftarter er uhyre smukke på en ofte ganske kunstnerisk måde. Uden derfor på nogen måde at reducere betydningen af det teleologiske princip for bedømmelsen af organisationen, kunne man tænke sig, at den skønhed, vi ser i blomsterne, fuglenes fjerdragt eller muslingerne, hvad angår former og farver, kunne tilskrives naturen og dens evne til at frembringe sine figurer på en æstetisk formålstjenlig måde: frit, uden noget specielt formål

106 [Mindre ø i Kykladerne, berømt for en smuk stalakithule på sydsiden.]

107 [Kant: *anschiessend*, dvs. som i et pludseligt skud ændrer struktur.]

og i overensstemmelse med kemiske love ved at deponere den materie, der var nødvendig for den pågældende organisation.

Men lad os nu betragte det princip for den naturskønne formålstjenlighed, som vi altid lægger til grund for den æstetiske bedømmelse, og som ikke tillader, at vi anvender en formålsbestemt realisme som forklaringsgrund for vor forestillingsevne. Nu viser sig uden videre følgende: dels at vi, når vi vurderer skønhed, uvægerligt søger dens norm i os selv a priori; dels at vor æstetiske dømmekraft selv er lovgivende i bedømmelsen af, hvad der er smukt, og hvad der ikke er. Dette kunne nu ikke finde sted, hvis vi udgik fra realismen i naturens formålstjenlighed; for i så fald måtte vi af naturen have lært, hvad det var, vi skulle se som smukt – hvorefter den æstetiske dømmekraft ville være underlagt empiriske principper. For i en bedømmelse af denne karakter er det ikke vigtigt, hvad naturen er; det er ikke engang vigtigt, hvad den er i forhold til os som formål; det afgørende er, hvordan vi opfatter den. Hvis naturen havde dannet sine former for vort velbehag, måtte der have fandtes en objektiv formålstjenlighed i den – ikke en subjektiv formålstjenlighed, der var afhængig af indbildningskraftens frie spil, og hvor det er os, der viser naturen gunst, ikke naturen der viser os gunst. Den egenskab ved naturen, der sætter os i stand til at iagttage en indre formålstjenlighed i vore åndsevner, når vi bedømmer visse af denne samme formålstjenligheds frembringelser – en formålstjenlighed, der må forklares som nødvendig og almen ud fra oversanselige grunde – kan ikke være et naturligt formål, og vi kan ikke bedømme den som et sådant. For en bedømmelse, der blev bestemt på denne måde, ville i så fald ikke være fri; som grund ville den have en heteronomi og ikke, som det sømmer sig for en smagsdom, en autonomi.

Princippet om formålstjenlighedens idealisme erkender vi nu med endnu større tydelighed i den skønne kunst. Ligesom det var tilfældet i forbindelse med det naturskønne, kan vi heller ikke antage en æstetisk realisme i denne formålstjenlighed som formidlet ved sanserne (for i så fald ville kunsten kun være tiltalende, men ikke skøn). Nu må det velbehag, der frembringes af æstetiske ideer imidlertid ikke afhænge af opnåelsen af bestemte hensigter (som i en mekanisk produceret kunst); altså må det i selve princippet være formålenes idealitet og ikke deres realitet, der ligger til grund. Dette fremgår af den omstændighed, at den skønne kunst ikke, som sådan, skal betragtes som et produkt af forstand og videnskab, men af genialitet. Altså må reglen for den skønne kunst stamme fra æstetiske ideer, der er væsensforskellige fra fornuftsider med bestemte formål.

Vi har set, at sansegenstandenes idealitet som fænomener er den eneste betragtningstype, hvorpå vi kan forklare muligheden for, at deres former er tilgængelige for en a priori bestemmelse; og på samme måde ser vi, at formåls-

tjenlighedens idealisme ved bedømmelsen af det skønne i natur og kunst er en forudsætning for, at kritikken er i stand til at forklare muligheden af en smagsdom, der gør fordring på a priori gyldighed for enhver (uden dog derfor at begrundede den formålstjenlighed, der forestilles ved objekter, ud fra begreber).

§ 59. OM SKØNHEDEN SOM SYMBOL PÅ DET SÆDELIGE

Hvis vi vil godtgøre vore begrebers realitet, kræver det uvægerligt anskuelser. Er der tale om empiriske begreber, kaldes anskuelserne for *eksempler*. Er der tale om forstandsbegreber, kaldes anskuelserne *skemaer*. Forlanger man derudover af hensyn til den teoretiske erkendelse at også fornuftbegrebene, dvs. ideer, realitet godtgøres, ønsker man noget, der ikke kan lade sig gøre. For der kan ikke gives nogen anskuelse, der er svarer til dem.

Enhver *hypotyposis* (fremstilling, *subjectio sub adspectum*) i form af en sanseliggørelse er dobbelttydig: den er *skematisk*, hvis der a priori gives en anskuelse, der svarer til et begreb, som forstanden fatter; den er *symbolsk*, hvis et begreb, som kun fornuften tænker, og som ingen sanselig anskuelse kan korrespondere med, bliver underlagt en sådan anskuelse, der blot er analog med den, som dømmekraften i sin fremgangsmåde observerer i skematiseringen; dvs. dømmekraften går blot frem i henhold til den regel, der gælder for skematiseringens fremgangsmåde, men ikke i forhold til selve anskuelserne; således er det refleksionens form, som den stemmer overens med, ikke dens indhold.

Vor tids logikere gør brug af ordet *symbolsk* på en vildledende og ukorrekt måde, når de stiller det symbolske i modsætning til den intuitive¹⁰⁸ forestillingsmåde; for det symbolske er blot én måde i det intuitive. Dette sidste (dvs. det intuitive) kan underinddeles i *den skematisk* og *den symbolske forestillingsmåde*. Begge måder er hypotyposer, dvs. fremstillinger (*exhibitiones*), ikke blot *karakteriseringer*, dvs. betegnelser af begreber ved hjælp af ledsagende tegn, der slet ikke indeholder noget, der hører med til anskuelserne af objektet, men som udelukkende tjener som en bestemt måde at reproducere begreberne på i henhold til indbildningskraftens associationslov, dvs. ud fra en subjektiv betragtningsmåde; der er her enten tale om ord eller om synlige (algebraiske, sågar mime-tiske) tegn, som blotte *udtryk* for begreber.¹⁰⁹

Således er alle anskuelser, som man tillægger begreber a priori, *skemaer* eller *symboler*; *skemaer* indeholder direkte fremstillinger af begrebet, *symboler* indi-

¹⁰⁸ [Intuition er den latiniserede betegnelse for anskuelse; intuitiv er således det samme som *anskuende*.]

¹⁰⁹ Det intuitive i erkendelsen skal stilles i modsætning til det diskursive (ikke til det symbolske); det intuitive er enten *skematisk* og finder sted som en *demonstration*, eller det er som forestilling *symbolsk* i henhold til en ren analogi.

rekte. Skemaer går demonstrativt til værks, symboler betjener sig af en *analogi* (som man også gør brug af empiriske anskuelser til), hvor dømmekraften udøver en dobbelt funktion. Først anvender den begrebet på genstanden for en sanselig anskuelse, og derpå bruger den den blotte regel for refleksion over denne anskuelse på en helt anden genstand, som den første blot er et symbol for. Således forestilles en monarkisk stat eksempelvis ved et besjælet legeme, hvis den bliver behersket af interne folkelige love, mens den ses som en ren maskine (som en håndkværn), hvis den bliver behersket af en absolut individuel vilje. Men i begge tilfælde forestilles staten blot symbolsk. For mellem et despoti og en håndkværn er der helt sikkert ingen lighed. Derimod er der en lighed i de regler, i henhold til hvilke vi reflekterer over disse to ting og deres kausalitet. Dette er nu et område, som man indtil videre ikke har gjort noget ved, men dette er ikke stedet at komme nærmere ind på det. Vort sprog er fuldt af indirekte fremstillinger af den slags, hvor udtrykket ikke indeholder det rigtige skema for begrebet, men blot et symbol for refleksion. Eksempelvis er ord som *grund* (støtte, basis), *afhænge* (oven fra at blive hængt op), *at flyde* fra noget (i stedet for *at følge* af det), *substans* (accidensens bærer, som Locke¹¹⁰ udtrykker det) og utallige andre ikke skematiske, men symbolske hypotyper; de er udtryk for begreber, der ikke etableres ved en indirekte anskuelse, men kun i analogi med en sådan, dvs. ved at refleksionen af et anskuelserobjekt overdrages til et ganske andet begreb, som en anskuelse muligvis aldrig kunne svare til. Antag, at vi vil betegne noget, der blot er en forestillingsmåde, som *erkendelse* (hvilket turde være ganske uproblematisk, hvis blot forestillingsmåden ikke er et princip for den teoretiske bestemmelse af, hvad et objekt er i sig, men en praktisk bestemmelse af, hvad ideen om genstanden skulle være for os og med henblik på at gøre en formålstjenlige brug af den). I så fald er al vor erkendelse af Gud blot symbolsk. Og hvis nogen skulle betragte denne erkendelse skematisk og fandt på at knytte den til forstandens egenskaber, vilje osv., der udelukkende udfolder deres objektive realitet i denne verdens væsener, ja, så begiver de sig ud i en antropomorfisme – hvorefter det går dem som det går den person, der eliminerer alle former for intuition og derpå bliver offer for deismen, hvor intet overhovedet erkendes – heller ikke ud fra en praktisk betragtning.

Jeg siger nu: det skønne er symbolet for det sædeligt gode; og jeg siger, at det udelukkende er i den henseende (en relation, der er naturlig for enhver, og som enhver tilskriver alle andre som en pligt), at det behager os med sit krav om, at alle samtykker i det. Og dermed bliver sindet samtidig bevidst om en vis forædning og højnelse over den blotte modtagelighed for lyst som formidlet ved san-

¹¹⁰ [John Locke (1632-1704), *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), II, 13, § 19.]

seindtryk, og det vurderer andres værdi efter en tilsvarende maksime for deres dømmekraft. Dette er *det intelligible*, som – som vi har vist det i den forrige paragraf – smagen er på udkig efter, som vore højere erkendelsesevner stemmer overens med, og uden hvilket vi ville stå over for en lodret modsigelse mellem disse erkendelsesevners natur og de fordringer, smagen gør gældende. I denne evne ser dømmekraften ikke sig selv underlagt en heteronomi af empiriske love, som det ellers er tilfældet i forbindelse med empiriske domme; hvad angår genstandene for så rent et velbehag, lovgiver den for sig selv, på samme måde som fornuften gør det for begærvæsen. Både på grund af denne indre mulighed i subjektet og takket være den ydre mulighed i naturen, der svarer hertil, ser dømmekraften sig relateret til noget inde i subjektet såvel som til noget uden for det – noget, som hverken er natur eller frihed, men som alligevel er forbundet med frihedens oversanselige fundament. Det er dermed på dette oversanselige fundament, at den teoretiske evne er forenet med det praktiske på en måde, der – selv om den er ganske almindelig – ikke desto mindre er ukendt. Vi skal nu anføre nogle forskellige elementer i denne analogi, idet vi dog samtidig ikke vil undlade at bemærke forskellene.

1. Det skønne vækker umiddelbart vort behag (men alene i den reflekterende anskuelse, ikke, som det sædelige, i begrebet). 2. Det behager os, uden at nogen interesse gør sig gældende (det sædeligt-gode er derimod nødvendigvis forbundet med en interesse – dog ikke en interesse, der går forud for bedømmelsen af velbehaget, men en interesse som allerførst bliver udvirket af det). 3. Indbildningskraftens frihed (og dermed vor evnes sanselighed) forestilles i bedømmelsen af det skønne i overensstemmelse med forstandens lovmæssighed (i moralske domme bliver viljens frihed tænkt som dens overensstemmelse med sig selv i henhold til almene fornuftslove). 4. Det subjektive princip i bedømmelsen af det skønne forestilles som alment, dvs. som gyldigt for enhver, men ikke som noget, som vi kan have kendskab til ved et alment begreb (moralitetens objektive princip erklæres på samme måde for alment, dvs. som gyldigt for alle subjekter og samtidig også for alle disse subjekters handlinger, hvorved man kan kende til dem takket være et alment begreb). Således er den moralske dom ikke blot tilgængelig for bestemte konstitutive principper, men den er kun mulig takket være maksimernes begrundelse i disse principper og deres almenhed.

Også for den almindelige forstand ser vi en sådan opmærksomhed på denne analogi, og vi giver ofte naturens og kunstens smukke genstande navne, der tilsyneladende er begrundet i en sædelig vurdering. Vi omtaler bygninger eller træer som *majestætiske* og *prægtige*, eller vi kalder landskaber *smilende* og *muntre*; selv farver betegnes som *uskyldige*, *beskedne* eller *sarte*, fordi de vækker fornemmelser i os, der indeholder noget, der er analogt med bevidstheden om en sindstilstand, der har en moralsk bedømmelse til oprindelse. Smagen ligesom mu-

liggør overgangen fra den sanselige pirring til den habituelle moralske interesse uden et alt for voldsomt spring; grunden er den, at den forestiller sig, at indbildningskraften i sin frihed kan bestemmes som formålstjenlig for forstanden; og således lærer smagen os selv i sansegenstande at finde et frit velbehag uden nogen form for pirring.

§ 60. TILLÆG. OM SMAGENS METODELÆRE

Den inddeling af kritikken i en elementarlære og en metodelære, der går forud for videnskaben, er uanvendelig i forbindelse med smagskritikken. For i smagskritikken gives ingen videnskab om det skønne, og smagsdommen kan ikke bestemmes ved principper. Det gælder nemlig for enhver kunst, at for så vidt angår det videnskabelige, der i fremstillingen af dens objekt går på sandheden, er bestemmelsen ud fra principper ganske vist en uomgængelig betingelse (*conditio sine qua non*) for den skønne kunst, men den er ikke denne kunst selv. For den skønne kunst er der således kun en måde (*modus*), men ikke en læremåde (*methodus*). Mester må først selv vise lærlingen, hvad han skal gøre, og hvordan han skal gøre det. Og der er snarere tale om, at de almene regler, som lærlingen til slut indordner sin fremgangsmåde under, fra tid til anden tjener ham i at bringe fremgangsmådens hovedpunkter i erindring, end at de foreskriver ham dem. Ikke desto mindre må mester her iagttage et vist ideal, som kunsten må have for øje, også selv om det ikke fuldt og helt kan indfries i den praktiske udførelse. Lærlingens indbildningskraft må vækkes, så den bringes i overensstemmelse med et bestemt begreb, hvilket sker ved, at mester bemærker udtrykkets utilstrækkelighed i forhold til en idé, som begrebet ikke selv indfrier, eftersom det er en æstetisk idé. Kun på denne måde, og takket være en skarp kritik, kan man forhindre, at lærlingen uden videre tager de eksempler, som man forelægger ham, for at være urbilleder eller modeller til efterligning – som skulle de ikke underkastes nogen højere norm eller udsættes for hans egen bedømmelse. Således ville man kvæle genialiteten – hvorefter man også ville strangulere den frihed, som indbildningskraften selv besidder i sin lovmæssighed, og uden hvilken ingen skøn kunst, ikke engang en rigtig bedømmelse af ens egen smag, ville være mulig.

Hvis vi betragter propædeutikken for al skøn kunst, for så vidt som denne kunst er anlagt efter den højest mulige fuldkommenhed, forekommer det os, at det ikke er i forskrifter, den ligger; derimod synes den at ligge i en kultur, der kendetegner vore åndsevner takket være de forhåndskundskaber, der omtales som *humaniora* – noget, de formentlig kaldes, fordi *humanitet* både betegner en almen *sympati* og en evne til at meddele sig inderligt og alment. Når disse egenskaber forbindes med hverandre, skaber de den selskabelighed, der passer sig

for menneskeheden, og som adskiller den fra de begrænsninger, der gælder for dyrene. Der var en tid, hvor folk – drevet af den stærke trang til lovmæssig omgang med andre, der får dem til at danne et varigt fællesskab med hinanden – måtte stride med den svære opgave, det er at forene frihed (og lighed) og tvang (ikke så meget en underkastelse, der skyldtes frygt, som af agtelse og pligt). Den tids folk måtte først opdage den kunst, som det er indbyrdes at udveksle ideer mellem den kultiverede og den primitive del, ligesom man måtte indse, hvorledes den første gruppes storsindethed kunne afstemmes med den anden gruppes naturlige enkelhed og oprindelighed, så de på denne måde for første gang kunne finde den middevej mellem en højere kultur og en mere nøjsom natur, der giver os den rette norm – som ikke kan formuleres som en almen regel, men som også omfatter smagen, som den almene menneskelige sans.

Kun med besvær vil en senere tid give afkald på dette mønster. For man vil befinde sig stadig fjernere fra naturen; og når man ikke længere har dens stadige eksempler for øje, vil man næppe være i stand til at skaffe sig et begreb om den lykkelige forening, der i et og samme folk fandt sted mellem den højeste kulturs lovmæssige tvang og den kraft og retmæssighed, som gør sig gældende i en natur, der er fri og føler sin egen værdi.

Nu er smagen imidlertid grundlæggende en evne til at vurdere de sædelige ideers sanseliggørelse (takket være en vis analogi i vor refleksion over disse to);¹¹¹ dermed er det også ud fra denne evne – samt ud fra den større modtagelighed over for den følelse (kaldet den moralske), der er begrundet i disse ideer – at vi kan udlede den lyst, som smagen proklamerer som gyldig for menneskeheden som sådan og ikke blot for hver enkelt individs private følelse. Deraf fremgår, at den sande propædeutik for smagens grundlæggelse skal findes i udviklingen af de moralske ideer og i kultivering af den moralske følelse. For det er først, når sanseligheden bringes til at stemme overens med denne følelse, at den egentlige smag kan antage en bestemt uforanderlig form.

111 [Dvs. dels over ideerne, dels over sanseliggørelsen af dem.]

Anden del

Kritik af den teleologiske dømmekraft

§ 61. OM NATURENS OBJEKTIVE FORMÅLSTJENLIGHED

Hvis vi henholder os til transcendentale principper, har vi god grund til at antage, at der i naturen findes en subjektiv formålstjenlighed, der gør, at dens specifikke love bliver begribelige for den menneskelige dømmekraft, og som gør det muligt for os at sammenknytte de forskellige erfaringer i et system; vi kan endvidere forvente, at det blandt naturens mange produkter også vil være muligt at finde værker af en karakter, som var de egentlig anlagt for vor dømmekrafts skyld; for de rummer særlige og dertil indrettede former, der i deres mangfoldighed og enhed ligesom tjener til at bestyrke og underholde vort sinds kræfter (der er i spil, når vi gør brug af denne evne) – og som vi af samme grund har givet navnet *skønne former*.

Nu finder vi ikke i den almene forestilling om naturen som indbegrebet af sansegenstande overhovedet noget grundlag for, at naturens ting skulle tjene hinanden som middel for formål; ej heller finder vi et grundlag for, at det alene er takket være den slags kausalitet, selve deres mulighed i tilstrækkelig grad bliver forståelig for os. I ovennævnte tilfælde ser vi, at eftersom den forestilling, som vi har om ting, er noget i os selv, kan vi udmærket tænke den som a priori egnet til og anvendelig for den indre formålstjenlige bestemmelse af vore erkendelsesevner. Men at formål, der ikke er vore egne, og som heller ikke tilkommer naturen (som vi ikke betragter som et intelligent væsen), kunne eller skulle udgøre en særlig slags kausalitet, eller i hvert fald en særlig form for lovmæssighed, har vi ingen a priori grund til at forudsætte. Hvad mere er: selv ikke vor erfaring kan bevise, at det virkelig forholder sig således. Altså må et subtilt ræsonnement¹¹² være gået forud for dette, som kun har indlemmet begrebet om et formål i tingenes natur, men som ikke har udledt det af objekter eller af en erkendelse baseret på erfaringen; der er således tale om en erkendelse, som i

112 [Kant: Vernunftlei.]

subjektiv formålstjenlighed
gås mellem omstændelse og forstand → æstetisk følelse
191

højere grad benytter sig af en analogi med det subjektive fundament for sammenknytningen af vore forestillinger for at gøre naturen begribelig end erkender den ud fra objektive grunde.

Dertil kommer, at den objektive formålstjenlighed, som princip for naturtingenes mulighed, er så fjernt fra at hænge sammen med begrebet om disse tings nødvendighed, at det tværtimod netop er den, man først og fremmest påberåber sig, når man ønsker at demonstrere den tilfældighed, der gælder for naturen og dens former. Når man eksempelvis peger på fuglens bygning, hulrummet i dens knogler, vingernes formning til bevægelse og halefjerene til at styre med, siger man blot, at alt dette er ganske tilfældigt i henhold til *nexus effectivus* i naturen; derimod falder det ikke en ind at hidkalde en særlig slags kausalitet, nemlig formålens (*nexus finalis*), til hjælp. Betragter man således blot naturen som en maskine, ja, så kunne den have dannet sig på tusind andre måder uden at støde på netop den enhed, der findes i princippet om formålstjenlighed. Altså er det ikke i begrebet om naturen, vi kan finde det mindste a priori grundlag for dette princip, men uden for den.

Og dog er det med rette, at den teleologiske bedømmelse bringes i anvendelse i forhold til udforskningen af naturen, i det mindste som en problematisk vurdering. Dette finder imidlertid udelukkende sted for at bringe dommen under observationens og udforskningens principper i analogi med den formålsbestemte kausalitet – uden dog derfor at gøre krav på at forklare denne kausalitet. Bedømmelsen hører altså under den reflekterende, ikke under den bestemende dømmekraft. Begrebet om naturformernes indbyrdes forbindelser i henhold til formål er, om ikke andet, endnu et princip, som vi kan bruge for at bringe naturens fænomener ind under regler i tilfælde, hvor den simple kausalitets love er utilstrækkelige. For det er en teleologisk begrundelse, vi anfører, i de tilfælde, hvor vi i forbindelse med et givet objekt tilskriver dets begreb en kausalitet – som om det var i naturen, man kunne finde dette begreb (og ikke i os selv); eller rettere: vi gør dette, idet vi forestiller os en genstands mulighed i analogi med den kausalitet, som vi erfarer i os selv, dvs. vi tænker teknisk naturen ved vor egen evne. Hvis vi derimod ikke tillagde naturen en sådan måde at virke på, måtte vi forestille os dens kausalitet som en blind mekanisme. Men antag nu, at vi altså ønskede at tillægge naturen årsager, der virkede efter en hensigt; antag, at vi derfor ikke anvendte teleologien som et blot regulativt princip og udelukkende for at bedømme fænomener, som naturen kunne tænke som underordnet sine specifikke love, og antag, at vi derudover som grund for uledningen af naturens værker ud fra deres årsager også lagde et konstitutivt princip; i så fald ville begrebet om et formål i naturen ikke længere høre under den reflekterende dømmekraft, men under den bestemende – ja, begrebet ville ikke længere specifikt høre under dømmekraften (på samme måde som begre-

bet om det skønne betragtet som en formel subjektiv formålstjenlighed); i stedet ville det, som fornuftsbegreb, indføre en ny slags kausalitet i naturvidenskab – om end, skal det siges, det ville være en kausalitet, som vi udelukkende lånte fra os selv, og som vi tillagde andre væsener, uden at vi af den grund gik ud fra, at de andre var som os.

Hvad midliggjorde T_2 ? Svar: T_1

T_1 skete for T_2
 middel \ / mål
 nødv. betingelse; ex post eventu

Hvorfor skete T_2 ? Svar: fordi T_1

T_1 er årsag til T_2
 årsag \ / virkning
 tilstrækkelig betingelse; ex ante eventu

Hvis ikke T_3 , ikke $T_1 \rightarrow T_2$

$$T_1 + T_3 \rightarrow T_2$$

$$T_1 - T_3 \rightarrow T_2$$

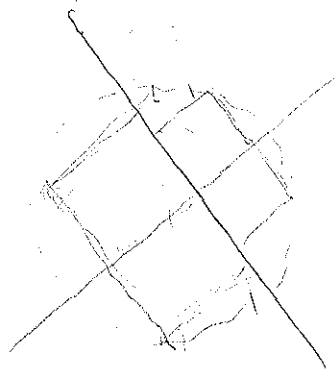
FØRSTE AFDELING

Den teleologiske dømmekrafts analytik

§ 62. OM DEN OBJEKTIVE FORMÅLSTJENLIGHED, DER BLOT ER FORMEL, TIL FORSKEL FRA DEN MATERIELLE

Alle geometriske figurer tegnet efter et princip demonstrerer en mangfoldig objektiv formålstjenlighed, som man ofte beundrer: figurerne er overordentlig velegnede til at løse adskillige problemer ud fra et enkelt princip; eller de kan bruges til at løse samme problem på et i sig uendeligt antal forskellige måder. Formålstjenligheden er her åbenbart objektiv og intellektuel, ikke blot subjektiv og æstetisk. Den udtrykker nemlig, hvor velegnet figuren er til at frembringe de mange former, som man havde til hensigt, og den erkendes ved fornuften. Alligevel er det ikke formålstjenligheden, der muliggør begrebet om selve objektet; begrebet betragtes ikke som muligt, blot fordi man tager denne brug i betragtning.

I en figur så simpel som cirklen ligger nøglen til løsningen på en mængde problemer, der hver for sig ville kræve forskellige foranstaltninger; men det er nu en af denne figurs uendeligt mange fortræffelige egenskaber, at løsningen så at sige giver sig af sig selv. Lad os eksempelvis sige, at det drejer sig om at konstruere en trekant ud fra grundlinjen og den modstående vinkel. I så fald er opgaven ubestemt, dvs. den kan løses på et uendeligt antal forskellige måder. Cirklen rummer nu dem alle, idet den er det geometriske sted for alle trekanter, der tilfredsstiller den givne betingelse. Eller antag, at to linjer skærer hinanden på en sådan måde, at rektanglen under den ene linjes to dele er lig rektanglen under den anden linjes to dele. En løsning på dette problem forekommer uhyre vanskelig. Men i virkeligheden gælder det alle linjer, der skærer hinanden inden for en cirkel, og som er omskrevet af dens periferi, at de deler sig i dette forhold. De krumme linjer giver os på deres side andre formålstjenlige løsninger, som vi slet ikke havde overvejet i forbindelse med reglen for deres konstruktion. Det gælder nu alle koniske snit, at de både for sig og i jævnføring med andre er meget frugtbare som principper med henblik på at løse en mængde forskellige problemer, lige meget hvor enkel den forklaringen er, der bestemmer deres



begreb. – Det er således en sand fornøjelse at overvære, hvor ivrigt de gamle geometrikere udforskede den slags linjers egenskaber, uden at de lod sig føre på afveje, hvis snæversynede hoveder fandt på at spørge om, hvilken nytte den slags viden vel havde. Således udforskede de parablens egenskaber uden at kende til jordens tyngdelov, som ville have sat dem i stand til at anvende parabelen på tunge legemers bane (hvis bevægelse har en tyngderetning, der kan betragtes som parallel med parabelen). Og på samme måde udforskede de ellipsens egenskaber uden at ane, at også himmellegemer besidder tyngdekraft, og uden at kende den lov, der bestemmer tyngdekraften ved forskellige afstande fra tyngdepunktet, og som får de pågældende legemer til at beskrive denne kurve, når de befinder sig i fri bevægelse. Samtidig med at geometrikerne således uden at gøre sig det klart arbejdede for eftertiden, kunne de glæde sig over en formålstjenlighed, som ganske vist hørte til tingenes væsen, men som stadig kunne fremstilles helt og fuldt a priori og i sin nødvendighed. Platon, der selv var en mester i denne videnskab, lod sig både begejstre over, at tingenes oprindelige væsen var af en sådan beskaffenhed, at den kunne opdages uden at gøre nogen som helst brug af erfaringen, og over sindets evne til at udlede væsenernes harmoni ud fra deres oversanselige princip (dertil kommer tallenes egenskaber, som sindet spiller med i musikken). Det var denne begejstring, der fik ham til at hæve sig over empiriske begreber til ideer, som efter hans mening udelukkende kunne forklares ved et intellektuelt fællesskab med alle væseners oprindelse. Ikke underligt, at han derfor bortviste alle fra sin skole, der ikke havde kendskab til målekunsten.¹¹³ For det, som Anaxagoras sluttede sig til ud fra erfaringsgenstande og deres formålsbestemte forbindelse, mente Platon at kunne udlede af den rene anskuelse, således som den havde til huse i den menneskelige ånd. For i nødvendigheden af det, der er formålstjenligt, og som er af en sådan beskaffenhed, som var det forsætligt ordnet på netop denne måde for vor brug – samtidig med at det også synes at tilhøre tingenes oprindelige væsen og ikke på nogen måde at forholde sig til vor brug – ligger grunden til vor store beundring for naturen; ikke først og fremmest naturen uden for os, men naturen i vor egen fornuft. Og dermed er det vel tilgiveligt, hvis denne beundring på grund af en misforståelse med tiden måtte intensiveres til sværmeri.¹¹⁴

Men denne intellektuelle formålstjenlighed, der ganske vist er objektiv (og ikke subjektiv som tilfældet er med den æstetiske formålstjenlighed), er imidlertid formel (og ikke reel), hvad angår dens mulighed; den lader sig kun alment begribe som formålstjenlighed, og uden at der ligger et formål til grund for den.

113 [Dvs. geometrien.]

114 [I *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* taler Kant om Platon som faderen til alt sværmeri, der har udgangspunkt i filosofien.]

Og dermed behøver den heller ingen teleologi. En cirkelfigur er en anskuelse, der er bestemt ved forstanden i henhold til et princip; det er et princip, hvis enhed jeg antager vilkårligt, og som jeg som begreb lægger til grund for cirklen; jeg anvender nu dette princip på en anskuelsesform (rummet), der på samme måde kun forefindes i mig som en forestilling, tilmed en a priori forestilling; og det bevirker, at enheden i de mange regler, som giver sig ved konstruktionen af dette begreb, og som er formålstjenlige ud fra mangfoldige forskellige hensigter, bliver begribelig; og dette er tilfældet, uden at vi må underforstå hverken den formålsbestemte formålstjenlighed eller noget andet grundlag. Og det er noget ganske andet end den orden og regelmæssighed i indbegreber af ting, som befinder sig uden for mig og er indrammet af visse grænser, som vi eksempelvis træffer på i træer, blomsterbede og gangstier i en have. Denne sidste slags orden kan jeg ikke forvente a priori at udlede af en eller anden regel for indramning af et træ. For her er der tale om en orden og regelmæssighed i de eksisterende ting, der må være givet empirisk, for at vi kan kende til den, og ikke blot om en forestilling i mig selv, der er a priori bestemt ud fra et princip. Dermed er denne sidste (empiriske) formålstjenlighed reel, og dermed afhænger den af begrebet om et formål.

Men også det grundlag, som vi har for at beundre en formålstjenlighed – skønt det er i tingenes væsen (for så vidt som deres begreber kan konstrueres), at denne formålstjenlighed iagttages – kan vi indse ganske udmærket og sågar betragte som retmæssigt. De mangfoldige regler, hvis enhed (udledt af et princip) vækker vor beundring, er alle syntetiske og følger ikke af et begreb om objektet, eksempelvis cirkelns; derimod fordrer reglerne, at objektet er givet i anskuelsen. Men dermed fremtræder enheden, som besad den empirisk et ydre regelgrundlag, der var forskelligt fra vor forestillingsevne: som var genstandens overensstemmelse med det behov for regler, der kendetegner forstanden, i sig selv tilfældig og altså kun mulig i kraft af et formål, der direkte tog sigte på dette. Men uagtet al denne formålstjenlighed er det alligevel en harmoni, der ikke erkendes empirisk, men a priori; og dermed skulle den af sig selv føre os frem til dette punkt: at rummet, ved hvis bestemmelse (takket være indbildningskraften og i overensstemmelse med begrebet) objektet alene er muligt, ikke er en egen-skab ved ting, der er uden for mig, men blot en forestillingsmåde i mig; i den figur, jeg således tegner i overensstemmelse med et begreb – dvs. i min egen måde at forestille mig det på, der er givet i det ydre – er det, uanset hvad det end måtte være i sig selv, mig, der indfører formålstjenligheden; fra objektet modtager jeg ingen empirisk belæring om formålstjenligheden; altså forventer jeg ikke af det noget specifikt formål uden for mig. Men eftersom denne overvejelse allerede forudsætter en kritisk brug af fornuften, og eftersom det altså er en overvejelse, der ikke uden videre kan inkluderes i bedømmelsen af objektet i

henhold til dets egenskaber, giver bedømmelsen mig ikke umiddelbart andet end en forening af heterogene regler i et princip (sågar i henhold til det uoverensstemmende i dette princip); det er et princip, der ikke forudsætter noget a priori ydre grundlag for mit begreb eller overhovedet for min forestilling; ikke desto mindre erkender jeg det som a priori sandt. Nu er *forundring* en anstødelighed, som sindet udsættes for, som har sit udspring i en manglende overensstemmelse i en forestilling og den regel, der er givet ved den, med det princip, der ligger til grund for den – en uoverensstemmelse, der foranlediger en tvivl om, hvorvidt vi har set rigtigt og dømt rigtigt; *beundring* er derimod en forundring, der, uagtet tvivlens forsvinden, til stadighed genopstår. Altså er beundring en ganske naturlig virkning af den iagttagne formålstjenlighed i tingenes væsen (som fænomener), og der er intet at bebrejde beundringen, eftersom det ikke alene er foreningen af den sanselige anskuelses form (rummet) med evnen til begreber (forstanden), der er uforklarlig for os, men fordi foreningen derudover ekspanderer sindet, så det aner noget, der ligger hinsides vore sanselige forestillinger; noget, der ganske vist er ukendt for os, men i hvilket vi kan træffe på den ultimative grund for denne overensstemmelse. At erkende dette er ikke noget, vi er nødt til, så længe vi blot har at gøre med vore forestillingers formelle a priori formålstjenlighed; blot dette at skulle se hinsides, indgyder os imidlertid en beundring for den genstand, der tvinger os til det.

Vi har vænnet os til at tale om de nævnte geometriske formers, og vel også om tallenes, proportioner som *skønhed*; begrundelsen er den, at de har en vis a priori formålstjenlighed for alle håndte erkendelsesansvender, som vi på grund af konstruktionens simpelhed ikke havde forventet. Eksempelvis taler vi om denne eller hin skønne egenskab ved cirklen, der blev opdaget på denne eller hin måde. Og dog er det ikke en æstetisk bedømmelse, der gør, at vi finder cirklen formålstjenlig, og det er ingen bedømmelse uden begreb, der gør en blot subjektiv formålstjenlighed i vore erkendelsesevners frie spil til noget bemærkelsesværdigt. Hvad der derimod er tale om, er en intellektuel bedømmelse, der er baseret på begreber, og som gør det muligt for os klart at erkende en objektiv formålstjenlighed, dvs. en anvendelighed til alle håndte (uendeligt mangfoldige) formål. Vi burde snarere tale om denne bedømmelse som en *relativ fuldkommenhed* end som en *skønhed* ved den matematiske figur. Heller ikke at tale om en *intellektuel skønhed* går på nogen måde an, eftersom ordet *skønhed* i så fald ville miste enhver bestemt betydning, ligesom det intellektuelle velbefindende ville miste enhver overlegenhed over det sanselige. Bedre ville det være at omtale en demonstration af den slags egenskaber for *skøn*; for vi ser, at forstanden, som evnen til begreber, og indbildningskraften, som evnen til at fremstille dem, føler sig a priori styrket ved at blive vist frem (hvilket i forening med den præcision, som fornuften fører med sig, derpå omtales som *elegant*); og selv om velbehaget

her er baseret på begreber, er det subjektivt, idet fuldstændigheden på sin side medfører et objektivt velbehag.

§ 63. OM NATURENS RELATIVE FORMÅLSTJENLIGHED TIL FORSKEL FRA DEN INDRE

Erfaringen leder kun vor dømmekraft til et begreb om en objektiv og materiel formålstjenlighed, dvs. til et begreb om et formål i naturen, når vi skal bedømme et forhold mellem årsag og virkning – et forhold, som vi udelukkende ser os i stand til bedømme som lovmæssigt,¹¹⁵ hvis vi for ideen om kausalitetens virkning forudsætter dens årsag som den fundamentale betingelse, der ligger til grund for denne samme virknings mulighed. Dette kan finde sted på to måder. Vi kan umiddelbart betragte virkningen som et kunstprodukt eller blot som materiale for andre mulige naturvæsener, dvs. vi kan betragte virkningen som et formål eller som et middel til en formålstjenlig anvendelse af andre årsager. Denne anden formålstjenlighed kaldes *nytte* (for menneskene) eller blot *gavnlighed* (for andre væsener) og er blot relativ, mens den første er en indre formålstjenlighed i naturvæsenet.

Eksempelvis fragter floderne alle slags jord, der tjener til planternes vækst, med sig. Undertiden aflejres denne jord inde på land, men til andre tider også i flodmundingerne. Dette dynd fragtes nu over land rundt til mange kystområder, eller det aflejres ved kystområderne. Og ikke mindst hvis menneskene hjælper til, så havet ikke ved ebbe tager dyndet med sig, vil den frugtbare del af landet øges, og nye områder til planteriget vil blive indvundet, hvor der før levede fisk og skaldyr. Naturen har formentlig ved egen kraft frembragt størsteparten af landvindingerne, og den fortsætter sikkert med dette, selv om det foregår langsomt. – Spørgsmålet er nu, om vi skal vurdere, at der her er tale om et formål i naturen, fordi det er til nytte for menneskene; for at det er gavnligt for naturen selv tæller ikke, eftersom havets skabninger mister lige så meget, som jordens vinder.

Men for nu at komme med et eksempel på visse naturtings *gavnlighed* som middel for andre skabninger (som vi betragter som formål), så er ingen jordbund bedre for fyrretræer end sandjord. Inden det gamle hav trak sig tilbage fra landjorden, efterlod det bag sig store sandområder i de nordlige dele af vort land; følgen var, at denne jord, der var ganske uegnet til at kultivere, gjorde det

¹¹⁵ I den rene matematik kan man ikke tale om tingenes eksistens, men alene om deres mulighed, dvs. om en anskuelse, der svarer til et begreb; altså kan vi aldrig tale om årsag og virkning; og heraf følger på samme måde, at enhver formålstjenlighed, man måtte blive opmærksom på i matematikken, blot betragtes som formel og ikke som et naturformål.

muligt for fyrreskovene at vokse vidt og bredt – skove, hvis tankeløse fældning vi ofte nok har bebrejdet vore forfædre. Vi kan nu spørge os, om denne urgamle deponering af disse sandområder var udtryk for et formål i naturen, der var til gavn for de fyrreskove, de muliggjorde. Så meget synes klart, at hvis vi betragter fyrreskovene som et naturformål, må vi også acceptere sandområderne som et relativt formål, som det gamle hav og dets tilbagetrækning fungerede som middel for. For i rækken af indbyrdes underordnede led i en formålstjenlig kæde, må vi betragte hvert enkelt led som et formål (om end ikke som et endemål), som dets nærmeststående årsag er middel for. Og på samme måde var det nødvendigt, at der voksede græs på jorden, hvis der skulle være okser, får, heste osv. i verden. Ligeledes måtte der forekomme alkaliske planter i ørkenerne, hvis der skulle findes kameler, og der måtte findes store mængder kameler og andre græsædere, hvis der skulle findes ulve, tigre og løver. Altså er en objektiv formålstjenlighed baseret på gavnlighed ikke det samme som en objektiv formålstjenlighed i tingene i sig selv: som var det ikke muligt at betragte sandet i sig som en virkning af sin årsag, havet, hvis ikke vi tillagde havet et formål, og hvis ikke vi samtidig betragtede virkningen, dvs. sandet, som et kunstprodukt;¹¹⁶ men der er her tale om en relativ og blot tilfældig formålstjenlighed, der tillægges tingen selv. Og selv om de forskellige græsarter i de anførte eksempler er blevet vurderet for sig, som organiserede naturprodukter, og altså som kunstige, skal de dog ses som rent råmateriale i forhold til de dyr, der fortærer dem.

I kraft af en frihed, som mennesket besidder i sin kausalitet, finder det, at visse naturting er gavnlige for dets ofte naragtige formål (spraglede fuglefjer til pynt på klædedragten, farvet jord eller plantesaft til at sminke sig med) – ligesom det til andre tider har noget fornuftigt for øje, som når det bruger en hest til at ride på eller (som på Minorca) et æsel eller en gris til at pløje med. Og dog kan vi heller ikke her (ud fra denne anvendelse) antage et relativt naturformål. For mennesket bruger sin fornuft til at bringe tingene i overensstemmelse med egne vilkårlige¹¹⁷ indfald, som det selv på ingen måde er prædestineret til af naturen. Kun hvis vi går ud fra, at menneskene nu engang skulle leve her på jorden, måtte midlerne hertil ikke mangle, eftersom de uden dem ikke kunne overleve som dyr – eller som fornuftige dyr, for den sags skyld (hvor beskeden en fornuft der nu end var tale om); i så fald måtte de naturting, der var uundværlige for dette behov, også betragtes som naturformål.

Man ser uden vanskelighed, at ydre formålstjenlighed (en tings gavnlighed for andre ting) alene kan betragtes som en ydre naturlig formålstjenlighed på betingelse af, at eksistensen af den ting, som den umiddelbart eller mere fjernt-

¹¹⁶ [Kant: Kunstwerk.]

¹¹⁷ [Jf. § 43 note 85.]

liggende er gavnlig for, for sig selv kan betragtes som et ydre naturformål. Dette kan imidlertid ikke fuldt ud bestemmes blot ved at betragte naturen. Og det betyder derpå, at skønt den relative formålstjenlighed nok hypotetisk peger på naturlige formål, berettiger dette ikke til, at man fælder en absolut teleologisk dom.

Sne i kolde lande sikrer såsæden mod frost og fremmer menneskeligt samkvem (ved hjælp af slæder). Lapperne finder i deres land dyr, der muliggør dette samkvem (nemlig rener), der finder tilstrækkelige mængder føde i den tørre mos, som de må skrabe fri for sne; renerne er desuden lette at tæmme og finder sig uden videre i, at man berøver dem en frihed, som de kunne have bevaret, hvis de ville. Og for andre folk i de frosne regioner ser vi, at havet rummer rige forsyninger af dyr, der ud over den føde og de klæder og det tømmer, der så at sige flyder ind fra havet til bostæderne, også skaffer folk brændselmateriale til opvarmning af deres huse. Vi bemærker her et forunderligt sammenfald af disse mange forhold i naturen i ét og samme formål. Og for grønlandere, lapper, samojeder, jakutter osv. forholder det sig på samme måde. På den anden side ser vi ikke, hvorfor folk overhovedet skal bo på disse steder. Hvis vi derfor siger, at fugten falder fra atmosfæren i form af sne, at havet har sine strømme, der fragter tømmer fra varme lande, og at det rummer enorme havuhyrer, der indeholder kolossale mængder olie, alt sammen fordi ideen om gavnlighed for visse fattige skabninger ligger til grund for den årsag, der sammenfatter alle de mange naturprodukter – ja, så ville det være en uhyre dristig og ganske vilkårlig bedømmelse. For selv hvis den slags naturlig nytte ikke fandtes, ville vi alligevel ikke mangle noget, hvad angår de naturlige årsagers tiltrækkelighed til, at tingene havde denne beskaffenhed. Desuden måtte det forekomme os selv formasteligt og uovervejede uden videre at forvente et sådant anlæg og tillægge naturen den slags formål (med den begrundelse, at det ellers kun var menneskenes store indbyrdes ufordragelighed, der kunne sprede dem til så ugæstfrie områder).

§ 64. OM TINGENES SÆREGNE KARAKTER SOM NATURFORMÅL

For nu at indse, at en ting kun er mulig som formål – dvs. at man må søge kausaliteten til dens oprindelse i en årsag, hvis evne til at virke er bestemt ved begreber og ikke i en naturmekanisme – kræves følgende: at denne tings form ikke blot er mulig i kraft af naturlove – dvs. den slags love, som vi alene erkender med forstanden, når de anvendes på sansobjekter – men at selv en empirisk viden om tingen, hvad angår dens årsag og virkning, forudsætter fornuftsbegreber. I forhold til fornuften er tingens form kendetegnet ved en tilfældighed i forbindelse med alle empiriske naturlove; det er en fornuft, som over for enhver form i et naturprodukt må erkende dens nødvendighed – om så blot for at se de

betingelser, der knytter sig til dens frembringelse; men det er også en fornuft, der derpå alligevel ikke er i stand til at antage denne nødvendighed ved enhver given form; men det betyder, at det er selve denne tilfældighed, der er en grund til at antage, at tingens form er underlagt kausalitet, dvs. som var formen kun mulig netop takket være fornuften. Denne kausalitet er nu evnen til at handle ud fra et formål (dvs. en vilje); og det objekt, som udelukkende forestilles ud fra denne mulighed, ville kun kunne forestilles som muligt som formål.

Antag nu, at nogen i et land, der tilsyneladende var ubeboet, blev opmærksom på en geometrisk figur tegnet i sandet, eksempelvis en regulær sekskant; idet nu vedkommendes refleksion – på en ganske vist dunkel måde – beskæftigede sig med dette begreb, ville den takket være fornuften gøre sig enheden i princippet for figurens frembringelse klart; og dermed ville den som grund for muligheden for en figur af denne slags ikke pege på ting – som sandet, det nærliggende hav, blæsten, dyr med lignende fodspor, som den kendte til, eller nogen anden ufornuftig grund. For den tilfældighed, der kendetegnede opdagelsen af et sådant begreb, der ikke er muligt andre steder end i fornuften, måtte forekomme den så uendelig stor, at det ville være det samme, som hvis ingen naturlov svarede til den, og at der altså heller ingen årsag fandtes i den mekanisk virkende natur: der ville kun være begrebet om et sådant objekt – et begreb, som kun fornuften kan give, og som genstanden kan sammenlignes med, og som også kunne indeholde kausaliteten for en sådan virkning;¹¹⁸ denne virkning ville dermed blive betragtet som et formål, om end ikke som et naturformål; dvs. den ville blive betragtet som et kunstprodukt (*vestigium hominis video*).¹¹⁹

Men hvis noget, som vi erkender som et naturprodukt, også skal bedømmes som et formål – og altså også som et naturligt formål, hvis da ikke dette er en selvmodsigelse – da kræves noget mere. Jeg vil i al foreløbighed sige følgende: en ting eksisterer som et naturligt formål, hvis det (om end i dobbelt forstand) er årsag og virkning til sig selv. For heri ligger en kausalitet af en slags, der ikke kan forbindes med det blotte naturbegreb uden at tillægge det en hensigt; den kan givetvis tænkes modsigelsesfrit, men begribes uden modsigelse kan den ikke. Bestemmelsen af denne idé om et naturformål vil vi nu illustrere ved et eksempel, inden vi derpå analyserer den.

I første omgang avler et træ et andet træ i henhold til en bestemt naturlov. Men det træ, som det avler, er af samme art;¹²⁰ og således fremavler det sig i

118 [Dvs. figuren, der her ses som begrebets virkning i kraft af den kausalitet, som det indeholder.]

119 [Jeg ser et spor af et menneske. « Ifølge romeren Marcus Vitruvius Polio den replik, som filosofen Aristippos (4. årh. fvt.) indgød sine kammerater håb med, da deres skib forliste, og de på den øde strand så geometriske figurer.]

120 [Det tyske ord *Gattung*, der normalt oversættes til *slægt* (hvis ikke man bevarer det latinske *genus*) anvendes ofte i sammenhænge, hvor man på dansk sædvanligvis ville bruge *art*, dvs. i betydningen *genre* eller *type*. Således i

henhold til sin art; det er, inden for sin art, både årsag og virkning, idet det bestandig både frembringer og er frembragt af sig selv, og på den måde opretholder det sig selv som art.

For det andet fremavler et træ derudover også sig selv som individ. Den slags virkning omtaler vi rigtignok normalt som *vækst*. Det skal imidlertid tages i en ganske anden betydning end en størrelsestilvækst baseret på mekaniske love; der er tale om *avl*, om end under et andet navn, hvad man bør agte på. Det materiale, som træet sætter til, forarbejder væksten på forhånd til en specifik og særegen kvalitet, som en ydre naturmekanisme ikke er i stand til at forsyne det med; og således udbygger det sig videre takket være et stof, der – i henhold til den blanding, det selv har forestået – er dets eget produkt. For hvis vi ser på de bestanddele, der er taget fra den ydre natur, skal træets produkt givetvis udelukkende betragtes som et edukt.¹²¹ Ikke desto mindre træffer vi i adskillelsen og nysammensætningen af råstoffet i dette naturvæsen på en originalitet, hvad angår evnen til at nedbryde og opbygge, der langt overgår, hvad kunsten ville være i stand til, hvis man gjorde et forsøg på at genskabe den slags produkter fra planteriget af elementer, som man havde skaffet sig ved at dissekere dem eller fra det stof, som naturen havde fremskaffet som næring for dem.

For det tredje fremavler hver enkelt del af træet sig selv på en sådan måde, at dens opretholdelse står i et gensidigt afhængighedsforhold til opretholdelsen af de øvrige dele. Knoppen på et træ, der podes på et andet træ, frembringer i den fremmede stamme en plante af sin egen art og dermed også en podekvist på en fremmed stamme. Og på den måde kan vi nu betragte hver kvist eller hvert blad på samme træ som blot podet eller okuleret på den og dermed som et selvstændigt træ, der har knyttet sig til et andet og parasitisk bliver ernæret af det. Men samtidig med at bladene er træets produkter, understøtter de det på deres side også. For det gentagne løvfald ville tage livet af træet, og dets vækst afhænger dermed af bladenes indvirken på stammen. Således ser vi i naturen en selvhjælp i tilfælde af skade i planternes avl, når manglen på en del, der er nødvendig for opretholdelsen af nabodelene, tilvejebringes af de øvrige dele; eller vi ser det i forbindelse med forekomsten af misfostre eller misdannelser i væksten, hvor visse dele på grund af tilfældige defekter eller forhindringer danner sig selv på en ny måde med henblik på at opretholde, hvad allerede findes, men dermed frem-

dette tilfælde, og vi oversætter altså *Gattung* til *art* (uagtet at *Art* også findes på tysk, og at *slægt* eller *genus* ville tydeliggøre den betydning af reproduktion, Kant har i tankerne.) Når *Art* og *Gattung* ses som relative termer, er *Art* normalt subkategori til *Gattung*, og når en given type skal navngives, vælges den første betegnelse, hvis den ses i lyset af sin underordning under den anden term og vice versa.]

121 [Dvs. en »udførelse«; hvor et produkt repræsenterer en materialeformning, er et edukt et materiale, der transporteres påvirket gennem organismen.]

avler et afvigende væsen – et forhold, som jeg blot nævner i forbigående, selv om det hører til de forunderligste egenskaber ved organiserede skabninger.¹²²

§ 65. TING SOM NATURFORMÅL ER ORGANISEREDE VÆSENER

I henhold til, hvad vi i forrige § sagde om karakteren af en ting, så kan den, skønt den er et naturprodukt, alene erkendes som mulig, hvis vi forstår den som et naturformål, og den må skiftevis forholde sig til sig selv som årsag og som virkning. Dette er dog et noget uegentligt og ubestemt udtryk, der har behov for at blive udledt af et bestemt begreb.

Kausalforbindelsen er, for så vidt som den blot er tænkt ved forstanden, en forbindelse, der udgør en række (af årsager og virkninger), der hele tiden går nedad; og de ting, der som virkninger forudsætter andre ting som årsager, kan ikke på deres side indtræde som årsager til disse andre ting. Man omtaler en sådan række som en kausalforbindelse af virkende årsager (*nexus effectivus*). På den anden side kan man også tænke en kausalforbindelse ud fra fornuftsbegreber (om formål), der, når man betragter forbindelsen som en række, både medfører afhængighed i nedadgående og opadgående retning; her kunne en ting, der først er blevet betegnet som en virkning, samtidig i opadgående retning fortjene at blive kaldt årsag til den ting, som den er virkning af. Den slags forbindelser findes uden vanskelighed i det praktiske (nemlig i kunsten). For selv om eksempelvis et hus er årsag til de penge, der modtages i husleje, så er forestillingen om denne mulige indtægt omvendt også forårsaget af, at huset er bygget. Denne type kausalforbindelse kaldes for den finale årsag (*causa finalis*). Muligvis ville det være mere passende at betegne den første kausalforbindelse som reel og den anden som ideel, eftersom disse benævnelser samtidig ville gøre det klart, at der ikke kan være tale om mere end to slags kausalitet.

For at en ting kan være en naturårsag, kræves nu for det første, at dens dele (i henhold til deres derværen og form) kun er mulige takket være deres forhold til helheden. For tingen selv er et formål og er på den måde omfattet af et begreb eller af en idé, der a priori må bestemme alt det, der skal rummes i den. Men for så vidt som en idé kun tænkes som mulig på denne måde, er den blot et kunstværk, dvs. den er et produkt af en fornuftig årsag, der er forskellig fra (delenes) materie – et produkt, hvis kausalitet (i delenes tilvejebringelse og sammenknytning) er bestemt ved en idé om en helhed, der på denne måde er gjort mulig (og som dermed ikke bliver bestemt ved naturen uden for den).

Men antag nu, at en ting ikke desto mindre som naturprodukt i sig selv og i

sin indre mulighed skal rumme et forhold til formål, dvs. at den alene skal være mulig som et naturformål og være uden den kausalitet i begreberne, som fornuftsvæsener uden for den har; i så fald må det, for det andet, kræves, at dens dele skal forbinde sig til helhedens enhed i kraft af den omstændighed, at de indbyrdes bliver årsag og virkning til hinandens form. For kun på den måde er det muligt, at det er ideen om helheden, der omvendt (skiftevis) endnu en gang bestemmer alle delenes form og forbindelse: ikke som årsag – for i så fald ville den være et kunstprodukt – men som erkendelsesgrund for den systematiske enhed af form og forbindelse i alt det mangfoldige, der er indeholdt i den givne materie for den, der bedømmer det.

For et legeme, der altså i sig og i henhold til sin indre mulighed skal bedømmes som naturformål, må det forlanges, at dets dele er indbyrdes afhængige af hinanden, både hvad angår deres form og deres forbindelse, så de på den måde kan frembringe en helhed ved deres egen kausalitet; omvendt kan begrebet om denne helhed betragtes som legemets årsag i henhold til et princip (i et væsen, der var i besiddelse af en kausalitet i henhold til begreber, der svarer til et sådant produkt) – og dermed kunne sammenknytningen af virksomme årsager samtidig bedømmes som en virkning af finale årsager.

I et sådant naturprodukt eksisterer¹²³ hver enkelt del ikke blot i kraft af de andre dele, men den tænkes at eksistere af hensyn til de andre dele og for helheden, dvs. som et redskab (organ). Dette er imidlertid ikke tilstrækkeligt (for det kunne også være et redskab for kunst), og dermed ville vi forestille os dets mulighed som afhængig af et formål som sådan. I stedet må vi tænke på hver enkelt del som et organ, der frembringer de andre dele (således at hver enkelt del gensidigt frembringer den anden). Noget sådant kan ikke være et redskab for kunst, men det kan kun være naturen, der fremskaffer alt stof til redskaberne (sågar kunstens). Kun hvis et produkt tilfredsstillende denne betingelse, og alene af denne grund, vil det være et på én gang organiseret og et sig selv organiserende væsen, som vi derfor kan betegne som et naturformål.

I et ur er en del et redskab til at bevæge de andre dele med, men hjulet er ikke den virkende årsag for frembringelsen af de andre dele; den enkelte del er givetvis til af hensyn til de andre, men den eksisterer ikke takket vær dem. Delenes og deres forms frembringende årsag er dermed ikke indeholdt i (denne materies) natur, men er uden for den i et væsen, der kan virke i henhold til ideer om et hele, der er muliggjort ved dets kausalitet. Hjulet i et ur frembringer således ikke andre hjul; og der er slet ikke tale om, at et ur frembringer andre ure, ved at det benytter sig af (organiserer) et fremmed materiale med henblik på dette.

122 [Ordet *skabninger* angiver her »det skabte« og omfatter altså også planter, ikke kun dyr som normalt på dansk.]

123 [Kant: *da ... ist; Dasein og Existenz* og de dertil svarende verber bruges af Kant synonymt og som forskellige udtryk for *elegant variation*.]

Altså er der heller ikke tale om, at uret af sig selv erstatter dele, som er blevet fjernet fra det, ligesom det ikke erstatter det, der mangler, da det først blev fremstillet, ved at supplere de manglende dele; endelig reparerer det heller ikke sig selv, hvis det er gået i stykker. Alt dette kan vi på den anden side forvente af en organiseret natur. – Et organiseret væsen er altså ikke blot en maskine, for en maskine har alene en bevægende kraft; det organiserede væsen har derimod en dannende kraft, og det tilmed en kraft, som den meddeler de materier, der ikke har den (den organiserer dem): altså en kraft, der danner sig og forplanter sig på en måde, som ikke kan forklares alene ud fra bevægelseevnen (mekanismen).

Om naturen og dens kapacitet¹²⁴ i form af organiserede produkter siger vi alt for lidt, hvis vi beskriver dette som en analogi til kunsten.¹²⁵ For i så fald tænker man sig en kunstner (et fornuftigt væsen) uden for naturen. Langt snarere er der tale om, at naturen organiserer sig selv og i hver enkelt art af sine organiserede produkter; og dette finder givetvis sted efter det samme eksemplar, men ikke desto mindre med de passende afvigelser, som, alt efter omstændighederne, kræves af hensyn til selvopretholdelsen. Noget nærmere kommer vi måske naturens uudgrundelige egenskab, hvis vi betegner den som en analogi til livet; men i så fald må vi enten tillægge materien, som materie, en egenskab, der modsiger selve dens væsen (hylozoisme),¹²⁶ eller vi må associere den med et fremmed princip, som står i et fællesskab med den (en sjæl). Men hvis et produkt af denne slags skal være et naturprodukt, må vi enten forudsætte organiseret materie som redskab for denne sjæl, hvilket ikke gør den spor mere begribelig, eller vi må betragte sjælen som kunstner for dette bygningsværk og dermed fjerne produktet fra den (korporlige) natur. Strengt taget rummer naturens organisering altså intet, der er analogt med en kausalitet, som vi kender til.¹²⁷ Skønheden i naturen kan med rette beskrives i analogi med kunst, eftersom den udelukkende tillægges genstande i forhold til en refleksion, hvor de betragtes udefra, dvs. skønheden tillægges kun genstandene på grund af den form, som deres overflade har. Ser vi derimod på den indre naturfuldkommenhed, således som

124 [Kant: *Vermögen*.]

125 [På Kants tid betegnede *kunst* stadigvæk især *håndværk*, selv om dets moderne betydning var på vej frem (således også her). Samtidig skal *kunst*, forstået som *håndværk*, her først og fremmest ses som en kulturel aktivitet i modsætning til en naturproces; *kunst* (og nedenfor *kunstner*) betegner således egentlig hverken *kunst/kunstner* eller *håndværk/håndværker* i moderne forstand, men omhandler alment kulturel aktivitet, der står i modsætning til naturens virksomhed.]

126 [Læren om, at al materie er levende.]

127 Omvendt kan vi kaste lys på en vis forbindelse, som man meget hyppigere træffer på som idé end i virkeligheden, ved hjælp af en analogi til de såkaldt *umiddelbare naturprocesser*. I en fuldstændig omdannelse af et stort folk til en stat, der for nylig har fundet sted [formentlig Amerikas forenede Stater], har man meget velvalgt betjent sig af ordet *organisation* til at angive indretningen af magistraturer osv. og sågar om hele statslegemet. For i et sådant hele bør ethvert led ikke blot være middel, men også mål; og idet det medvirker til et muligt hele, må det samtidig være bestemt i henhold til sted og funktion i kraft af ideen om dette hele.

den hører til de ting, som alene er mulige som naturformål, og som derfor kaldes *organiserede væsener*, så er den ikke analog med nogen fysisk, dvs. naturlig, egenskab, som vi kender til. Ja, eftersom også vi selv i videste forstand tilhører naturen, er en sådan naturfuldkommenhed end ikke tænkelig eller forklarlig ved nogen præcis analogi til den menneskelige art.

Begrebet om en ting som naturformål i sig er altså ikke et konstitutivt forstands- eller fornuftsbegreb; derimod kan det tjene som regulativt begreb for den reflekterende dømmekraft; og på den måde kan det – i en fjern analogi med vor egen kausalitet hvad angår formål overhovedet – vejlede os i en formålsbestemt undersøgelse af genstande af denne slags og i vore overvejelser over deres øverste grund; dette sidste ikke for at tilvejebringe et kendskab til naturen eller dens urgrund, men af hensyn til vor egen praktiske fornuftsevne, som vi betragtede årsagen til denne formålstjenlighed i analogi med.

Organiserede væsener er altså de eneste væsener i naturen, der – hvis man betragter dem for sig og ikke i et forhold til andre ting – udelukkende kan tænkes som mulige som naturformål; altså er det først med dem, der gives objektiv realitet til begrebet om et naturformål til forskel fra et praktisk formål; og dermed giver disse væsener tillige naturvidenskaben et fundament for en teleologi, dvs. for en måde at bedømme naturlige genstande på i henhold til et specifikt princip, som vi ikke ellers var berettiget til at indføre (eftersom vi ikke *a priori* kan se muligheden for den slags kausalitet).

§ 66. OM PRINCIPPET FOR BEDØMMELSEN AF DEN INDRE FORMÅLSTJENLIGHED I ORGANISEREDE VÆSENER

Dette princip, der samtidig er en definition på de organiserede væsener, lyder: et organiseret naturprodukt er et sådant, hvor alt er skiftevis formål og middel. Intet i det er omsonst, formålsløst eller skal tilskrives en blind naturmekanisme.

Princippet skal, hvad dets foranledning angår, udledes af erfaringen, nemlig den slags erfaring, der anstilles metodisk, og som kaldes *observation*. På grund af den almenhed og nødvendighed, som princippet udsiger om en sådan formålstjenlighed, kan det ikke alene bero på erfaringsgrunde; det må derimod være et *a priori* princip, selv om det altså kun kan være regulativt, og selv om den slags formål udelukkende kan være begrundet i den dømmendes idé og aldrig i en virkende årsag. Altså kan vi betegne det omtalte princip som *en maksime til bedømmelse af organiserede væseners indre formålstjenlighed*.

Det er en kendt sag, at de, der analyserer planternes og dyrenes bygning for at få indsigt i, hvorfor og til hvilket formål netop disse dele findes, hvorfor de er forbundet med hinanden på netop denne måde, og hvorfor de netop har fået denne indre form, som en indiskutabel nødvendighed har valgt at gå ud fra

følgende maksime: at der i en sådan skabning ikke er noget, der er omsonst; og på samme måde hævder de den grundlæggende antagelse inden for den almene naturlære, at intet sker uden grund. I realiteten kan en mangfoldighed af ting lige så lidt frasige sig en teleologisk grundsætning som undsige den alment fysisk grundsætning; for ligesom vi uden denne sidste ikke ville have nogen erfaring overhovedet, ville vi uden den første ikke have nogen ledetråd for observation af den slags naturting, som vi allerede én gang teleologisk har tænkt under begrebet om naturformål.

For dette begreb leder nu fornuften til en helt anden ordning af tingene end den blotte naturmekanisme, der her ikke længere er tilstrækkelig for os. Til grund for et naturligt produkts mulighed skal ligge en idé. Nu er en idé imidlertid en absolut forestillingsenhed, mens materien på sin side er en flerhed af ting, der ikke i sig selv kan forsynes os med en bestemt enhed for sin sammensætning; men hvis ideens enhed sågar skal tjene som en naturlovs a priori bestemmelsesgrund for kausaliteten af en sådan form for sammensætning, betyder det, at naturens formål må udvides til at omfatte alt, hvad der rummes i dens produkt. For hvis vi først tager en sådan virkning i sin helhed hinsides naturmekanismen og relaterer den til en oversanselig bestemmelsesgrund, må vi også i et og alt bedømme denne virkning i henhold til dette princip; og der er ingen grund til at antage, at en sådan tings form stadig til dels skulle være afhængig af den blinde mekanisme, eftersom vi i så fald ville blande heterogene principper og stå tilbage uden nogen sikker regel, som vi kunne dømme efter.

Det kan nu meget vel være, at der i eksempelvis et dyrs krop kan forekomme mange dele, der kan begribes som konkretioner i henhold til rent mekaniske love (så som hud, knogler, hår). Og dog må den årsag, der skaffer den relevante materie til veje, og som former den og anbringer den de steder, hvor den hører hjemme, altid bedømmes teleologisk; og således må alting i dyrets krop betragtes som organiseret, ligesom alting endnu engang står i et vist forhold til tingen og dermed er organ.

§ 67. OM PRINCIPPET FOR DEN TELEOLOGISKE BEDØMMELSE AF NATUREN OVERHOVEDET SOM ET SYSTEM AF FORMÅL

Vi har allerede ovenfor om naturtingenes ydre formålstjenlighed sagt, at vi ikke som forklaringsgrund på deres derværen i tilstrækkelig grad er berettiget til at betragte dem som naturformål, samtidig med at vi også betragter denne derværens tilfældigt formålstjenlige virkninger i ideen som en begrundelse for denne samme derværen i henhold til princippet om finale årsager. Således kan vi ikke betragte floder som naturformål med den begrundelse, at de fremmer samvirket mellem folkene i landets indre, eller bjerge, fordi de rummer flodernes

norm
konkret fulgt norm } idé
natur

V. kun mere og mere, yderligere i formål

kilder, og fordi de i perioder uden regn opretholder et lager af sne, eller landskabets hældning, fordi det leder vandet bort og efterlader det indre tørt. For selv om jordens overfladeform kan være nok så nødvendig med henblik på at udvikle og opretholde væksten i dyre- og planteriget, har den dog ikke i sig noget, der gør, at vi tvinges til at antage muligheden af en formålsbestemt kausalitet. Noget tilsvarende gælder de planter, som mennesket bruger med henblik på overlevelse eller nydelse – ligesom det gælder dyrene: kameler, okser, heste, hunde osv., der er uundværlige for mennesket både som føde, og fordi menneskene på mangfoldige måder gør brug af dem i deres tjeneste. I forbindelse med ting, som vi ikke har nogen grund til at betragte som formål for sig, kan det ydre forhold kun rent hypotetisk betragtes som formålstjenligt.

At bedømme en ting som naturformål på grund af dens indre form er noget ganske andet end at opfatte dens eksistens som et naturformål. Hvis denne sidste påstand skal være sand, må vi ikke alene forudsætte et begreb om et muligt formål, men en erkendelse af naturens endemål (*scopus*). Men det nødvendiggør på sin side, at vi relaterer denne erkendelse til noget oversanseligt, der langt overskrider en hvilken som helst teleologiske viden, vi har om naturen; for formålet med naturens eksistens må i sig selv søges hinsides naturen. Den indre form af selv et græsstrå er tilstrækkelig til over for den menneskelige dømmekraft at demonstrere, at det har sin eneste mulige oprindelse i reglen om formål. Men antag nu, at vi ændrer synspunkt, og at vi udelukkende betragter den brug, som andre naturvæsener gør af græsstrået; antag, at vi altså opgiver betragtningen af dets indre organisering og alene forholder os til ydre formålstjenlige relationer, dvs. vi ser, hvorledes græsset er nødvendigt for kvæget, og vi ser, hvorledes kvæget på sin side er nødvendigt for, at mennesker kan eksistere. Hvad vi derimod ikke ser er, hvorfor det skulle være nødvendigt, at menneskene eksisterer (et spørgsmål, der måske heller ikke er så let at besvare, hvis man har nyhollænderne eller Ildlandets beboere i tankerne). Og på denne måde når vi ikke frem til et kategorisk formål; hele den formålstjenlige relation beror derimod på en betingelse, som vi skyder stadig længere fra os; nemlig en betingelse, der som ubetinget (eksistensen af en ting som final årsag) i et og alt ligger hinsides en psykoteleologisk betragtning af verden. Men en sådan ting er heller ikke et naturformål; for den (eller dens art¹²⁸ som sådan) skal ikke ses som et naturprodukt.

Således er det kun, for så vidt som materien er organiseret, at den nødvendigvis medfører et begreb om naturformål, eftersom denne dens specifikke form samtidig er et produkt af naturen. Imidlertid leder begrebet om formål os nød-

vendigvis frem til ideen om, at naturen i sin helhed er et system baseret på en regel om formål – en idé, som enhver naturmekanisme må underordnes i henhold til fornuftens principper (i det mindste for at afprøve naturfremtrædelsen på denne idé). Fornuftsprincippet tillægger nu ideen et udelukkende subjektivt princip i form af en maksime: *at alt i verden altså er godt for noget, og at intet i verden er omsonst*. Og ud fra det eksempel, som naturen giver os i sine organiske produkter, er vi nu berettiget til – ja, kaldet til – ikke at forvente noget af den, der ikke er formålstjenligt i forhold til helheden.

Det forstår sig nu, at dette ikke er et princip for den bestemmende, men alene for den reflekterende dømmekraft; at princippet altså er regulativt og ikke konstitutivt; det siger ligeledes sig selv, at det kun er et princip, hvorudfra vi uddrager en ledetråd, som sætter os i stand til at betragte naturlige ting i forhold til en allerede givet bestemmelsesgrund i henhold til en ny lovmæssig orden; og således kan vi udvide vor naturvidenskab i henhold til et anderledes princip, nemlig de finale årsagers princip, uden at vi af den grund læderer princippet om den mekaniske kausalitet. Desuden betyder dette ikke, at det hermed er afgjort, hvorvidt noget, som er bedømt ud fra dette princip, er et tilsigtet naturformål: hvorvidt græsset altså er til for oxen eller for fåret, eller hvorvidt disse og andre naturting findes af hensyn til mennesket. I dette lys kan vi sågar med udbytte betragte ting, som vi finder ubehagelige og i særlige tilfælde uformålstjenlige. Eksempelvis kunne vi sige: Det kryb, der er ved at plage livet af menneskene, og som huserer i folks tøj, i deres hår og i deres senge, kunne takket være en vis naturforanstaltning tjene som tilskyndelse til en renlighed, der i sig er et vigtigt middel til at bevare sundheden. Eller myg og andre stikkende insekter, der gør Amerikas ødemarker så plagsomme for de vilde, kunne betragtes som lige så mange pigge til at anspore disse primitive folks aktivitet, så de tør lagde deres sumpe og skaffede lys ind i skove, der er så tætte, at de forhindrer luftens passage; og på den måde og ved at kultivere jorden kunne de gøre deres boliger sundere. Selv det, der i den menneskelige naturs indre organisering kan forekomme selvmodsigende, kan ved at blive behandlet på denne måde fremtræde som en underholdende, undertiden endog en lærerig betragtning af tingenes teleologiske orden, som deres blot fysiske observation ikke kunne give os, hvis ikke vi havde dette princip. Og ligesom der er dem, der vurderer, at spoleormen er givet til de mennesker og dyr, som den huserer i, som en slags erstatning for en vis mangel i deres livsorganer, spørger jeg nu, om ikke drømme (som vi ikke kan undvære, når vi sover, selv om vi kun sjældent husker dem) kan være udtryk for en formålstjenlig orden af naturen? For under afspændingen af alle de bevægende kræfter i vor krop tjener de til i vort inderste at vække livsorganerne ved hjælp af indbildningskraften og dens høje aktivitetsniveau (der i søvntilstanden almindeligvis stiger til en egentlig affektion); under søvnen er indbildnings-

kraften sædvanligvis mere aktivt i spil på en overfyldt mave, hvilket gør den omtalte bevægelse så meget mere påkrævet. Og uden en sådan indre bevægende kraft og anstrengende uro, der får os til at beklage os over vore drømme (skønt de alle er befordrende for vor sundhed), ville vor nattesøvn altså antagelig, selv hvis vi havde en god helbredstilstand, bevirke, at livet blev fuldstændig udslukt.

Lad os sige, at den teleologiske bedømmelse af naturen i kraft af de naturformål, som organiserede væsener forsyner os med, ydermere har godtgjort ideen om et omfattende system af naturformål for os; i så fald kan vi betragte naturens skønhed – dvs. dens samstemmighed med vore erkendelsesevners frie spil i opfattelsen og bedømmelsen af dens fremtrædelse – som en art objektiv formålstjenlighed i den i dens helhed, forstået som et system, som mennesket er et led i. Vi kan betragte det som en gunst,¹²⁹ som naturen har vist os, at den oven i det nyttige har udmålt os et så rigt mål af skønhed og fortryllelse; altså kan vi elske den, ligesom vi kan agte den for dens umådelighed, og på samme måde som vi selv kan føle os forædledede i denne betragtning. Som havde naturen i virkeligheden opslået sin herlige scene netop med dette for øje.

Vi har kun en enkelt ting at føje til denne §. Antag, at vi i naturen har opdaget en evne til at frembringe produkter, som vi kun kan tænke i overensstemmelse med begrebet om finale årsager; i så fald kan vi gå videre og vurdere, at produkter, som ikke (i sig eller i deres formålstjenlige relationer) gør det nødvendigt for os at søge efter et princip for deres mulighed hinsides mekanismen for blindt virkende årsager, ikke desto mindre alligevel henhører under et system af formål. For hvad angår grundlaget for ideen om naturen som et system, så fører den os hinsides den sanselige verden; følgelig må det oversanselige principps enhed ikke blot betragtes som gyldigt for visse slags naturting, men i lige så høj grad gælde for naturen i dens helhed, forstået som et system.

§ 68. OM TELEOLOGIENS PRINCIP SOM ET INDRE NATURVIDENSKABELIGT PRINCIP

En videnskabs principper er enten indre i forhold til den og kaldes i så fald *indfødte* (*principia domestica*), eller de er grundlagt i begreber, der alene finder en plads uden for videnskaben, og kaldes i så fald *fremmede* principper (*peregrina*).

¹²⁹ I den æstetiske del af dette værk sagde vi: Vi betragter naturen med gunst, idet vi oplever et helt igennem frit (uinteresseret) velbehag over for dens form. For i denne blotte smagsdom tages der overhovedet ikke hensyn til, hvad det er for formål, de naturskønne ting eksisterer i forhold til: om det er for at vække en lyst i os, eller om det er uden nogen som helst relation til os som formål. I en teleologisk dom giver vi derimod agt på dette formål; og dermed kan vi betragte det som naturens gunst, at den ved at opstille så mange smukke former har villet befordre kulturen.

Videnskaber, der indeholder denne sidste slags principper, lægger *lånesætninger* (*lemmata*) til grund for deres lære, dvs. de låner et begreb, og dermed fundamentet for deres ordning, fra en anden videnskab.

Enhver videnskab er for sig et system; når vi bygger noget i den, er det ikke tilstrækkeligt, at det kun sker i henhold til principper, og at vi altså udelukkende går teknisk til værks; vi må gå arkitektonisk frem med videnskaben, som ved en bygning der består for sig; vi må ikke behandle den som en tilbygning eller som en del af en anden bygning, men som en helhed i sig, også selv om vi senere kan etablere en overgang fra den til denne anden bygning eller vice versa.

Men antag nu, at vi i en naturvidenskab og i dens kontekst indfører begrebet Gud¹³⁰ for at forklare formålstjenligheden i naturen, og at vi derpå bruger den samme formålstjenlighed til at vise, at der findes en Gud; i så fald er der ingen indre bestandighed i nogen af de to videnskaber;¹³¹ en ond cirkel fører dem begge ud i usikkerhed, fordi de lader deres grænser gå over i hinanden.

Udtrykket *naturformål* forebygger allerede i sig selv i tilstrækkelig grad den forvirring, der opstår, hvis vi blander naturvidenskaben og den anledning, som den giver til en *teleologisk* bedømmelse af sine genstande, med betragtningen af Gud og altså med en *teologisk* udledt bedømmelse. Det går nu ingenlunde an at betragte det som uden betydning, hvis man forveksler dette udtryk med udtrykket for et guddommeligt formål i ordningen af naturen; det duer heller ikke, at man udgiver denne naturorden for at være mere passende og velegnet for en from sjæl med den begrundelse, at alle disse formålstjenlige naturformer dog alligevel til syvende og sidst skal udledes af en vis ophavsmand til verden. Hvad vi må gøre er derimod omhyggeligt og beskedent at begrænse os til udtrykket *naturformål*, der siger præcis så meget, som vi ved. Inden vi spørger om årsagen til selve naturen, finder vi nemlig i den og i dens udvikling den slags produkter, der udvikles i den i henhold til velkendte empiriske love – love, som videnskaben må være i overensstemmelse med, når den bedømmer sine genstande, og hvis kausalitet den dermed må søge i naturen i henhold til en regel om formål. Altså må videnskaben heller ikke springe over sine grænser for at inddrage et indfødt princip, hvis begreb ingen erfaring overhovedet kan være tilstrækkelig over for, men som vi først er beføjet til at vove os i kast med, efter at naturvidenskaben er blevet fuldendt.

Naturegenskaber, der lader sig demonstrere a priori og altså lader os få indsigt i deres mulighed i henhold til almene principper uden nogen bistand fra erfaringens side, medfører ganske vist en teknisk formålstjenlighed; men eftersom de er absolut nødvendige, kan de alligevel ikke henregnes til naturteleolo-

130 [Jf. § 75, note 143.]

131 [Dvs. naturvidenskaben og teologien.]

gien som den metode, der i fysikken bruges til at løse denne videnskabs problemer. Aritmetiske og geometriske analogier, og herunder tillige de almene mekaniske love, kan måske nok forekomme os mærkværdige og beundringsværdige i foreningen af forskellige regler, der tilsyneladende er helt uafhængige af hinanden, i et enkelt princip. Alligevel gør de ikke af den grund noget krav på at være teleologiske forklaringsgrunde i fysikken; og selv om de fortjener at blive betragtet i den almene teori om naturtingenes formålstjenlighed, hører de ikke desto mindre til under en anden videnskab, nemlig metafysikken; og således udgør de ikke et indre princip i naturvidenskaben, ligesom det i forbindelse med naturprocessernes empiriske love for organiserede væsener ikke blot er tilladt, men uomgængeligt at gøre brug af den teleologiske bedømmelsesmåde som et princip for naturlæren i forbindelse med en specifik klasse af dens genstande.

For nu at holde fysikken nøje inden for dens grænser abstraherer vi her ganske fra spørgsmålet om, hvorvidt et naturformål er et forsætligt eller et uforsætligt¹³² formål; for gjorde vi ikke det, ville der være tale om indblanding på et fremmed gebet (nemlig metafysikkens). Det er tilstrækkeligt, at der er genstande, der kun kan forklares i henhold til naturlove, som vi udelukkende er i stand til at tænke ved hjælp af ideen om formål som et princip, og som sågar også udelukkende på denne måde kan erkendes i deres indre, for så vidt angår deres indre form. For således at bortskaffe enhver mistanke om, at vi ønsker at indføre noget i vore erkendelsesgrunde, der slet ikke hører hjemme i fysikken, dvs. tilføje en oversanselig årsag, har vi i naturens teologi valgt at tale, som om formålstjenligheden var forsætlig, men samtidig på en sådan måde, at denne forsætlighed blev tillagt naturen, dvs. materien. (Og på den måde kan der nu ikke opstå nogen misforståelse; for ingen *forsætlighed* kan, i ordets egentlige betydning, på nogen mulig måde tillægges et livløst stof). Hermed vil vi angive, at ordet *forsætlighed* i denne forbindelse alene udtrykker et princip i den reflekterende, ikke i den bestemmende dømmekraft; således er det ikke hensigten med at bruge det, at det skal indføre et specifikt grundlag for kausalitet; vi indfører det alene med henblik på fornuftens brug, idet vi supplerer med en undersøgelse, der adskiller sig fra den slags, der foretages i henhold til mekaniske love. Dette er nu noget, vi gør for at kompensere for den utilstrækkelighed, som disse love har, tilmed i forbindelse med den empiriske udforskning af alle de specifikke love, der findes i naturen. For så vidt som vi relaterer teleologien til fysikken, taler vi derfor med fuld ret om naturens visdom, dens sparsommelighed, dens forsorg og dens velgørehed; det er imidlertid en måde, vi taler på, uden at vi af den grund skaber et væsen med forstand, hvilket ville være ganske latter-

132 [Her, og fremover, i betydningen ikke-forsætligt.]

ligt; ej heller fordrister vi os til at placere et andet væsen med forstand over naturen, for det ville være ganske formasteligt.¹³³ Med disse udtryk ønsker vi blot at betegne en art naturkausalitet i analogi med kausaliteten i vor egen tekniske brug af fornuften med henblik på at holde den regel for øje, i henhold til hvilken visse naturprodukter må efterforskes.

Men hvorfor indgår teleologien almindeligvis ikke som en egentlig del af den teoretiske naturvidenskab? Hvorfor betragtes den i stedet som en overgang eller en propædeutik til teologien? Det sker for at begrænse studiet af naturen, mekanisk betragtet, til det, som vi kan underkaste observation eller eksperiment på en sådan måde, at vi kan producere det ligesom naturen gør eller i det mindste efter tilsvarende love; for vi har udelukkende forståelse for noget, for så vidt vi selv kan fremstille og tilvejebringe det i henhold til begreber. Hvad derimod angår den organisering, der er et indre formål i naturen, så overskrider den uendelig meget vor evne til at fremstille noget tilsvarende ved kunst. Og hvad angår ydre naturlige ordninger, som vi anser for formålstjenlige (såsom vinden, regnen og deslige), så undersøger fysikken vel deres mekanisme, men den er helt ude af stand til at fremstille deres forhold til formål, for så vidt som dette forhold er en betingelse, der nødvendigvis er forbundet med årsagen; for nødvendigheden af den kausale sammenkædning vedrører alene forbindelsen mellem vore begreber, men angår ikke tingenes forbindelse med hinanden.

¹³³ Det tyske ord *vermessen* [formasteligt, egentlig »fejlmålt«] er et godt og betydningsfuldt ord. En bedømmelse, hvor man glemmer at tage rækkevidden af sine kræfter (forstandens) i betragtning, vil ofte klinge overordentlig ydmygt, men ikke desto mindre gøre store fordringer gældende, hvorved den altså bliver ganske formastelig [*vermessen*]. Til disse bedømmelser hører de fleste af den slags, hvor man giver det udseende af at lovprise den guddommelige visdom ved at tillægge den hensigter i skabelsens værk og opretholdelse, der egentlig har til formål at prise vor subtile filosofis egen visdom.

ANDEN AFDELING

Den teleologiske dømmekrafts dialektik

§ 69. HVAD DØMMEKRAFTENS ANTINOMI ER

Den bestemmende dømmekraft har ikke for sig nogen principper, der begrundes om objekter. Den har ingen autonomi, for den subsumerer blot under givne love eller begreber, som principper. Derfor er den heller ikke udsat for nogen fare fra sin egen antinomi eller fra en selvmodsigelse i sine principper. Således var den transcendentale dømmekraft, der i sig rummer betingelserne for subsumtion under kategorier, heller ikke i sig selv nomotetisk, men angav blot de betingelser for den sanselige anskuelse, hvorunder et givet begreb, som forstandslov, kan gives realitet (anvendelse); og den kunne på intet tidspunkt komme i modstrid med sig selv om dette (i det mindste ikke i henhold til principper).

Den reflekterende dømmekraft må imidlertid subsumere under en lov, der endnu ikke er givet; i realiteten er den derfor kun et princip for refleksion over genstande – et princip, som vi objektivt ganske og aldeles mangler en lov for eller et begreb om et objekt for, der, som princip, er tilstrækkeligt over for de givne tilfælde. Men eftersom det ikke på nogen måde er os tilladt at gøre brug af erkendelsesevnerne, hvis ikke vi udgår fra principper, må den reflekterende dømmekraft i den slags tilfælde tjene som princip for sig selv; et sådant princip er imidlertid ikke objektivt, og det er ikke i stand til at tilvejebringe en tilstrækkelig erkendelsesgrund for objekter; altså kan det udelukkende tjene os som et blot subjektivt princip for en formålstjenlig brug af erkendelsesevnerne, dvs. som et princip for refleksion over en vis klasse af genstande. I relation til den slags tilfælde har den reflekterende dømmekraft således sine maksimer – overordentlig nødvendige maksimer, skal siges – der tjener til erkendelsen af naturlove i erfaringen ved at tilvejebringe begreber – om så det drejer sig om fornuftsbegreber; for om så det blot er i henhold til naturens empiriske love, dømmekraften skal lære den at kende, kan den slet ikke undvære den slags begreber. – Der kan nu opstå en konflikt mellem de nødvendige maksimer i den reflekterende dømmekraft; og dermed får vi også en antinomi, der kan danne udgangs-

punkt for en dialektik. Hvis begge de to indbyrdes modstridende maksimer hver for sig er begrundet i erkendelsesevnerens natur, kan vi kalde dette forhold for en naturlig dialektik; det udgør en alvorlig illusion, som vi i kritikken må blotlægge og løse, så den ikke bedrager os.

§ 70. FORESTILLINGEN OM DENNE ANTINOMI

For så vidt fornuften beskæftiger sig med naturen som indbegreb af genstandene for den ydre sans, kan den dels tage udgangspunkt i love, som forstanden selv a priori foreskriver naturen, dels i love, som den ved hjælp af empiriske bestemmelser i erfaringen kan ekspandere langt ind i det uoverskuelige. For at anvende den første slags love, dvs. den materielle naturs almene love overhovedet, behøver dømmekraften ikke et specifikt refleksionsprincip; for eftersom den her er givet et objektivt princip ved forstanden, er den nemlig i dette tilfælde bestemmende. Men hvad angår de specifikke love, som vi kun kan få kendskab til via erfaringen, kan der være tale om en sådan indbyrdes mangfoldighed og en sådan manglende indbyrdes overensstemmelse, at dømmekraften må tjene som sit eget princip, hvis den med udgangspunkt i en lov vil undersøge og udforske om så det blot er naturens fremtrædelser. Et sådant princip har vi brug for som en ledetråd, hvis vi skal gøre os noget som helst håb om at tilvejebringe en sammenhængende erfaringserkendelse baseret på en gennemgribende lovmæssighed i naturen, dvs. i form af en enhed i den. Når dømmekraften står over for en sådan tilfældig enhed i empiriske love, kan det meget vel ske, at den i sin refleksion udgår fra to forskellige maksimer. Den ene maksime har forstanden a priori forsynet den med, men den anden er foranlediget af specifikke erfaringer, som fornuften bringer i spil for at tilvejebringe en bedømmelse af den korporlige natur og dens love i henhold til et specifikt princip. Og således sker det, at begge de to maksimer ikke synes at kunne eksistere samtidigt; og dermed fremkommer en dialektik, der leder dømmekraften til at begå fejl i princippet for sin refleksion.

Dømmekraftens første maksime er sætningen: enhver frembringelse af materielle ting og deres former skal udelukkende bedømmes som mulige efter mekaniske love.

Den anden maksime er kontrasætningen: der er nogle af den materielle naturs frembringelser, der ikke kan bedømmes som mulige efter blot mekaniske love. (Deres bedømmelse kræver en helt anden årsagslov, nemlig en lov for finale årsager.)

Hvis disse regulative grundsætninger for undersøgelsen kan omdannes til konstitutive principper for muligheden af objekterne selv, ville de lyde som følger:

Sætning: Det gælder enhver frembringelse af materielle ting, at den alene er mulig efter rent mekaniske love.

Kontrasætning: En del af de frembragte materielle ting er ikke mulig efter rent mekaniske love.

I denne sidste kvalitet ville de to sætninger, som objektive principper for den bestemmende dømmekraft, modsige hinanden; altså må en af dem være falsk. I så fald har vi en antinomi, blot er der ikke tale om en antinomi i dømmekraften, men om en konflikt i fornuftens lovgivning. Fornuften er imidlertid hverken i stand til at bevise den ene eller den anden af de to grundsætninger; grunden er den, at vi ikke a priori kan have noget bestemmende princip for muligheden af tingene blot ud fra empiriske naturlove.

Men hvad nu angår den først anførte maksime for en reflekterende dømmekraft, så rummer den i realiteten ingen modsigelse. Antag, at jeg siger: jeg skal bedømme alle tildragelser i den materielle natur, herunder vurdere alle former som dens frembringelser, i henhold til deres mulighed; det betyder nu ikke, at jeg dermed siger: at de alene er mulige i henhold til mekaniske love (og udelukker enhver anden form for kausalitet); hvad jeg derimod siger er blot, at jeg hver gang skal reflektere over dem i henhold til princippet om den blotte naturmekanisme, herunder at jeg, så vidt muligt, skal udforske dette princip; for hvis ikke det lægges til grund for udforskningen, gives ingen egentlig naturerkendelse. Dette er imidlertid ikke, ved given lejlighed, nogen hindring for den anden maksime, nemlig at vi i forbindelse med visse naturformer (og på deres foranledning sågar hele naturen) opsporer dem og reflekterer over dem i henhold til et princip, nemlig om den finale årsag – hvilket er noget ganske andet, end hvis man vil forklare dem ud fra naturmekanismen. For den refleksion, der finder sted i henhold til den første maksime, ophæves ikke; tværtimod påbydes det, at man så vidt muligt følger den. Ej heller siges det, at det ikke skulle være muligt for disse former at stemme overens med naturmekanismen. Det eneste, denne anden maksime gør gældende, er, at hvis den menneskelige fornuft følger den første maksime og går til værks på denne måde, vil den aldrig finde det mindste grundlag for det, der udgør det specifikke ved et naturformål – om end den nok ville øge sin erkendelse af naturlovene; og dermed ville det stadig være uafklaret, om ikke det med det os ubekendte grundlag for naturen selv forholdt sig således, at den fysisk-mekaniske forbindelse og formålsforbindelsen i de samme ting kunne hænge sammen efter samme princip: blot kunne det forholde sig således, at vor fornuft var ude af stand til at forene dem i et sådant princip; og altså ville dømmekraften (på et subjektivt grundlag), som reflekterende snarere end som bestemmende dømmekraft (i henhold til et objektivt princip for muligheden af tingene selv), i forbindelse med visse former i naturen være nødt til at tænke et andet princip som grundlag for deres mulighed.

§ 71. FORBEREDELSE AF LØSNINGEN PÅ OVENSTÅENDE ANTINOMI

Vi er ikke på nogen måde i stand til at bevise, at en frembringelse af organiserede naturprodukter, der alene skyldes naturens mekanisme, er umulig; og grunden er den, at vi er ude af stand til at få indblik i det inderste fundament, der ligger til grund for den uendelige mangfoldighed af specifikke naturlove – love, som for os er tilfældige, eftersom vi udelukkende kender til dem empirisk: vi er ude af stand til at få indblik i deres primære, indre grunde; og dermed er vi slet og ret ude af stand til at nå frem til et i et og alt tilstrækkeligt princip for en naturs mulighed (et princip, der ligger i det oversanselige). Hvorvidt nu naturens produktive evne er tilstrækkelig både for det, som vi skønner må være formet eller forbundet i overensstemmelse med ideen om formål, såvel som for det, som vi mener ikke behøver andet end naturens maskinvæsen, eller hvorvidt der til grund for ting som egentlige naturformål (som vi må bedømme dem som) ligger en helt andet slags final kausalitet, som ikke kan rummes i den materielle natur eller i dens intelligible substrat, nemlig en arkitektonisk opfattelse – ja, det er et spørgsmål, som vor fornuft ikke kan give os noget svar på, uhyre begrænset som den er, hvad angår begrebet om kausalitet, hvis dette skal specificeres a priori. – For så vidt angår vore erkendelsesevner er det imidlertid lige så sikkert og ubetvivleligt, at den blotte naturmekanisme er ude af stand til at forsyne os med en forklaringsgrund for frembringelsen af organiserede væsener. Og hvad angår den forbindelse af ting i henhold til finale årsager, der er så åbenbar, er det for den reflekterende dømmekraft en helt rigtig grundsætning, at vi må tænke en kausalitet, der adskiller sig fra den mekaniske, dvs. vi må tænke os en (forstandig) årsag til verden, der agerer formålsbestemt; for så vidt angår den bestemmende dømmekraft ville dette imidlertid være en både forhastet og ubesvselig antagelse. I første tilfælde drejer det sig blot om en maksime i dømmekraften, hvor begrebet om kausalitet ikke er andet end en idé, som vi ingenlunde indrømmer realitet, men som vi blot gør brug af som en ledetråd i refleksionen, som på denne måde til stadighed forbliver åben over for mekaniske forklaringsgrunde og ikke trækker sig bort fra den sanselige verden. I det andet tilfælde ville antagelsen være et objektivt princip foreskrevet af fornuften, som dømmekraften måtte underlægge sig, i og med at den bestemte sig; men derved ville den komme hinsides sansernes verden, den ville fortabe sig i det hinsidesliggende og risikere at blive ledt på afveje.

Ethvert skin af antinomi mellem den egentligt fysiske (mekaniske) og den teleologiske (tekniske) forklaringsmåde beror således på følgende: at vi forveksler en grundsætning i den reflekterende dømmekraft med en grundsætning i den bestemmende dømmekraft; endvidere: at vi forveksler den reflekterende

dømmekrafts autonomi (der har en rent subjektiv gyldighed for vor brug af fornuften i henseende til specifikke empiriske love) med den bestemmende dømmekrafts heteronomi, der må rette sig efter de love (specifikke eller almene), der gives af forstanden.

§ 72. OM DE MANGE SLAGS SYSTEMER FOR NATURENS FORMÅLSTJENLIGHED

Ingen har nogensinde betvivlet det rigtige i den antagelse, at vi må bedømme visse ting i naturen (organiserede væsener) og deres mulighed i henhold til finale årsager; det gælder også selv om vi for at finde ud af, hvilken beskaffenhed de har, blot gør krav på en ledetråd, uden at vi derfor behøver at foretage en udforskning af deres oprindelige årsag. Spørgsmålet må da være følgende: om denne grundsætning blot er subjektivt gyldig. Spørgsmålet er altså, hvorvidt grundsætningen blot er en maksime i vor dømmekraft, eller om den er et objektivt naturprincip, i henhold til hvilket der – ud over dens mekanisme (baseret på rene bevægelseslove) – kommer endnu en anden type kausalitet til, nemlig en kausalitet for finale årsager, som disse (de bevægende kræfter) står under som blot formidlende årsager.

Vi kunne nu lade dette spørgsmål eller denne opgave stå hen helt uafgjort for spekulatoren.¹³⁴ Hvis vi nemlig stiller os tilfreds med spekulatøren inden for grænserne af den blotte naturerkendelse, har vi tilstrækkeligt i disse maksimer til studiet af naturen og, så vidt de menneskelige kræfter rækker, for opsporingen af dens bedst skjulte hemmeligheder. Således skyldes det vel snarest en vis anelse i vor fornuft – eller vi får fra naturen så at sige et vink om – at vi ved hjælp af dette begreb om finale årsager kan bevæge os hinsides den: at vi kunne knytte den til det højeste punkt i rækken af årsager. Vi skulle blot opgive – eller i det mindste for en stund udsætte – udforskningen af den (selv om vi givetvis ikke er kommet langt med dette), og først søge at erkyndige os om, hvorhen denne fremmede skabning i naturvidenskaben, nemlig begrebet om naturformål, ville føre os hen.

Her måtte denne ubestridte maksime imidlertid gå over i en opgave, der åbner for et bredt felt af stridigheder: Er der tale om, at sammenknytningen af formål i naturen beviser, at der findes en specifik slags kausalitet for naturen? Eller er der ikke snarere tale om, at den, hvis man betragter denne sammenknytning af formål for sig og i henhold til objektive principper, er af samme slags som naturmekanismen og beror på samme fundament som den – blot således at

¹³⁴ [Dvs. den teoretiske fornuft; jf. *Kritik af den rene fornuft* B869.]

forstå, at dette fundament i mange naturprodukter ofte er alt for dybt gemt væk for vor udforskning, hvorefter vi må finde det ved at tage udgangspunkt i et subjektivt princip, nemlig kunstens, dvs. i henhold til en kausalitet af ideer, som vi tillægger naturen per analogi. I mange tilfælde har vi held med denne nødforanstaltning. Alligevel sker det også undertiden, at den slår fejl, og i intet tilfælde retfærdiggør den, at vi i naturvidenskaben indfører en specifik virkningsmåde, der helt adskiller sig fra den kausalitet, der fungerer efter naturens rent mekaniske love. Vi benævner denne (kausale) fremgangsmåde i naturen teknik på grund af det formålslignende, som vi finder i naturens produkter, og vi vil inddele den i den forsætlige teknik (*technica intentionalis*) og den uforsætlige teknik (*technica naturalis*). Den første betegnelse skal angive, at naturens produktive evne som baseret på finale årsager skal opfattes som en specifik form for kausalitet; den anden betegnelse skal angive, at der grundlæggende er tale om samme naturmekanisme, og at dens tilfældige overensstemmelse med vore kunstbegreber og deres regler skal forklares som en blot subjektiv betingelse for at bedømme den og ikke fejlagtigt skal ses som en specifik slags naturfrembringelse.

Når vi på denne måde taler om systemer, der skal forklare naturen i forbindelse med finale årsager, bør vi nok bemærke, at de alle er dogmatiske; de strider altså mod hinanden vedrørende de objektive principper for tingenes mulighed – om hvorvidt årsagerne virker forsætligt eller helt uforsætligt. Derimod er de ikke i modstrid om den subjektive maksime for, hvorledes årsagen til den slags formålstjenlige produkter skal bedømmes. I dette sidste tilfælde kan forskelligartede principper meget vel forenes. I første tilfælde, derimod, ophæver de kontradiktorisk-modstridende love gensidigt hinanden og er ude af stand til at bestå samtidig.

De systemer, som vi betragter i forbindelse med naturens teknik, dvs. dens produktive kraft i henhold til reglen for formål, er af to slags: de naturlige produkters idealisme eller deres realisme. Idealismen er påstanden om, at enhver formålstjenlighed i naturen er uforsætlig; realismen er påstanden om, at der er noget i naturen (i dens organiserede væsener), der er forsætligt. Ud af dette kan vi da drage den som hypotese begrundede slutning, at naturens teknik er forsætlig, dvs. at den er formål, også hvad angår alle dens andre produkter i relation til naturhelheden.

1. Formålstjenlighedens idealisme (hvorved jeg altid forstår objektiv formålstjenlighed) er nu enten den idealisme, som vi ser i naturbestemmelsens kausalitet eller i dens fatalitet i dens¹³⁵ produkters formålstjenlige form. Det første princip drejer sig om det forhold, som materien har til det fysiske grundlag for sin form,

135 [Dens (ihrer) refererer syntaktisk til naturbestemmelsen, men semantisk til naturen.]

nemlig bevægelseslovene; det andet princip omhandler det forhold, som den har til sit hyperfysiske grundlag og til naturen i dens helhed. Det system af kausalitet, som man har tillagt Epikur og Demokrit, er, hvis man forstår det bogstaveligt, så åbenlyst forrykt, at det ikke behøver at opholde os. Heroverfor har vi systemet af fatalitet (som Spinoza regnes for ophavsmand til, selv om det efter alt at dømme må være ikke så lidt ældre). Eftersom dette system påberåber sig noget oversanseligt, som vor indsigt ikke rækker til, er det ikke let at modbevise, hvilket imidlertid skyldes, at dets begreb om urvæsenet overhovedet ikke er til at forstå. Så meget fremgår dog, at formålsforbindelsen i verden ifølge denne teori skal opfattes som uforsætlig. (For selv om den er udledt af et urvæsen, har den ikke sin oprindelse i dette væsens forstand eller i dets hensigt. Derimod stammer det fra nødvendigheden af dets natur og af den verdensenhed, der er udledt herfra). Altså er formålstjenlighedens fatalisme også dens idealisme.

2. Også naturformålstjenlighedens realisme er enten fysisk eller hyperfysisk. Den fysiske realisme begrunder – i analogi med evnen til at handle forsætligt – naturens formål i materiens liv (enten i materiens eget liv eller også i kraft af et indre animerende princip, en verdenssjæl), og kaldes *hylozoisme*. Den hyperfysiske realisme udleder naturformålene fra verdensaltets urgrund, som fra et forsætligt frembringende (oprindeligt levende) forstandigt væsen og er teisme.¹³⁶

§ 73. INGEN AF DE OVENFOR OMTALTE SYSTEMER YDER, HVAD DE FOREGIVER

Hvad vil alle disse systemer? De vil forklare vore teleologiske bedømmelser af naturen – og de går til værks med dette på den måde, at den ene del fornægter deres sandhed og altså forklarer dem som en idealisme i naturen (forestillet som kunst), mens den anden del anerkender dem som sande og lover at godtgøre muligheden af en natur i henhold til ideen om finale årsager.

1. De systemer, der forsvarer idealismen i de finale naturårsager, indrømmer på den ene side nok deres princip en kausalitet baseret på bevægelseslovene (en kausalitet, i kraft af hvilken naturtingene eksisterer formålstjenligt); på den anden side frakender de kausaliteten intentionalitet, dvs. de nægter, at den forsæt-

136 Som det fremgår af dette, har de filosofiske skoler i de fleste af de spekulative ting, der vedrører den rene fornuft inden for de dogmatiske påstande, stort set afprøvet samtlige mulige løsninger på et givet spørgsmål. For at forklare naturens formålstjenlighed har man således forsøgt sig enten med livløs materie eller med en livløs Gud eller, omvendt, med en levende materie eller en levende Gud. Tilbage for os står blot, at vi, om nødvendigt, opgiver samtlige disse påstande og i stedet blot kritisk undersøger vor dom i forhold til vore erkendelsesevner med henblik på at forskafe deres princip en gyldighed, der, om ikke den kan være dogmatisk, dog i det mindste er en maksime, der er tilstrækkelig for en sikker brug af fornuften.

ligt skulle være bestemt for denne sin formålstjenlige frembringelse. Med andre ord: de nægter, at kausaliteten er et formål. Dette er Epikurs måde at forklare tingene på. I sin redegørelse benægter han fuldstændig distinktionen mellem en naturteknik og en blot og bar mekanisme. Det blinde tilfælde tages som forklaringsgrund for de fremstillede produkters overensstemmelse med vore begreber om formål – og dermed for naturens teknik; hvad mere er: tilfældet skal også forklare bestemmelsen af årsagerne til denne produktion i overensstemmelse med bevægelseslovene og dermed i henhold til deres mekanisme. Men dermed bliver intet forklaret, ikke engang illusionen i vore tekniske bedømmelser. Og altså bliver den foregivne idealisme i disse bedømmelser på ingen måde godtgjort.

På den anden side ønsker Spinoza at ophæve enhver søgen efter grundlaget for naturformålenes mulighed, og han frakender denne idé enhver realitet; således medgiver han overhovedet ikke, at de er produkter, men betragter dem som accidenser, der inhærerer ved et urvæsen. Og dette væsen får nu, som substrat for naturtingene, tillagt blot og bar subsistens, men ingen kausalitet. Der ved sikrer han (i kraft af dette væsens ubetingede nødvendighed med samt alle de naturting, der inhærerer i det som accidenser) givetvis naturformerne den grundlæggende enhed, der er nødvendig for enhver formålstjenlighed; samtidig berøver han dem imidlertid den tilfældighed, uden hvilken det ikke er muligt at tænke nogen formålsenhed; og således eliminerer han også al forsætlighed, idet han fjerner enhver forstand fra naturtingenes urgrund.

Imidlertid yder spinozismen ikke, hvad den agter. Den vil angive en forklaringsgrund for en formålsforbindelse i naturtingene (som den ikke benægter), men den taler blot om subjektets enhed, som alle ting inhærerer i. Men selv hvis vi medgiver spinozismen, at verdens væsener eksisterer på denne måde, betyder det ikke, at den omtalte ontologiske enhed derfor er en formålsenhed, og det gør på ingen måde denne begribelig. For en formålsenhed er en helt specifik slags enhed, der ikke følger af tingenes indbyrdes forbindelse (blandt denne verdens væsener) i et subjekt (urvæsenet). Derimod medfører formålsenheden altid et forhold til en årsag, der har forstand; men om så vi forenede alle disse ting i et simpelt subjekt, ville det aldrig fremstille en formålsrelation. For det første tænker vi nemlig ikke tingene som indre virkninger af substansen som en årsag; og for det andet tænker vi heller ikke årsagen som udvirket ved forstanden. Uden disse formelle betingelser er enhver enhed blot naturnødvendighed; hvis den alligevel tillægges ting, som vi forestiller os som ydre i forhold til hinanden, er den ikke andet end blind nødvendighed. Hvis vi på den anden side ønsker at

give betegnelsen formålstjenlighed til det, som skolerne¹³⁷ omtaler som tingenes transcendentale fuldkommenhed (i relation til disse tings eget væsen) – i henhold til hvilken alt i sig selv har, hvad der kræves for at gøre det til netop denne ting og ikke til en anden – er vi blot som børn, der leger med ord i stedet for at anvende begreber. For hvis alle ting skal tænkes som formål, er dette at være en ting det samme som at være et formål; og så er der i sidste instans ikke noget, der specielt fortjener at blive forestillet som et formål.

Heraf ser vi uden videre, at det er idealismen og ikke realismen, Spinoza må have haft til hensigt at gøre gældende, når han reducerer vore begreber om det formålstjenlige i naturen til bevidstheden om os selv som inkluderet i et altomfattende (om end simpelt) væsen, og når han udelukkende søger denne form i dette væsens enhed. Men selv ikke dette gennemfører han; for den blotte forestilling om substratets enhed er ikke i stand til at frembringe ideen om formålstjenlighed, selv ikke den uforsætlige.

De, der ikke blot hævder naturformålenes realisme, men som også har for sig, at de skal forklare dem, mener at kunne få øje på en specifik slags kausalitet – eller i hvert fald muligheden for en sådan – nemlig de forsætligt virkende årsager; ellers ville de nemlig ikke påtage sig at give en forklaring på dem. Det er nemlig et mindstekrav til selv den dristigste hypotese, at den bemyndiges af en vished om, at det, som man lægger til grund for den, er muligt, ligesom man også må kunne sikre dens begreb objektiv realitet.

2. Muligheden af en levende materie (hvis begreb modsiger sig selv, eftersom livløshed (inertia) udgør materiens væsentligste karakter kan end ikke tænkes. Muligheden af en animeret materie og af den ganske natur som et dyr kan kun nødtørftigt bruges (med henblik på en hypotese om formålstjenlighed i hele naturen), for så vidt som den åbenbares os i erfaringen i en organisering af naturen i mindre dele; derimod er det ikke en mulighed, vi kan indse a priori. Altså begår vi en cirkelslutning, hvis vi vil udlede organiserede væseners naturformålstjenlighed af materiens liv, samtidig med at vi kun kender til dette liv i organiserede væsener; altså kan vi ikke danne et begreb om dets formålstjenlighed uden en erfaring af sådanne væsener. Og altså holder hylozoismen ikke, hvad den lover.

Hvad endelig teismen angår, så er den lige så lidt i stand til at give os en dogmatisk begrundelse for muligheden af naturformål som en nøgle til teleologien; og det skønt den givetvis er at foretrække frem for alle andre forklaringsgrunde, i og med at den i kraft af den forstand, som den tillægger urvæsenet, på

137 [Henvisning til Baumgartens *Metaphysica* § 98: »Consensus essentialium est perfectio (essentialis) transcendentalis (wesentliche).«]

den bedst tænkelige måde redder naturens formålstjenlighed fra idealismen og indfører en forsættelig kausalitet for frembringelsen af denne formålstjenlighed.

For i så fald¹³⁸ måtte vi først for den bestemmende dømmekraft på tilfredsstillende vis demonstrere umuligheden af en formålsenhed i materien, der stammer fra en blot materiel mekanisme; dette måtte vi gøre, inden vi var berettiget til at sætte formålsenhedens grund hinsides naturen på en måde, der var bestemt. Længere end hertil kommer vi imidlertid ikke: da vi henholder os til vor erkendelsesevners beskaffenhed og deres skranker (idet vi ikke besidder indsigt i det oprindelige, indre grundlag for disse kræfter), er vi ikke berettiget til i materien at søge et princip for bestemte formålsrelationer; ej heller har vi andre måder, hvorpå vi kan bedømme oprindelsen til materiens produkter som naturformål end ved en øverste forstand som årsag til verden. Dette grundlag gælder imidlertid alene for den reflekterende dømmekraft, ingenlunde for den bestemmende; og det er ikke et grundlag, der berettiger til en objektiv påstand.

§ 74. ÅRSAGEN TIL, AT DET ER UMULIGT AT BEHANDLE BEGREBET OM EN NATURTEKNIK DOGMATISK, ER NATURFORMÅLETS UFORKLARLIGHED

Vi går *dogmatisk* til værks med et begreb (om så det måtte være empirisk betinget), hvis vi betragter det som indeholdt i et andet begreb om objektet, der udgør et fornuftsprincip, og bestemmer det i overensstemmelse med dette. Derimod går vi blot *kritisk* til værks, hvis vi udelukkende betragter begrebet i relation til vore erkendelsesevner og følgelig til de subjektive betingelser for at tænke det og ikke giver os til at beslutte noget om dets objekt. I forbindelse med et begreb er da dén fremgangsmåde dogmatisk, der stemmer overens med loven for den bestemmende dømmekraft; kritisk er derimod den fremgangsmåde, der blot stemmer overens med loven for den reflekterende dømmekraft.

Nu er begrebet om en ting som naturformål et begreb, der subsumerer naturen under en kausalitet, der alene kan tænkes ved fornuften; denne subsumtion finder sted for at dømme i overensstemmelse med princippet for den del af objektet, der er givet i erfaringen. Hvis vi derimod skal bruge begrebet dogmatisk for den bestemmende dømmekraft, må vi først være forvissede om dets objektive realitet; ellers kunne vi nemlig ikke subsumere nogen naturting under det. Nu er begrebet om en ting som naturformål uden tvivl empirisk betinget; det er altså kun muligt under visse betingelser givet i erfaringen; vi kan imidlertid ikke abstrahere det fra erfaringen; samtidig er det kun et muligt begreb i

138 [Dvs. hvis teismen skal holde som argument.]

henhold til et fornuftsprincip i bedømmelsen af genstanden. Altså kan det – som et sådant princip og i henhold til sin objektive realitet (dvs. at det er muligt at stemme overens med et objekt) – overhovedet ikke begrundes og indses dogmatisk; ej heller ved vi, om det er et blot ræsonnerende¹³⁹ og objektivt tomt begreb (*conceptus ratiocinans*), eller om det er et fornuftsbegreb, der grundlægger en erkendelse og bliver bekræftet af fornuften (*conceptus ratiocinatus*). Dermed kan det ikke for den bestemmende dømmekraft behandles dogmatisk; og altså er det umuligt at beslutte, hvorvidt naturting betragtes som naturformål, der for at blive frembragt forudsætter en kausalitet af en bestemt slags (en kausalitet baseret på forsættelighed); dertil kommer imidlertid, at vi end ikke kan spørge om dette; for hvad angår den objektive realitet af begrebet om et naturformål, så kan den ganske enkelt ikke bevises ved hjælp af fornuften. Begrebet er med andre ord ikke konstitutivt for den bestemmende dømmekraft, men blot regulativt for den reflekterende.¹⁴⁰

At begrebet ikke er konstitutivt, fremgår klart af følgende omstændighed: som begreb om et naturprodukt omfatter det i én og samme ting, betragtet som formål i sig selv, såvel en naturnødvendighed som en tilfældighed i henseende til objektets form (i relation til de blotte naturlove). Hvis vi altså ikke her skal gøre os skyldige i en selvmodsigelse, må begrebet indeholde et grundlag for tingens mulighed i naturen; samtidig må det også indeholde et grundlag for denne natur selv og for dens forhold til noget – den empirisk ikke-erkendelige (oversanselige) natur, som vi følgelig ikke er i stand til at erkende – hvis vi skal kunne bedømme det efter en anden kausalitet end naturmekanismens, når vi ønsker at godtgøre dets mulighed. Begrebet om en ting som et naturformål befinder sig dermed hinsides¹⁴¹ i forhold til den bestemmende dømmekraft, hvis vi betragter objektet i forhold til fornuften (selv om det givetvis for den reflekterende dømmekraft kan være immanent, for så vidt angår erfaringens genstande). Hvad angår de bestemmende domme, kan en objektiv realitet dermed ikke fremskaffes for dette begreb: og dermed er det begribeligt, hvorfor alle de systemer, som man kan foreslå for den dogmatiske behandling af begrebet om naturformål og for naturen selv forstået som et hele og som indbyrdes¹⁴² forbundet ved finale årsager, er ude af stand til at afgøre noget – det være sig ob-

139 [Kant: *vernünftelnder*.]

140 [Al den stund et begreb hverken kan være konstitutivt for den reflekterende fornuft eller regulativt for den bestemmende dømmekraft, kan man sige, at Kant her formulerer sig pleonastisk.]

141 [Kant: *überschwenglich*.]

142 Den definition af smagen, der her bliver lagt til grund, er følgende: at den er evnen til at dømme om det skønne. Hvad der skal til for at kalde en genstand smuk, må analysen af smagsdommene afdække. For at finde frem til de momenter, som en sådan dømmekraft i sin refleksion beskæftiger sig med, har jeg ladet mig vejlede af dømmekraftens logiske funktioner (for en smagsdom inkluderer altid en relation til forstanden). Jeg har først beskæftiget mig med kvalitet, eftersom den æstetiske dom om det skønne først forholder sig til dette moment.

jektivt bekræftende eller objektivt benægtende. For hvis ting kan subsumeres under et begreb, der blot er problematisk, kan dets syntetiske prædikater (dvs. spørgsmålet om, hvorvidt naturformålet, som vi tænker os til i forbindelse med frembringelsen af tingene, er forsætligt eller uforsætligt) kun skaffe os problematiske bedømmelser af objektet, enten de nu er bekræftende eller benægtende. Og vi ved nu ikke, om vi bedømmer noget eller ingenting. Begrebet om kausalitet i kraft af formål (i kunsten) har under alle omstændigheder objektiv realitet, og noget tilsvarende gælder for begrebet om en kausalitet baseret på naturmekanismen. Men hvad nu angår begrebet om naturens kausalitet som baseret på reglen om formål – og dette gælder i endnu højere grad, hvad angår et væsen af en slags, der ikke kan gives os i erfaringen, nemlig et væsen som en urgrund i naturen – så kan det givetvis tænkes modsigelsesfrit; og dog duer det ikke i forbindelse med dogmatiske bestemmelser. For det kan ikke udledes af erfaringen, og det er heller ikke nødvendigt for erfaringens mulighed. Og dermed kan heller ikke dets egen objektive realitet være sikret. Og selv hvis det alligevel skulle være tilfældet, må jeg tillade mig at spørge, hvordan jeg blandt naturens produkter skulle kunne henregne produkter, der er bestemt angivet som en guddommelig kunsts værker, når det nu er selve naturens manglende egnethed til at frembringe den slags ting efter egne love, der gør det nødvendigt at påkalde en årsag, der er forskellig herfra?

§ 75. BEGREBET OM EN OBJEKTIV FORMÅLSTJENLIGHED I NATUREN ER ET KRITISK PRINCIP I FORNUFTEN FOR DEN REFLEKTERENDE DØMMEKRAFT

En ting er at sige: Frembringelsen af vise naturting eller af naturen i sin helhed er kun mulig i kraft af en årsag, der bestemmer sig til at handle efter en hensigt. Noget andet er at sige: I henhold til mine erkendelsesevners særegne beskaffenhed kan jeg ikke dømme om muligheden af disse ting og deres frembringelse på nogen anden måde end ved for denne årsag at tænke et væsen, der virker efter en hensigt, dvs. som er produktivt i analogi med den kausalitet, der gælder i en forstand. I første tilfælde vil jeg finde ud af noget i relation til objektet, og jeg er nødt til at redegøre for et formodet begrebs objektive realitet; i det andet tilfælde bestemmer fornuften udelukkende brugen af mine erkendelsesevner i forhold til deres særegenheder og til de væsentlige forudsætninger for deres rækkevidde og skranker. Således er første princip en objektiv grundsætning for den bestemmende dømmekraft, mens det andet princip blot er en subjektiv grundsætning for den reflekterende dømmekraft, dvs. en maksime, som fornuften pålægger denne.

Hvis vi ønsker at udforske naturen, idet vi til stadighed observerer den – om

så kun i dens organiserede produkter – er det således helt uomgængeligt, at vi underkaster den et begreb om en hensigt. Dette begreb er altså allerede for den erfaringsbaserede brug af vor fornuft en slet og ret nødvendig maksime. Det er nu indlysende, at hvis vi først indrømmer og godtgør denne ledetråd for naturens udforskning, må vi også i det mindste afprøve omtalte maksime i dømmekraften på naturen i dens helhed; det kunne nemlig vise sig, at mange naturlove ville lade sig afdække i forhold til vor maksime, som ellers på grund af vor manglende indsigt i deres indre mekanisme var forblevet skjulte for os. Men selv om vor maksime utvivlsomt er overordentlig nyttig i forbindelse med denne sidste anvendelse, betyder det dog ikke, at den er uomgængelig; for naturen er ikke, som et hele, givet som organiseret (i den mere snævre betydning af dette, som vi ovenfor har anført). Lad os imidlertid betragte de naturprodukter, der kun kan bedømmes som forsætlige og ikke som formet på nogen anden måde; hvis vi skal have en erfaringsbaseret erkendelse af deres indre beskaffenhed, er maksimen for den reflekterende dømmekraft væsentligt nødvendig; den blotte tanke om naturtingene som organiserede væsener er nemlig utænkkelig, hvis ikke vi forbinder den med tanken om en forsætlig frembringelse.

Nu er begrebet om en ting, hvis eksistens eller form vi forestiller os som mulig under en forudsætning om et formål, uadskilligt forbundet med begrebet om den samme tings tilfældighed (i henhold til naturlove). Dette er grunden til, at også de naturting, som vi finder alene er mulige som formål, leverer det fornemste bevis for verdensaltets tilfældighed; og både for den almindelige forstand og for filosofferne er de formålstjenlige naturting den eneste gyldige bevisgrund for dette verdensalts afhængighed af og oprindelse i et væsen, der eksisterer uden for verden – et væsen, der (takket være sin formålstjenlige form) ydermere må være forstandigt; og således er teleologien ikke i stand til at fuldende sine udforskninger andetsteds end i teologien.

Men hvad beviser selv den mest fuldstændige teleologi, når alt kommer til alt? Beviser den, at et sådant væsen eksisterer? Nej. Den beviser kun, at vi – i overensstemmelse med vore erkendelsesevners beskaffenhed, dvs. i erfaringens forbindelse med fornuftens øverste princip – ikke overhovedet kan danne os noget begreb om muligheden for en sådan verden, ved at vi tænker os en forsætligt virkende øverste årsag til den. Objektivt set er vi altså ikke i stand til at godtgøre sætningen: der er et forstandigt urvæsen; derimod er vi nok subjektivt i stand til det – med henblik på vor dømmekrafts anvendelse i dens refleksion over naturens formål, der ikke kan tænkes i forhold til noget andet princip end en forsætlig kausalitet for en øverste årsag.

Hvis vi nu ønskede at godtgøre ovenstående sætning dogmatisk, ud fra teleologiske grunde, ville vi blive fanget i vanskeligheder, som vi ikke kunne vikle os ud af igen. For i så fald måtte vi lægge følgende følgeslutninger til grund for

sætningen: *de organiserede væsener i verden er ikke mulige på anden måde end ved en forsætligt virkende årsag.* Men i så fald måtte vi uundgåeligt hævde følgende: *at eftersom vi kun er berettiget til at forfølge disse ting i deres kausalforbindelse i henhold til ideen om formål, og eftersom vi kun kan erkende dem i henhold til deres overensstemmelse med loven, er vi også berettiget til at forudsætte dette som en betingelse, der er nødvendig for ethvert tænkende og erkendende væsen – en betingelse, der følgelig knytter sig til objektet og ikke blot til subjektet.* Men en sådan antagelse er vi ikke i stand til at opretholde. For eftersom vi ikke, strengt taget, *observerer* naturens formål som forsætlige, men kun, når vi reflekterer over dens produkter, *tænker* dette begreb som en ledetråd for vor dømmekraft, er de pågældende formål ikke givet os ved objektet. Det er sågar fuldstændig umuligt for os a priori at retfærdiggøre et sådant begreb i henhold til dets objektive realitet som egnet til, at vi antager det. Altså er og forbliver det en antagelse, der udelukkende og i et og alt hviler på subjektive forudsætninger – nemlig en antagelse, der beror på en reflekterende dømmekraft tilpasset vore erkendelsesevner; en antagelse, der, hvis vi skulle formulere den som gyldig i objektiv og dogmatisk forstand, ville lyde: *der er en Gud.*¹⁴³ Kun følgende mere begrænsede formel er imidlertid tilladt os mennesker: *Den formålstjenlighed, der må ligge til grund for erkendelse af den indre mulighed af mange naturting, er vi ikke i stand til at tænke eller på anden måde gøre begribelig end ved at forestille os den og verden som sådan som et produkt af en intelligent årsag (en Gud).*

Lad os sige, at denne antagelse, der er baseret på en uomgængeligt nødvendig maksime i vor dømmekraft, både hvad angår vor fornufts spekulative og dens praktiske anvendelse, er fuldt og helt tilfredsstillende ud fra et menneskeligt synspunkt; i så fald ville jeg gerne vide, hvad det er, vi skulle miste ved, at vi ikke også ser os i stand til at bevise, at denne antagelse også, ud fra objektive begrundelser (der beklageligvis ligger hinsides vore evner), har gyldighed for højere væsener. Det er nemlig sikkert og vist, at vi ikke i fyldestgørende grad er i stand til at erkende, og end mindre til at forklare, organiserede væsener og deres indre mulighed blot ved mekaniske naturprincipper; ja, så sikkert er det, at vi drister os til at sige, at det på samme måde er hævet over al tvivl, at det ville være aldeles meningsløst for noget menneske blot at ville forsøge dette – eller blot at håbe på, at endnu en Newton en gang i fremtiden ville træde frem og forklare os, *hvorledes selv det mindste græsstrå er frembragt efter naturlove, der ikke var ordnet efter en hensigt.* At noget menneske kunne besidde en sådan indsigt,

143 [I udtrykket *ein Gott* skjuler majuskel, at der kan være tale både om et fællesnavn i betydningen *en hvilken som helst gud* og *Gud* i kristen forstand, som er et egennavn. På tysk forbliver denne uafklarethed latent. På dansk (og engelsk) må man bekende kulør og oversætte enten til *en gud* eller til *Gud* – hvis ikke vi som her, som en tredje mulighed, tør vedgå og udstille tekstens ubeslutsomhed mellem tro og erkendelse og skrive *en Gud* med majuskel.]

må vi slet og ret benægte. Men antag nu, at vi kunne trænge frem til princippet for, hvorledes naturen specificerer de almene love, som vi har kendskab til; og antag, at der i naturen skulle være et tilstrækkeligt grundlag for muligheden af organiserede væsener. Ville det da ikke være formasteligt af os at vurdere, at deres frembringelse ikke var begrundet i en hensigt (men blot i deres mekanisme)? For hvordan kunne vi vide dette? Sandsynligheder kan vi lade helt ude af betragtning her, hvor vi beskæftiger os med domme i den rene fornuft. – Altså er vi ude af stand til hverken at bekræfte eller benægte følgende antagelse:¹⁴⁴ hvorvidt der findes et væsen, der handler forsætligt, og som, som årsag (og altså som ophavsmand) til verden, ligger til grund for de væsener, som vi med rette kalder naturformål. Kun så meget er sikkert og vist: at hvis vi skal dømme efter, hvad vor egen natur tillader os at se (betingelserne og begrænsningerne for vor fornuft), kan vi ikke til grund for disse naturprocessers mulighed gøre andet end sætte et forstandigt væsen. Kun dette stemmer overens med vor reflekterende dømmekrafts maksime – og dermed med et grundlag, der, skønt det er subjektivt, uomgængeligt er knyttet til den menneskelige art.

§ 76. BEMÆRKNING

Denne betragtning, der i høj grad fortjener en mere udførlig fremstilling i transcendentalfilosofien, kan kun rent episodisk indpasses her i klagørende øjemed (ikke som et bevis for, hvad vi anfører).

Fornuften er en evne baseret på principper; i sit ultimative sigte er den en fordring om det ubetingede. Forstanden, på sin side, står til stadighed kun i fornuftens tjeneste under en bestemt betingelse, som må angives nærmere. Uden forstandens begreber, der må gives objektiv realitet,¹⁴⁵ er fornuften imidlertid ude af stand til at dømme objektivt (syntetisk). Og for sig, som teoretisk fornuft, indeholder den ingen konstitutive, men kun regulative principper. Vi ser snart, at dér, hvor forstanden ikke kan følge med, bevæger fornuften sig ud i det hinsides og fører sig frem med ideer, der nok er begrundede (i form af regulative principper), men som ikke er objektivt gyldige begreber. Forstanden, på sin side, kan ikke holde trit med fornuften; ikke desto mindre er den nødvendig for, at objekterne får gyldighed, og den begrænser nu gyldigheden af fornuftens ideer til subjektet, om end de er alment gældende for alle af denne slags.¹⁴⁶

144 [Kant formulerer noget forvirrende sin antagelse (*Satz*) i form af et spørgsmål, som han mener, man hverken kan besvare bekræftende eller benægtende. Meningen er dog klar nok: det antages, at der findes en ophavsmand, som ligger til grund for verden, og som handler forsætligt, men denne antagelse kan hverken bekræftes eller benægtes.]

145 [Dvs. de må formuleres i sætninger (domme), der er i stand til at udsige noget om objekter.]

146 [Dvs. for alle subjekter.]

således begrænses ideernes gyldighed af forstanden til den betingelse, at vi – i henhold til vore (menneskelige) erkendelsesevners natur eller, mere generelt, i henhold til det begreb, som vi selv kan danne os om et endeligt fornuftigt væsens evne – hverken kan eller må tænke andet og mere end dette; hvilket dog ikke betyder, at vi hævder, at grundlaget for en sådan dom ligger i objektet. Vi skal anføre nogle eksempler, der, skønt de er for vigtige og for vanskelige til, at vi uden videre vil pånøde læseren dem som demonstrerede sætninger, dog vil give ham stof til eftertanke, ligesom de kan tjene til at oplyse om, hvad det egentlig er, vi beskæftiger os med.

Det er nu helt uomgængeligt for den menneskelige forstand, at der skelnes mellem tingenes mulighed og deres virkelighed. Grundlaget for denne skelnen ligger i subjektet og i vore erkendelsesevners natur. For hvis ikke udøvelsen af disse erkendelsesevner krævede to forskelligartede stykker – for forstandens vedkommende begreberne, og for den sanselige anskuelse objekter, der svarer til disse begreber – ville denne skelnen (mellem det mulige og det virkelige) ikke være givet. Hvis vor forstand nemlig var anskuende, ville den ikke have andre genstande end det virkelige. Begreber (der kun går på en genstands mulighed) og sanselige anskuelser (der giver os noget, men uden at tillade os at erkende det på denne måde, som et objekt) ville begge falde væk. Men nu hviler hele vor skelnen mellem det blot mulige og det virkelige på følgende: at det mulige kun betegner antagelsen af forestillingen om en ting i henhold til vort begreb og, generelt, i henhold til vor evne til at tænke, mens det virkelige betegner antagelsen af tingen i sig selv (uden for begrebet). Denne forskel mellem de mulige og de virkelige ting er altså en skelnen, der alene har subjektiv gyldighed for den menneskelige forstand, eftersom vi altid kan have en ting i tankerne, selv om den ikke er noget, ligesom vi også kan forestille os en ting som givet, også selv om vi ikke har noget begreb om den. – Den antagelse, at ting kan være mulige uden at være virkelige, og at det dermed ikke er muligt at slutte fra det blot mulige til det virkelige, gælder ganske rigtigt for den menneskelige fornuft – hvilket dog ikke beviser, at forskellen ligger i tingene selv. At man ikke kan slutte sig til dette sidste, og at disse antagelser¹⁴⁷ altså – skønt de har gyldighed for objekter (for så vidt som vor erkendelsesevne, som sanseligt betinget, også beskæftiger sig med sansobjekter) – ikke har gyldighed for ting generelt, fremgår af følgende ufravigelige krav fra fornuftens side: at den vil antage noget (urgrunden), der nødvendigvis eksisterer som ubetinget, hvor der ikke længere skal være forskel på mulighed og virkelighed; det er imidlertid en idé, som vor forstand overhovedet ikke har noget begreb om; dvs. et begreb, hvor den slet ikke

147 [Dvs. antagelserne om, at man ikke kan slutte fra det mulige til det virkelige.]

har en måde, hvorpå den kan forestille sig denne tings eksistens. For hvis forstanden *tænker* en sådan ting (hvilket den kan gøre efter forgodtbefindende), forestilles den kun som mulig; hvis den omvendt er sig tingen bevidst som givet i anskuelsen, er den virkelig, men uden at noget vedrørende dens mulighed er tænkt ved dette. Således er begrebet om et absolut nødvendigt væsen givetvis en uundværlig fornuftsidé; alligevel er det et problematisk begreb, som ikke kan indfris af den menneskelige forstand. Og dog lader det sig på gyldig måde anvende af vore erkendelsesevner i overensstemmelse med den særegne beskaffenhed, der gælder for dem. Men dermed har begrebet om et absolut nødvendigt væsen ingen gyldighed for objektet; og dermed gælder det heller ikke ethvert erkendende væsen. For jeg kan ikke forudsætte, at tænkning og anskuelse i ethvert sådant væsen er to adskilte betingelser for, at det kan gøre brug af sine erkendelsesevner – og på den måde forudsætte tingenes mulighed og deres virkelighed. Om en forstand, som denne forskel ikke gjorde sig gældende for, kunne det hedde: alle objekter, som jeg erkender, *er* (eksisterer); og et sådant væsen kunne ikke have nogen forestilling om, at det var muligt, at nogle objekter måske endnu ikke eksisterede – dvs. en forestilling om deres tilfældighed, for så vidt som de faktisk eksisterede, og dermed tillige en forestilling om den nødvendighed, der adskiller sig fra det tilfældige. Det, der gør, at det er så besværligt for forstanden med sine begreber at gøre som fornuften med sine, er blot følgende: at dét, som fornuften gør til et princip, der hører til objektet, for forstanden, som menneskelig evne, er noget, der befinder sig hinsides (dvs. er umuligt i henhold til de subjektive betingelser for dens erkendelse). – Her gælder til stadighed følgende maksime: at vi dér, hvor erkendelsen af et givet objekt overstiger forstandens evner, må tænke det i henhold til de subjektive betingelser for udøvelsen af den evne, der nødvendigvis knytter sig til vor (menneskelige) natur. Og hvis ikke de domme, som vi fælder på denne måde (og der er intet alternativ i forbindelse med transcendent begreber), kan være konstitutive principper, der bestemmer objektet i henhold til dets beskaffenhed, kan de dog immervæk være regulative: sikre og immanente, når vi betjener os af dem, og tilpasset vor menneskelige hensigt.

Ligesom fornuften i den teoretiske betragtning af naturen må antage ideen om en ubetinget nødvendighed i sit oprindelige grundlag, forudsætter den (hvad angår naturen) på samme måde i det praktiske sin egen ubetingede kausalitet, eller frihed, i og med at den er bevidst om sit moralske påbud. Her står en handlings objektive nødvendighed, forstået som pligt, i modsætning til den nødvendighed, som den ville have som en begivenhed, hvis den havde sit grundlag i naturen og ikke i friheden (dvs. i fornuftens kausalitet); og den moralsk set absolut nødvendige handling betragtes derfor her fysisk som rent tilfældig, eftersom det, der nødvendigvis burde finde sted, ofte faktisk ikke sker; men der-

med står det klart, at det udelukkende skyldes vor praktiske evnes subjektive beskaffenhed, at de moralske love må forestilles som påbud og handlinger, der stemmer overens med dem som pligter, og at fornuften giver udtryk for denne nødvendighed – ikke ved et *er* (en begivenhed), men ved et *skal være*. Dette ville nu ikke være tilfældet, hvis fornuften i sin kausalitet blev betragtet som uafhængig af det sanselige (som den subjektive betingelse for dens anvendelse på naturens genstande) og dermed som årsag i en intelligibel verden, der i et og alt stemte overens med moralloven, og hvor der ikke ville være nogen forskel mellem *skullen og gøren*, mellem den praktiske lov for det, der er muligt for os, og den teoretiske lov for det, der virkeliggøres ved os. En intelligibel verden, hvor alt er virkeligt, blot fordi det (som noget godt) er muligt, er for os ganske vist et transcendent begreb, som er uanvendeligt for os som et konstitutivt princip, der kan bestemme en genstand og dens objektive realitet; og dog er det – for os og for alle fornuftsvæsener, der har en tilknytning til den sanselige verden takket være beskaffenheden af vor (delvis sanselige) natur og evne – et alment regulativt princip, for så vidt som vi kan forestille os det i overensstemmelse med vor fornufts beskaffenhed. Dette princip bestemmer ikke objektivt frihedens beskaffenhed, forstået som en form for kausalitet; men det gør reglen for handlinger i henhold til denne idé til et påbud, som har gyldighed for enhver, og som ikke har mindre gyldighed, end hvis det havde bestemt det således.

På samme måde kan vi også, hvad angår vort forhåndenværende tilfælde, medgive følgende: mellem naturmekanismen og naturens teknik, dvs. dens formålstjenlige forbindelse, ville vi ikke finde nogen forskel, hvis ikke det var, fordi vor forstand er af en sådan beskaffenhed, at den må gå fra det almene til det specifikke. Hvad det specifikke angår, betyder det, at vor dømmekraft dermed ikke kan erkende nogen formålstjenlighed; altså kan den heller ikke fælde bestemmende domme uden at have en almen lov, som den kan subsumere det specifikke under. Nu indeholder det specifikke som sådan noget tilfældigt i henseende til det almene, mens fornuften på sin side fordrer enhed og lovmæssighed i kombinationen af de specifikke naturlove. Denne lovmæssighed, som vi ser i det tilfældige, kaldes formålstjenlighed; og udledningen af de specifikke love af de almene love er – for så vidt angår det i dem, der er tilfældigt – a priori umulig ud fra en bestemmelse af begrebet om objektet. Og dermed er begrebet om naturens formålstjenlighed i sine produkter nødvendigt for den menneskelige dømmekraft, for så vidt angår naturen; derimod har det ikke som begreb noget med bestemmelsen af objekter at gøre. Og dermed er det et subjektivt fornuftsprincip for dømmekraften, der som et regulativt princip (ikke som et konstitutivt) ikke er mindre nødvendigt for vor menneskelige dømmekraft, end hvis det havde været et objektivt princip.

§ 77. OM DEN SÆREGENHED VED DEN MENNESKELIGE FORSTAND, DER GØR BEGREBET OM ET NATURFORMÅL MULIGT FOR OS

Vi har i ovenstående »Bemærkning« anført nogle særegne træk ved vore erkendelsesevner (selv ved de højere blandt disse) – træk, som vi let ledes til at overføre til tingene selv som objektive prædikater. Disse særegenheder vedrører imidlertid ideer, og i erfaringen kan vi ikke anføre noget objekt, der er tilpasset ideer – og dermed må de udelukkende kunne tjene som regulative principper i efterstræbelsen af denne erfaring. Og det forholder sig nu netop på denne måde i forbindelse med begrebet om et naturformål, når vi ser på årsagen til, at et sådant prædikat er muligt: at det nemlig er en årsag, der kun kan ligge i ideen; på den anden side er dog den konsekvens (dvs. produktet), der stemmer overens med ideen, givet i naturen. Også begrebet om en kausalitet i naturen i form af et væsen, der handler i henhold formål, synes nu at gøre ideen om et naturformål til et konstitutivt princip; og derved er det en idé, som kommer til at besidde noget, der adskiller den fra alle andre ideer.

Der er nu tale om en skelnen, der består i, at den omtalte idé ikke er et fornuftsprincip for forstanden, men for dømmekraften; der er derfor alene tale om et fornuftsprincip for en forstands anvendelse som sådan på mulige erfaringsgenstande. Vi taler her om tilfælde, hvor den pågældende dom kun kan være reflekterende, ikke bestemmende. Vi taler altså om tilfælde, hvor genstanden nok er givet i erfaringen, men hvor den ikke af den grund kan bedømmes at være bestemt i forhold til ideen (for slet ikke at tale om at være fuldt og helt tilpasset den). Altså kan vi kun reflektere over den.

Altså ser vi en særegenhed ved vor (menneskelige) forstand, hvad angår dømmekraften i dens refleksion over naturens ting. Men hvis det faktisk forholder sig på denne måde, må der her ligge en idé til grund for muligheden af en forstand, der adskiller sig fra den menneskelige (på samme måde som vi i *Kritik af den rene fornuft* også måtte have en anden mulig anskuelse i tankerne, hvis vor egen anskuelse skulle betragtes som en specifik art, der kun var relevant for objekter som fænomener). Og således kan vi sige: der er visse naturprodukter,¹⁴⁸ som vi, hvad deres mulighed angår, på grund af vor forstands særlige beskaffenhed nødsages til at betragte, som var de frembragt forsætligt og som formål – uden at vi rent faktisk kræver, at der skulle gives os en specifik årsag, der har forestillingen om et formål som sin bestemmelsesgrund; ej heller vil vi bestride, at en forstand, der adskiller sig fra den menneskelige (og er højere end

148 [Et naturprodukt er et objekt, der betragtes som frembragt af en given årsag. I det følgende interesserer Kant sig for det produkt, der foreligger i naturen, men som har en ikke-naturlig årsag.]

denne), kunne finde grundlaget for sådanne naturprodukters mulighed i naturmekanismen, dvs. i en kausal forbindelse, hvor forstanden ikke nødvendigvis måtte formodes som årsag.

Hvad det nu kommer an på her er *vor* forstands forhold til dømmekraften, dvs. vi søger efter en vis tilfældighed i *vor* forstands beskaffenhed, som vi kan bemærke som et særligt træk, der adskiller den fra andre mulige eksempler på en forstand.

En sådan tilfældighed finder vi helt naturligt i det specifikke, som dømmekraften skal bringe under forstandsbegrebernes almenhed. For det almene i *vor* (menneskelige) forstand bestemmer ikke det specifikke; og på samme måde er også antallet af de måder, hvorpå forskellige ting, der har et fælles karakteristikon, forekommer for *vor* iagttagelse, tilfældigt. *Vor* forstand er en evne til begreber; den er altså diskursiv; når vi således taler om det specifikke, som gives i naturen, og som bringes under forstandens begreber, er det uden videre tilfældigt, hvilken slags specificitet, der er tale om, og hvor uhyre forskelligartet det specifikke er. Nu hører også anskuelsen imidlertid med til *vor* erkendelse; og en evne for fuldstændig spontanitet¹⁴⁹ i anskuelsen ville være en erkendelsesevne, der adskilte sig fra sanseligheden, og som var helt forskellig fra denne – med andre ord, en forstand i den mest almene betydning. Og på samme måde er vi i stand til at tænke *en intuitiv forstand* (negativt, nemlig blot ikke som diskursiv), der ikke går frem fra det almene til det specifikke og derfra til det individuelle (via begreber), og i forhold til hvilken vi ikke ville træffe på den tilfældighed, der kendetegner naturens samstemmighed i dens produkter med forstanden i henhold til specifikke love – en tilfældighed, der gør det så vanskeligt for *vor* forstand at sammenfatte det mangfoldige i naturen til en enhed i erkendelsen; og dette er et forehavende, som *vor* forstand alene gennemfører ved at bringe naturlige karakteristika til at stemme overens med *vor* evne til begreber, og som foregår ganske tilfældigt, men som en anskuende forstand ikke ville have brug for.

Vor forstand har altså denne særegenhed i forholdet til dømmekraften: at det specifikke, når vi foretager en erkendelse baseret på den, ikke bestemmes ved det almene; og dermed kan det heller ikke udledes af det; men samtidig må det specifikke i naturens mangfoldighed stemme overens med det almene (ved begreber og love), således at det vil kunne subsumeres under det. Denne overens-

149 [Den menneskelige forstand er fri (spontan/uforpligtet/ almen) i forhold til de ting, den kategoriserer; anskuelsen (intuitionen) er derimod bundet til sanserne, dermed specifik, men til gengæld ufri. En anskuelse baseret på spontanitet har dermed intet med den anskuelse at gøre, som Kant analyserer i *Kritik af den rene fornuft*. Og når Kant i det følgende tænker sig en intuitiv forstand (»en anden forstand«) og en intellektuel anskuelse, forestiller han sig på samme måde noget, som bryder med den begrebsdistinktion mellem anskuelse (specificitet, uafhæng) og forstand (almenhed, frihed), som han indførte i den første Kritik.]

stemmelse må imidlertid under sådanne omstændigheder være uhyre tilfældig og stå uden et bestemt princip for dømmekraften.

Hvis vi ikke desto mindre gerne vil være i stand til i det mindste at *tænke os* muligheden af en sådan overensstemmelse mellem naturtingene og *vor* dømmekraft (en overensstemmelse, som vi forestiller os som tilfældig og altså som kun mulig takket være et dertil indrettet formål), må vi samtidig tænke på en anden forstand; i forhold til denne anden forstand kunne vi, uden at tillægge den et formål, forestille os samstemmigheden mellem naturlovene og *vor* dømmekraft som nødvendig – en samstemmighed, som for *vor* forstand udelukkende kan tænkes via formålenes forbindelsesmiddel.

Vor forstand har nemlig den egenskab, at den i sin erkendelse – eksempelvis af årsagen til et produkt – må gå fra det analytisk-almene (fra begreber) til det specifikke (den givne empiriske anskuelse). For så vidt angår det mangfoldige i det specifikke, bestemmer den altså intet; derimod må den vente på bestemmelsen af det, der finder sted, ved at dømmekraften subsumerer den empiriske anskuelse under begrebet (hvis genstanden er et naturprodukt). Vi kan imidlertid nu tænke os en forstand, der ikke, som *vor* egen, er diskursiv, men intuitiv; en forstand, som går fra det syntetisk-almene (anskuelsen af en helhed som sådan) til det specifikke, dvs. fra helheden til delene; en sådan forstand indeholder altså ikke i sig, så lidt som i sin forestilling om helheden, tilfældighed i delenes indbyrdes forbindelse for at gøre en bestemt form i helheden mulig. *Vor* forstand har på sin side brug for en sådan tilfældighed, for at den kan gå frem fra delene, som de alment tænkte grunde, til forskellige mulige former, der skal subsumeres under dem som konsekvenser. I henhold til *vor* forstands beskaffenhed skal en reel naturhelhed udelukkende betragtes som en virkning af de sammenfaldende bevægende kræfter i delene. Men antag nu, at vi ikke ønsker at forestille os muligheden af helheden som beroende på delenes mulighed i henhold til *vor* diskursive forstands modus; antag, at vi i henhold til den intuitive (arketypiske) forstands målestok ønsker at forestille os muligheden af delene (alt efter deres beskaffenhed og indbyrdes kombination) som beroende på helhedens mulighed; i henhold til den selv sammen ejendommelighed i *vor* forstand kan det i så fald ikke ske ved, at helheden skal indeholde grundlaget for muligheden af delenes forbindelse (hvilket ville være en modsigelse i den diskursive erkendelse), men kun at en *forestilling* om en helhed må indeholde grundlaget for muligheden af denne helheds form og den dertil hørende forbindelse mellem de dele, der hører til den. I så fald ville en sådan helhed være en virkning (et produkt), og forestillingen om den ville blive betragtet som årsagen til dens mulighed; men produktet af en årsag, hvis bestemmelsesgrund blot er forestillingen om dens virkning, kaldes et *formål*. Deraf følger imidlertid, at det blot er en konsekvens af *vor* forstands særlige beskaffenhed, at vi forestiller os

naturprodukter som mulige i henhold til en anden slags kausalitet end den, vi finder i naturlovene for materien: nemlig som formål og finale årsager; og dermed har dette princip ikke noget at gøre med muligheden for den slags ting selv (selv ikke som fænomener betragtet) i henhold til deres måde at blive frembragt på, men angår blot den bedømmelse af dem, som er mulig for vor forstand. Og her ser vi uden videre, hvorfor vi i naturvidenskaben igennem lang tid ikke har ladet os stille tilfreds med en forklaring på naturprodukterne, der er baseret på en kausalitet i henhold til formål; for her, i naturvidenskaben, ønsker vi udelukkende at bedømme naturens frembringelser på en måde, der stemmer overens med vor bedømmelsesevne, dvs. en måde, som stemmer overens med den reflekterende dømmekraft, og som ikke er indrettet efter tingene selv på vegne af den bestemmende dømmekraft. Og det er nu ikke i denne forbindelse på nogen måde nødvendigt at bevise, at en sådan *intellectus arketypus* er mulig; vi skal blot vise, at dens modstilling til vor billedbehøvende diskursive forstand (*intellectus ectypus*) og til det tilfældige i en sådan beskaffenhed ledte os til en sådan idé (*intellectus arketypus*), samt at den ikke rummer en modsigelse.

Antag, at vi betragter en materiel helhed som et produkt, der – i henhold til denne helheds form – er sat sammen af sine dele med deres kræfter og evner til at forbinde sig med hinanden (herunder deres evne til at hidføre andre materier); det er i så fald en helhed, som vi forestiller os som produceret ved en mekanisk fremstillingsmåde. Ved en sådan betragtningsmåde fremkommer imidlertid ikke noget begreb om en helhed forstået som formål: for det er en helhed, hvis indre mulighed uvægerligt forudsætter ideen om en helhed i form af delenes beskaffenhed og deres virkningsmåde, netop således som vi må forestille os et organiseret legeme. Som vi lige har set, følger det imidlertid ikke heraf, at den mekaniske frembringelse af et sådant organiseret legeme er umulig; for det ville være det samme som at sige, at det er umuligt (selvmodsigende) for nogen som helst forstand at forestille sig en sådan enhed i det mangfoldiges sammenknytning, hvis ikke ideen om enhed samtidig var denne sammenknytnings frembringende årsag, dvs. hvis ikke sammeknytningen var frembragt for-sættligt. Dette ville imidlertid rent faktisk følge, hvis vi var berettiget til at betragte materielle væsener som ting i sig selv. For i så fald ville den enhed, der udgør grundlaget for muligheden af naturlige dannelser i al enkelhed være rum-mets enhed. Rummet er imidlertid ikke nogen realgrund for produkterne, men kun deres formelle forudsætning¹⁵⁰ – selv om det skal siges, at det har dette

150 [At rummet er en formel forudsætning (i modsætning til en reel) betyder, at den er en specifik erkendelsesbetingelse knyttet til vor forstand. Denne formelle erkendelsesbetingelse udelukker imidlertid ikke en situation, hvor rummet ikke har denne status, og hvor genstanden altså ikke er et fænomen, men en ting i sig. Pointen er nu, at anskuelsen af ringen i sig principielt giver den almenhed, som anskuelsen ikke har i henhold til distinkti-onerne fra den første Kritik.]

slægtskab med den realgrund, som vi søger, at det ikke noget sted kan bestemmes bortset fra i relation til helheden (en forestilling om denne helhed, der således ligger til grund for delenes mulighed). Nu er det imidlertid muligt, om ikke andet, at betragte den materielle verden som blot og bart fænomen og på samme tid at tænke noget sådant som en ting i sig selv (som ikke er fænomen) som dens substrat, men at knytte en dertil svarende *intellektuel anskuelse* til denne ting (selv om det ikke er vor egen anskuelse). Og på denne måde ville vi have en oversanselig realgrund for naturen, som vi selv tilhører, selv om den ville forblive uerkendt af os; og her ville vi altså betragte det, der er nødvendigt i naturen, forstået som sansobjekt, i henhold til mekaniske love; den samstem-mighed og enhed i de specifikke love og de former, der hører under disse love, måtte vi imidlertid i henhold til de mekaniske love bedømme som tilfældig; samtidig måtte vi betragte disse forhold¹⁵¹ i henhold til teleologiske love som fornuftsgenstande i naturen (ja, i realiteten ville vi betragte hele naturen som et system). Og således ville vi bedømme naturen efter to forskellige slags principper, hvor den mekaniske forklaring ikke skulle ekskluderes af den teleologiske, som hvis de var i konflikt med hinanden.

Men af dette indser man også, hvad man i øvrigt uden vanskelighed kunne formode, men næppe kunne hævde eller bevise: at selv om princippet om en mekanisk udledning af formålstjenlige naturprodukter består ved siden af det teleologiske princip, kan det mekaniske princip ikke overflødiggøre det teleologiske. Med andre ord: vi kan beskæftige os med en ting, som vi bedømmer som et naturformål (dvs. et organiseret væsen) og forfølge det med alle meka-niske produktionslove, som vi allerede kender til eller engang vil opdage, og vi kan håbe på at gøre fremskridt; alligevel vil vi aldrig kunne redegøre for et sådan produkts mulighed uden at påberåbe os et grundlag for dets frembringelse, der i et og alt er forskellig fra det mekaniske: nemlig en formålsbestemt kausalitet. Ja, ingen menneskelig fornuft (eller nogen endelig fornuft, der ligner vor fornuft i kvalitet, hvor meget den end måtte overgå den i omfang) kan håbe på at forstå, hvorledes om så kun et enkelt græsstrå er blevet skabt blot ved mekaniske år-sager. For når den teleologiske sammenkædning af årsager og virkninger med henblik på en sådan genstands mulighed er helt uundværlig for dømmekraften, selv når studiet af den begrænser sig til at følge erfaringens ledetråd; og når vi ikke for ydre objekter, forstået som fænomener, kan finde en tilstrækkelig grund, der relaterer til formål, men i stedet må søge dette formål – der også ligger i naturen – i denne naturs oversanselige substrat, og det til trods for, at vi er afskåret fra ethvert indblik i dette substrat – ja, så er det ikke overhovedet muligt

151 [Dvs. samstemmigheden og enheden.]

det mekaniske systems
manipulerbarhed

for os ud fra naturen selv at fremskaffe grunde, som vi kan anføre som forklaring på formålsbestemte forbindelser; i stedet tvinges vi af den menneskelige erkendelsesevnes beskaffenhed til at søge det øverste grundlag for den slags forbindelser i en oprindelig forstand, forstået som verdensårsag.

§ 78. OM HVORLEDES PRINCIPPET OM MATERIEENS ALMENE MEKANISME KAN FORENES MED DET TELEOLOGISKE PRINCIP I NATURENS TEKNIK

Det ligger nu fornuften uendelig meget på sinde, at vi ikke giver slip på naturens mekanisme i forbindelse med den samme naturs frembringelser, og at vi ikke forbigår denne mekanisme i redegørelsen for dem. For uden naturmekanismen kan vi ikke nå frem til en indsigt i naturtingene. Lad os sige, at man uden videre går med til, at en øverste arkitekt har skabt naturens former, som de har været lige fra begyndelsen, eller at han efter samme model har forudbestemt de ting, der kontinuerligt dannes. Det betyder nu ikke, at vor erkendelse af naturen i mindste måde er blevet fremmet. For vi har ikke noget kendskab til dette væsens handlemåde eller til de ideer, det har, og som skal indeholde principperne for naturvæsenernes mulighed; altså kan vi heller ikke bruge disse ideer til at forklare naturen fra oven af og ned (a priori). Men lad os omvendt sige, at vi tager udgangspunkt i erfaringsobjekternes former, dvs. nedefra og op (a posteriori), idet vi ønsker at forklare den formålstjenlighed, som vi mener at træffe på i erfaringen, ved at påkalde os en årsag, der virker i henhold til formål; i så fald er vor forklaring ikke andet end en tautologi, og vi bedrager fornuften med ord. Ja, hvis vi med den slags redegørelser fortaber os i det hinsides, hvor kundskaben om naturen ikke kan følge os, bliver fornuften forledt til netop den type digterisk sværmeri, som det er dens fornemste bestemmelse at beskytte os mod.

På den anden side er det en ikke mindre nødvendig fornuftsmaksime, at man ikke forbigår princippet om formål i naturens produkter. Det er ganske vist ikke et princip, der gør den måde, som naturprodukterne er opstået på, mere begribelig; på den anden side er det dog et heuristisk princip at udforske de specifikke naturlove, også selv om vi går ud fra, at vi ikke gør brug af det til at forklare naturen selv; for selv om det er åbenbart, at princippet fremlægger en forsættlig formålsenhed,¹⁵² taler vi dog stadig om naturformål – dvs. vi taler om det uden at søge grundlaget for disse formåls mulighed hinsides naturen. Nu er der imidlertid her er tale om et spørgsmål, som vi før eller siden må komme til; og det betyder, at det er fuldt så nødvendigt at tænke en særlig slags kausalitet, der ikke

152 [Kants *absichtliche Zweckeinheit* er en pleonasme.]

forekommer i naturen, som det er nødvendigt for naturårsagernes mekanisme at have *sin* kausalitet. For til den receptivitet, der kendetegner de mange andre former, som adskiller sig fra de former, som materien i kraft af naturmekanismen er tilgængelig over for, må yderlige føjes en kausal spontanitet (hvis årsag altså ikke kan være materie); og uden denne kausalitet kan vi ikke angive et grundlag for disse andre former. Før fornuften tager dette skridt, må den givetvis gå frem med omtanke; den skal således ikke forsøge sig med en teleologisk forklaring på hver eneste naturteknik, dvs. på hver eneste produktive naturlige evne, der (som i regulære legemer) for vor blotte apprehension fremviser en formålstjenlighed i formen; den slags former skal den tværtimod altid så vidt muligt betragte som mekanisk mulige. Hvis man imidlertid af den grund vælger fuldstændig at ekskludere det teleologiske princip og udelukkende forfølge det mekaniske – idet vi her taler om tilfælde, hvor det helt utvetydigt viser sig, at formålstjenligheden i den fornuftige udforskning af naturformernes mulighed ud fra deres årsager referer til en anden type kausalitet, ja, i så fald ville man gøre fornuften fantastisk og sende den på strejftog blandt hjernegespenster frembragt af naturkræfter, der end ikke lader sig tænke – på samme måde som en blot og bar teleologisk forklaringsmåde, der ikke forholdt sig til naturmekanismene, gjorde fornuften sværmerisk.

Begge disse principper lader sig nu ikke for en og samme naturting knytte sammen som grundsætninger (deduktioner), der forklarer det ene princip ved det andet; som dogmatiske og konstitutive principper forbinder de sig altså ikke for den bestemmende dømmekraft til en enhed for indsigt i naturen. Antag, at jeg vælger at betragte eksempelvis en maddike blot som et produkt af materiens mekanisme (en nydannelse, som materien selv iværksætter, i og med at dens elementer sættes fri ved forrådnelse); i så fald kan jeg ikke udlede maddiken som et produkt af denne materie som fra en kausalitet, der virker i henhold til formål. Og hvis jeg omvendt betragter produktet som naturformål, kan jeg ikke samtidig regne med en mekanisk måde at frembringe det på og betragte denne som det konstitutive princip for min dømmekraft for produktets mulighed – og på den måde forene de to principper. Den ene forklaringsmåde udelukker nemlig den anden. Dette er også tilfældet, hvis man antager, at begge grunde for muligheden af et sådant produkt objektivt beroede på ét enkelt grundlag, som vi ikke var opmærksomme på. Det princip, der skulle muliggøre deres indbyrdes overensstemmelse i bedømmelsen af naturen, måtte nemlig sættes i noget uden for dem begge (og altså også uden for, hvad det er muligt at forestille sig i naturen); samtidig skulle det imidlertid indeholde et grundlag, som begge de to forklaringsmåder relaterede sig til; altså måtte det ligge i det oversanselige. Det eneste fælles fundament, som vi kan have for dette, er et ubestemt begreb om et grundlag; et sådant grundlag gør det muligt at bedømme naturen efter empiriske

love, men det betyder ikke, at vi kan give den en nærmere bestemmelse ved et prædikat. Og deraf følger nu, hvad den bestemmende dømmekraft angår, at foreningen af de to principper ikke kan bero på en forklaringsgrund for et produkts mulighed i henhold til givne love; de to princippers forening må eksklusivt bero på en forklaringsgrund (eksposition) for produktets fremstilling for den reflekterende dømmekraft. – For at forklare betyder at udlede af et princip; altså må man tydeligt kunne angive dette princip og kende til det. Der kan ikke herske tvivl om, at de respektive principper for naturmekanismen og for naturkausaliteten i et og samme produkt må smelte sammen i ét enkelt højere princip som deres fælles kilde; i modsat fald ville de nemlig ikke kunne forekomme side om side i vor observation af naturen. Lad os nu sige, at dette princip – der objektivt er fælles for dem begge, og som derfor garanterer et fællesskab mellem maksimerne for den udforskning af naturen, der afhænger af dem – har en sådan beskaffenhed, at man, selv om man kan angive det, ikke er i stand til at erkende det som bestemt, ligesom det heller ikke tydeligt kan angives i forekommende tilfælde. I så fald kan vi ikke med udgangspunkt i dette princip give en forklaring, dvs. vi kan ikke fremlægge en klar og bestemt udledning af muligheden for et naturprodukt i henhold til disse to heterogene principper. Nu er det princip, der er fælles for den mekaniske og den teleologiske udledning, imidlertid et oversanseligt princip, som vi må lægge til grund for naturen som fænomen. For så vidt angår en teoretisk betragtning, kan vi nu ikke have noget som helst affirmativt bestemt begreb om dette princip. Således er det os ikke i henhold til dette princip muligt på nogen som helst måde at forklare, hvorledes naturen (i sine specifikke love) udgør et system, som kan erkendes som muligt enten i henhold til princippet for fysisk skabelse eller ud fra princippet om finale årsager. Men lad os nu antage, at der foreligger naturgenstande, som vi er ude af stand til at tænke, hvad angår deres mulighed i henhold til det mekaniske princip (som altid kan gøre krav på et naturvæsen), hvis ikke vi derudover støtter os på teleologiske grunde; kun hvis dette nemlig er tilfældet, kan vi gå ud fra, at vi trøstigt kan udforske naturlovene i overensstemmelse med begge de to principper (når først vor forstand kan erkende naturproduktet efter det ene eller det andet princip), uden at vi derfor støder ind i den tilsyneladende selvmodsigelse, der træder frem mellem de principper, som produktet bedømmes efter; for det er sikkert, at der i det mindste er en mulighed for, at de begge objektivt kan forenes i et enkelt princip, i og med at de vedrører fænomener, der forudsætter et oversanseligt grundlag.

Det kan dermed, hvad angår det selv samme produkt og dets mulighed, forholde sig således, at såvel naturens mekanisme som dens teleologiske (forsætlige) teknicitet står under et fælles overordnet naturprincip, for så vidt angår naturens specifikke love. Et sådant princip er imidlertid transcendent; altså kan

vi ikke – takket være vor forstands begrænsning – forene begge principper i forklaringen af den samme naturfrembringelse: selv ikke hvis dette produkts indre mulighed kun kan forstås i henhold til en formålsbaseret kausalitet (som tilfældet er ved organiserede materier). Og altså vender vi tilbage til teleologiens grundsætning: Ifølge den menneskelige forstands beskaffenhed kan kun forsætligt virkende årsager antages, for så vidt angår muligheden af organiserede væsener i naturen; ligeledes antager vi, at naturens mekanisme ikke kan være tilstrækkelig som forklaring på disse dens produkter – uden at vi derfor med denne grundsætning vil afgøre noget vedrørende muligheden for selve den slags ting.

Denne grundsætning er nu kun en maksime for den reflekterende, men ikke for den bestemmende dømmekraft; altså har den kun subjektiv gyldighed for os, men ingen objektiv gyldighed for muligheden af selve denne slags ting (hvor et og samme fundament antagelig kunne danne en sammenhæng for begge frembringelsesmåder); dertil kommer, at vi ikke kan foretage en bedømmelse af den slags frembringelse som naturprodukt, hvis ikke vi – ud over den teleologisk begrundede produktionsmåde – tilføjer et begreb om en samtidigt forestillet naturmekanisme. Altså medfører omtalte maksime nødvendigheden af, at vi forener begge principper, når vi skal bedømme tingene som naturformål, selv om dette ikke leder til, at vi sætter det ene princip i stedet for det andet, hverken helt eller delvis. For i stedet for det, der tænkes som forsætligt muligt (i hvert fald af os), kan vi ikke sætte en mekanisme; og i stedet for det, vi erkender som mekanisk nødvendigt, kan vi ikke sætte et tilfælde, der ville kræve et formål som bestemmelsesgrund; vi kan kun underordne det ene (mekanismen) under det andet (den forsætlige teknicitet), hvilket i henhold til det transcendentale princip for formålstjenlighed i naturen meget vel kan lade sig gøre.

For dér, hvor formål tænkes som grunde for muligheden af visse ting, må vi også formode et middel, hvis virkningslov ikke for sig fordrer noget, der forudsætter et formål; og dermed er det en lov, der kan være mekanisk og dog samtidig også en årsag, der er underlagt forsætlige virkninger. Således kan vi – i de organiske naturprodukter, samt ikke mindst når vi, foranlediget af deres uendelige antal, formoder (i det mindste som en mulig hypotese) en forsætlighed i naturårsagernes forbindelse i kraft af specifikke love som et alment princip for den reflekterende dømmekraft for hele naturen (verden) – tænke os en omfattende, og sågar almen, forbindelse af mekaniske og teleologiske love i naturens produkter; og dette kan vi gøre, uden at vi derfor forveksler de principper, som de dømmes ud fra, og uden at vi sætter det ene princip i stedet for det andet. For i en teleologisk bedømmelse gælder det for materien, at den, selv hvis den form, som den antager, kun bedømmes at være mulig som forsætlig, også – i overensstemmelse med de mekaniske love for dens natur – kan underordnes det fore-

stillede formål som et middel. Men eftersom grundlaget for denne forening ligger i noget, der hverken er det ene eller det andet (hverken mekanisme eller formålstjenlig forbindelse), men er det oversanselige natursubstrat, som vi ikke har nogen erkendelse af, skal de to måder at forestille muligheden af den slags objekter på ikke smelte ind i hinanden i vor (menneskelige) fornuft. Ikke desto mindre kan vi ikke dømme på anden vis om deres mulighed end ved at bedømme dem som i sidste instans grundlagt i en øverste forstand ved en sammenknytning af finale årsager – hvorved den teleologiske forklaringsmåde altså ikke berøves noget.

Nu er det imidlertid ganske ubestemt – og det vil altid for vor forstand forblive ubestemmeligt – i hvilket omfang naturmekanismen virker som middel i forhold til enhver final årsag i denne samme natur. På baggrund af ovenfor omtalte forstandige princip for naturens mulighed som sådan kan vi imidlertid gå ud fra, at den er konsekvent mulig i henhold til begge de alment samstemmende love (de fysiske såvel som de finale årsagers love); og det gælder, også selv om vi ikke har indblik i den måde, som det foregår på. Altså kender vi ikke rækkevidden af den mekaniske forklaringsmåde, som det er muligt for os at forfølge. Kun så meget er sikkert, at lige meget hvor langt vi kommer med den, vil den til enhver tid være utilstrækkelig for ting, som vi en gang har erkendt som naturformål; altså må vi, i henhold til vor forstands beskaffenhed, underordne samtlige disse grunde et teleologisk princip.

Og dette princip begrundes nu følgende beføjelse og – takket være den vigtighed, som studiet af naturen ud fra naturmekanismen har for vor teoretiske brug af fornuften – dette kald: at vi vil forklare samtlige produkter og begivenheder i naturen mekanisk, selv de mest åbenbart formålstjenlige, så vidt vi evner det (en evne, hvis skranker vi ikke kan angive inden for rammerne af nærværende undersøgelse). Samtidig må vi imidlertid ikke miste blikket for følgende: at vi – i overensstemmelse med vor fornufts væsentlige beskaffenhed og uagtet de omtalte mekaniske årsager – i sidste instans må indordne de ting under den formålsbestemte kausalitet, som vi end ikke er i stand til at opstille for vor undersøgelse, hvis ikke det sker i henhold til et begreb om et fornuftsformål.

TILLÆG

Den teleologiske dømmekrafts metodelære

§ 79. HVORVIDT TELEOLOGIEN SKAL BEHANDLES SOM HØRENDE UNDER NATURLÆREN

Enhver videnskab må have sit bestemte sted i encyklopædien over alle videnskaber. Hvis der er tale om en filosofisk videnskab, må den enten finde sit sted i den teoretiske eller i den praktiske del af encyklopædien. Hvis den derpå finder sin plads i den teoretiske del, må den enten høre hjemme i naturlæren, for så vidt som den nemlig vedrører det, der kan gøres til genstand for erfaring (i læren om legemer, i læren om sjælen eller i den almene videnskab om verden), eller den hører hjemme i gudelæren (om verdens urgrund som indbegrebet af alle erfaringsgenstande).

Spørgsmålet er nu: hvor hører teleologien hjemme? Hører den hjemme i naturvidenskaben (som den egentlig kaldes) eller i teologien? Den må høre hjemme det ene eller det andet sted. For ingen videnskab hører hjemme i overgangen fra den ene videnskab til den anden, eftersom en sådan overgang blot er systemets artikulation eller organisation og ikke et sted i det.

Nu kan teologien givetvis gøre brug af teleologien på en måde, der er vigtig for den. At teleologien ikke desto mindre ikke hører hjemme her er åbenbart. For det er naturlige frembringelser og deres årsager, den har som sine genstande. For selv om den også henviser til de naturlige årsager som til et grundlag, der befinder sig uden for og hinsides naturen (en guddommelig ophavsmand), så gør den dog ikke dette for den bestemmende, men udelukkende for den reflekterende dømmekraft i naturbetragtningen (med henblik på at vejlede vor bedømmelse af ting i verden ved hjælp af en sådan idé i form af et regulativt princip på en måde, der er i overensstemmelse med vor forstand).

Lige så lidt synes teleologien imidlertid at høre hjemme i naturvidenskaben. For her har man ikke blot brug for reflekterende, men også for bestemmende principper for at kunne give objektive grunde for virkningerne i naturen. For

faktisk vinder vi intet for teorien om naturen eller for den mekaniske forklaring på dens fænomener ved dens virkende årsager ved at betragte dem som forbundne i henhold til de forhold, der gælder for formål. Inkorporeringen af naturens formål i dens produkter – for så vidt som de udgør et system i henhold til teleologiske principper – er noget, der egentlig kun hører til en naturbeskrivelse, der er affattet ud fra en særlig ledetråd. Og her varetager fornuften uden tvivl et herligt, instruktivt og en for en praktisk betragtning på mange måder formålsrettet virksomhed; men den oplyser os ikke om oprindelsen til disse formers indre mulighed – og det er dog egentlig det, der er den teoretiske naturvidenskabs egentlige anliggende.

Altså tilhører teleologien, som videnskab, ikke nogen doktrin; den hører udelukkende til kritikken, nærmere bestemt tilhører den en specifik erkendelsesevne, nemlig dømmekraften. For så vidt teleologien imidlertid indeholder a priori principper, kan og må den angive den metode, der fortæller, hvorledes naturen skal bedømmes i henhold til princippet om finale årsager; og dermed har dens metodelære en i det mindste negativ betydning for den måde, man går frem på i den teoretiske naturvidenskab samt på det forhold, som en sådan fremgangsmåde i metafysikken kan have på teologien, som en propædeutik for denne.

§ 80. OM DEN NØDVENDIGE INDORDNING AF DET MEKANISKE PRINCIP UNDER DET TELEOLOGISKE I FORKLARINGEN PÅ EN TING SOM NATURFORMÅL

Beføjelsen til at gå efter en rent mekanisk forklaringsmåde for alle naturprodukter er i sig ganske ubegrænset; men evnen til at gennemføre dette er ikke blot stærkt indskrænket på grund af vor forstands beskaffenhed – for så vidt som den skal forholde sig til ting som naturformål – men har klare grænser; disse grænser består nu nærmere i, at vi i henhold til et princip i dømmekraften ikke kan udrette noget ved at forklare den slags ting, hvis vi udelukkende går frem efter den mekaniske måde; altså må vor bedømmelse af disse produkter også altid underkastes et teleologisk princip.

Når det gælder om at få en forklaring på naturprodukter, er det således fornuftigt, ja sågar fortjenstfuldt, at forfølge naturmekanismen så langt, som det nu kan ske med en vis troværdighed; og hvis vi derpå må opgive vort forsøg, skyldes det ikke, at det i sig selv ikke er muligt på sin vej at træffe på naturens formålstjenlighed, men udelukkende at det ikke er muligt for os som mennesker. For det ville kræve en anskuelse, der ikke kun var sanselig; ligeledes ville det fordrø en bestemt erkendelse af naturens intelligible substrat, hvorudfra vi

kunne angive et grundlag for fænomenernes mekanisme i henhold til specifikke love – hvilket aldeles overstiger vore evner.

Hvis naturforskeren nu ikke skal forøde sit arbejde, må han, når han bedømmer ting, hvis begreb umiskendeligt er grundlagt i et naturformål (organiserede væsener), til enhver tid lægge en oprindelig organisering til grund; en organisering, der selv benytter sig af denne samme mekanisme med henblik på at frembringe andre organiserede former eller udvikle eksisterende former i andre skikkelser (som dog altid følger af de første formål og stemmer overens med dem).

Det er prisværdigt ved hjælp af komparativ anatomi at gennemgå det store skaberværk af organiserede naturer for at se, om ikke her kan findes noget, der ligner et system, nemlig hvad angår princippet for deres frembringelse. For i modsat fald måtte vi stille os tilfreds med det blotte bedømmelsesprincip (som ikke giver os nogen oplysning om deres frembringelse), ligesom vi mismodigt måtte opgive ethvert krav om naturlig indsigt i dette felt. Og dog ser vi en om end svag lysstråle af håb i den omstændighed, at så mange dyrearter er i indbyrdes overensstemmelse i et vist fælles skema; og der er tale om en overensstemmelse, der ikke blot forekommer grundlæggende, hvad angår deres knoglebygning, men også i arrangementen af deres øvrige dele, således at en stor mangfoldighed af arter med beundringsværdig enkelhed i grundridset er blevet frembragt ved at forkorte et lem eller forlænge et andet eller ved indvikling¹⁵³ af denne del og udvikling af hin – en stråle af håb, der finder vej ind i vort sind og fortæller, at det er muligt at udrette noget her takket være naturmekanismens princip (uden hvilket der ikke kan være nogen videnskab som sådan). For så vidt som denne analogi mellem former med al deres indbyrdes forskellighed er frembragt efter et fælles urbillede, styrker det os i vor formodning om, at der er tale om en virkelig forbindelse mellem dem i deres frembringelse: fra en urmoder via en gradvis tilnærmelse fra den ene dyreart til den anden; fra de arter, hvor princippet om formål synes godtgjort med størst tydelighed, nemlig mennesket, ned til polyppen og herfra videre til mosser og laver – og endelig ned til det laveste trin i naturen, som vi er opmærksom på, dvs. den rå materie. Og således synes det, som om hele naturens teknik – der i organiserede væsener forekommer os så ubegribelig, at vi føler os tvunget til at udtænke et andet princip for den – er udledt af materien og dens kræfter ud fra mekaniske love (som dem, der virker ved frembringelsen af krystaller).

Her står det naturens arkæolog¹⁵⁴ frit, om han ud fra de overleverede spor vil udlede de ældste revolutioner i naturen i henhold til samtlige mekanismer, han nu måtte kende til eller have en formodning om: som en stor familie af skab-

153 [Kant: *Einwicklung*.]

154 [f. § 82, note 162.]

ninger (for sådan må man forestille sig dem, hvis dette konsekvent sammenhængende slægtskab skal have et fundament). Han kunne således formode, at jordens moderskød, idet det (som et stort dyr) steg frem af den tilstand af kaos, som det befandt sig i, først havde forløst skabninger med en mindre formålstjenlig form, at disse skabninger derpå havde født andre, der i højere grad tilpassede sig deres fødested og indbyrdes forhold, samt endelig at denne livmoder derpå tørrede ud, forbenedes og indskrænkede sig til at forløse slægter, der ikke udviklede yderligere arter; og således ville naturens mangfoldighed være forblevet, som den var faldet ud ved afslutningen af denne frugtbare skabelseskrafts værk. – Ikke desto mindre måtte arkæologen stadig tillægge den almene moder en organisering, der var formålstjenligt arrangeret med henblik på samtlige skabninger. Undlod han nemlig dette, ville han ikke kunne give en forklaring på, hvorledes man kan tænke muligheden af den formålsbaserede form, vi finder i dyre- og planterigernes produkter.¹⁵⁵ Men dermed har han blot endnu engang udskudt grundlaget for en forklaring, og han kan ikke foregive at have frembragt de animalske og vegetabiliske riger uafhængigt af de finale årsagers betingelse.

Men lad os antage, at vi, hvad angår den forandring, som visse individer tilhørende organiserede slægter¹⁵⁶ tilfældigvis bliver underlagt, finder, at deres således forandrede karakter er arvelig og bliver indoptaget i deres reproduktionsevne; det betyder imidlertid ikke, at vi med føje kan bedømme denne forandring som andet end en lokal udvikling af formålstjenlige anlæg, der oprindeligt var til stede i arten med henblik på dens opretholdelse. For i et organiseret væsen, der i sit indre er konsekvent formålstjenligt, er reproduktionen af et andet væsen, der er som det selv, intimt knyttet til den forudsætning, at den reproduktive kraft ikke indoptager noget, som ikke også i et sådant formålsbaseret system er nært forbundet med et af dets oprindelige, men blot uudviklede anlæg. For hvis man afviger fra dette princip, kan man ikke med sikkerhed vide, hvorvidt flere eksemplarer af den form, der nu er synlige i en art, ikke også ville

155 En hypotese af denne art kan vi betegne som fornuftens dristige eventyr, og selv blandt de skarpsindigste naturforskere er der ikke mange, som den ikke på et tidspunkt er faret gennem hovedet på. For det er ikke en hypotese, der er absurd på samme måde som den *generatio aequivoca*, hvorved man forstår produktionen af et organiseret væsen i kraft af rå, uorganiseret materie. I dette tilfælde ville der snarere være tale om en *generatio univoca* i ordets mest almene forstand, for så vidt som et kun organisk væsen ville være udledt af et andet organisk væsen, om end det er fra et væsen, der specifikt adskiller sig fra det. Således omskaber visse vanddyr sig med tiden til sumpdyr, og fra sumpdyrene nedstammer derpå landdyrene efter nogle generationer. Her er der ingen a priori modsigelse, for så vidt blot angår fornuftens bedømmelse. Imidlertid finder vi ingen eksempler på det i erfaringen. Henholder vi os til erfaringen, er enhver skabelse, vi kender til, *generatio homonyma*. Dette er nu ikke blot *univoca* i modsætning til skabelsen ud fra et uorganiseret stof; i organiseringen er produktet af samme slags som det, der har frembragt det, og så vidt vor erfaringsbaserede kendskab til naturen rækker, har man intetsteds eksempler på *generatio heteronyma*. [Om *generatio aequivoca* jf. Kritik af den rene fornuft B167.]

156 [Kant: *Gattungen* (som tænkes som underkategori til den art, der omtales nedenfor; jf. § 64 note 120.)

have en tilfældig og uformålstjenlig oprindelse; og det teleologiske princip om, at man ikke skal bedømme noget i et organiseret væsen som uformålstjenligt, som opretholder dette væsen i dets videre forplantning, ville i så fald være ganske utroværdigt i sin anvendelse og kun gælde for urstammen (som vi imidlertid ikke ved noget om).

Hume¹⁵⁷ gør nu følgende indvending mod dem, der finder det nødvendigt at antage et teleologisk bedømmelsesprincip for alle den slags naturformål, dvs. en arkitektonisk forstand: At man med samme ret kan spørge, hvorledes en sådan forstand da er mulig, dvs. hvorledes de mangfoldige evner og egenskaber, der udgør muligheden for en forstand, der samtidig besidder en udøvende magt, har kunnet finde sammen på så formålstjenlig en måde i et og samme væsen? Dette er imidlertid en irrelevant indvending. For hele vanskeligheden i forbindelse med spørgsmålet om den første frembringelse af en ting, der i sig rummer formål, og som alene er begribelig takket være dem, beror på, at man efterspørger enheden af det fundament, der ligger til grund for forbindelsen i det mangfoldige i dette produkt af forskellige elementer, der er ydre i forhold til hinanden. For hvis dette fundament sættes i en frembringende årsags forstand som simpel substans, er spørgsmålet tilfredsstillende besvaret, for så vidt som det er teleologisk; men hvis årsagen blot søges i materien som et aggregat af mange substanser, der er ydre i forhold til hinanden, mangler vi fuldstændig et princip for enheden af den indre formålstjenlige form for dets dannelse; og materiens *autokrati* i frembringelser, der kun kan begribes af forstanden som formål, er et ord uden mening.

Men det betyder nu følgende for dem, der søger efter en øverste grund for materiens objektivt-formålstjenlige former, uden dog samtidig at tillægge den en forstand: enten gør de verdensaltet til en altomfattende substans (panteisme); eller (hvilket blot er en mere bestemt redegørelse for denne panteisme) de gør det til et indbegreb af mange bestemmelser, der implicit er til stede i en simpel substans (spinozisme) – blot for at tilfredsstille den betingelse, der gælder for al formålstjenlighed: grundlagets enhed. På denne måde tilfredsstiller de ved hjælp af det rent ontologiske begreb om en simpel substans ganske vist én af problemets betingelser, nemlig den formålstjenlige forbindelses enhed; derimod anfører de intet vedrørende den anden betingelse, nemlig substansens forhold til sin konsekvens som formål; og dog er det i kraft af dette forhold, det ontologiske

157 [I 1780 stillede Johann Georg Hamann (1730-1788) manuskriptet til sin oversættelse af David Humes (1711-1766) *Dialogues Concerning Natural Religion* til rådighed for Kant. I dette skrift udtaler Philo bl.a., at »en tænkt verden eller et univers af ideer fordrer i ikke mindre grad end en materiel verden eller et univers af genstande en årsag ... Og har vi nu ikke samme grund til at spore en sådan ideel verden i endnu en ideel verden eller i et nyt intelligent princip? ... Hvis den materielle verden hviler på en tilsvarende ideel verden, må denne ideelle verden hvile på endnu en, og så fremdeles.« Ibid. IV, afsnit 6-9. Da. udg. *Dialoger om den naturlige religion*, Gyldendal 1996.]

grundlag nærmere skal bestemmes; og dermed forbliver hele spørgsmålet ubesvaret. Det vil imidlertid vedblivende være umuligt at besvare det (for vor fornuft), hvis ikke vi forestiller os tingenes oprindelige fundament som simpel substans, og hvis ikke den egenskab, der relaterer til den specifikke beskaffenhed af de naturformer, der er begrundet i denne substans, nemlig deres formålstjenlige enhed, forestilles som substansens intelligens, og hvis ikke disse formers forhold til denne intelligens forestilles som kausalt (på grund af den tilfældighed, som vi tillægger alt, hvad vi udelukkende tænker os som muligt som formål).

§ 81. OM TILFORORDNINGEN AF EN MEKANISME TIL DET TELEOLOGISKE PRINCIP I REDEGØRELSEN FOR ET NATURFORMÅL SOM ET NATURPRODUKT

Ud fra hvad vi har sagt i forrige §, er naturmekanismen ikke i sig selv tilstrækkelig til, at vi kan tænke os muligheden af et organiseret væsen; naturmekanismen må (i det mindste for så vidt angår vor erkendelsesevnes beskaffenhed) oprindeligt være underordnet en forsættligt virkende årsag. Men hvis vi skal betragte det organiserede væsen og bedømme det som et naturprodukt, er et blot teleologisk grundlag for det på samme måde utilstrækkeligt, hvis ikke vi knytter naturmekanismen til det – ligesom ved et redskab for en forsættligt virkende årsag, hvis formål naturen og dens mekaniske love på samme måde er underlagt. Muligheden for på denne måde at forene to ganske forskelligartede slags kausalitet – dvs. forene naturen i dens almene lovmæssighed med en idé, som begrænser den til en specifik form, som den ikke for sig rummer den fjerneste grund til – begriber vor fornuft ikke; det er en mulighed, der ligger i naturens oversanselige substrat, som vi ikke kan bestemme noget om i positiv forstand – ikke andet end at det er væsenet i sig, som vi kun er bekendt med som fænomen. Følgende princip: *at alt, hvad vi antager som tilhørende naturen (phaenomenon) og som dens produkt, må tænkes som forbundet med den i henhold til mekaniske love, står ikke desto mindre fortsat ved magt; for uden en sådan kausalitet ville organiserede væsener (som naturformål) ikke kunne være naturprodukter.*

Lad os nu antage det teleologiske princip for frembringelsen af disse væsener (og anderledes kan det ikke være); i så fald kan vi som grund for årsagen til deres indre formålstjenlige form enten lægge *occasionalismen* eller *teorien om den præetablerede harmoni*. I henhold til *occasionalismen* ville den øverste verdensårsag, i overensstemmelse med sin idé, i forbindelse med enhver parring umiddelbart give en organisk form¹⁵⁸ til den blanding af materier, der indgår heri. Ud fra

¹⁵⁸ [Kant: *die organische Bildung.*]

teorien om den præetablerede harmoni ville verdensårsagen derimod kun have bibragt sin visdom til de første produkters anlæg, som et organisk væsen betjener sig af for at frembringe et væsen som sig selv, og som arten bestandig opretholder sig selv ved – herunder også naturens stadige supplement som erstatning for den eliminerende af individer, som den arbejder på at ødelægge. Hvis vi antager *occasionalismen* som teori for frembringelsen af organiserede væsener, går al natur tabt i denne frembringelse; men dermed tabes også enhver brug af fornuften, så vi kunne dømme om, hvorledes den slags produkter var mulige. Altså kan vi gå ud fra, at ingen, der interesserer sig den mindste smule for filosofi, vil antage dette system.

Den præetablerede harmoni kan nu gå frem på to forskellige måder. Den betragter nemlig ethvert organiseret væsen, der er frembragt af dens lige, enten som et *edukt* eller som et *produkt* af denne anden. Det system, der betragter skabningerne blot som edukter, kaldes *det individuelle præformations system* eller *evolutionsteorien*; det system, der betragter dem som produkter, kaldes *det epigenetiske system*. Vi kan også betegne det som *systemet for generisk præformation*, idet de skabendes produktive evne – og dermed arternes form – stadig blev præformeret *virtualiteter* efter de indre formålstjenlige anlæg i deres stamme. Vi kunne derfor også foretrække at omtale den modsatte teori om den individuelle præformation som *involutionsteorien* (eller *indkapslingsteorien*).

De, der forfægter *evolutionsteorien*, nægter individet enhver naturlig formdannende skaberkraft for i stedet at lade denne stamme direkte fra skaberens hånd; og dog ville de ikke driste sig til lade dette finde sted i henhold til den *occasionalistiske* hypotese; for i så fald var parringen en ren formalitet, og en øverste forstandig årsag til verden ville i hvert enkelt tilfælde have besluttet umiddelbart at danne en frugt – og til moderen blot have overladt denne frugts udvikling og ernæring. I stedet for *occasionalismen* tilsluttede *evolutionsteorien* repræsentanter sig *præformationen* – som om det ikke var én og samme sag, om formerne opstod på overnaturlig vis ved verdens begyndelse eller i løbet af dens udvikling; eller som havde man ikke kunnet spare sig en større mængde overnaturlige foranstaltninger ved at antage et lejlighedsvist skaberværk, som man må kræve, hvis et foster dannet ved verdens begyndelse skulle kunne bevares uskadt og i sikkerhed fra de ødelæggende naturkræfter under det lange tidsrum mellem skaberværket og frem til, at det var udviklet; ligeledes ville det betyde, at et meget større antal af sådanne præformede væsener, end der nogensinde skulle have været udviklet – og med dem lige så mange skabninger – ville være unødvendige og uformålstjenlige. Og dog må *evolutionsteoretikerne* overlade noget til naturen for ikke at havne i den rene hyperfysik, der kan undvære enhver naturlig forklaring. Ganske vist holder de i den grad fast ved deres hyperfysik, at de selv i misfostre (som det er helt udelukket at betragte som

naturformål) ser en beundringsværdig formålstjenlighed – om end det er en formålstjenlighed, hvis eneste sigte kunne være, at en anatom en skønne dag tog anstød af det som et eksempel på en uformålstjenlig formålstjenlighed og blev ganske kuldslået i sin beundring. Men skabelsen af bastarder kunne på ingen måde indpasses i det præformerede system; og de mandlige skabningers sæd, som de ikke ville indrømme andet end den mekaniske egenskab at tjene fosteret som dets første føde, måtte de tilstå en formålsrettet skaberkraft, som de i tilfælde af, at produktet var skabt af to væsener af samme art, ikke ville indrømme nogen af parterne.

Men lad os nu antage, at vi ikke kendte til den store fordel, som må tilkendes epigenesen frem for evolutionsteorien i henseende til erfaringsbaserede bevisgrunde; selv uden denne viden er epigenesen en forklaringsmåde, som fornøften allerede på forhånd betragter med særlig velvilje. For hvad angår ting, som vi oprindeligt kun kan forestille os som mulige i henhold til en formålsbestemt kausalitet – i forbindelse med deres forplantning – ser den epigenetiske teori naturen selv som skabende og ikke blot som udviklende; og dermed er det en teori, der med det mindst tænkelige forbrug af det overnaturlige overlader naturen alt, hvad der følger efter den første begyndelse (om end uden at bestemme noget vedrørende denne begyndelse, som er et spørgsmål, fysikken almindeligvis forliser på – selv om den forsøger sig med at bestemme noget ved en årsagskæde af den ene eller den anden slags.)

Hvad nu epigenesen angår, er der ingen, der som hr. hofråd Blumenbach¹⁵⁹ har bidraget til at bevise denne teori eller til at grundlægge de ægte principper, der må gælde for dens anvendelse – hvilket han til dels har gjort ved at begrænse en umådeholden brug af antagelsen. I samtlige fysiske forklaringer på disse dannelser går han ud fra den organiserede materie. At den rå materie oprindeligt skulle have dannet sig ud fra mekaniske love; at livet skulle have sin oprindelse i en livløs natur; at materien skulle have været i stand til at ordne sig i form af en selvopretholdende formålstjenlighed – ja, det erklærer han med rette for fornuftsstridigt. På den anden side – og under dette princip om en oprindelig organisation, som vi ikke kan undvære – overlader han naturmekanismen en ubestemmelig, men dog umisforståelig andel; og i relation til denne andel omtaler han den materielle evne i et organiseret legeme som *en formdannende drift* i modsætning til (men dog samtidig under den højere ledelse og anvisning af) den rent mekaniske, alment gældende *formdannende kraft*.¹⁶⁰

159 [Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), tysk anatom, fysiolog og antropolog, forfatter til bl.a. *Über den Bildungstrieb* (1781), som Kant trækker på.]

160 [Kant: *Bildungstrieb*, respektive *Bildungskraft*.]

§ 82. OM DET TELEOLOGISKE SYSTEM I DE ORGANISEREDE VÆSENERES YDRE FORHOLD

Ved *ydre formålstjenlighed* forstår jeg det, hvorved en naturting tjener en anden naturting som middel til at opnå et formål. Nu kan ting, der ikke har nogen indre formålstjenlighed, og som heller ikke forudsætter en sådan for at være mulige – eksempelvis jord, luft, vand osv. – ganske vist være uhyre formålstjenlige i det ydre, dvs. i forhold til andre. Imidlertid må disse andre være organiserede væsener, dvs. naturformål, da de førnævnte ting ellers ikke kunne bedømmes at være midler for dem. Vand, luft og jord kan således ikke fungere som midler for bjergdannelse, eftersom bjerge ikke i sig indeholder noget, der fordrer en grund for deres mulighed i relation til formål; deres årsag kan aldrig, hvad formål angår, forestilles under prædikat af et middel (som anvendeligt for bjergdannelse).

Ydre formålstjenlighed er et ganske andet begreb end den indre formålstjenlighed, der er forbundet med muligheden for en genstand, uanset om dens virkelighed selv er formål eller ikke. I forbindelse med et organiseret væsen kan vi spørge: *Hvorfor eksisterer det?* Men det er ikke et spørgsmål, der uden videre kan stilles i forbindelse med ting, hvor vi kun erkender virkningen af naturens mekanisme. For når vi forestiller os organiserede væseners indre mulighed, er det allerede en formålsbestemt kausalitet, vi forestiller os – en skabende forstand;¹⁶¹ og denne virksomme evne relaterer vi derpå til dens bestemmelsesgrund, dvs. til hensigten. Der findes kun en enkelt ydre formålstjenlighed, der er forbundet med organisationens indre formålstjenlighed, og som samtidig i den ydre relation tjener som middel til et formål, uden at der af den grund melder sig et spørgsmål om, hvilket formål et væsen, der er organiseret på denne måde, må skylde sin eksistens. Vi taler her om de to køns organisering i det forhold, de indtræder til hinanden i for at forplante deres art; for ligesom i forbindelse med individet kan vi altid her spørge: *Hvorfor må dette par eksistere?* Og svaret er: *Dette par udgør først et organiseret hele, selv om det ikke er et organiseret hele i et enkelt legeme.*

Hvis vi nu spørger, hvorfor en ting eksisterer, er svaret ét af to: enten at dens eksistens og dens frembringelse overhovedet ikke har nogen relation til en årsag, der virker ved en hensigt – og i så fald forstår man altid dens oprindelse i relation til naturmekanismen; eller at der findes en forsættelig grund til dens der-væren (som et tilfældigt forekommende naturvæsen). Dette er nu en tanke, som vi dårligt kan skelne fra begrebet om en organiseret ting; for eftersom vi til

161 [Kant: *einen schaffenden Verstand*.]

grund for tingens indre mulighed må sætte en final kausalitet og en idé, der ligger til grund herfor, er vi heller ikke i stand til at tænke denne frembringelses eksistens på anden måde end som et formål. For den forestillede virkning, hvis forestilling samtidig er bestemmelsesgrund for den forstandigt virkende årsag til dens fremstilling, kaldes *formål*. I dette tilfælde kan vi enten sige, at formålet med et sådant væsens dervæsen ligger i dette væsen selv – dvs. at det ikke kun er et ydre formål, men et endemål; eller vi kan sige, at formålet er ydre for det og foreligger i et andet naturvæsen, dvs. at det eksisterer formålstjenligt, ikke som endemål, men nødvendigvis som et middel.

Men selv hvis vi gennemvandrere hele naturen, finder vi ikke i den, som natur forstået, noget væsen, der kunne gøre fordring på at udmærke sig som skaberværkets endemål; ja, vi kan sågar bevise a priori, at det, der for naturen kunne være det ultimative formål, dog aldrig – i henhold til alle de tænkelige bestemmelser og egenskaber, man nu kunne udstyre det med – kunne være et endemål som naturting.

Hvis vi tager planteriget, kunne vi på grund af den umådelige frugtbarhed, hvormed det udbreder sig over næsten ethvert område, for en første betragtning ledes til at opfatte det blot som den mekanisme, som naturen demonstrerer i skabelsen af mineralriget. Et nøjere kendskab til naturens uendeligt vise indretning forhindrer os imidlertid i at fastholde denne tanke og foranlediger i stedet følgende spørgsmål: *Hvorfor findes disse skabninger?* Antag, at svaret lyder: *Afhensyn til dyreriget, der ernæres af planteriget, og som af samme grund har udbredt sig over jorden i alle disse mange forskellige arter.* Men i så fald følger et nyt spørgsmål: *Hvorfor findes disse planteædende dyr?* Og svaret måtte da blive omtrent dette: *Afhensyn til rovdirene, der kun kan ernæres af det levende.* Og endelig har vi da følgende spørgsmål: *Hvad er dette sidste rige og de øvrige naturlige riger til for?* For mennesket, til den mangfoldige brug, som dets forstand lærer det at gøre af alle disse skabninger. Mennesket er skaberværkets ultimative formål her på jorden. For mennesket er det eneste væsen på jorden, der er i stand til at danne sig et begreb om formål; og det er kun mennesket, der ved at anvende sin fornuft ud fra et aggregat af formålstjenligt formede ting kan skabe et system af formål.

Man kunne også, som den agtværdige Linné,¹⁶² gå den tilsyneladende modsatte vej og sige: De planteædende dyr findes for at begrænse planterigets overdådige vækst, der kvæler så mange af dette riges arter; og rovdirene er der for at sætte grænser for planteædernes forslugenhed; endelig jager mennesket rovdirene, og ved at reducere deres antal indstifter det en vis balance mellem natu-

¹⁶² [Carl von Linné (1707-1778), svensk naturforsker; ordnede planter efter et seksuelt/reproduktivt system og indførte bl.a. en konsekvent klassifikation af dyr og planter ved to navne: ét for slægten og ét for arten, jf. note 120 ovenfor.]

rens produktive og destruktive kræfter. Selv om mennesket således i en vis forstand kan agtes som formål, har det dog for en anden betragtning blot status som middel.

Antag nu, at vi som princip sætter en objektiv formålstjenlighed i den mangfoldighed, som vi finder i de forskellige arter af jordens skabninger; og antag endvidere, at vi som princip sætter deres ydre forhold til hinanden som formålstjenlige væsener; i så fald er det i overensstemmelse med fornuften i disse forhold at tænke en vis organisation og et system for samtlige naturlige riger som baseret på finale årsager. Her synes det imidlertid, som om erfaringen højlydt modsiger fornuftens maksimer, og dét ikke mindst hvad angår et ultimativt formål i naturen, som dog må kræves, hvis et sådan system skal være muligt – et system, som vi ikke kan sætte andre steder end i mennesket. For idet naturen sætter mennesket som én af mange forskellige arter, har den ikke i mindste måde fritaget det fra sine destruktive eller produktive kræfter, men har uden noget formål underlagt alt sin egen mekanisme.

Det første, man forsætligt måtte planlægge i en ordning for en formålstjenlig helhed af jordens naturvæsener, ville være det bosted, den jord og det element, hvor de skulle have deres udkomme. En mere præcis viden om den nærmere beskaffenhed af dette grundlag for al organisk produktion angiver imidlertid alene årsager, der virker ganske uforsætligt – ja, undersøgelserne peger på årsager, der snarere ødelægger end begunstiger produktion, orden og formål. Landet og jorden rummer i sig selv mindesmærker over tidligere voldsomme katastrofer, der har ramt de folk og alle de andre skabninger, der har opholdt sig her; men dertil kommer, at også hele deres bygningsværk – den ene bygnings jordlag og den anden bygnings grænser – i ét og alt fremtræder som et resultat af de vilde og almægtige kræfter, der kendetegner en natur, der befinder sig i en tilstand af kaos. Uanset hvor formålstjenligt landets udformning, dets struktur og dets hældning synes at være indrettet med henblik på at modtage vand fra luften, fra kildevæld mellem jordlag af mangfoldig art (for mange produkters vedkommende), samt fra flodernes løb, viser nærmere undersøgelser, at disse fænomener blot er virkninger af eruptioner af ild og vand eller skyldes oceanernes oversvømmelser. Og dette gælder den første udformning af landet, men ikke mindst vedrører det dets senere omdannelse, ligesom det også gælder elimineringen af dets første organiske frembringelser.¹⁶³ Men antag nu, at alle disse

¹⁶³ Hvis det navn, man engang har valgt, nemlig *naturhistorie*, fortsat skal bruges til at angive beskrivelsen af naturen, kan vi, i en modsætning til kunsten, betegne dét som *naturens arkæologi*, som ordet *naturhistorie* bogstaveligt angiver, dvs. en forestilling om jordens tidligere *gamle* tilstand, som vi har et solidt grundlag for at gisne om, selv om vi ikke kan gøre os håb om egentlig vished. På samme måde som udhuggede sten osv. falder under kunsten, tilhører forsteningerne naturens arkæologi. Og eftersom man virkelig arbejder på en sådan videnskab (ved navn af *en teori om Jorden*), om end det er et arbejde, der, som rimeligt er, foregår langsomt, bliver dette navn ikke givet

skabningers bosteder, (landets) jord eller (havets) moderskød ikke giver os an-tydninger af andet end en i et og alt uforsættelig mekanisme for, hvorledes de er frembragt; i så fald må vi spørge, hvorledes, og med hvilken ret, vi kan forlange og fastholde en forskellig oprindelse til de forskellige frembringelser? Selv den mest nøjeregnende undersøgelse (i henhold til Campers vurdering) af resterne af de omtalte naturkatastrofer synes at pege på revolutioner, som ikke implicerede mennesket; alligevel var mennesket så afhængigt af de tiloversblevne skabninger, at det – hvis ellers man kan acceptere en alment gældende mekanisme, der dominerer alle de andre – også må betragtes som omfattet af denne; også selv om dets forstand har kunnet redde det fra den slags ødelæggelser (i det store og hele, i hvert fald).

Dette er imidlertid et argument, der synes at bevise mere, end der lå i hensigten med at fremsætte det. For ikke blot synes det at vise, at mennesket ikke kan være et ultimativt naturformål, og at aggregatet af organiserede naturting af samme grund ikke kan udgøre et system af formål, men det synes også at vise, at de naturprodukter, der førhen blev anset for at være naturformål, udelukkende har naturmekanismen som oprindelse.

I ovennævnte løsning på den antinomi, der knytter sig til principperne for den mekaniske og teleologiske frembringelsesmåde af organiske naturvæsener, har vi imidlertid set følgende: principperne omfatter alene den reflekterende dømmekraft i henseende til naturen, således som denne danner former, der stemmer overens med specifikke love (hvis systematiske sammenhæng, vi ikke besidder en nøgle til); derimod bestemmer principperne ikke disse væseners oprindelse i sig; de siger alene, at vi – i henhold til vor forstands og fornuf-tes beskaffenhed – ikke kan tænke denne oprindelse i et sådant væsen på anden måde end i henhold til endemål. Imidlertid er det ikke blot tilladt at udvise den størst tænkelige bestræbelse – ja, sågar give sig i kast med det dristigste forsøg på at forklare disse principper mekanisk, men vi opfordres direkte til det af fornuf-ten; vor fornuft gør dette, uagtet at vi ud fra det subjektive grundlag for vor forstands specifikke karakter og begrænsning (og ikke, eksempelvis, fordi frembringelsesmekanismen i sig selv ville stride mod en oprindelse baseret på for-mål) aldrig kan opnå dette. Dertil kommer endelig også, at den overensstem-melse, som vi finder i begge måder at forestille naturens mulighed på, kan vise sig at ligge i et oversanseligt naturprincip (såvel uden for os som inde i os); en forestillingsmåde baseret på endemål kan nemlig vise sig blot at være en sub-jektiv betingelse for anvendelsen af vor fornuft, når den ikke blot ønsker at fælde en dom over genstande som fænomener, men også vil relatere disse fæ-

til en blot indbildt udforskning af naturen, men til en udforskning, som naturen selv leder os frem til og opfordrer os til.

nomener, med samt deres principper, til deres oversanselige substrat med hen-blik på at finde, at visse love for deres enhed er mulige – love, som fornuften ikke kan forestille sig på anden måde end ved formål (hvoraf den også besidder nogle, der er oversanselige).

§ 83. OM DET ULTIMATIVE NATURFORMÅL SOM ET TELEOLOGISK SYSTEM

Vi har i det forudgående vist, at mennesket ikke blot – som det også gælder alle andre organiserede væsener – er naturformål, men at det også er det ultimative formål for naturen her på jorden; og i forhold til dette ultimative formål udgør alle andre naturting et system af formål, der er baseret på fornuf-tes grundsæt-ninger – om end i henhold til grundsætninger, der nok tilfredsstillen den reflek-terende, men ikke den bestemmende dømmekraft. Men lad os nu sige, at det, der skal befordres som formål i kraft af menneskets forbindelse med naturen, er noget, som vi skal træffe på i forbindelse med det selv; i så fald må formålet være af en art, så det selv kan tilfredsstilles af naturen i dens velgørehed; alternativt må formålet ligge i den tilgængelighed og velegnethed i forhold til alle slags formål, hvormed naturen (den indre såvel som den ydre) lader sig anvende af mennesket. Det første formål ville være menneskets lyksalighed, det andet dets kultur.

Lyksalighed er imidlertid ikke et begreb, som mennesket kan abstrahere fra eksempelvis sine instinkter og på den måde udtrække af sin egen dyriske natur; lyksalighed er blot en idé om en tilstand, som det ønsker at finde sig til rette i under rent empiriske omstændigheder (hvilket ikke er muligt). Lyksalighed er en idé, som mennesket selv fremkommer med mange udkast til, som på grund af forstandens forvikling med indbildningskraften og sanserne er ganske forskel-ligartede; mennesket ændrer sågar så ofte sin idé om lyksalighed, at naturen – selv hvis den i et og alt var underlagt dets vilkår – ikke ville kunne finde nogen bestemt, almen eller konsekvent lov, så den på den måde kunne harmonere med dette omskiftelige begreb og således stemme overens med det formål, som mennesket sætter sig efter forgodtbefindende. Og selv hvis vi reducerede dette formål til de ægte naturlige behov, hvor vor art grundlæggende stemmer over-ens med sig selv – eller selv hvis vi nok så meget potenserede menneskets evne til opnå sine egne indbildte formål, ja, selv ikke da ville det opnå det, som det forstår ved lyksalighed, og som da også faktisk er dets eget ultimative naturfor-mål (dvs. ikke frihedens formål). For det ligger ikke i dets natur at standse op ved besiddelsen af et givet mål af nydelse og slå sig til tåls med det. Dertil kommer nu også, at naturen så langt fra har gjort mennesket til sin yndling eller stillet sig velvilligt over for dét frem for de øvrige dyr. Der er snarere tale om, at naturen

i sin destruktive kraft – i form af pest, hungersnød, drukneulykker, frost og kulde, angreb fra andre dyr, store som så – ikke på nogen måde har forskånet mennesket mere end alle de andre dyr. Dertil kommer, at det takket være den selvmodsigelse, der findes i dets naturanlæg drives til selvopfundne plager, ligesom det også hensætter medlemmer af sin egen art i elendighed ved at underkaste dem herredømmets åg, krigens barbari osv. Og for så vidt det står til det selv, ja, så arbejder det på at ødelægge sin egen art; selv med den gavnlige tænkelige ydre natur ville det – hvis ellers det sigtede på vor arts lykke – ikke opnå sit formål i noget jordisk system. For naturen i os er ikke tilgængelig for lyksalighed. Således er mennesket altid kun et led i kæden af naturformål: det er givetvis et princip i henhold til mange formål, som naturen synes at have bestemt det til i sine anlæg, og som det sætter sig som mål; men mennesket er også et middel for opretholdelsen af en formålstjenlighed i den mekanisme, der virker for de øvrige led. Mennesket er det eneste væsen på jorden, der er begavet med en forstand. Dermed besidder det en evne til at sætte sig vilkårlige formål.¹⁶⁴ Således kan det smykke sig med titel af Naturens Herre. Og hvis naturen er et teleologisk system, da er mennesket, takket være sin bestemmelse, dens ultimative formål. Dette forudsætter på den anden side, at mennesket til enhver tid er i besiddelse af en forstand og en vilje til at indsætte naturen og sig selv i en formålsrelation, der kan være uafhængig af naturen og sig selv nok – som altså kan være et endemål, men som alligevel ikke må efterstræbes i naturen selv.

Antag, at vi ønsker at finde ud af, hvor vi, i det mindste for mennesket, skal sætte dette ultimative formål; vi må da udsøge os dét, som naturen kan yde med henblik på at forberede mennesket på, hvad det selv må foretage sig for at være endemål; ligeledes må vi adskille dette endemål fra alle de formål, hvis mulighed beror på ting, som man udelukkende kan forvente kommer fra naturen. Til denne sidste slags ting hører jordisk lyksalighed – hvorved vi forstår indbegrebet af alle menneskets formål som muliggjort ved naturen, enten der nu er tale om den ydre natur eller om menneskets egen. Vi taler altså om den materie, der knytter sig til alle menneskets jordiske formål. Det er en materie, der, hvis mennesket gør den til sit eksklusive formål, gør det ude af stand til at sætte sin egen eksistens som endemål og forhindrer det i at samstemme med denne. Af samtlige menneskets naturformål står derfor kun følgende formelle subjektive betingelse tilbage: dets egnethed til generelt at sætte sig formål (og dets uafhængighed af naturen i bestemmelsen af sit formål), samt dets evne til at anvende naturen som middel på en måde, der stemmer overens med maksimerne for dets frie formål som sådan – det, som naturen udretter i forhold til det endemål,

¹⁶⁴ [Jf. § 43, note 85.]

der ligger uden for den, og som derfor kan betragtes som dens ultimative formål. Frembringelsen af et fornuftsvæsens egnethed til generelt at sætte sig vilkårlige formål (dvs. dets frihed) er *kultur*. Altså er det alene kultur, der kan være det ultimative formål, som vi med god grund¹⁶⁵ kan tillægge mennesket, når vi taler om den menneskelige art (dvs. ikke taler om menneskets jordiske lyksalighed eller den omstændighed, at det er det vigtigste middel for indstiftelsen af orden og samdrægtighed i en natur, der ligger uden for det, og som er uden fornuft).

Det er imidlertid ikke enhver kultur, der er i besiddelse af den fornødne dygtighed¹⁶⁶ for den slags ultimative naturformål. Den kultur, der ligger i dygtighed, er givetvis den vigtigste subjektive betingelse for egnethed til befordring af formål som sådan; det er imidlertid ikke en tilstrækkelig betingelse for at fremme viljen i forbindelse med bestemmelse og valg af formål, for dette er dog noget, der hører til hele omfanget af ens generelle egnethed til at sætte sig formål. Denne sidste forudsætning for egnethed, som vi kan betegne som *tugtens kultur* (disciplin), er negativ og består i viljens befrielse fra begærets despoti. For bundet som vi er til vore begær efter visse naturting, mister vi evnen til om så blot at foretage et valg, så længe vi tillader disse drifter at holde os i lænker, som naturen udelukkende har givet os som en ledetråd, for at vi ikke skulle tilside-sætte eller sågar skade vor dyriske bestemmelse – idet vi samtidig er frie nok til at stramme eller løsne lænken og til at forlænge eller forkorte den, alt efter hvad fornuftens formål fordrer.

Dygtighed kan ikke egentlig udvikles i den menneskelige art, hvis ikke der hersker ulighed blandt folk; de fleste skaffer til livets fornødenheder mekanisk, så at sige – og dertil behøves ingen speciel kunst – foruden af hensyn til andres magelighed og bekvemmelighed, dvs. af hensyn til folk, der beskæftiger sig med knap så nødvendige forehavender så som kultur, videnskab og kunst. Af denne overklasse fastholdes de i en tilstand af undertrykkelse, hårdt arbejde og ganske sparsomme fornøjelser, selv om ikke så lidt af overklassens kultur efterhånden udbredes også til de andre. Ikke desto mindre betyder fremskridtet i kulturudbredelsen (hvis højdepunkt omtales som den *luxus*, der opnås, når hangen til, hvad man endnu ikke besidder, slår om i det, man ikke kan være foruden), at plagerne ligeligt mangfoldiggøres på begge sider. For den ene parts vedkommende sker det på grund af ydre vold, for den andens i kraft af indre utilfredshed. Og dog er denne prægtige elendighed stadig forbundet med udviklingen af den menneskelige arts naturanlæg; og dermed tilfredsstilles naturens eget formål, selv om det ikke er vort. Den formelle betingelse, som alene gør det mu-

¹⁶⁵ [Kant: *Ursache*.]

¹⁶⁶ [Kant: *Geschicklichkeit*; dvs. dygtighed og færdigheder – svarende til det engelske *skills*; jf. at være skikket til noget.]

ligt, at naturen opnår dette endemål, består i en ordening af menneskenes forhold til hinanden, hvor den hindring for frihed, der skyldes deres indbyrdes konflikt, modvirkes af en lovlig myndighed for den helhed, der kaldes for *det borgerlige samfund*. For kun under denne ordening kan den maksimale udvikling af vore naturlige anlæg finde sted. Men det er også en ordening, der kræver noget mere, hvis ellers vi kunne gå ud fra, at menneskene var forstandige nok til at opdage det og vise nok til frivilligt at underlægge sig dets tvang: *et verdensborgerligt hele*,¹⁶⁷ nemlig et system bestående af samtlige stater, der står i fare for at volde skade på hinanden. I mangel af et sådant system, og i lyset af de hindringer, som ærekærhed og herske- og havepsyge – ikke mindst blandt magtens forvaltere – frembyder over for om så blot muligheden af et sådant udkast, får vi uundgåeligt krigen (der gør, at nogle stater undertiden deler sig i mindre stater, eller at en stat annekterer andre mindre stater i en bestræbelse på at danne større enheder). Skønt krigen er en utvivlsomt utilsigtet konsekvens pisket frem af tøjlesløse lidenskaber, er den måske også en dybtliggende hensigt i den ultimative visdom med henblik på, om ikke ligefrem at stifte lovmedholdelighed, så i det mindste at forberede en sådan sammen med staternes frihed – og dermed også indstifte en enhed i et moralsk begrundet system for disse stater. Og trods den skrækelige kummer, som krigen hjem søger menneskeslægten med – for ikke at tale om de muligvis endnu større afsavn, som et stadigt beredskab i fredstid pålægger dem – er den ikke desto mindre endnu en drivfjeder for udviklingen af alle slags færdigheder, der kan tjene kulturen frem mod den højeste fuldkommenhed (alt mens håbet om en fredelig tilstand af folkelig lykke fortoner sig i det fjerne).

Men lad os nu betragte disciplineringen af vore tilbøjeligheder; vi ser her, at vore naturanlæg er overordentlig formålstjenlige for dem, for så vidt angår vor dyriske bestemmelse; vi ser imidlertid også, at de er uhyre besværliggørende for så vidt angår menneskehedens udvikling. Også hvad angår denne anden fordring for kulturen, ser vi imidlertid en formålstjenlig stræben i naturen mod en udformning, der gør os modtagelige over for højere mål, end den selv kan tilvejebringe. Vi bestrider ikke den overvægt af onder, der udgydes over os, i og med at smagen i sin forfinelse drives frem mod et højdepunkt af idealisering – eller for så vidt den luksus, som vi finder i videnskaberne – og som tjener som næring for vor forfængelighed ved de uhyrlige tilbøjeligheder, der her vækkes til live. Og dog kan vi ikke miskende de naturformål, der skaffer plads for menneskehedens udvikling, og som til stadighed stræber efter at vinde os bort fra tilbøjeligheder, der i deres råhed og voldsomhed snarere falder under vor dyrisk-

167 [J. Kants *Den evige fred* (1795).]

hed, og som i hovedsagen er i modstrid med udformningen af vor højere bestemmelse. Den skønne kunst og videnskaberne gør ved den lyst, som de alment meddeler, samt ved raffinering og forfinelse givetvis ikke mennesket bedre i sædelig forstand – derimod nok mere kultiveret: således gør de store indhug i de sanselige tilbøjeligheders tyranni og forbereder dermed mennesket på et herredømme, hvor al mangt skal tilhøre fornuften; og de onder, som både naturen og menneskene i deres ufordragelige selvskhed hjem søger sig selv med, byder styrke og hærdere sjælens kræfter, så menneskene ikke underlægger sig disse onder; og på den måde lader onderne os føle en skjult egnethed i os selv for højere formål.¹⁶⁸

§ 84. OM ENDEMÅLET FOR VERDENS EKSISTENS, DVS. FOR SELVE SKABERVÆRKET

Et formål er et *endemål*, hvis ikke det har brug for nogen anden betingelse for sin mulighed.

Hvis den blotte naturmekanisme tages som forklaringsgrund for naturens formålstjenlighed, kan vi ikke stille spørgsmålet om, hvilket formål det tjener, at tingene eksisterer i verden. For ud fra et sådant idealistisk system er det udelukkende tingenes fysiske mulighed, der tales om (og at tænke dem som formål ville blot være et ræsonnement uden objekt). Vi kan nu tolke den form, som tingene har,¹⁶⁹ som tilfældig eller som blind nødvendighed; i begge tilfælde ville ovenstående spørgsmål imidlertid være uden indhold. Men antag på den anden side, at vi tager formålsforbindelsen i verden som reel, og at vi antager en specifik form for kausalitet for den, nemlig en *forsætligt virkende* årsag; i så fald kan vi ikke blive stående ved følgende spørgsmål: hvorfor har verdens ting (organiserede væsener) denne eller hin form? Hvorfor har naturen sat dem i dette eller hint forhold til hinanden? Hvis vi derimod først har tænkt en forstand, som må betragtes som årsag til muligheden af former af den slags, som virkelig findes i ting, må vi også spørge, hvilket objektivt grundlag inden for den produktive forstand, der kunne have bestemt denne forstand til en virkning af denne slags;

168 Hvilken værdi livet har for os, hvis det blot vurderes efter, *hvad man nyder* (det naturlige formål for summen af tilbøjeligheder, lyksaligheden), er det en let sag at afgøre. Værdien synker under nulpunktet. For hvem ville vel være villig til på ny at indtræde i et liv under disse omstændigheder eller på betingelse af nogle nye, selvvalgte planer (der dog var afstemt i forhold til naturen), som på samme måde blot var indrettet efter nydelse? Vi har ovenfor vist, hvilken værdi livet har, i kraft af hvad det selv besidder, når det leves efter det sigte, som naturen har med os, og som består i, *hvad vi gør* (ikke blot hvad vi nyder); og dog er vi her immervæk blot midler for ubestemte endemål. Og dermed er der vel ikke andet tilbage end den værdi, som vi giver livet selv i kraft af det, som vi ikke blot gør, men som vi også gør formålstjenligt og uafhængigt af naturen på en sådan måde, at sågar dens eksistens kun kan være formål under disse betingelser.

169 [Dvs. deres formålstjenlige form.]

og dette grundlag vil da være det endemål, der forklarer, hvorfor tingene eksisterer.

Jeg har ovenfor sagt, at naturen ikke har, hvad der kræves, for at forårsage endemålet eller for at frembringe en idé, der tilfredsstillende det; grunden er den, at endemålet er ubetinget. For der er intet i naturen (som sansvæsen), hvis bestemmelsesgrund – en bestemmelsesgrund, som den har i sig selv – ikke også altid selv ville være betinget. Og dette gælder ikke blot den (materielle) natur uden for os, men også den (tænkende) natur i os – hvorved forstås, at jeg kun betragter dét i mig selv, der er natur. Men en ting, der på grund af sin objektive beskaffenhed nødvendigvis skal eksistere som endemål for en forstandig årsag, må være af en art, så den i formålenes orden ikke står i noget som helst andet afhængighedsforhold end til sin idé.

Nu har vi i verden kun én slags væsener, hvis kausalitet er teleologisk, dvs. formålsrettet, men som samtidig har følgende beskaffenhed: at den lov, i henhold til hvilken de skal bestemme formål for sig selv, af disse væsener forestilles som ubetinget og uafhængig af naturbetingelser, men dog samtidig som i sig nødvendig. Dette slags væsen er mennesket. Men det er mennesket betragtet som noumenon; mennesket er det eneste naturvæsen, hvor vi ud fra dets egen beskaffenhed kan erkende en oversanselig evne (*friheden*) – ja, vi kan sågar erkende loven for kausalitet med samt objektet for denne kausalitet, som dette menneske er i stand til at sætte sig for som et ultimativt formål (det højeste gode i verden).

Det gælder nu for mennesket (og dermed også for ethvert fornuftsvæsen i verden), at der ikke kan spørges videre til det som et moralsk væsen end dette: til hvilket formål eksisterer det (*quem in finem*). Dets derværen rummer i sig selv sit ultimative formål; det er et formål, som det kan lægge hele naturen ind under, for så vidt som det står i dets magt at gøre dette; eller det bør i det mindste ikke betragte sig selv som underlagt nogen naturindflydelse, der står i modsætning til dets formål. – Hvis tingene i verden, som væsener der i kraft af deres eksistens er betingede, har behov for en øverste årsag, der handler i henhold til formål, er mennesket skaberværkets endemål; for uden mennesket ville kæden af indbyrdes underordnede formål ikke være fuldstændig, for så vidt angår dens grundlag. Alene i mennesket, og alene i mennesket som moralsk subjekt, træffer vi på en ubetinget lovgivning vedrørende formål; og således er det ene og alene denne lovgivning, der gør det muligt for mennesket at være et endemål, som hele naturen er teleologisk underlagt.¹⁶⁹

170 Det ville nu være en mulighed, at fornuftsvæseners lyksalighed i verden var et naturformål, og i så fald ville lyksalighed også være naturens ultimative formål. I det mindste er vi ikke *a priori* i stand til at se, hvorfor naturen ikke skulle være indrettet på en sådan måde; for i kraft af naturmekanismen ville denne virkning givetvis være

§ 85. OM FYSIKOTELOGI

Fysikoteologi er fornuftens forsøg på at slutte sig til naturens ultimative årsag ud fra naturens formål (som kun kan erkendes empirisk). *Moralteologi* (etikoteologi) ville være forsøget på at slutte sig til denne årsag og dens egenskaber ud fra fornuftige væseners moralske formål i naturen (som kan erkendes *a priori*).

Fysikoteologien kommer naturligvis før moralteologien. For hvis vi ønsker at slutte os til en verdensårsag ud fra tingene i verden, må der først være givet nogle naturformål, som vi derpå skal forsøge at finde et endemål til, hvorpå vi også skal søge kausalprincippet til denne ultimative årsag.

Det gælder adskillige undersøgelser, at de kan og må finde sted ud fra det teleologiske princip, uden at vi af den grund finder anledning til at spørge om, hvad der ligger til grund for, at det er muligt at virke formålstjenligt på den måde, som vi træffer på i forskellige naturprodukter. Men lad os nu sige, at vi gerne vil have et begreb om dette; i så fald har vi ingen anden mulighed for indsigt i dette, end hvad den reflekterende dømmekrafts maksime kan forsyne os med: nemlig, at hvis blot et enkelt organisk naturprodukt blev givet os, ville vi takket være vor erkendelsesevnes beskaffenhed ikke kunne tænke nogen anden grund til det end en årsag til naturen selv (det være sig hele naturen eller kun denne del), der ved forstanden indeholder kausaliteten til det. Der er her tale om et bedømmelsesprincip, der givetvis ikke bringer os tættere på en forklaring af naturtingene og deres oprindelse; og dog giver det os et udsyn over naturen, som muligvis kan hjælpe os til at nå frem til en nærmere bestemmelse af det ellers så ufrugtbare begreb om et *urvæsen*.

Nu siger jeg: uanset hvor langt man kan drive det med fysikoteologien, vil man ikke være i stand til at afsløre noget i retning af skaberværkets endemål for os. For fysikoteologien rækker ikke engang til at stille dette spørgsmål. Fysiko-

mulig, i det mindste så vidt vi kan skønne. Men en moralitet, med samt en formålsbaseret kausalitet underordnet denne moralitet, er slet og ret umulig som udvirket af naturårsager. For princippet for, hvorledes det moralske er bestemmende for handlinger, er oversanseligt; og dermed er det også det eneste, der er muligt i den formålenes orden, der er fuldstændig ubetinget, hvad naturen angår. Det er altså ene og alene det moralske subjekt, der er kvalificeret til at være skabelsens endemål, som hele naturen er underlagt. – *Lyksalighed*, derimod, er, som vi, bevidnet af erfaringen, har set i ovenstående §, ikke engang et naturformål, hvad angår mennesket og de fortrin, det besidder frem for andre dyr; og end mindre gælder det, at lyksaligheden skulle være skabelsens endemål. Mennesket kan naturligvis vælge at gøre denne tilstand til sit ultimative subjektive formål. Men antag, at jeg med henblik på skabelsens endemål spørger, til hvilket formål mennesket eksisterer; i så fald taler vi om et objektivt ultimativt formål af den slags, som den øverste fornuft forlanger af skabelsen. Hvis man derpå svarer: for at der kan eksistere væsener, som den ultimative årsag kan gavne, da modsiger man den betingelse, som menneskets fornuft underlægger selv sit mest dybtfølte ønske om lyksalighed (nemlig en samstemmighed med dets egen indre moralske lovgivning). Dette viser, at lyksalighed kun kan være et betinget formål; altså er det kun som et moralsk væsen, mennesket kan være skabelsens endemål, og dets lykke er alene forbundet med dette endemål som en følge af det og som afhængig af den grad, hvormed det stemmer overens med det formål, der er målet for dets eksistens.

teologien kan givetvis – som et subjektivt begreb, som kun står til rådighed for en erkendelsesevne som vor – godtgøre begrebet om en intelligent verdensårsag til muligheden af ting, som vi kun kan gøre forståelige for os selv som formål; men den er, såvel ud fra et teoretisk som ud fra et praktisk synspunkt, ude af stand til at bestemme dette begreb yderligere. Dens forsøg lever ikke op til den hensigt, som den har om at udgøre et grundlag for en teologi: den vil forblive en fysisk teleologi, ikke andet. Og grunden er den, at det altid og udelukkende er i naturen, dens formålsrelation skal og må betragtes som betinget; altså er den end ikke i stand til at formulere spørgsmålet om formålet med, at naturen selv eksisterer (en grund, der skal søges uden for naturen) – og det til trods for, at det er den bestemte idé om dette formål, som det bestemte begreb om den ultimative forstandige verdensårsag kommer an på; og det gælder dermed også muligheden for en teologi.

Hvorledes tingene i verden kan være til gavn for hinanden; på hvilken måde det mangfoldige i en ting selv kan være godt for denne ting; hvorledes vi tilmed har grund til at formode, at intet i verden er omsonst, men at alt i naturen er godt for noget – under den forudsætning, at visse ting i naturen må eksistere (som formål), og hvoraf det kommer sig, at det eneste princip, som vor fornuft kan tilbyde dømmekraften til at forklare muligheden af en genstand, som den ikke kan undlade at bedømme teleologisk, er at underlægge naturmekanismen en forstandig verdensophavsmands arkitektonik – alt dette yder en teleologisk betragtning af verden på herligste og mest beundringsværdige vis. Imidlertid er de data, og dermed de principper, der gælder for at bestemme dette begreb om en forstandig verdensårsag (i skikkelse af den største kunstner) blot empiriske; og dermed sætter de os ikke i stand til at slutte til nogen af denne verdensårsags egenskaber, der befinder sig hinsides de egenskaber, som erfaringen afslører i denne årsags virkninger. Nu er erfaringen ikke i stand til at forholde sig til naturen som et system i dets helhed; altså står den ofte over for bevisgrunde, der (tilsyneladende) strider mod denne årsags begreb og mod hinanden. Men selv hvis vi var i stand til empirisk at overskue systemet i dets helhed, for så vidt som det blot beskæftiger sig med naturen, ville erfaringen alligevel aldrig hæve os over den og frem til formålet med dens egen eksistens – og dermed til det bestemte begreb om denne øverste intelligens.

Hvis man gør sig den opgave lille, som fysikoteologien har sat sig for at løse, tager opgaven sig let ud. Antag nu, at vi bortøder begrebet om en *guddom* på ethvert forstandigt væsen, som vi kan tænke os til – et væsen, som der kan være et eller flere af, og som nok kan have uhyre mange og meget store egenskaber, men som på den anden side ikke helt kan besidde alle de egenskaber, der er nødvendige for grundlæggelsen af en natur, der stemmer overens med det størst mulige formål; eller antag, at vi uden skrupler i en teori ved hjælp af vilkårlige

tilføjelser supplerer den med det, som den måtte mangle i sit bevisgrundlag; eller antag, at vi dér, hvor vi kun har et grundlag for at antage *meget* fuldkommenhed (og hvad betyder *meget* vel for os?), betragter os som beføjede til at forudsætte *enhver tænkelig* fuldkommenhed – ja, i så fald kan fysikoteologien med stor vægt gøre fordring på at kalde sig grundlægger af en teologi. Hvis man på den anden side skulle forlange af os, at vi angav, hvad der drev os og bemyndigede os til disse supplementer, ville vi i principperne for den teoretiske brug af fornuften, som konsekvent kræves, hvis man skal forklare et erfaringsobjekt – nemlig at vi ikke tillægger det flere egenskaber end det empirisk er muligt at finde data for – søge forgæves efter en grund, der kunne retfærdiggøre dette. Efter en nærmere undersøgelse ville vi se, at en idé om et højeste væsen, der hviler på en helt anden brug af fornuften (nemlig en praktisk), egentlig ligger a priori til grund i os; og dette ville da nøde os til at supplere den mangelfulde forestilling om urgrunden for naturformålene, som stammer fra den fysiske teologi, med begrebet om en guddom; og det ville da ikke være urigtigt af os at indbilde os, at vi havde udarbejdet denne idé, foruden en teologi, ved at betjene os af fornuften i dens teoretiske brug i den fysiske erkendelse af verden – end mindre, at vi havde godtgjort realiteten af denne idé.

Vi har nu ikke ret meget at lade de gamle høre, fordi de tænkte på deres guder som indbyrdes ganske forskellige, hvad angår spørgsmålet om evner, hensigter og ønsker, samtidig med at de alligevel også opfattede hver og en af dem, deres overhoved ikke undtaget, som til enhver tid begrænset på en menneskelig måde. For når de gamle betragtede tingenes gang og indretning, fandt de givetvis grunde nok til at antage noget mere end det rent mekaniske som årsag til, hvad de så; ligeledes fandt de anledning til bag denne verdens maskineri at formode intentioner om visse højere årsager, som de ikke kunne tænke anderledes end som overmenneskelige. Men eftersom de nu fandt det gode og det onde, det formålstjenlige og det uformålstjenlige, blandet godt op i denne verden – så vidt vi kan se, i hvert fald; og eftersom de ikke tillod sig selv at antage, at der på bunden af denne blanding fandtes vise og velgørende formål, som de blot ikke kunne se noget bevis på, der kunne godtgøre den vilkårlige idé om den ultimativt fuldkomne ophavsmand – ja, da kunne deres bedømmelse af den ultimative verdensårsag næppe være faldet anderledes ud, end den gjorde, så længe de ellers gik konsekvent til værks i henhold til maksimerne for den rent teoretiske fornuftsbrug. Andre, der ud over at være fysikere også gerne ville være teologer, mente, at fornuften kunne stilles tilfreds ved, at de sørgede for den absolutte enhed i princippet for de naturlige ting, som fornuften kræver, i ideen om et væsen, som, da det var den eneste substans, alle tingene blot ville være inhærente bestemmelser ved; og denne substans ville da ikke være årsag til verden i kraft af forstanden, men ville, som subjekt, indeholde alle verdens væseners

forstand i sig; altså ville det være et væsen, der ikke frembragte noget ud fra formål; samtidig ville det dog være et væsen, hvor alle ting – takket være subjektets enhed, som de blot var bestemmelser ved – nødvendigvis ville forholde sig formålstjenligt til hinanden, selv uden formål og hensigt. Således indførte disse personer de finale årsagers idealisme ved at ændre enheden – der så vanskeligt lod sig forklare – i et antal formålstjenligt forbundne substanser fra at være en enhed for kausal afhængighed af en enkelt substans til i stedet at være inhærensens enhed i én enkelt substans. Som set ud fra de inhærente væsener i verden bliver dette system i det følgende til *panteisme*; senere, som set ud fra det subjekt, der subsisterer i sig selv som urvæsen, bliver det til *spinozisme*. Det var egentlig ikke et system, der var i stand til at løse spørgsmålet om den første grund til naturens formålstjenlighed. I stedet erklærede det spørgsmålet for ugyldigt. Og grunden var den, at dette begreb om den første grund, efter at være berøvet enhver realitet, måtte betragtes som en ren fejltolkning af et alment ontologisk begreb om en ting overhovedet.

Begrebet om en guddom, der tilfredsstiller en teleologisk bedømmelse af naturen, kan altså aldrig udledes af de rent teoretiske principper for fornuftsbrugen (som fysikoteologien alene er baseret på). For enten erklærer vi al teleologi for at være et rent bedrag af dømmekraften i dens bedømmelse af tingenes kausale forbindelse og tager i stedet tilflugt til det eksklusive princip, der kendetegner den rene naturmekanisme, der blot synes os at rumme en almen relation til formål – på grund af enheden i den substans, hvis bestemmelser naturen blot er det mangfoldige udtryk for; vi kan imidlertid også i stedet for denne idealisme i de finale årsager ønske at forblive knyttet til princippet for denne særlige kausalitetsrealisme; i så fald kan vi under de mange naturformål sætte mange forstandige urvæsener, eller vi kan nøjes med et enkelt. Men for så vidt som vi for at begrunde dette begreb om et urvæsen udelukkende har erfaringsprincipper, som vi har udledt af de virkelig formålstjenlige forbindelser i verden, kan vi ikke finde på noget til at afhjælpe den manglende overensstemmelse, som naturen i mange tilfælde udviser; dette på den ene side; hvis vi på den anden side ser på begrebet om en enkelt intelligent årsag, og for så vidt som vi er bemyndiget til dette af den rene erfaring, kan vi aldrig nogensinde abstrahere begrebet fra denne erfaring på en måde, der har en tilstrækkelig bestemtthed til en brugbar teologi – hvordan en sådan nu måtte være (teoretisk eller praktisk).

Vi tilskyndes givetvis af den fysiske teleologi til at lede efter en teologi; fysikoteologien er imidlertid ikke i stand til at tilvejebringe en sådan; og det gælder, uanset hvor langt vi, med udgangspunkt i erfaringen, søger at udforske naturen; og det gælder, uanset at vi understøtter den formålsrelation, vi har afsløret i den, med fornuftsider (som må være teoretiske, idet vi står over for fysiske opgaver). For hvis ikke naturen kan eller vil fortælle os noget om et endemål, hvad

hjælper det da – kan man med rette indvende – at vi til grund for alle disse indretninger lægger en stor – ja, en for os umådelig – forstand og lader den ordne verden forsættigt? Antag nemlig, at naturen ikke kan sige os noget om endemålet eller nogensinde har kunnet gøre det; antag, at vi uden dette endemål ikke har noget fælles relationspunkt for alle disse naturformål; antag, at vi er ude af stand til at danne os et teleologisk princip, der er tilstrækkeligt til at erkende de formål, der er samlet i et system, således at vi både kan erkende alle formålene i ét system, samtidig med at vi også kan gøre os et begreb om den øverste forstand som årsag til en sådan natur – et begreb, der kunne tjene som målestok for vor dømmekraft i dens teleologiske refleksion over naturen. I så fald ville jeg have en *kunstnerisk forstand* for spredte hensigter; derimod ville jeg ikke have en *visdom* for et endemål, der dog måtte indeholde bestemmelsesgrunden for en sådan forstand. Nu gælder imidlertid, at alle formål i verden er empirisk betingede, og at de ikke kan indeholde noget, der er slet og ret godt, men kun noget, der er godt for denne eller hin tilfældige hensigt; dermed er det alene den rene fornuft, der kan tilvejebringe et endemål, der kunne fortælle mig, hvilke egenskaber, hvilken grad og hvilken relation, jeg kunne tænke gjaldt for den øverste årsags forhold til naturen, hvis jeg skulle bedømme denne som et teleologisk system. Men hvorledes, og med hvilken ret, tør jeg da driste mig til efter forgodtbefindende at udvide mit uhyre begrænsede begreb såvel om denne oprindelige forstand – som jeg kun kan basere på mit ringe kendskab til verden – som om dette urvæsens magt til at virkeliggøre sine ideer og om dets vilje til at gennemføre dette og derpå fuldstændiggøre det i ideen om et alvidende og uendeligt væsen? Skulle dette gennemføres teoretisk, ville det forudsætte en alvidenhed i mig, der gav mig indblik i naturens formål i deres fulde og hele sammenhæng; dertil skulle jeg kunne tænke samtlige potentielle planer og derpå jævnføre den gældende plan med dem og begrunde den som den bedste. For uden et sådant fuldstændig kendskab til virkningen kunne jeg ikke nå frem til et bestemt begreb om den øverste årsag – en årsag, som alene kan findes i begrebet om en intelligens, der i enhver henseende er uendelig, dvs. i begrebet om en guddom; altså ser jeg mig ikke i stand til at fremskaffe et grundlag for teologien.

Vi kan ud fra ovenanførte grundsætninger i forbindelse med en hvilken som helst udvidelse af den fysiske teleologi vel sige følgende: i henhold til vor erkendelsesevnes beskaffenhed og principper kan vi i den formålstjenlige indretning af naturen, som vi er bekendt med, udelukkende tænke på denne som en frembringelse ved en forstand, som den er underlagt. Hvorvidt en sådan forstand kunne have haft et endemål med hele naturen og dens frembringelse (et endemål, der således ikke ville ligge i sanseverdenens natur), kan den teoretiske undersøgelse af naturen imidlertid aldrig afdække; med al den viden om naturen,

som vi er i besiddelse af, er og forbliver det uafgjort, hvorvidt en sådan øverste årsag overalt er naturens urgrund i henhold til et endemål, eller om ikke den snarere takket være en forstand i kraft af sin natur er bestemt til at frembringe visse former (i analogi med det, vi hos dyrene omtaler som *kunstinstant*), uden at vi af den grund er nødt til at tillægge den visdom, end mindre den højeste – for ikke at tale om visdommen i alle de øvrige egenskaber, der er nødvendige for dens produkters fuldkommenhed.

Altså er fysikoteologi en misforstået fysisk teologi, der alene er brugbar som en forberedelse (propædeutik) for teologien; og dette formål er den udelukkende egnede til, hvis man supplerer med et udefra kommende princip, som den kan støtte sig på; i sig selv er den derimod ikke tilstrækkelig, hvilket dens navn ellers angiver.

§ 86. OM ETIKOTEOLOGI

En bedømmelse, som selv den mest ordinære forstand ikke kan sige sig fri for, når den betænker tingenes derværen i verden og verden selv, lyder som følger: lige meget hvor stor en kunst, der er medgået til at arrangere alle de mangfoldige skabninger, lige meget hvor mangfoldigt, sammenhængende og formålstjenligt de indbyrdes er relateret, ville de ikke eksistere for noget, hvis ikke der blandt dem også var mennesker (fornuftige væsener overhovedet) – ja, at dette sågar gælder helheden af alle deres systemer, som vi urigtigt omtaler som *verdensener*. Uden mennesket ville det samlede skaberværk være en ørken, ikke andet: omsonst og uden endemål. Alligevel er det ikke i forhold til menneskets erkendelsesevne (dets teoretiske fornuft), at det derværende af alt andet i verden først får værdi; det er altså ikke fordi, der skal være nogen dér,¹⁷¹ der kan betragte verden. For hvis denne betragtning af verden ikke forestillede andet for mennesket end ting uden endemål, ville den omstændighed, at den erkendes, ikke gøre dens derværen mere værdifuld. Alene i kraft af den omstændighed, at vi forudsætter et endemål for verden, kan selve betragtningen af den besidde værdi i forhold til dette formål. Og vi tænker ikke her på skaberværket som givet et endemål i en følelse af lyst eller i summen af lyst. Altså bedømmer vi ikke skaberværkets absolutte værdi i forhold til menneskets velvære eller dets nydelse (den være sig korporlig eller åndelig) – kort sagt: dets lyksalighed. For dette, at mennesket, når det eksisterer, selv gør lyksalighed til sit endemål, giver os intet begreb om, hvorfor det overhovedet eksisterer eller hvilken værdi, det selv besidder for at finde behag i sin egen eksistens. Hvis vi ønsker at have en fornuftig

¹⁷¹ [Kant: *da ... sein.*]

grund til, at naturen, betragtet som et absolut hele i henseende til principper for formål, nødvendigvis må stemme overens med dets lyksalighed, må vi altså forudsætte, at mennesket allerede er skaberværkets endemål. – Det eneste, der således kan give dets derværen absolut værdi, og i forhold til hvilket verdens derværen kan have et endemål, er begærsevnen. Vi tænker ikke på den begærsevne, der gør mennesket afhængigt af naturen (i kraft af sanselige tilskyndelser); vi tænker heller ikke på den begærsevne, i henhold til hvilken værdien af menneskets eksistens afhænger af, hvad det modtager og fornøjer sig ved; vi tænker derimod på den værdi, som det alene kan give sig selv, og som består i, hvad det gør, samt hvorledes, og ud fra hvilke principper, det handler – ikke som et led i naturen, men i sin begærsevnes frihed, dvs. ud fra sin gode vilje.

Den sunde menneskefornufts mest ordinære bedømmelse stemmer desuden fuldstændig overens med, at det alene er som moralsk væsen, at mennesket kan være skaberværkets endemål, hvis blot vi leder det ind på dette spørgsmål og ansporer det til at undersøge det. Men hvad nytter det, vil man sige, at dette menneske er nok så talentfuldt, og at det tilmed forvalter sit talent efter bedste evne og på den måde har en gavnlig virkning på hele fællesvæsenet; hvad nytter det, at det besidder stor værdi både for så vidt angår dets egen lyksalighed og med henblik på andre gavnlige ting, hvis ikke det besidder en god vilje? Betragter man et sådant menneskes indre, ser man et foragteligt objekt. Hvis nu ikke skaberværket overalt skal stå uden endemål, må dette menneske – der som sådant også selv tilhører skaberværket, men tilhører det som et ondt menneske i en verden, der er underlagt moralske love – i overensstemmelse hermed give afkald på sit subjektive formål (sin lyksalighed) som den eksklusive betingelse for, at dets eksistens kan bestå sammen med endemålet.

Antag altså, at vi træffer på formålsanordninger i verden, og at vi følger fornuftens uundvigelige krav om at indordne disse formål, der blot er betingede, under et øverste ubetinget formål, dvs. et endemål; vi ser da uden vanskelighed, at det ikke i første omgang er et formål i naturen, der er på tale, for så vidt som den allerede eksisterer; hvad det derimod drejer sig om, er formålet med denne naturs derværen og alle dens indretninger. Det er således skaberværkets ultimative formål, vi beskæftiger os med – og inden for dette formål egentlig også den øverste forudsætning, hvorunder et endemål (dvs. bestemmelsesgrunden for en højeste forstand med henblik på at frembringe verdens væsener) alene kan forekomme.

Det er nu alene som moralske væsener, vi anerkender menneskene som skaberværkets formål; og dermed har vi for det første et grundlag, eller i det mindste en afgørende betingelse, for at betragte verden dels som et hele, der hænger sammen i henhold til formål og dels som et system af finale årsager. Men når vi relaterer naturformål til en forstandig verdensårsag, hvilket vor for-

nuft på grund af sin beskaffenhed tvinger os til at gøre, har vi frem for alt et princip, der gør det muligt for os at tænke denne første årsags natur og egen-skaber, dvs. den øverste grund i formålenes rige, og dermed bestemme dens begreb. Og dette formåede den fysiske teologi ikke; den kunne alene tilbyde ubestemte og dermed uanvendelige begreber til såvel den teoretiske som til den praktiske brug af denne øverste grund.

Ud fra en sådan bestemmelse af urvæsenets kausalitetsprincip må vi tænke det ikke blot som en intelligens og som lovgivende for naturen, men som det lovgivende overhoved i et moralsk rige af formål. I relation til det højeste gode, som alene er muligt under dets herredømme, nemlig eksistensen af fornufts-væ-sener under moralske love, vil vi tænke på det på følgende vis: som *alvidende*, således at selv vort inderste sindelag (som udgør den i egentlig forstand moral-ske værdi i fornuftige verdensvæseners handlinger) ikke vil være skjult for det; som *almægtigt* og samtidig som *retmæssigt*: for begge disse egenskaber (forenet i visdom) udgør betingelserne for en øverste verdensårsag som et højeste gode under moralske love; og alle de øvrige transcendentale egenskaber, såsom *evig-hed*, *allestedsnærvær* osv. (for godhed og retfærdighed er moralske principper), som må forudsættes som betingelser for et sådant endemål, vil vi tænke på samme måde på. – Og således udfylder den moralske teleologi manglen ved den fysiske og lægger for første gang fundamentet for en *teologi*. For hvis den fysiske teleologi gik konsekvent frem på egne vegne i stedet for i al ubemærkethed at låne fra den moralske teologi, ville den ikke kunne tilvejebringe et grundlag for andet end en *dæmonologi*, som ikke ville være i stand til at tilvejebringe et be-stemt begreb.¹⁷²

Men det princip, hvorved vi relaterer verden til en øverste årsag som gud-dom, fordi der er væsener i den, der er moralsk formålsbestemte, når ikke kun frem til denne relation ved at supplere den fysisk-teleologiske bevisgrund, som det dermed nødvendigvis lægger til grund; princippet er derimod *for sig* tilstræk-ke ligt til at etablere denne relation; desuden tilskynder det os til at være op-mærksomme på naturens formål og på den ubegribeligt store kunst, der ligger skjult bag dens former, således at de ideer, som den rene praktiske fornuft for-syner os med, kan finde en foreløbig bekræftelse i naturens formål. For begrebet om væsener i verden, der står under moralske love, er et a priori princip, som mennesket nødvendigvis må dømme sig selv efter. Hvis dertil kommer en årsag til verden, der virker forsætligt, og som er rettet mod et formål, da må denne moralske relation være en lige så nødvendig betingelse for skaberværkets¹⁷³ muli-ghed som den relation, der stemmer overens med fysiske love (hvis altså denne

172 [Dvs. et bestemt begreb om det højeste væsen.]

173 [*Schöpfung*; Kant tænker både på skabelsen som handling/begivenhed og på det skabte værk.]

forstandige årsag også har et endemål). Dette betragtes a priori af fornuften som en nødvendig grundsætning for den i dens teleologiske bedømmelse af tingenes eksistens. Det afgørende er nu, om vi har et grundlag, der er tilstrækkeligt for fornuften (det være sig den spekulative eller den praktiske fornuft) til, at den kan tillægge en øverste årsag, der handler i henhold til formål, et ultimativt formål. For vi kan tage det som a priori sikkert og vist, at dette ultimative formål, i og med vor fornufts subjektive beskaffenhed – og sågar i og med andre væseners fornuft, for så vidt som vi kan tænke en sådan – ikke kan være andet end men-nesket under moralske love; for hvis ikke det var tilfældet, ville vi ikke a priori kunne kende naturens formål i den fysiske ordening – især ikke, eftersom det på ingen måde er til at indse, at naturen ikke kunne eksistere uden sådanne formål.

Bemærkning

Lad os betragte et menneske i et øjeblik, hvor dets sindsstemning er modtagelig for moralsk følelse. Hvis vedkommende er omgivet af skøn natur og befinder sig i en tilstand af rolig og munter glæde ved sin derværen, føler han i sig en trang til at udvise taknemmelighed over dette over for nogen. Eller antag, at han ved en anden lejlighed befinder sig i en lignende sindsstemning, hvor han er under pres af pligter, som det kun vil lykkes ham at tage vare på ved af egen fri vilje at bringe et offer; han vil da føle denne trang i sig til at have udført noget, der er blevet ham befalet, ligesom han vil føle et behov for at have adlydt en hersker. Eller han har måske ubetænksomt svigtet sin pligt, uden at han dog derfor har pådraget sig et ansvar over for nogen. Ikke desto mindre vil en streng selvbe- brejdelse føre en tale i ham, som lagde han øre til en stemme, der tilhørte en dommer, som han stod til regnskab over for. Han har kort sagt en higen efter en moralsk intelligens, således at han kan have et væsen for det formål, i kraft af hvilket han selv eksisterer – et væsen, der i overensstemmelse hermed er årsag til ham og årsag til verden. Det er forgæves, man vil udtænke bevægegrunde for disse følelser, for de er umiddelbart forbundet med det reneste moralske sindelag, eftersom taknemmelighed, lydighed og ydmyghed (underkastelse under velfortjent revselse) er sindsstemninger, der specielt knytter sig til pligten. Dertil kommer, at et menneske, der er indstillet på at udvide sit moralske sindelag, af egen fri vilje tænker sig en genstand, der ikke findes i verden, for om muligt også at demonstrere sin pligt over for denne genstand. Det er derfor i det mindste muligt – ligesom der i vort moralske sindelag også er et grundlag for det – at vi forestiller os en ren moralsk higen efter, at der skulle findes et væsen, der kunne give forøget styrke til vor sædelighed, eller som (i det mindste efter hvad vi forestiller os) kunne give vor sædelighed et større omfang – i form af en ny genstand, nemlig, som sædeligheden kunne udøves på. Det er således muligt at

forestille sig et moralsk-lovgivende væsen, som befinder sig uden for verden, og som ikke forholder sig til teoretiske beviser og end mindre til en egennyttig interesse; et væsen, som i kraft af rent moralske grunde er fri fra enhver udefra kommende påvirkning (som dermed eksklusivt er subjektivt), og som på foranledning af den rene praktiske fornuft er lovgivende ved sig selv alene. Og selv hvis vi gik ud fra, at en sådan sindsstemning kun sjældent forekom; selv hvis vi antog, at den måske kun varede ved i ganske kort tid; selv hvis den var forbigående og uden varig virkning; selv hvis der således var tale om en genstand, som vi forestillede os i et skyggebillede, og som ikke gav anledning til nogen eftertanke; selv uden at nogen udviste omsorg for at bringe den under klare begreber – selv da har vi umiskendeligt en grund til, at vort moralske anlæg, som subjektivt princip, ikke skal tilfredsstilles ved blot at betragte verden og dens formålstjenlighed i henhold til naturlige årsager, men at der til grund for den skal findes en øverste årsag, der hersker over naturen ud fra moralske principper. – Dertil kommer, at vi af den moralske lov føler os presset til at stræbe efter et alment højeste formål, også selv om vi, så lidt som den øvrige natur, er i stand til at indfri det; og det er udelukkende for så vidt som vi stræber efter dette formål, at vi kan dømme, at vi selv er i overensstemmelse med en forstandig verdensårsags endemål (hvis ellers en sådan årsag findes). Således findes der i den praktiske fornuft en ren moralsk grund til at formode en sådan årsag (eftersom den kan forekomme uden modsigelse); og dermed er det en bestræbelse i fornuften, som vi ikke længere skal betragte som aldeles forgæves – hvorved vi nemlig ville risikere, at den svækkes.

Alt dette betyder nu blot følgende: at skønt frygt nok i første omgang har kunnet skabe guder (dæmoner), er det fornuften, der takket være sine moralske principper først har kunnet frembringe begrebet om *Gud* (også selv om man i naturteleologien, som det ofte er tilfældet, har været ganske uvidende eller har været i alvorlig tvivl på grund af vanskeligheden med at forlige de indbyrdes modstridende fænomener efter et tilstrækkelig veletableret princip). For det andet har den indre moralske formålsbestemmelse i menneskets derværen udfyldt manglerne i dets kendskab til naturen; den har nemlig anbefalet os, at vi til endemålet for alle tings derværen føjer noget: et formål, hvis princip alene kan tilfredsstille fornuften *etisk* – nemlig tanken om en øverste årsag (dvs. som en guddom) som udstyret med egenskaber, der gør den i stand til at underlægge hele naturen denne ene hensigt (som naturen kun er et værktøj for).

§ 87. OM DET MORALSKE BEVIS FOR GUDS EKSISTENS

Der findes en fysisk teleologi, der giver vor teoretisk reflekterende dømmekraft en tilstrækkelig bevisgrund til, at vi kan antage en forstandig verdensårsags der-

væren. Imidlertid finder vi også i os selv, og i endnu højere grad overhovedet i begrebet om et fornuftsvæsen, der som sådan er begavet med (sin kausalitets) frihed, en moralsk teleologi. Nu er formålsrelationen samt dens lov i os selv imidlertid a priori bestemt, og dermed kan den erkendes som nødvendig. Men det betyder, at vi ikke mere har brug for en forstandig årsag uden for os til at forklare denne indre lovmæssighed – så lidt som vi i den formålstjenlighed, som vi ser i visse figurers geometriske egenskaber (tænkt med henblik på alle mulige slags kunstudøvelse), har brug for en højeste forstand, der forsyner dem hermed. Den moralske teleologi angår os imidlertid som væsener i verden og dermed som væsener, der også er forbundet med andre ting i verden. Og enten disse andre ting nu er formål, eller de er genstande, som vi selv er endemål for, foreskriver de samme moralske love os, at vi fælder vor dom over dem. Den moralske teleologi vedrører således vor egen kausalitets relation til formål og sågar til et endemål, som vi må tage hensyn til i verden – hvilket medfører, at vi også tager hensyn til verdens gensidige relation til dette moralske formål samt til den ydre mulighed for udførelsen af dette (som ingen fysisk teleologi kan foranledige os til). Og ud fra dette opstår nu nødvendigvis følgende spørgsmål: hvorvidt den moralske teleologi tvinger vor fornuftige bedømmelse til at gå hinsides verden og søge et forstandigt øverste princip for naturens relation til det sædelige i os – med henblik på, at vi også forestiller os naturen som formålstjenlig i forhold til vor indre moralske lovgivning og dens mulige udførelse. Altså gives der i hvert fald en moralsk teleologi, der på den ene side er forbundet med frihedens nomotetik og på den anden side med naturens nomotetik med samme nødvendighed, som den hvorved den borgerlige lovgivning er forbundet med spørgsmålet om, hvor den udøvende magt skal findes – og som overhovedet i alle spørgsmål, hvor fornuften skal angive et princip for den virkelighed, der gælder for en vis lovmæssig orden af tingene, som alene er mulig i henhold til ideer. – Vi vil nu i det følgende først fremstille fornuftens progression ud fra den moralske teleologi samt dens relation til den fysiske teleologi frem til teologien; derefter vil vi anstille nogle betragtninger vedrørende muligheden for og rigtigheden af et sådant ræsonnement.

Lad os sige, at vi tager visse tings derværen (eller sågar kun visse former ved ting) som tilfældig, så de altså kun er mulige takket være noget andet, der fungerer som årsag; vi kan da søge den øverste grund for denne kausalitet – dvs. den ubetingede grund for det betingede – enten i den fysiske orden eller i den teleologiske orden (i henhold til *nexus effectivo* eller *finalis*). Altså kan vi spørge: *hvilken grund er den øverste frembringende grund?* Eller vi kan spørge: *hvad er det øverste (slet og ret ubetingede) formål for denne grund, dvs. hvad er endemålet for dens frembringelse af dette eller overhovedet af alle dens andre produkter?* Hvorved vi selvsagt forudsætter, at årsagen er i stand til at frembringe en forestilling om formål; vi

forudsætter altså, at årsagen er et forstandigt væsen – eller i det mindste, at vi må tænke den som handlende i henhold til et sådant væsens love.

Lad os sige, at vi følger den teleologiske orden; vi har da en grundsætning, som selv den ordinæreste menneskeforstand er tvunget til at bifalde: at hvis der overhovedet skal være tale om et endemål, som fornuften må angive a priori, da kan dette under moralske love ikke være andet end mennesket (eller et hvilket som helst fornuftigt væsen i verden).¹⁷⁴ For hvis verden bestod af lutter livløse eller sågar til dels af levende væsener blot uden fornuft (hvilket er den almindelige opfattelse), ville vi have en verden, hvis derværen ikke besad nogen værdi. For der ville ikke eksistere et væsen i den, som ville have det mindste begreb om, hvad værdi var. Eller antag omvendt, at der fandtes forstandige væsener, hvis fornuft kun evnede at sætte værdien af tingenes derværen i forhold til sig selv (deres velbefindende) i et naturforhold, men som ikke af sig selv var i stand til at frembringe en oprindelig værdi (i frihed); i så fald ville der givetvis være (relative) formål i verden, men eftersom sådanne fornuftsvæsners derværen uvægerligt ville være formålsløs, ville der helt sikkert ikke være noget (absolut) endemål. Nu har de moralske love imidlertid den særlige egenskab, at de foreskriver fornuften noget som formål uden betingelse, dvs. nøjagtig således som det kræves af begrebet om et endemål; og eksistensen af en fornuft, der for sig selv kan være øverste lov i formålsrelationen – dvs. eksistensen af fornuftsvæsener under moralske love – kan med andre ord for en verdens derværen udelukkende tænkes som endemål. Hvis det imidlertid ikke forholder sig således, ligger der ikke overhovedet noget formål til grund i en sådan verdens årsag; eller der er tale om formål, der ikke er endemål.

Som formel fornuftsbetingelse for, at vi kan gøre brug af vor frihed, forplig-

174 Det er med velberådet hu, jeg siger: under moralske love. Det er ikke mennesket i henhold til moralske love, der er skabelsens endemål – dvs. som et væsen, der forholder sig i overensstemmelse med disse love. For hvis vi benyttede denne sidste formulering, ville vi hævde mere, end vi vidste, nemlig at en verdensophavsmand til enhver tid har magt til at få mennesket til at opføre sig i henhold til de moralske love. Dette forudsætter imidlertid et begreb om frihed og om natur (og vedrørende naturen kan vi kun tænke på en ydre ophavsmand), der ville fodre en indsigt i naturens oversanselige substrat og dets identitet med det, der muliggøres i verden af en kausalitet baseret på frihed, som bevæger sig langt hinsides vor fornuft. Det er kun om et menneske under de moralske love, at vi – uden at overskride skrankerne for vor indsigt – kan sige, at dets derværen udgør verdens endemål. Dette stemmer nu fuldstændig med den dom, som fældes af den menneskelige fornuft, når den reflekterer moralsk over verdens gang. Vi mener i den onde at kunne iagttage sporene af en vis formålsrelation, hvis blot vi ser, at den formastelige slyngel ikke dør, inden han har lidt sin velfortjente straf for sine misgerninger. I henhold til vore begreber om fri kausalitet, afhænger vor gode eller dårlige adfærd af os selv; den højeste visdom i regeringen af verden mener vi imidlertid at finde i foranledningen til den gode adfærd samt konsekvensen af, at såvel den gode som den onde adfærd fastlægges i overensstemmelse med moralske love. For det er egentlig i dette, Guds ære består; en ære, der dermed ikke upassende af teologer beskrives som skabelsens ultimative formål. – Til dette kan vi føje, at vi, når vi betjener os af ordet *skabelse*, ikke forstår mere end vi har sagt her, dvs. årsagen til verdens derværen eller tingene i den (substanserne). Og dette er da også egentlig, hvad dette ords begreb medfører (*actuatio substantiae est creatio*): og dermed medfører denne antagelse ikke en forudsætning om en frit virkende og altså forstandig årsag (hvis derværen vi allerførst skulle bevise).

ter den moralske lov os for sig alene, uden at den er afhængig af det ene eller det andet formål som materiel betingelse. Men den bestemmer immervæk også endemål, tilmed a priori, som den forpligter os på at stræbe efter; og dette er det højeste gode i verden, som muliggjort ved friheden.

Den subjektive betingelse, hvorunder mennesket kan sætte et endemål for sig under omtalte lov, er *lyksalighed* (og ud fra alle vore begreber gælder det for ethvert fornuftigt væsen). Det højeste fysiske gode, der er muligt i verden, og som vi altså så vidt muligt skal søge at fremme, er følgelig lyksalighed – under den objektive betingelse, at mennesket stemmer overens med sædelighedens love, forstået som det, der gør det værdigt til at være lykkeligt.

Imidlertid er det ikke, selv ikke med alle vore fornuftsevner, muligt for os at forestille os endemålets to fordringer, således som de angives os af den moralske lov, som alene knyttet sammen af naturårsager og dog samtidig som overensstemmende med dette endemåls idé. Altså er begrebet om et sådant formålspraktiske nødvendighed ved anvendelsen af vore evner ikke i overensstemmelse med det teoretiske begreb om den fysiske mulighed for at udvirke det – hvis ikke vi forbinder vor frihed med en anden kausalitet (som et middel) end naturens.

Altså må vi antage en moralsk årsag til verden (en ophavsmand til den) for at sætte os et endemål i overensstemmelse med den moralske lov; og i det omfang et sådant endemål er nødvendigt, i samme omfang (dvs. i samme grad og af samme grund) er det også nødvendigt, at vi forestiller os nødvendigheden af en moralsk lov, nemlig at der er en Gud.¹⁷⁵

Dette bevis, som vi uden vanskelighed kan give form af logisk præcision, betyder nu ikke: det er ligeså nødvendigt at antage Guds eksistens som at anerkende gyldigheden af den moralske lov; beviset skal altså ikke forstås således, at den, der ikke kan lade sig overbevise om Guds eksistens, kan slutte, at han ikke er forpligtet af den moralske lov. Ingenlunde! Vi må alene opgive at sigte mod det endemål i verden, der tilvejebringes ved at stræbe efter den moralske lov (dvs. lyksaligheden hos fornuftsvæsener, der er i overensstemmelse med forfølgelsen af moralske love, forstået som det højeste gode). Ethvert fornuftsvæsen måtte stadig erkende, at det var strengt forpligtet på moralitetens forskrifter; for mo-

175 Det er nu ikke meningen, at dette moralske argument skal forsyne os med et objektivt gyldigt bevis på Guds eksistens; vi skal ikke for den tvivlrådige bevise, at der er en Gud. Meningen er derimod at vise, at han, hvis han vil tænke moralsk konsekvent, må antage denne sætning blandt sin praktiske fornufts maksimer. – Dermed være heller ikke sagt, at det er nødvendigt for sædeligheden, at alle de fornuftige væsener, der er i verden, skal opfatte deres lyksalighed som overensstemmende med deres moralitet; derimod nok, at deres lyksalighed er nødvendig i kraft af moraliteten. Der er således tale om et subjektivt argument, der er tilstrækkeligt for moralske væsener. [Jf. også § 75, note 143.]

ralitetens love er formelle, deres påbud er ubetingede, og de tager ikke hensyn til formål (som er viljens stof). Der er dog ét krav til et endemål, som den praktiske fornuft foreskriver verdens væsener: et uimodståeligt formål, der pålægges dem i kraft af deres natur (som endelige væsener) – et formål, som fornuften alene vil vide af som underlagt den moralske lov som en uangribelig betingelse eller som alment indrettet efter den. Altså gør fornuften det til sit endemål at befordre en lyksalighed, der stemmer overens med moraliteten. Vi beordres af den moralske lov til at fremme dette endemål for så vidt, som det står i vor magt (i henseende til lyksalighed) – og hvad angår resultatet af disse bestræbelser, så må det gå, som det vil. Man opfylder sin pligt ved at demonstrere en oprigtig vilje, ikke ved resultatets formidlende årsag.

Men lad os sige, at et menneske lod sig overbevise om, at der ikke fandtes en Gud – dels på grund af den svaghed, der kendetegner samtlige så højt besungne spekulative argumenter, og dels takket være de mange uregelmæssigheder, der forekommer i naturen og i den sædelige verden. Denne person ville nu ikke desto mindre fremtræde som ganske ussel, hvis han af den grund mente, at pligtens love var indbildte, tomme, ugyldige og uforpligtende, og han derfor raskvæk besluttede sig for at overtræde dem. Selv hvis han i det efterfølgende kunne overbevises om, hvad han førhen havde tvivlet på, ville han immervæk blive ved med at være en usling, så længe han tænkte på denne måde, hvis han måske nok gjorde sin pligt, som man forlangte det af ham, men uden agtelse for den og blot af hensyn til resultatet. For i så fald ville han handle af frygt eller for at blive belønnet. Hvis han omvendt, som troende, oprigtigt og uegennyttigt gjorde sin pligt i overensstemmelse med sin samvittighed, men ikke desto mindre mente, at han var fritaget for enhver moralsk forpligtelse i samme øjeblik, han følte sig overbevist om, at der ikke fandtes en Gud, ja, da ville det stå skidt til med hans indre moralske sindelag.

Vi kan nu tage en retskaffen mand (som eksempelvis Spinoza), der er fuldt og fast overbevist om, at der ikke findes en Gud og heller ikke noget liv efter dette (for hvad angår objektet for moraliteten er konsekvensen den samme). Hvorledes skal han kunne dømme om sin indre formålstjenlige bestemmelse i henhold til den moralske lov, som han respekterer i sine handlinger? Han gør ikke krav på nogen fordel for sig selv ved at følge denne lov, hverken i denne eller en følgende verden; han ønsker tværtimod ganske uegennyttigt at indstifte det gode, som denne hellige lov retter alle hans kræfter mod. Men hans bestræbelse er begrænset; og skønt han fra naturen lejlighedsvis kan forvente assistance inden for det ene og det andet område, kan han aldrig gøre sig håb om en egentlig samstemmighed baseret på regler, der er bestandige (således som hans maksimer må og skal være i det indre) med det formål, som han stadig føler sig forpligtet på og tilskyndet til. Betrag, vold og misundelse vil til stadighed gå i

svang omkring ham, skønt han selv er en redelig, fredsommelig og velmenende mand. Dertil kommer, at de hæderlige mennesker, som han træffer på – uanset hvor værdige de har gjort sig til lyksalighed – ikke desto mindre af naturen, der ikke kerer sig om dette, vil være underkastet alle de onder, der skyldes mangel, sygdom og utidig død på samme måde, som det gælder for alle andre dyr på jorden. Og således vil det være, indtil en stor grav opsluger dem alle (hæderlige som uhæderlige, det gør ingen forskel her), hvorpå alle disse mennesker, der bildte sig ind at være skabningens endemål, styrttes hovedkulds ned i den materiens formålsløst kaotiske afgrund, som de blev fremdraget fra. – Det formål, som denne velmenende mand havde og også burde have for øje i sin efterlevelse af de moralske love, må han altså opgive som umuligt. Eller lad os sige, at han stadig ønskede at være lydør over for råbet fra sin indre sædelige bestemmelse og ikke ønskede at svække den respekt, som den moralske lov umiddelbart indgiver ham som en konsekvens af intetheden i det ene ideelle endemål, der modsvarer denne morallovs høje fordring (en svækkelse, som uvægerligt ville være et overgreb mod det moralske sindelag); i så fald måtte han antage eksistensen af en moralsk ophavsmand til verden, dvs. en Gud – hvilket han også er i stand til, eftersom der ud fra et praktisk synspunkt ikke er nogen modsigelse i at danne et begreb om muligheden, om ikke andet, for et moralsk foreskrevet endemål.

§ 88. BEGRÆNSNING AF GYLDIGHEDEN AF DET MORALSKE BEVIS

Den rene fornuft, forstået som en praktisk evne, dvs. som evnen til at bestemme den frie brug af vor kausalitet ved ideer (rene fornuftsbegreber), omfatter ikke blot i den moralske lov et regulativt princip for vore handlinger; den forsyner os samtidig også med et subjektivt konstitutivt princip i begrebet om et objekt, som alene fornuften kan tænke, og som skal virkeliggøres i vore handlinger i verden i henhold til denne lov. Ideen om et endemål for anvendelsen af friheden i henhold til moralske love har dermed praktisk subjektiv realitet. Vi er af fornuften a priori med alle vore kræfter bestemt til at fremme det bedste i verden; dette bedste består i foreningen af fornuftsvæsenernes størst tænkelige velbefindende med den højeste betingelse for deres gode, dvs. den almene lyksalighed forbundet med den lovbaserede sædelighed. I dette endemål er muligheden for den ene del, lyksaligheden, empirisk betinget, dvs. afhængig af naturens beskaffenhed (der måske eller måske ikke vil stemme overens med dette formål) og i teoretisk henseende problematisk; den anden del, moraliteten, i henseende til hvilken vi er fri for naturens indvirken, står fast, hvad angår dens mulighed og er dogmatisk sikker. Vi må altså for den objektive teoretiske mulighed af begrebet om fornuftsvæsenernes endemål forde, at vi ikke blot for os selv a priori har

sat os et endemål, men at også skaberværket, dvs. verden selv, hvad dens eksistens angår, har et endemål; et endemål, der, hvis det kunne bevises a priori, ville føje objektivitet til endemålets subjektive realitet. For hvis skaberværket generelt har et endemål, kan vi ikke tænke det på anden måde end som nødvendigvis i overensstemmelse med det moralske endemål (der alene muliggør begrebet om formål). Nu finder vi givetvis formål i verden; desuden fremstiller den fysiske teleologi dem i så stort mål, at vi, hvis vi dømmes efter fornuften, ikke i undersøgelsen af naturen har nogen grund til som et princip at antage, at der intet er i den, der ikke har et formål. Ikke desto mindre er det forgæves, vi leder efter naturens endemål. Eftersom dette endemåls idé alene ligger i fornuften, må og skal det alene søges i fornuftsvæsener, for så vidt angår dets objektive mulighed. Og fornuftsvæsenernes praktiske fornuft tilvejebringer ikke alene dette endemål, men vi bestemmer også dets begreb i henseende til de betingelser, hvorunder vi alene kan tænke et endemål for skaberværket.

Vi vil nu stille følgende spørgsmål: om ikke vi også med henblik på den rene fornufts teoretiske fordringer kan godtgøre den objektive realitet af begrebet om et endemål for skaberværket – om ikke apodiktisk fyldestgørende for den bestemmende, så dog tilstrækkeligt til at tilfredsstille den teoretisk-reflekterende dømmekrafts maksimer? Dette er det mindste, vi kan forvente af den teoretiske filosofi, der påtager sig at forbinde det sædelige formål med naturformålene ved hjælp af ideen om ét enkelt formål. Og dog er denne smule langt mere, end den teoretiske filosofi formår.

I henhold til princippet om den teoretisk reflekterende dømmekraft vil vi sige: Lad os antage, at vi for formålsbaserede naturprodukter har en grund til at antage en øverste naturårsag, hvis kausalitet i henseende til skaberværkets virkelighed er af en anden slags end den, der fordres af naturmekanismen, dvs. en kausalitet, som må tænkes som en forstandskausalitet; i så fald har vi også et tilstrækkelig grundlag for til dette urvæsen ikke blot at tænke de formål, der er overalt i naturen, men også til at tænke et endemål. Det skal siges, at der ikke her er tale om et endemål, der sætter os i stand til at forklare et sådant væsens derværen; men det er nok et endemål, der gør, at vi i det mindste kan overtyde os om (som det også var tilfældet i forbindelse med den fysiske teleologi), at vi kan gøre os muligheden af en sådan verden begribelig – ikke kun hvad formål angår, men også blot ved, at vi tillægger dens eksistens et endemål.

Et endemål er imidlertid et begreb, der eksklusivt stammer fra vor praktiske fornuft, og vi kan ikke ud fra erfaringsdata sætte det i relation til en teoretisk bedømmelse eller erkendelse af naturen. Dette begreb bruges i henhold til moralske love, men har derudover ingen mulig anvendelse; og skaberværkets endemål finder vi i den beskaffenhed, som verden har, i og med at den stemmer overens med det, som vi alene kan angive ud fra love, dvs. vor rene praktiske

fornufts endemål, for så vidt som dette nemlig er praktisk. – Nu har vi i kraft af denne moralske lov – som ud fra et praktisk synspunkt pålægger os, at vi anvender vore kræfter til at fuldende dette endemål – et grundlag for at antage denne lovs mulighed (anvendelighed); og dermed har vi også et grundlag for at antage, at tingenes natur stemmer overens med den (for uden naturens medvirken til en betingelse, der står uden for vores magt, ville endemålet ikke kunne udvirkes). Altså har vi en moralsk grund til også at antage et endemål i verden.

Vi har imidlertid endnu ikke sluttet fra en moralsk teleologi til en teologi, dvs. til eksistensen af en moralsk ophavsmand til verden; vi har alene sluttet os til et endemål med skaberværket, der bliver bestemt på denne måde. For at redegøre for dette skaberværk, dvs. for tingens derværen i overensstemmelse med et endemål, må vi imidlertid antage følgende: ikke blot et *forstandigt* væsen (hvad angår muligheden af ting i naturen, som vi er tvunget til at bedømme som formål), men tillige et *moralsk* væsen som ophavsmand til verden, dvs. en Gud. Denne sidste slutning er af en sådan beskaffenhed, at vi ser, at den alene har gyldighed for en dømmekraft baseret på den praktiske fornufts begreber og altså alene gælder for den reflekterende, men ikke for den bestemmende dømmekraft. For ganske vist er den praktiske moralske fornuft i os væsentligt forskellig fra den teknisk praktiske fornuft i henhold til sine principper. Det betyder imidlertid ikke, at vi formaster os til at forstå dette således, at denne forskel også gør sig gældende i forbindelse med den øverste verdensårsag betragtet som intelligens, og at der kræves en særlig modus for endemålet, som adskiller sig fra den modus, der blot kræves for naturens formål; ej heller formaster vi os til at sige, at vi i vore endemål ikke blot har en moralsk grund til at antage et endemål (forstået som en virkning) for skaberværket, men at vi også har et moralsk væsen som urgrund for dette skaberværk. Hvad vi derimod kan sige er, at vi ikke ud fra vor fornuftsevnes beskaffenhed kan begribe, hvorledes den formålstjenlighed, der findes i dette endemål, er mulig – en formålstjenlighed, der relaterer til den moralske lov og dens objekt – med mindre vi antager en ophavsmand til og regent for verden, som tillige er moralsk lovgiver.

Vi har således godtgjort virkeligheden af en øverste ophavsmand, der lovgiver moralsk, men i fyldestgørende form alene for vor fornufts praktiske brug; derimod har vi ikke betragtet ophavsmandens derværen ud fra en teoretisk bestemmelse. For så vidt nemlig angår muligheden af fornuftens formål – et formål, der gives os uafhængigt af dens egen lovgivning – kræves en idé, der kan fjerne den hindring, der stammer fra den manglende evne til at følge dette formål ud fra rent naturlige begreber om verden (en idé, der er fyldestgørende for den reflekterende dømmekraft). Denne idé får dermed nu praktisk realitet; og det sker, til trods for at alle midler for at skabe en sådan realitet for den ud fra et teoretisk synspunkt, hvad angår forklaringen af naturen og bestemmelsen af

den højeste årsag, er ganske fraværende i den spekulative erkendelse. Hvad angår den teoretisk reflekterende dømmekraft, viser den fysiske teleologi fyldestgørende en forstandig årsag til verden ud fra naturens formål; og hvad angår den praktiske dømmekraft, godtgør den moralske teleologi den forstandige årsag ved begrebet om endemålet, som den tvinges til at tillægge skaberværket ud fra et praktisk synspunkt. Nu kan den objektive realitet af ideen om Gud som moralsk ophavsmand til verden ganske vist ikke godtgøres *alene* ud fra fysiske formål. Men hvis erkendelsen af disse formål ikke desto mindre forbindes med erkendelsen af et moralsk formål, er de – i kraft af den rene fornufts maksime, der byder os at gå så langt, som vi kan for at søge efter princippernes enhed, så vidt som det er os muligt – af største vigtighed for denne idé praktiske realitet, idet den indfører den realitet, som den allerede har for dømmekraften ud fra en teoretisk betragtning.

For nu at forebygge en misforståelse, der let kan opstå, er det for det første helt afgørende at bemærke, at vi udelukkende er i stand til at tænke det øverste væsens egenskaber i en analogi. For hvordan skulle vi nemlig kunne udforske, hvilken natur noget har, som vi ikke i vor erfaring kan finde magen til? For det andet gælder, at vi udelukkende *tænker* dette øverste væsen, men at vi ikke kan *erkende* det eller tillægge det noget teoretisk. For det ville falde under den bestemmende dømmekraft i et spekulativt øjemed for vor fornuft at indse, hvad den øverste årsag til verden *i sig* måtte være. Her beskæftiger vi os imidlertid ene og alene med spørgsmålet om, hvilket begreb vi vil danne os om dette væsen ud fra vore erkendelsesevners beskaffenhed; desuden beskæftiger vi os med spørgsmålet om, hvorvidt vi må forudsætte dette væsens eksistens for at fremskaffe en praktisk realitet til et formål, som den rene praktiske fornuft – uden at gøre en forudsætning af denne slags – pålægger os a priori at tilvejebringe ved hjælp af alle vore evner, dvs. for at kunne tænke en forsætlig virkning som mulig. For skønt et sådant begreb kan være transcendent for den spekulative fornuft, og skønt de egenskaber, som vi tillægger et væsen, der tænkes på denne måde, i en objektiv brug kan skjule en antropomorfisme i sig, er hensigten med begrebets brug ikke at bestemme karakteren af et væsen, som forbliver utilgængeligt for os, men at bestemme os selv og vor vilje i overensstemmelse med det. Vi kan betegne en årsag efter det begreb, som vi har om dens virkning (om end kun i relation til denne), uden at vi derfor har til hensigt at give en bestemmelse af denne årsags indre beskaffenhed ved egenskaber, som vi udelukkende kan have kendskab til takket være årsager af samme slags, og som vi måtte fremskaffe ad erfaringens vej. Eksempelvis tillægger vi blandt andre egenskaber også en *vim*

*locomotivam*¹⁷⁶ til sjælen, eftersom der opstår virkelige korporlige bevægelser, hvis årsag ligger i en forestilling, som vi gør os om den, uden at vi derfor har til hensigt at tillægge sjælen den eneste modus, som vi har kendskab til inden for de bevægende kræfter (dvs. tiltrækning, tryk, stød, dvs. bevægelse, der altid forudsætter et væsen med udstrækning). Og på samme måde må vi antage *noget*, der indeholder grundlaget for muligheden og den praktiske realitet, dvs. for realiserbarheden, af et nødvendigt moralsk endemål; vi kan nu tænke dette *noget* i overensstemmelse med beskaffenheden af den virkning, der forventes af det: som et vist væsen, der regerer verden efter moralske love; og samtidig kan vi – i overensstemmelse med vore erkendelsesevners beskaffenhed – tænke det som en årsag til ting, der er forskellige fra naturen, med henblik på at udtrykke dette væsens *forhold*; et forhold, der rækker hinsides alle vore erkendelsesevner og frem til objekterne for *vor egen* praktiske fornuft, men uden at vi på den anden side derfor teoretisk tillægger dette væsen den eneste kausalitet af den slags, som vi er bekendt med, dvs. en forstand og en vilje; vi foregiver end ikke objektivt at ville skelne mellem den kausalitet, der tænkes i dette væsen vedrørende, hvad der *for os* er et endemål, til forskel fra den kausalitet, der tænkes i væsenet vedrørende naturen (og dennes formålsbestemmelse som sådan). Tværtimod, vi kan alene antage denne forskel som subjektivt nødvendig for vore erkendelsesevners beskaffenhed og som eksklusivt gyldig for den reflekterende, men ikke for den objektivt bestemmende dømmekraft. Men for så vidt angår det praktiske, er et sådant *regulativt* princip (for kløgt eller visdom) – dvs. dette at handle i overensstemmelse med dét som formål, som i kraft af vore erkendelsesevners beskaffenhed alene kan tænkes som muligt på en vis måde – samtidig også *konstitutivt*, dvs. praktisk bestemmende. For så vidt imidlertid angår bedømmelsen af den objektive mulighed af ting, er det på ingen måde et teoretisk bestemmende princip (også for objektet gælder det nemlig, at det er den eneste måde, der kan tilskrives vor evne til at tænke); det er blot et *regulativt* princip for den reflekterende dømmekraft.

Bemærkning

Dette moralske bevis¹⁷⁷ er ikke noget, man lige har fundet på; derimod er der nok tale om en ny bevisgrund for det; for det har ligget i menneskets fornuftsevne fra dens første spæde kim, og det er blevet stadig mere udviklet i og med kultivering af den. I samme øjeblik menneskene begyndte at spekulere over ret og uret – på et tidspunkt hvor de var indifferente over for naturens formål og

176 [En bevægende kraft.]

177 [For Guds eksistens.]

gjorde brug af den uden at tænke videre over dette, end at det var dens sædvanlige gang – måtte følgende bedømmelse uundgåeligt melde sig: at det ikke kan være en og samme sag, om et menneske har forholdt sig redeligt eller løgnagtigt, rimeligt eller voldeligt, selv om vedkommende, så længe han har levet, så vidt vides ikke har høstet nogen lyksalighed for sine dyder eller fået nogen straf for sine forbrydelser. Det er, som fornemmede de i sig en stemme, der sagde dem, at det måtte gå til på en anden måde. Og således måtte der skjule sig en om end dunkel forestilling om noget, som de følte en forpligtelse til at efterstræbe, og som en sådan udgang på sagen ikke rimede med – eller noget, som de, hvis de betragtede verdens gang som den eneste orden i tingene, ikke kunne forlige med denne indre formålstjenlige bestemmelse i deres sind. Nu kunne de på forskellige primitive måder forestille sig den måde, hvorpå en sådan uregelmæssighed kunne udlignes (en uregelmæssighed, der må være langt mere afskyvækkende for det menneskelige sind end det blinde tilfælde, som vi undertiden kunne ønske at bruge som princip for en bedømmelse af naturen.) Og alligevel var de på intet tidspunkt i stand til at udtænke et andet princip for muligheden af naturens forening med deres indre sædelige love end en øverste årsag, der herskede over verden ud fra moralske love; for at der kunne være et endemål i disse mennesker, der blev fremlagt som pligt, og samtidig en natur uden for dem uden noget endemål, som dette formål skulle virkeliggøres i, var selvmodsigende. Hvad angår denne verdensårsags indre beskaffenhed, kunne de nu udruge ganske meget vrøvl. Men det moralske forhold i regeringen af verden forblev, hvad det var; og denne omstændighed var alment begribelig for den udviklede fornuft, hvis vi betragter den som praktisk; derimod var den spekulative fornuft slet ikke i stand til at holde trit med dette. – Dertil kommer, at opmærksomheden først, takket være denne moralske interesse, efter al sandsynlighed ville rette sig mod skønheden og naturformålene, hvilket ganske glimrende ville tjene til at styrke denne idé, selv om den ikke kunne danne et grundlag for den; og end mindre ville den kunne fjerne sig fra den; for selv for studiet af naturformålene gælder, at det først er i relation til endemålet, at det får den umiddelbare interesse, der manifesterer sig i så stort mål, når man beundrer naturen uden at spekulere over, om man kan drage nogen fordel af det.

§ 89. OM NYTTEN AF DET MORALSKE ARGUMENT

Begrænsningen af fornuftens råderum, hvad angår samtlige de ideer, vi har om det oversanselige, til betingelserne for dens praktiske anvendelse har, for så vidt vedrører ideen om Gud, umiskendelige fordele. For en sådan begrænsning forhindrer teologien i at stige til vejrs i teosofi (i fornuftsforvirrende transcendentale begreber) eller gå til bunds i dæmonologi (en antropomorfistisk måde at fore-

stille sig det højeste væsen på); og den afholder religionen fra at udarte i teurgi (en fanatisk tro på, at vi kan have en fornemmelse for andre oversanselige væsener og på samme måde påvirke dem) eller forvandle sig til afgudsdyrkelse (en overtroisk indbildning om, at det højeste væsen lader sig påvirke gunstigt af andre midler end ved et rent moralsk sindelag).¹⁷⁸

Lad os sige, at det sofistiske ræsonnement i sin forfængelige formastelighed fik lov til at give en teoretisk bestemmelse (i en udvidelse af vor erkendelse) om så blot af den mindst tænkelige smule af, hvad der befinder sig hinsides den sanselige verden; eller antag, at man var fri til at prale af sin indsigt i den guddommelige naturs derværen og dens beskaffenhed og i guddommens forstand og vilje, i lovene herfor samt i de egenskaber, som de foranlediger i verden. I så fald ville jeg meget gerne vide, hvor og på hvilket sted vi skulle sætte grænser for fornuftens prætentioner. For hvor en sådan indsigt kan fremskaffes, kan man også regne med, at der er mere at komme efter (hvis blot man tænker sig grundigt om, som man mener). Altså er det uomgængeligt, at vi sætter grænser for den slags fordringer i henhold til et vist princip; og det er ikke kun nødvendigt, fordi vi finder, at alle den slags forsøg hidtil er slået fejl, for det beviser ikke, at næste forsøg ikke vil lykkes. Intet princip her er muligt – hvis ikke vi enten antager, at vi, hvad det oversanselige angår, overhovedet ikke kan bestemme noget teoretisk (bortset fra de rene negationer), eller går ud fra, at vor fornuft i sig indeholder en hidtil uudnyttet guldgrube af potentielle erkendelser, som ingen kan ane hvor lagt rækker, og som vi har lagret med tanke på os selv og på vore efterkommere. – Men for så vidt angår religionen, dvs. moral i forhold til Gud som lovgiver, må moralen tilpasses teologien, hvis den teoretiske erkendelse af Gud kommer først; og ikke alene er et højeste væsens ydre vilkårlige lovgivning dermed indsat i stedet for en indre nødvendig lovgivning baseret på fornuften, men alt hvad der er mangelfuldt, for så vidt angår vor indsigt i dette væsens natur, må udstrække sig til også at omfatte de sædelige forskrifter. Men derved fordærvs religionen, og den bliver umoralsk.

Men antag nu, at vi, hvad angår vort håb om et liv efter døden, i stedet for endemålet, som vi i overensstemmelse med den moralske forskrift selv må fuldføre, tilspørger vor teoretiske erkendelsesevne om en ledetråd for fornuftens vurdering af vor bestemmelse (som altså kun i et praktisk forhold kan betragtes som nødvendig og værd at antage); vi vil da se, at sjælelæren i denne henseende, ligesom det ovenfor var tilfældet med teologien, ikke giver os andet end et ne-

¹⁷⁸ I praktisk forstand er der altid tale om afgudsdyrkelse, hvis en religion tænker sig det højeste væsen udstyret med diverse egenskaber; i henhold til hvilke noget andet end moralitet kan være en fyldestgørende betingelse for, at dets vilje stemmer overens med, hvad mennesket foretager sig. For uanset hvor ren og fri fra sanselige billeder det begreb, som vi har dannet os, kan være i teoretisk forstand, vil det dog i praktisk henseende stadig blive forestillet som et idol, dvs. antropomorfistisk i henseende til beskaffenheden af dets vilje.

gativt begreb om vort tænkende væsen: nemlig at ingen af dette væsens handlinger eller fremtrædelser for dets indre sans lader sig forklare materialistisk; at det altså ikke på nogen måde er muligt at give en udvidet¹⁷⁹ bestemmende bedømmelse af dets isolerede natur eller af fortsættelsen eller afbrydelsen af dets personlighed efter døden, om så man betjener sig af hele vor teoretiske erkendelsesevne. Således ser vi her, at alt overdrages til den teleologiske bedømmelse af vor derværen i en praktisk-nødvendig betragtning af vort fortsatte liv som en nødvendig betingelse for det endemål, som fornuften uden videre angiver. Og således viser der sig nu noget fordelagtigt (der ganske vist først tog sig ud som et tab): at eftersom teologi for os aldrig kan blive teosofi, så lidt som den rationelle psykologi kan blive til pneumatologi, forstået som en erkendelsesudvidende videnskab,¹⁸⁰ er pneumatologien forsikret mod at blive reduceret til materialisme. Der er snarere tale om, at psykologien ikke er andet end en antropologi for den indre sans, dvs. den er vor viden om vort tænkende selv i livet, der, som teoretisk erkendelse, forbliver rent empirisk; derimod er den rationelle psykologi – i det omfang den beskæftiger sig med vor evige eksistens – ikke på nogen måde en teoretisk videnskab, men beror på en enkelt slutning i den moralske teologi, ligesom også hele dens anvendelse blot er nødvendig på grund af denne moralteologi, dvs. på grund af vor praktiske bestemmelse.

§ 90. OM GODTAGELSESMÅDEN¹⁸¹ AF ET TELEOLOGISK BEVIS FOR GUDS EKSISTENS

Det gælder et hvilket som helst bevis, at det første, vi må forlange af det, er, at det skal *overbevise*, ikke *overtale*, eller at det i det mindste medvirker til at overbevise; og dette forlangende gælder, uanset om beviset er udledt af en umiddelbar empirisk forestilling om det, der skal bevises (som når man beviser et objekt ved at observere det eller i forbindelse med et eksperiment), eller om det er udledt a priori af fornuften ud fra principper. Således er det ikke tilstrækkeligt, at bevisgrunden eller slutningen kun er en subjektiv (æstetisk) bestemmelsesgrund for tilslutning (det rene skinbevis); bevisgrunden skal have objektiv gyldighed og være en logisk grund for erkendelsen, ellers bliver forstanden taget ved næsen, ikke overbevist. Det er den slags skinbevis, vi finder i den naturlige teologi, når man skjuler bevisets svaghed – muligvis med de bedste hensigter i verden, men ikke desto mindre ganske forsættligt. Man anfører her et større antal indicier på naturtingens oprindelse som baseret på formålsprincipper, og

179 [Kant: *erweitern*; jf. næste note.]

180 [Kant: *erweiterte Wissenschaft*, dvs. en sjælelære, der går hinsides den materielle forklaring.]

181 [Kant: *Die Art des Führwahrhaltens*; jf. *Kritik af den rene fornuft* B848.]

man benytter sig af det rent subjektive grundlag for den menneskelige fornuft, nemlig dens særegne hang til at tænke et enkelt princip frem for flere, når som helst dette kan ske modsigelsesfrit – for derpå, når der i henhold til dette princip kun fremskaffes en enkelt, eller muligvis flere, forudsætninger for at bestemme et begreb, i tanken at tilføje de øvrige og på den måde fuldende begrebet om tingen ved et vilkårligt supplement. For når vi træffer på så mange produkter i naturen, som angiver os en forstandig årsag, hvorfor skulle vi da ikke i stedet for alle disse mange årsager snarere udpege en enkelt? Og hvorfor ikke også i denne enkelte årsag ikke blot indtænke stor forstandighed, stor magt osv., men dertil alvisdom, almagt – kort sagt: tænke den som en årsag, der for alle mulige ting indeholder den tilstrækkelige grund for den slags egenskaber? Og fremdeles: hvorfor ikke tillægge dette enestående, altformående urvæsen ikke blot forstand i forhold til naturlove og naturprodukter, men også, som moralsk årsag til verden, tilskrive det en øverste, sædelig praktisk fornuft? For har vi ikke, i og med at vi har fuldstændiggjort begrebet på denne måde, fremskaffet et fyldestgørende princip både for indsigt i naturen og for moralsk visdom? Og er det ikke en idé, hvis visdom det ikke er muligt at fremføre nogen begrundet indsigelse mod? Hvis sindets moralske drivfjedre desuden sættes i bevægelse, og en levende interesse for dem vækkes til live ved veltalenhedens kunst (som de da også i et og alt er værdige til), vil heraf fremgå en overbevisning om bevisets objektive tilstrækkelighed; dertil (i de fleste tilfælde af dets anvendelse) en sund illusion, der ganske overflødig gør enhver efterprøvelse af bevisets logiske strenghed – ja, som sågar ville betragte noget sådant med afsky og modvilje, som lå der en formastelig tvivl til grund for det. – For så vidt som vi nu forholder os til den folkelige anvendelighed af dette, er der vel intet at indvende mod det. Det er imidlertid en anvendelighed, der falder i to uensartede dele, der hver for sig begge rummer argumentet: en del, der hører under den fysiske teleologi, og en anden del, der hører under den moralske. Og denne deling hverken kan eller må forhindres; og grunden er den, at sammenblandingen af de to dele gør det umuligt at se, hvor bevisets egentlige nerve ligger, og i hvilken del og hvorledes det skal videreudvikles, så dets gyldighed kan stå for selv den strengeste efterprøvelse (også selv om vi eventuelt for den ene dels vedkommende skulle nødsages til at indrømme en svaghed i vor fornuftsindsigt). Det er således filosofens pligt (selv hvis han ikke tager kravet om oprigtighed alvorligt) at afdække ovenstående bedrag – hvor helsebringende det end måtte være – som en sådan sammenblanding kan afstedkomme; i stedet må han skelne det, der hører under overtalelse, fra det, der leder til overbevisning (idet der her er tale om bestemmelser af to typer tilslutning, hvis forskel ikke blot er et gradsspørgsmål, men et spørgsmål om art), så han med dette bevis åbent og tydeligt kan fremstille sindets tilstand og uforknyt underkaste det den strengeste prøvelse.

Beviser, der er tilrettelagt med henblik på at skulle overbevise, er imidlertid af to slags: den ene slags beskæftiger sig med, hvad objektet er i sig; den anden med, hvad objektet er for os (mennesker som sådan) i henhold til de nødvendige fornuftsprincipper, som vi har for at foretage en bedømmelse (et bevis κατ' ἀληθειαν eller κατ' ἀνθρώπου, idet det sidste ord tages i dets almene betydning af mennesket som sådan.) I første tilfælde er beviset baseret på principper, der er fyldestgørende for den bestemmende dømmekraft, i andet tilfælde for den reflekterende dømmekraft. I dette sidste tilfælde kan beviset aldrig overbevise, hvis det beror på rent teoretiske principper; hvis der imidlertid til grund for det ligger et praktisk fornuftsprincip (som dermed er alment og nødvendigvis gyldigt), kan det gøre fordring på at etablere en fyldestgørende overbevisning ud fra et rent praktisk synspunkt, dvs. en moralsk overbevisning. Et bevis kan imidlertid medvirke til at etablere overbevisning, selv om det ikke er overbeviseende; det skal blot ledes på denne vej, dvs. det skal blot indeholde objektive grunde i sig til det – grunde, der, om end de ikke er tilstrækkelige til at skaffe vished, alligevel er af en sådan slags, at de ikke udelukkende tjener som subjektive bedømmelsesgrunde.

Om alle teoretiske bevisgrunde gælder nu, at de enten rækker til: 1. fornufts slutninger baseret på streng logik; 2. slutninger baseret på analogi, eller, hvor dette ikke finder sted, 3. en mening baseret på sandsynlighed; endelig, som den mindst betydningsfulde bevisgrund, 4. en antagelse baseret på en blot mulig forklaringsgrund. – Nu siger jeg følgende: det gælder for alle bevisgrunde overhovedet, der indvirker på den teoretiske overbevisning, at de – fra den største til den mindste grad – er ude af stand til at udvirke en godtagelse af denne slags, hvis det drejer sig om at bevise antagelsen om eksistensen af et urvæsen forstået som en Gud – idet vi her anlægger en betydning, der tilfredsstiller dette begrebs hele og fulde indhold, dvs. en moralsk ophavsmand til verden, således at skaberværkets endemål samtidig angives via ham.

1. Hvad angår det bevis, der logisk set er det rigtige, og som bevæger sig fra det almene til det specifikke, har vi i *Kritikken*¹⁸² fyldestgørende godtgjort følgende: ingen anskuelse er mulig for os, der korresponderer med et begreb om et væsen, der skal søges hinsides naturen; dermed er det et væsen, hvis begreb for altid vil forblive problematisk for os, for så vidt som det skal bestemmes teoretisk ved syntetiske prædikater; altså kan der heller ikke finde nogen som helst erkendelse sted af dette væsen (som på mindste måde øger omfanget af vor teoretiske viden); ligeledes gælder, at det specifikke begreb om et oversanseligt væsen ikke på nogen mulig måde kan subumeres under de almene principper

182 [Dvs. *Kritik af den rene fornuft*.]

for naturens ting, således at man kan slutte sig fra væsenet til dem. For der er her tale om principper, der alene har gyldighed for naturen, forstået som genstand for sanserne.

2. Selv for to ensartede ting kan vi givetvis tænke den ene af dem i analogi med den anden i netop det punkt, hvor de er uensartede,¹⁸³ men ud fra det punkt, hvor de er uensartede kan vi ikke slutte os fra den ene ting til den anden ved analogi, dvs. vi kan ikke overføre dette specifikke træk fra den ene til den anden ting. Således kan jeg i analogi med loven om et ensartet tryk og modtryk i den gensidige tiltrækning og frastødning af legemer tænke fællesskabet mellem medlemmer tilhørende et fællesvæsen efter retsregler; derimod kan jeg ikke overføre de specifikke bestemmelser til dette fællesvæsen (den materielle tiltrækning og frastødning) og tillægge borgerne dem med henblik på at etablere et system ved navn *staten*. – Og på samme måde kan vi vel nok tænke urvæsenets kausalitet som naturformål, hvad angår verdens ting, i en forstandsanalogi, dvs. som grund for formerne af visse produkter, som vi omtaler som *kunstværker* (for dette finder alene sted af hensyn til vor erkendelsesevnes teoretiske og praktiske brug af dette begreb over for tingene i verden, som vi må gøre ud fra et vist princip); men ud fra den omstændighed, at vi i forbindelse med verdens væsener må karakterisere årsagen til en virkning, som vi vil bedømme som kunstig, som forstandig, kan vi på ingen måde per analogi slutte, at der også tilkommer de

183 Analogi (i kvalitativ betydning) er en identitet i forholdet mellem grund og følge (årsag og virkning), for så vidt som denne identitet gør sig gældende trods den artsbestemte forskel, der gælder mellem tingene i sig* og deres egenskaber i sig, der rummer grunden til lignende følger (som betragtes uden for forholdet). Således tænker vi os dyrenes kunstige handlinger ved at jævnføre dem med menneskenes, idet vi sammenligner grunden for de virkninger, der stammer fra dyrene, som vi ikke kender, med den tilsvarende grund i menneskene, som vi godt kender (fornuften), i analogi til fornuften. Og dermed ønsker vi samtidig at angive grunden til den kunstevne i dyrene, der kaldes *instinkt*, og som er af en anden art end fornuften i menneskets handlinger, men som ikke desto mindre har en lignende relation til sin virkning (som der eksempelvis ses, hvis vi sammenligner bævere og mennesker). – Dette forhold betyder dog ikke, at jeg kan slutte, at eftersom mennesket bruger sin fornuft, når det bygger ting, så gælder dette også for bævere – og derpå omtale det som en slutning per analogi. Derimod kan vi ud fra en lighed mellem dyrenes adfærd (hvis grund vi ikke direkte kan se) og menneskets adfærd (hvis grund vi uden videre er bevidst om) med rette per analogi slutte, at også dyrene handler ud fra forestillinger (og altså ikke er maskiner, som Descartes vil); ligeledes kan vi slutte, at uanset den artsbestemte forskel, der beror mellem dyr og mennesker, tilhører begge parter stadig samme slægt** (nemlig levende væsener). Det princip, i henhold til hvilket vi slutter på denne måde er, hvad angår den omtalte bestemmelse, følgende: der er samme grund til at regne dyrene som hørende under samme slægt som menneskene, når vi sammenligner dem i det ydre, i deres handlinger, som der er til at regne mennesker indbyrdes under samme slægt. Det er et princip om *par ratio****. Og på samme måde kan jeg tænke kausaliteten for den højeste verdensårsag, når jeg sammenligner denne verdens formålstjenlige produkter med menneskets kunstværker i en analogi, der er baseret på en forstand; imidlertid betyder det ikke, at jeg per analogi kan slutte, at den højeste verdensårsag derfor har de samme egenskaber: for i dette tilfælde er det netop princippet for muligheden af en sådan slutningsmåde af *paritas rationis***** der mangler for at henregne det øverste væsen til samme slægt som menneskene (hvad angår de to parter respektive kausaliteter). Kausaliteten for væsenerne i verden er altid betinget af det sanselige (som det også gælder forstandens kausalitet); og dermed kan det ikke overføres på et væsen, der ikke har noget generisk begreb fælles med verdens væsener udover slet og ret at være en ting. [* Dvs. som står uden for det omtalte forhold; ** jf. § 64 note 120; *** den samme grund; **** ensartede grunde.]

væsener, der er helt forskellige fra naturen, den selv samme kausalitet, hvad angår naturen selv, som vi iagttager blandt menneskene; for dette vedrører netop det punkt af uensartethed, som tænkes mellem en årsag, der er sanseligt betinget i henseende til dens virkninger, og det oversanselige urvæsen selv i vort begreb om det; og dermed kan det ikke overføres fra det ene til det andet. – I kraft af selve den omstændighed, at jeg udelukkende må tænke den guddommelige kausalitet ud fra en analogi med forstanden (en evne, som vi ikke kender til hos noget andet sanseligt betinget væsen end mennesket), ligger et forbud om ikke at tillægge væsenet denne forstand i dens egentlige betydning.¹⁸⁴

3. I a priori domme taler vi slet ikke om *at mene* noget; enten erkender vi noget som sikkert og vist, eller vi erkender det overhovedet ikke. Men også selv om de bevisgrunde, som er givne, og som vi går ud fra (som i dette tilfælde formålene i verden), er empiriske, kan vi dog ikke have *en mening* om noget, der ligger ud over sansernes verden; og hvad angår de domme, som vi her drister os til at fælde, kan vi ikke gøre den mindste fordring på sandsynlighed. For sandsynlighed er et element i en bestemt række af grunde for en mulig vished (hvis grunde sammenlignes med den tilstrækkelige grund, som dele sammenlignes med helheden), som den utilstrækkelige grund må kunne fuldstændiggøres til. Men eftersom de som bestemmelsesgrunde for visheden af en og samme dom må være ensartede, da de ellers ikke sammen kunne danne en størrelse (og det er, hvad vished er), er det ikke muligt, at nogle af dem ligger inden for grænserne af, hvad der kan erfares, mens andre befinder sig hinsides enhver mulig erfaring. Således leder rent empiriske bevisgrunde altså ikke til noget, der er oversanseligt; og således kan manglen i rækken ikke fuldstændiggøres; altså kommer vi ikke i mindste måde nærmere det oversanselige i vort forsøg på at erkende det. Og således har en dom om det oversanselige, der tager udgangspunkt i argumenter fra erfaringen, intet med sandsynlighed at gøre.

4. Om det, der skal tjene som *hypotese* for en forklaring på muligheden af et bestemt fænomen, må vi som det mindste kræve, at det selv er muligt. Det er tilstrækkeligt, at jeg i forbindelse med en hypotese giver afkald på erkendelse af virkeligheden (som på sin side hævdes i forbindelse med en mening om, hvad der er sandsynligt); mere kan jeg ikke prisgive. Det mindste, vi kan forlange er, at muligheden af det, som jeg lægger til grund for en forklaring, ikke udsættes for tvivl. I modsat fald er der ingen ende på antallet af indholdsløse hjernegespener. Det ville imidlertid være ganske ubegrundet, hvis man antog muligheden af et oversanseligt væsen, der var bestemt i henhold til visse begreber. For

¹⁸⁴ Man går således ikke glip af den mindste smule i forestillingen om dette væsens forhold til verden, for så vidt angår såvel de teoretiske som de praktiske konsekvenser af dette begreb. At ville studere, hvad dette væsen er i sig selv, er et lige så formålsløst som forgæves forehavende.

ingen af de erkendelsesbetingelser, der er nødvendige for det, der hviler på en anskuelse, er her givet os; og dermed er det eneste resterende kriterium for denne mulighed kontradiktionsprincippet (som ikke kan bevise andet end tænkningens mulighed, men ikke den tænkte genstands mulighed).

Resultatet af dette er nu følgende: For så vidt angår urvæsenets derværen som en guddom, og for så vidt angår sjælen som en udødelig ånd, har vi slet og ret intet teoretisk anlagt bevis, som er muligt for den menneskelige fornuft, og som vi på nogen mulig måde kan godtage. Grunden til dette er ganske let at fatte. For hvad angår bestemmelsen af vore ideer om det oversanselige, har vi overhovedet intet stof; stoffet må vi altså udlede af sanseverdenens ting; sanseverdenens ting er imidlertid slet og ret utilstrækkelige over for et objekt af denne art. I mangel på enhver bestemmelse af det oversanselige står vi da blot tilbage med et ikke-sanseligt noget, der rummer den ultimative grund for sanseverdenen, men som ikke overhovedet giver os nogen erkendelse (i form af en begrebslig potensering) af dets indre beskaffenhed.

§ 91. OM GODTAGELSESMÅDEN VED EN PRAKTISK TRO

Antag, at vi udelukkende ser på den måde, hvorpå noget kan være et erkendelsesobjekt (*res cognoscibilis*) for os (i henhold til vor forestillingsevnes subjektive beskaffenhed); i så fald vil vore begreber ikke stå over for objekter, men alene over for vore erkendelsesevner og den brug, som disse evner kan gøre af en given forestilling (ud fra et teoretisk og et praktisk synspunkt). Altså er spørgsmålet om, hvorvidt der er eller ikke er et væsen, der kan erkendes, ikke et spørgsmål, der vedrører tingens mulighed, men vor erkendelse af dem.

De ting, der kan erkendes, er nu af tre slags: sager, vi mener noget om (*opinabile*); kendsgerninger (*scibile*); og sager, der vedrører vores tro (*mere credibile*).

1. De genstande, der blot er objekter for fornuftens ideer, og som slet ikke for den teoretiske erkendelse kan forestilles i en mulig erfaring, er for så vidt heller ikke ting, der kan erkendes; altså er det ikke en gang muligt at mene noget om dem; og at mene noget om dem a priori ville være ganske meningsløst og føre os durk ud i de rene hjernegespener. Enten er vor antagelse altså a priori vis, eller den indeholder intet, der kan godtages. Således er *meningssager* altid objekter for en i det mindste i sig mulig erfaringserkendelse (genstande i sanseverdenen); alene på grund af graden¹⁸⁵ af denne vor evne er disse sager imidlertid helt umulige for os. Således er den nye fysiks æter – et elastisk fluidum, der gennemtrænger alle andre materier (og som blander sig intimt med dem) – blot en

¹⁸⁵ [Dvs. på grund af den ringe grad, der kendetegner denne evne.]

meningssag, som ikke desto mindre også har en beskaffenhed, så vi kunne iagttaget det, hvis ellers vore sanser skærpedes til det yderste, hvilket ganske vist aldrig kunne forestilles i et eksperiment eller i en observation. Hvis man antager, at der findes fornufts væsener på andre planeter,¹⁸⁶ er det en meningssag; for hvis vi kunne komme tættere på dem – hvilket i sig selv er en umulighed – ville vi ud fra erfaringen beslutte os for, om de fandtes eller ikke; men eftersom vi aldrig vil komme tæt nok på, er og forbliver det en meningssag. Hvis man derimod er af den opfattelse, at der i det materielle univers findes rent tænkende ånder (idet vi altså rimeligvis affærdiger visse fænomener, der giver sig ud for at være dette), er vi ude i det pure opspind.¹⁸⁷ For her er der ikke tale om en meningssag, men blot om en idé, der bliver tilbage, hvis vi fra et tænkende væsen fjerner alt materielt og kun lader det stå tilbage med tænkningen. Hvorvidt tænkningen (som vi kun kender til fra mennesket – hvilket vil sige: i forening med et legeme) overlever, kan vi ikke sige noget om. En sådan ting er et ræsonnerende væsen¹⁸⁸ (*ens rationis ratiocinantis*), ikke et fornuftsvæsen (*ens rationis ratiocinatae*); og om dette fornuftsvæsen gælder, at det er muligt at godtgøre dets begreb som objektiv realitet – i det mindste for så vidt angår fornuftens praktiske brug, eftersom dette også kræves (postuleres) af denne samme fornuft, der har sine særegne og apodiktisk visse principper a priori.

2. Genstande for begreber, hvis objektive realitet kan bevises (om nu dette finder sted ved den rene fornuft eller ved erfaringen, og, i første tilfælde, fra dens teoretiske eller praktiske data, og under alle omstændigheder formidlet af en anskuelse, der korresponderer med dem), er kendsgerninger (*res facti*).¹⁸⁹ Blandt disse er størrelsernes matematiske egenskaber (i geometrien), eftersom de er tilgængelige for en a priori fremstilling for den teoretiske fornuftsbrug. Ydermere er ting eller deres egenskaber, der kan godtgøres i erfaringen (enten i vor egen eller via andres erfaring, som formidlet af vidner), på samme måde kendsgerninger. – Noget, der imidlertid er ganske mærkværdigt er, at der sågar befinder sig en fornuftsidé (der ikke i sig selv er tilgængelig for at blive fremstillet som anskuelse, og som dermed heller ikke er tilgængelig for et teoretisk bevis for sin mulighed) blandt kendsgerningerne; vi tænker på ideen om frihed, hvis realitet, som en specifik form for kausalitet (hvis begreb ville være transcendent for en teoretisk betragtning), ud fra den rene fornufts praktiske love og i overensstem-

186 [I *Allgemeine Naturgeschichte und Theori des Himmels* (1755) overvejer Kant denne mulighed.]

187 [Kant tænker på Emanuel Swedenborg (1688-1772), hvis mysticisme han kritiserede konsekvent i *Träume eines Geisteseeers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766).]

188 [Kant: *vernünftiges Wesen*; dvs. et væsen, der ikke skelner mellem tænkning og erkendelse.]

189 Jeg ekspanderer her – med rette, forekommer det mig – begrebet om en kendsgerning hinsides den sædvanlige betydning af ordet. For det er ikke nødvendigt, ja, det kan ikke en gang lade sig gøre, udelukkende at begrænse dette udtryk til den virkelige erfaring, når vi taler om tingenes relation til vore erkendelsesveier; for en blot mulig erfaring er fuldt tilstrækkelig til, at vi blot taler om dem som genstande for en bestemt erkendelsesmåde.

melse med disse kan demonstreres i virkelige handlinger og i erfaringen. – Friheden er den eneste af alle den rene fornufts ideer, hvis genstand er en kendsgerning, og som med rette må regnes under *scibilia*.

3. Genstande, som i relation til den pligtmæssige brug af den rene praktiske fornuft, må tænkes a priori (som følge eller som grund), men som i en teoretisk anvendelse er transcendent, er rene trossager. Herhen hører det højeste gode i verden, som skal udvirkes ved frihed. Begrebet om dette gode kan ikke, for så vidt angår dets objektive realitet, godtgøres i nogen erfaring, der er mulig for os, og som dermed er fyldestgørende for den teoretiske brug af fornuften; brugen af begrebet er imidlertid påbudt os af den praktiske fornuft med henblik på at indfri netop dette formål. Altså må vi antage det som muligt. Denne påbudte virkning er – sammen med den betingelse for dens mulighed, som vi alene er i stand til at tænke, dvs. Guds væsen og sjælens udødelighed – trossager (*res fidei*), og de er de eneste blandt samtlige genstande, der kan benævnes således.¹⁹⁰ For selv om vi må tro, hvad vi lærer af andres erfaring, når de bevidner noget, drejer det sig ikke af den grund om en trossag, eftersom der er tale om et bestemt vidnes egen erfaring. Dermed er der, eller der formodes at være, tale om en kendsgerning. Dertil kommer, at det må være muligt ad denne vej (den historiske tro) at opnå viden; historiens og geografiens objekter hører ligesom alt andet, som det er i det mindste muligt at have kendskab til i kraft af vore erkendelsesveiers beskaffenhed, til under kendsgerningerne, ikke under trossagerne. Det er alene den rene fornufts genstande, der overhovedet kan være trossager – om end ikke som genstande for den rene spekulative fornuft, for i så fald kunne de ikke med sikkerhed regnes blandt tingene, dvs. objekterne for en erkendelse, som er mulig for os. Hvad der er tale om, er derimod ideer, dvs. begreber om den objektive realitet, som vi ikke teoretisk kan være sikre på. På den anden side er det højeste endemål, som vi kan udtænke – og i kraft af hvilket vi alene bliver værdige til selv at være skaberværkets endemål – en idé, der i sin praktiske relation både besidder objektiv realitet for os, og samtidig er en ting. Men eftersom vi ikke er i stand til at fremskaffe en sådan realitet til dette begreb ud fra en teoretisk betragtning, er det en ren trossag for den rene fornuft; det samme gælder imidlertid Gud og udødeligheden, som er de betingelser, hvorunder vi – i overensstemmelse med vor menneskelige fornuft – alene kan tænke muligheden af, at den lovmæssige virkning af vor brug af friheden foreligger. Men hvad nu angår godtagelsen i trossager, så finder den sted ud fra en rent praktisk be-

190 Trossager er ikke af den grund trossager, hvis vi med disse tænker på den slags trossager, som man kan forpligtes til at bekende sig til (i det indre eller i det ydre). Den naturlige teologi indeholder intet af den slags. For eftersom de, som trossager (ligesom kendsgerninger)* ikke kan tage udgangspunkt i teoretiske beviser, er der tale om en fri godtagelse, og det er også kun som sådan, den stemmer overens med subjektets moralitet. [* Kant: *Glaubenssachen ... Tatsachen*.]

tragtning, dvs. der er tale om en moralsk tro, der ikke beviser noget vedrørende den rene teoretiske fornuftserkendelse, men kun for så vidt angår den praktiske, og som retter sig mod opfyldelsen af sine pligter; godtagelsen potenserer derimod på ingen måde spekulationen eller de praktiske klogskabsregler ud fra princippet om egenkærlighed. Hvis det øverste princip for den sædelige lov er et postulat, gælder dette også muligheden for dets højeste objekt; og dermed er den betingelse, hvorunder vi kan tænke denne mulighed, ligeledes postuleret i og med dette princip. Altså er erkendelsen af det højeste objekt hverken en viden eller en mening om disse betingelsers¹⁹¹ væsen og karakter, som teoretisk erkendelse betragtet, men er en ren og skær antagelse i et forhold, der er praktisk og påbudt os med henblik på, at vi gør en moralsk brug af fornuften.

Hvis vi med udgangspunkt i de naturformål, som den fysiske teleologi i så rigt mål forelægger os, var i stand til at grundlægge et bestemt begreb om en intelligent årsag til verden, ville dette væsens derværen ikke være en trossag. For eftersom vi ikke ville formode dette væsens derværen med henblik på opfyldelsen af vor pligt, men alene i relation til en forklaring på naturen, ville det blot være den mening og hypotese, der bedst stemte overens med vor fornuft. Den slags teleologi leder imidlertid på ingen måde frem til et bestemt begreb om Gud; tværtimod, det kan alene findes i begrebet om en moralsk ophavsmand til verden; for alene et sådant begreb frembringer det endemål, som vi kan henregne os selv under, hvis vi opfører os i overensstemmelse med, hvad den moralske lov foreskriver som endemål og følgelig forpligter os på. Således er det altså udelukkende i relation til genstanden for vor pligt – som betingelse for muligheden af at opnå denne pligts endemål – at begrebet om Gud erhverver sig den distinktion, som vi vil godtage som gyldig årsag til troen; samtidig kan dette samme begreb ikke gøre sit objekt gældende som en kendsgerning. For ganske vist er pligtens nødvendighed vel klar nok for den praktiske fornuft, men hvad angår dens endemål – for så vidt som dette ikke i et og alt står i vor magt – så opnås det udelukkende på vegne af fornuften i dens praktiske brug; og dermed har det ikke samme praktiske nødvendighed som pligten selv.¹⁹²

191 [Dvs. det højeste væsen.]

192 Det endemål, som den moralske lov pålægger os at følge, er ikke pligtens grund; for den ligger i den moralske lov, der, som formelt praktisk princip, giver en kategorisk vejledning; og det sker uafhængigt af objektene for begærsvevnen (viljens materiale) og altså også uafhængigt af et hvilket som helst formål. Den formelle beskaffenhed, som kendetegner mine handlinger (deres underordning under almengyldighedens princip), og som deres indre moralske værdi alene består i, ligger ganske i vor magt; og jeg kan udmærket abstrahere fra muligheden eller uopnåeligheden af formål, som det påhviler mig at fremme i overensstemmelse med den omtalte lov (for disse formål udgør alene mine handlingers ydre værdi) som fra noget, der aldrig helt ligger i min magt, og med henblik på kun at se på, hvad der er min egen handling. Men at vi har til hensigt at fremme alle fornuftsvæseners endemål (lyksalighed, for så vidt som det er muligt for lyksalighed at stemme overens med pligten), er dog også pålagt os af pligtens lov. Den spekulative fornuft er imidlertid helt ude af stand til at se, hvorledes dette kan opnås (såvel hvad angår vor egen fysiske formåen som for naturens medvirken); den må snarere, så vidt vi fornuftigvis

Tro (som *habitus*, ikke som *actus*) er fornuftens moralske tænke måde i forbindelse med godtagelsen af det, der er utilgængeligt for den teoretiske erkendelse. Troen er dermed sindets bestandige grundsætning, i henhold til hvilken det, som det er nødvendigt at forudsætte som betingelse for muligheden af det højeste moralske endemål, bliver godtaget som sandt¹⁹³ på grund af forpligtelsen over for dette samme endemål – og dét til trods for at dets mulighed, såvel som dets umulighed, ikke er noget, vi er i stand til at indse. Troen (således benævnt, slet og ret) er en tillid til opnåelsen af en hensigt, som det er en pligt at fremme, men hvis mulighed for at blive realiseret vi ikke er i stand til at indse (og følgelig er vi heller ikke i stand til at tænke os til de konkrete betingelser, hvorunder dette kan finde sted). Den tro, der forholder sig til specifikke genstande, der ikke er genstande for viden eller for forskellige meninger, er således i et og alt moralsk (og hvis troen er en mening, burde den måske i stedet betegnes som *godtroenhed*, ikke mindst i forbindelse med historiske emner). Der drejer sig om en fri godtagelse: der er ikke tale om den slags godtagelse, hvor man træffer på dogmatiske beviser for den teoretisk bestemmende dømmekraft eller om at godtage noget, som vi føler os forpligtet i forhold til; derimod er der tale om at godtage noget, der er begrundet i en hensigt, som stemmer overens med frihedens love. På den anden side er det ikke, som når det drejer sig om en mening, en tro, som vi godtager uden en tilstrækkelig grund; for godtagelsen tager et udgangspunkt i fornuften (om end kun i henseende til dens praktiske brug), der er fyldestgørende begrundet i denne fornufts hensigt. Uden tro har den moralske tænke måde i sin afvisning af den teoretiske fornufts krav om beviser (for at objekter for moraliteten er mulige) nemlig ingen bestandighed, men svinger frem og tilbage mellem praktiske påbud og teoretisk tvivl. Hvis man er *godtro-*

kan bedømme det, af disse samme grunde holde det for en ubegrundet og tom, om end velment forventning udelukkende at udlede konsekvensen af vor gode opførsel af naturen (i og uden for os) uden at antage hverken Gud eller udødelighed; og hvis den kunne have fuldstændig vished om denne vurdering, ville den holde selve den moralske lov for at være vor fornufts illusion i praktisk henseende. Men eftersom den spekulative fornuft fuldt og helt har overbevist sig selv om, at en sådan illusion ikke kan finde sted, men at de ideer, hvis objekt ligger uden for naturen tværtimod kan tænkes modsigelsesfrit, må den af hensyn til sin egen praktiske lov og den opgave, som denne lov foreskriver, og altså af moralske hensyn, anerkende disse ideer som reelle for ikke at geråde i modstrid med sig selv.

193 Tro er udtryk for en tillid til den moralske lov; der er imidlertid ikke tale om en tillid, der indeholdes i den moralske lov, men om at jeg indlægger tillid i den, og dét ud fra fyldestgørende moralske grunde. For ingen fornuftslov kan påbyde et endemål, uden at den, hvor uvist endemålet nu end måtte være, samtidig lover, at det kan indfris – hvorved den samtidig berettiger godtagelsen af de særlige betingelser, hvorunder vor fornuft alene kan tænke dette som opnåeligt. Order *fides* udtrykker også allerede dette, og det kan nu ikke andet end forekomme betænkeligt, hvorledes dette udtryk og denne særlige idé blev indlemmet i den moralske filosofi, da det første gang blev indført sammen med kristendommen, og hvor antagelsen af det måske kunne forekomme blot at være en smigrende efterligning af det kristne sprog. Dette er imidlertid ikke det eneste tilfælde, hvor denne beundringsværdige religion med den enkelhed, der kendetegner dens foredrag, har beriget filosofien med langt mere bestemte og rene moralske begreber, end denne indtil da havde vist sig i stand til at yde, men som, da de først var ankommet, af fornuften frit blev billiget og antaget som ord, som den lige så vel selv kunne være kommet på og have indført.

ende, klamrer man sig til maksimer og fæster ingen lid til, hvad andre bevidner; uden tro er derimod den person, der benægter enhver gyldighed af fornuftsider, fordi de mangler et teoretisk grundlag af realitet. Altså dømmes vedkommende person dogmatisk. En dogmatisk *mangel på tro* kan imidlertid ikke bestå side om side med en sædelig maksime i den moralske tænkemåde (eftersom fornuften ikke kan byde en at følge et formål, som erkendes som det rene og skære hjernegespenst). Derimod er dette nok muligt for en *tvivlende tro*.¹⁹⁴ For den tvivlende tro er fraværet af den slags overbevisning, der etableres ved den spekulative fornuft, kun en hindring; og her kan en kritisk indsigt i skrannerne for den teoretiske erkendelsesevne fjerne denne evnes indvirken på vor måde at forholde os på, idet den erstatter denne evne med en mere vægtig praktisk godtgelse.

Hvis man i stedet for visse fejlslagne forsøg skulle ønske at indføre et andet princip i filosofien og skaffe det indflydelse, er det uhyre tilfredsstillende at se, hvorfor og hvorledes disse forsøg slog fejl.

Gud, frihed og sjælens udødelighed er de opgaver, som samtlige bestræbelser i metafysikken tager sigte på at løse, som dens ultimative og egentlige formål. Nu mente man, at læren om frihed kun var nødvendig for den praktiske filosofi som negativ betingelse; hvad derimod angik læren om Gud og sjælens beskaffenhed, måtte de, som henhørende under den teoretiske filosofi, godtgøres separat og for sig; derpå kunne man så forene dem begge med det, som den moralske lov (der alene er mulig under frihedens forudsætning) påbyder, og på den måde bringe en religion i stand. Vi ser imidlertid uden vanskelighed, at den slags forsøg må slå fejl. For ud fra rent ontologiske begreber om ting som sådan er det slet og ret umuligt at danne et bestemt begreb om et urvæsen ved hjælp af prædikater, som stammer fra erfaringen, og som derfor tjener erkendelsen. Nu kunne et begreb begrundet i en erfaring af naturens fysiske formålstjenlighed på den anden side ikke give os et fyldestgørende bevis for moraliteten – og følgelig heller ikke for erkendelsen af en guddom. Ej heller ville erkendelsen af sjælen ud fra erfaringen (som vi udelukkende benytter os af i dette liv) forsyne os med et begreb om den samme sjæls åndelige og udødelige natur, som dermed ville være fyldestgørende for moralen. Teologi og pneumatologi kan ikke, betragtet som opgaver for den spekulative fornufts videnskab, komme i stand ved hjælp af empiriske data og prædikater, eftersom deres begreb er transcendent i henhold til hele vor erkendelsesevne. – Det gælder begge prædikater, Gud så vel som sjælen (hvad angår dens udødelighed), at de alene kan bestemmes ved

194 [Dvs. skepsis eller skepticisme.]

hjælp af prædikater, der – selv om de er mulige med udgangspunkt i det oversanselige – ikke desto mindre må bevise deres realitet i erfaringen; for alene på den måde kan de muliggøre en erkendelse af et i et og alt oversanseligt væsen. – Det eneste begreb af denne slags, som vi imidlertid træffer på i den menneskelige fornuft, er frihedens begreb om menneskene under moralske love – foruden det endemål, som fornuften foreskriver udelukkende ved disse love. Af disse to er de moralske love egnede til at blive tillagt naturens ophavsmand, mens endemålet egner sig til at tillægge mennesket de egenskaber, der indeholder den nødvendige betingelse for begge;¹⁹⁵ og dermed kan vi ud fra denne idé slutte os til eksistensen og beskaffenheden af disse væsener, der ellers i et og alt er skjult for os.

Grunden til, at forsøget på at bevise Gud og sjælens udødelighed må slå fejl, finder vi dermed i den omstændighed, at ingen erkendelse af det oversanselige overhovedet er mulig, hvis man blot slår ind på en teoretisk vej (naturbegrebernes vej). Grunden til, at dette bevis lykkes ad den moralske (frihedsbegrebets) vej er nu følgende: at det oversanselige (friheden), der i dette tilfælde ligger til grund, i kraft af en bestemt lov for kausalitet, der udspringer af det, ikke blot forsyner os med materiale til erkendelsen af de andre oversanselige forhold (det moralske endemål og betingelserne for indfrielsen af det), men også godtgør sin realitet i handlinger i form af kendsgerninger – selv om det samtidig kun er i stand til at fremskaffe en gyldig bevisgrund i forbindelse med en praktisk bestræbelse (som dog er den eneste hensigt, som religionen har brug for).

Det er og forbliver dog påfaldende, at af de tre rene fornuftsider, *Gud, frihed og udødelighed*, er det friheden, der er det eneste begreb om det oversanselige, der (takket være den kausalitet, der tænkes ind i det) beviser sin objektive realitet i naturen ved hjælp af de virkninger, som det er i stand til at udvirke der, således at det på den måde gør det muligt, at begge de to andre kan forbinde sig med naturen, samt at de alle tre kan knytte sig til religionen. Og det er og forbliver påfaldende, at vi i os har et princip, der er i stand til at bestemme en idé om det oversanselige i os og dermed tillige det oversanselige uden for os til en om end kun for en praktisk bestræbelse mulig erkendelse; et princip, som den blot spekulative filosofi (der kun kan give os et rent negativt begreb om frihed) må fortvivle over for. Altså kan frihedens begreb (som et grundlæggende begreb om alle ubetingede praktiske love) ekspandere fornuften hinsides de grænser, som ethvert naturligt (teoretisk) begreb uden håb må lade sig begrænse af.

195 [Dvs. for Gud og sjælen.]

Almen bemærkning om teleologi

Antag at vi stiller spørgsmålet om, hvilken rang det moralske argument, der beviser, at Guds derværen blot er en trossag for den rene praktiske fornuft, gør fordring på blandt filosofiens øvrige argumenter; det er da let at opregne denne filosofis besiddelser; for det fremgår her, at der ikke er noget at vælge imellem, idet vor teoretiske evne, stillet over for en upartisk kritik, må give afkald på ethvert krav.

Enhver godtagelse må være begrundet i en kendsgerning, hvis ikke den skal være uden ethvert fundament; den eneste forskel, der altså kan komme på tale i forbindelse med beviser, er, at godtagelsen af, hvad der følger af beviset, enten kan begrundes i denne kendsgerning som *viden* for den teoretiske erkendelse, eller at den eksklusivt kan begrundes som *tro* for den praktiske erkendelse. Det gælder samtlige kendsgerninger, at de enten hører under *naturbegrebet*, der beviser sin realitet i sanseobjekter, der gives (eller som det er muligt at give) før ethvert naturbegreb; eller de hører til frihedsbegrebet, der godtgør sin realitet ved fornuftens kausalitet i forhold til visse virkninger i sanseverdenen, der muliggøres ved denne kausalitet, og som den uigendriveligt postulerer i den moralske lov. Naturbegrebet (der blot hører under den teoretiske erkendelse) er nu enten metafysisk og fuldstændig tænkeligt a priori; eller det er fysisk, dvs. a posteriori tænkeligt og blot nødvendigt i en bestemt erfaring. Det metafysiske naturbegreb (som ikke forudsætter nogen bestemt erfaring) er altså ontologisk.

Det ontologiske bevis for Guds derværen ud fra begrebet om et urvæsen er nu et af to beviser; enten det bevis, der ud fra ontologiske prædikater, i kraft af hvilke dette væsen alene kan tænkes som fuldstændig bestemt, udleder et absolut nødvendigt væsen; eller det bevis, der ud fra den absolutte nødvendighed af eksistensen af en ting – hvad denne ting nu måtte være – udleder det oprindelige væsens prædikater. For i og med at urvæsenet ikke er udledt af noget, inkluderer det i sit begreb sin derværens ubetingede nødvendighed samt (for at kunne forestille denne) sin gennemgribende bestemmelse ved sit begreb. Begge disse fordringer, mente man,¹⁹⁶ fandtes i begrebet om den ontologiske idé om et *allerreelleste væsen*; og deraf udsprang da to metafysiske beviser.

Det bevis (benævnt *det egentligt ontologiske Gudsbevis*), der hviler på et rent metafysisk naturbegreb, slutter fra begrebet om det allerreelleste væsen til dette samme væsens nødvendige eksistens; for (siges det), hvis ikke dette væsen eksisterede, ville det mangle en realitet, nemlig dets eksistens. – Det andet bevis (som også betegnes som *det metafysiko-kosmologiske bevis*) slutter fra nødvendig-

heden af, at der et eller andet sted er en ting (hvilket må indrømmes, eftersom en derværen er os givet i selvbevidstheden) til denne samme tings *fuldstændige bestemmelse* som et allerreelleste væsen; for alt, hvad der eksisterer, må være fuldstændig bestemt; men det absolut nødvendige (dvs. det, som vi burde erkende som sådant og altså a priori), må være fuldstændig bestemt *ved sit eget begreb*. Dette træffer man imidlertid alene på i forbindelse med begrebet om den allerreelleste ting. Det er nu ikke nødvendigt, at vi giver os til at fremstille sofisteriet i begge disse argumenter, for det er allerede sket andetsteds.¹⁹⁷ Vi skal her blot bemærke, at selv om den slags beviser lader sig forfægte ved hjælp af alle hånede subtiliteter, kommer de dog på intet tidspunkt uden for skolerne og ud i den almindelige verden eller får den mindste betydning for den sunde fornuft.¹⁹⁸

Det bevis, der hviler på et naturbegreb, der kun kan være empirisk, men som ikke desto mindre skal lede os hinsides naturens grænser, betragtet som indbegrebet af sansernes genstande, kan ikke være andet end det, der udledes af naturens formål. Begrebet om disse formål kan ganske vist ikke gives a priori, men kun ved erfaringens mellemkomst; alligevel rummer det et løfte om et sådant begreb om naturens urgrund, som er det eneste af de begreber, som vi kan tænke os til, der er velegnet i forbindelse med det oversanselige, dvs. begrebet om en højeste forstand som årsag til verden. Og dette indfrier beviset i realiteten fuldt og helt i overensstemmelse med principperne for den reflekterende dømmekraft, dvs. i overensstemmelse med beskaffenheden af vor (menneskelige) erkendelsesevne. – Men hvorvidt beviset ud fra de samme data er i stand til at fremskaffe dette begreb om et *øverste*, dvs. et uafhængigt forstandigt væsen, kort sagt: en Gud eller en ophavsmand til en verden behersket af moralske love og dermed som fyldestgørende bestemt for ideen om et endemål for verdens derværen – ja, det er et spørgsmål, som alt afhænger af, enten vi nu forlanger et teoretisk fyldestgørende begreb om urvæsenet på vegne af al vor viden om naturen eller et praktisk begreb for religionen.

Dette argument, der er udledt af den fysiske teleologi, er agtværdigt. Det afstedkommer den samme overbevisende virkning på den ordinære forstand som på den subtileste tænker, og en Reimarus¹⁹⁹ har indlagt sig uvisnelig hæder i sit til dato uovertrufne arbejde, hvor han udførligt fremfører denne bevisgrund med al den grundighed og klarhed, der er kendetegnende for ham. – Men hvordan kan et bevis af denne slags skaffe sig en sådan magt over vort sind – ikke mindst i en vurdering foretaget af den kølige fornuft (for fornuftens sindsbevæ-

197 [Jf. bl.a. *Kritik af den rene fornuft* B611-648.]

198 [Kant: *der gesunden Verstand*.]

199 [Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), forfatter til *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religionen* (1754) samt *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, som ikke blev udgivet i hans levetid, men senere i uddrag blev offentliggjort af Lessing.]

196 [Kant har forholdt sig til diskussionen af det ontologiske gudsbevis hos følgende filosoffer: Anselm af Canterbury, Descartes, Leibniz, Locke, Wolff, Sulzer og Mendelsohn.]

gelse og højnelse som frembragt ved naturens undere kan vi henregne under overtalelse)? Hvordan kan det tilskyde mennesket til en rolig billigelse, som det helt kan give sig hen til? Det skyldes ikke de fysiske formål, der alle hentyder til en uudgrundelig forstand i årsagen til verden. De fysiske formål er utilstrækkelige, de tilfredsstillende ikke den spørgende fornuft. For hvorfor (spørger den) findes alle disse kunstige naturting? Og hvorfor findes mennesket selv, som vi må standse op over for, eftersom det er det ultimative naturformål, som vi kan tænke? Hvorfor findes hele denne natur, og hvad er det ultimative formål med denne store og mangfoldige kunst? Det kan ikke tilfredsstillende fornuften, at det ultimative endemål,²⁰⁰ der begrunder, at verden og mennesket findes, skulle være at nyde eller anskue, betragte og beundre denne verden (som, hvis det var alt, hvad vi gjorde, heller ikke ville være andet end en særlig art nydelse). For fornuften forudsætter en personlig værdi – en værdi, som mennesket alene kan give sig selv som den eksklusive betingelse, hvorunder det og dets derværen kan være et endemål. I fravær af en sådan værdi (som alene muliggør et bestemt begreb), er naturformålene ude af stand til at tilfredsstillende mennesket i dets spørgsmål; dette skyldes først og fremmest, at de ikke er i stand til at frembringe et bestemt begreb om det øverste altbefordrende (og netop derfor unikke og i egentligste forstand *højeste*) væsen samt de love, i henhold til hvilke en forstand er årsag til verden.

Den omstændighed, at det fysisk-teleologiske bevis overbeviser på samme måde, som hvis det også havde været et teologisk bevis, skyldes altså ikke, at vi benytter os af ideer om naturformål som lige så mange empiriske bevisgrunde for den højeste forstand; det fysisk-teleologiske bevis blander sig derimod i al ubemærkethed med konklusionen af den moralske bevisgrund, som residerer i ethvert menneske, og som bevæger det i det inderste – en konklusion, hvorved det væsen, der på en så ufatteligt kunstfærdig måde åbenbarer sig i naturformålene, tilskrives et endemål og dermed tillige visdom (uden at vi er berettiget til dette i kraft af en iagttagelse af naturformålene), og hvorved vi altså vilkårligt²⁰¹ udfylder hullerne i det fysisk-teleologiske argument. I realiteten er det imidlertid udelukkende den moralske bevisgrund, der overbeviser, og det sker alene med den moralske hensigt, som ethvert menneske i sit inderste føler sig i overensstemmelse med. Det fysisk-teleologiske bevis har kun gjort sig fortjenstfuldt ved, at det i betragtningen af verden har ført sindet på en formålsbestemt vej og dermed ledt det i retning ad en forstandig ophavsmand til verden. For den moralske relation til formål, samt ideen om en moralsk lovgiver og ophavsmand til

200 [Kant: *letzten Endzweck*; udtrykket er pleonastisk.]

201 [Dvs. efter forgodtbefindende.]

verden, synes af sig selv, som et teologisk begreb, at være udviklet af den fysisk-teleologiske bevisgrund, selv om de ikke er andet end tilføjelser.

Vi kan nu lade det være godt med den sædvanlige måde at formulere sig om dette på. For i sager, der kræver megen eftertanke, er det normalt vanskeligt for den almindelige sunde fornuft at skelne de forskellige principper fra hinanden som indbyrdes uensartede; i stedet blander man dem med hinanden, samtidig med at det kun er et enkelt af dem, man drager korrekte slutninger ud fra. For der er ikke blot tale om, at den moralske bevisgrund for Guds derværen i egentligste forstand fuldstændiggør den fysisk-teleologiske bevisgrund; der er tale om et specifikt bevis, der erstatter den manglende overbevisning i det fysisk-teleologiske bevis; dette bevis kan i realiteten ikke andet end vejlede fornuften i dens bedømmelser af naturgrundlaget og i dens vurdering af den tilfældige, om end beundringsværdige orden i naturen, som vi alene kender til fra erfaringen; ligeledes er det et bevis, der må nøjes med at knytte dette grundlag og denne orden i naturen til kausaliteten af en årsag, der indeholder et naturgrundlag, der er i overensstemmelse med formål (som vi i kraft af beskaffenheden af vore erkendelsesevner må tænke som en forstandig årsag); og ved således at fastholde fornuftens opmærksomhed, gør det fysisk-teleologiske bevis den mere modtagelig for det moralske bevis. For det, der fordres af det moralske bevis, er så væsensforskelligt fra alt, hvad naturbegreberne rummer og lærer os, at der er behov for en specifik bevisgrund og for et specifikt bevis, der er helt uafhængigt af naturbegreber, hvis vi fyldestgørende skal kunne angive begrebet om urvæsenet for en teologi og slutte os til dets eksistens. – Det moralske bevis (der naturligvis kun demonstrerer Guds derværen fra et praktisk, om end ufravigeligt fornuftssynspunkt) ville bevare sin fulde og hele kraft, selv hvis vi ikke, eller kun i et vist omfang, i naturen traf på et stof for den fysiske teleologi. Vi kunne nu tænke os fornuftsvæsener, der så sig omgivet af en natur, der ikke udviste noget klart tegn på organisation, og som blot synliggjorde virkningerne fra den primitive materies mekanisme; der ville nu hverken af hensyn til disse fornuftsvæsener eller på grund af en foranderlighed i nogle blot tilfældige formers og forholds formålstjenlighed være noget grundlag for at slutte sig til en forstandig ophavsmand. Og i et tilfælde som dette ville der ikke være nogen anledning til en fysisk teleologi; men fornuften, der ikke her modtager nogen vejledning fra naturbegreberne, ville ikke desto mindre i begrebet om frihed og i de moralske ideer, der grunder sig herpå, finde en i praktisk henseende fyldestgørende grund til at postulere et begreb om urvæsenet, som stemmer overens med disse ideer, dvs. i skikkelse af en guddom, og til at postulere naturen (tilmed vor egen derværen) som endemål i overensstemmelse med friheden og dens love, sågar hvad angår den praktiske fornufts ufravigelige påbud. – Men den omstændighed, at der i den virkelige verden for de fornuftsvæsener, der befinder sig i den, er et righol-

digst stof for den fysiske teleologi (et stof, der ikke engang er nødvendigt), tjener os som en ønskværdig bekræftelse på det moralske argument, nemlig for så vidt som naturen kan demonstrere noget, der er analogt med de (moralske) fornuftsider. For begrebet om en øverste årsag i besiddelse af forstand (et begreb, som ganske vist langt fra er tilstrækkeligt for en teologi) får på denne måde for den reflekterende dømmekraft en fyldestgørende realitet; derimod er det ikke et begreb, der fordres som grundlag for det moralske bevis – ligesom det moralske bevis på sin side heller ikke tjener til at fuldstændiggøre beviset om den øverste årsag, der på sin side ikke af sig selv peger på en moralitet som begrundet i et argument udviklet i henhold til et enkelt princip. To så forskelligartede principper som *natur* og *frihed* kan nemlig kun give os to forskelligartede slags beviser; og forsøget på at udlede det ene bevis af det andet er utilstrækkeligt over for det, der skal bevises.

Hvis den fysisk-teleologiske bevisgrund viste sig at være fyldestgørende for det bevis, vi søger, ville det være uhyre tilfredsstillende for den spekulative fornuft; det ville nemlig give os håb om at kunne etablere en teosofi (for det må vi kalde den teoretiske erkendelse af en guddommelig natur og dens eksistens, der fyldestgørende forklarer verdens beskaffenhed og bestemmelsen af de moralske love). Og på samme måde med psykologien: hvis den satte os i stand til at opnå en erkendelse af sjælens udødelighed, ville den muliggøre pneumatologien, som ville være lige så velkommen for den spekulative fornuft. Men hvor ønskværdige de end ville være for vort videbegær i dets indbildskhed, ville ingen af dem tilfredsstille fornuftens ønske om en teori, der må være begrundet i et kendskab til tingenes natur. Men antag, at de på den anden side begge blev grundlagt i det sædelige princip, dvs. frihedens princip, og dermed i overensstemmelse med fornuftens praktiske brug – den første som teologi, og den anden som antropologi; vi må da spørge, om de i så fald ikke bedre kunne tilfredsstille deres objektive endemål? Det er imidlertid et spørgsmål, som vi ikke vil forfølge her.

Den fysisk-teleologiske bevisgrund er ikke tilstrækkelig for teologien; og grunden er den, at den ikke giver, og ikke kan give, et bestemt begreb om urvæsenet, der tilfredsstiller denne hensigt; dette begreb må vi enten skaffe et helt andet sted fra, eller vi må udfylde dets mangler ved et vilkårligt supplement. Ud fra den store formålstjenlighed, der findes i de naturlige former og deres relationer, slutter I jer til en forstandig årsag til verden. Men vi må stille følgende spørgsmål: *hvilken grad har denne forstand?* Der hersker ingen tvivl om, at I ikke kan formaste jer til at sige: *der er tale om den højeste forstand*; for det ville kræve, at I skulle have indsigt i en større forstand i verden, end hvad I kan levere bevis for ved iagttagelse. Og det ville ikke være tænkeligt, for det ville være det samme, som at I tillagde jer selv alvidenhed. Og på samme måde slutter I fra verdens størrelse til dens ophavsmands enorme magt. Imidlertid må I bekvemme jer til

at indse, at denne størrelse blot har komparativ betydning, for så vidt angår jeres fatteevne. For eftersom I ikke erkender alt, hvad der er muligt at erkende, så I på den måde kan sammenligne det med verdens størrelse, for så vidt som I selv kender til den, er I ikke i stand til at fatte dens ophavsmands magt ud fra så lille en målestok osv. Og på denne måde når I ikke frem til et bestemt begreb om et urvæsen, der egner sig for en teologi; for det kan kun findes i begrebet om alheden af fuldkommenheder som forenelige med en forstand; og det kan data, der blot er empiriske, ikke hjælpe jer til. Men uden et sådant bestemt begreb kan I ikke slutte jer til et sådant unikt forstandigt urvæsen, men kun formode det (hvilken grund I nu måtte have til dette). – Nu kan man (eftersom fornuften ikke har grund til at indvende noget imod det) givetvis gå med til, at I vilkårligt tilføjer: *Hvor man træffer på så meget fuldkommenhed, kan vi gå ud fra, at al fuldkommenhed er forenet i en enkelt årsag til verden, eftersom fornuften kommer bedre til sin ret, såvel teoretisk som praktisk, med et princip, der er bestemt således.* Men i så fald kan I ikke betragte begrebet om urvæsenet som noget, som I har bevist. I har kun formodet det for at gøre bedst mulig brug af fornuften. Al jammer og magtesløs vrede over den formastelighed, der skulle skabe tvivl om sammenhængen i jeres slutningskæde, er ikke andet end forgæves storskryden, der skal få os til at tro, at den skepsis, der her frit kommer til orde i forbindelse med jeres argument, skulle være som at betvivle en hellig sandhed – så det samme arguments overfladiskhed under dette dække kan smutte med i al ubemærkethed.

Det er imidlertid den moralske teleologi, vi vil fremhæve; dels er dens grundlag ikke mindre fast forankret end den fysiske teleologis; dertil kommer, at den – ikke mindst fordi den a priori hviler på principper, der ikke kan adskilles fra fornuften – fører os frem netop til det, som vi må forlange for, at en teologi skal være mulig: et bestemt begreb om den højeste årsag til verden baseret på moralske love; og dermed ledes vi også frem til et begreb om en årsag, som tilfredsstiller vort moralske endemål. Og for at indfri dette endemål kræves, som dets naturlige egenskaber, intet mindre end alvidenhed, almagt, allestedsnærvær osv., som vi må tænke som forbundet med det moralske formål, der er uendeligt, og som altså tænkes som fyldestgørende i forhold til det. Og dermed er det alene den moralske teleologi, som kan fremskaffe det begreb om én enkelt ophavsmand til verden, som er anvendeligt for en teologi.

Og på denne måde leder en teologi også umiddelbart til religion, dvs. til en erkendelse af vore pligter som guddommelige påbud; grunden er den, at det først er anerkendelsen af vor pligt og af det endemål, der påbydes os af fornuften, der med bestemthed kan frembringe begrebet om Gud. Dette begreb er derfor i selve sin oprindelse uadskilleligt fra forpligtelsen over for dette væsen. Men selv hvis det på den anden side havde været muligt at nå frem til et bestemt begreb om urvæsenet ad rent teoretisk vej (dvs. hvor dets begreb altså blot var

årsag til naturen), så ville det alligevel bagefter være uhyre vanskeligt – muligvis umuligt uden at indskyde en vilkårlig tilføjelse – ud fra velbegrundede beviser at tillægge dette væsen en kausalitet, der var i overensstemmelse med de moralske love; uden en sådan kausalitet kunne dette angiveligt teologiske begreb imidlertid ikke udgøre et grundlag for religion. Men selv hvis en religion faktisk kunne tilvejebringes ad denne teoretiske vej, ville den i virkeligheden, hvad vort sindelag angår (som dog er det væsentlige i en religion), adskille sig fra det, hvorfra begrebet om Gud og den (praktiske) overbevisning om hans væsen udspringer af sædelighedens grundideer. For hvis vi skal antage en verdensophavsmands almagt, hans alvidenhed osv. som begreber, der gives os et andet sted fra, for derpå senere blot at gøre brug af vore begreber om pligt i vort forhold til ham, da må disse sidste begreber i høj grad fremtræde som mærket af tvang og påtvunget underkastelse. Men antag, at vi i vor højagtelse for den moralske lov i stedet for dette ganske frit og blot takket være vor fornufts forskrift forestiller os endemålet for vor bestemmelse; i så fald indrømmer vi blandt vore moralske betragtninger en årsag, hvor dette endemål og dets udførelse stemmer overens med den oprigtigst tænkelige ærefrygt, som er noget helt andet end den patologiske frygt, og som vi villigt underlægger os.²⁰²

Antag, at nogen spørger, hvorfor det overhovedet er os så meget om at gøre at have en teologi; det forekommer os da indlysende, at vi ikke har brug for den med henblik på at udvide eller berigtige vort kendskab til naturen eller overhovedet med henblik på nogen teori; vi har udelukkende brug for teologien til religionen, dvs. af subjektive grunde for den praktiske, først og fremmest for den moralske anvendelse af vor fornuft. Men antag dernæst, at man nu finder, at det eneste argument, der fører til et bestemt begreb om teologiens genstand selv er moralsk; dette er nu ikke blot ikke mærkværdigt, men intet vil mangle for, at den godtagelse, der følger af dette argument i forhold til dets endemål, er fyldestgørende, hvis man medgiver, at argumentet kun godtgør Guds eksistens for vor moralske bestemmelse, dvs. ud fra et praktisk synspunkt – og hvis man indrømmer, at spekulatjonen ikke her demonstrerer sin styrke eller udvider omfanget af sit gebet. Men både den undren, vi føler, og den angivelige modsigelse mellem den mulighed for en teologi, der her hævdes, og det, som kritikken af den spekulative fornuft gjorde gældende om kategorierne – nemlig, at de alene

202 Beundringen for naturens skønhed såvel som den sindsbevægelse, der vækkes af de mangfoldige naturformål, som et eftertænksomt sind er i stand til at fornemme, allerede inden det har en klar forestilling om en fornuftig ophavsmand til verden, har noget i sig, der minder om den religiøse følelse. For de [beundring og sindsbevægelse] forekommer for det første – ved en bedømmelsesmåde, der er analog med den moralske – at frembringe en virkning på den moralske følelse (taknemmelighed og agtelse over for en os ukendt årsag); og ved på denne måde at stimulere moralske ideer forekommer de at frembringe en virkning i sindet, idet disse ideer giver anledning til denne beundring, der er forbundet med langt flere interesser, end den blot teoretiske interesse kan afstedkomme.

kan frembringe viden, når de anvendes på sansegenstande, men ikke når de anvendes på det oversanselige – forsvinder, hvis vi ser, at de her anvendes med henblik på at erkende Gud; derimod anvendes de ikke med et teoretisk sigte (i overensstemmelse med hvad hans egen natur, som er uudgrundelig for os, kunne være), men ene og alene ud fra en praktisk hensigt. – Jeg vil da benytte mig af denne lejlighed til at bringe en misforståelse ud af verden, hvad angår denne uhyre nødvendige lære i kritikken, der – til den blinde dogmatikers fortrydelse – viser fornuften tilbage til dens grænser. Altså tilføjer jeg følgende til afklaring af dette.

Hvis jeg tilskriver et legeme bevægende kraft, og altså tænker det ved kategorien kausalitet, erkender jeg det samtidig ved denne kategori; jeg bestemmer altså dets begreb som objekt overhovedet i kraft af, hvad der tilkommer det for sig som genstand for sanserne (som betingelse for denne relations mulighed). Hvis den bevægende kraft, der tilskrives legemet, er frastødende, tilkommer der det et sted i rummet (selv om jeg ikke placerer noget andet legeme nær ved det, så det kan udøve sin kraft på det); desuden tilkommer der det en udstrækning, dvs. et rum i det selv, foruden også udfyldelsen af dette samme rum ved hjælp af dets frastødende dele. Dertil kommer nu loven for denne udfyldning (at grunden til frastødningen af delene må aftage i samme forhold, som legemets udstrækning øges, og som rummet, som de udfylder med de samme dele ved hjælp af denne kraft, forøges). – Hvis jeg derimod tænker på et oversanseligt væsen som den første bevæger og altså tænker på det ved kategorien kausalitet, for så vidt angår dets bestemmelse af verden (materiens bevægelse), må jeg ikke tænke det som noget, der eksisterer noget sted i rummet, eller tænke det med udstrækning – ja, jeg må ikke engang tænke det som eksisterende i tid eller samtidig med andre væsener. Altså har jeg overhovedet ingen bestemmelser, der kunne gøre betingelsen for muligheden af bevægelse ved hjælp af dette væsen som bevægelsens grund forståelig for mig. Følgelig erkender jeg på ingen måde væsenet for sig ved prædikatet *årsag* (som en første bevæger); jeg har alene en forestilling om *et noget*, der rummer grunden til bevægelserne i verden; og det forhold, som dette *noget* har til bevægelserne som deres årsag, forsyner mig ikke derudover med noget, der hører til beskaffenheden af denne ting, som er årsag; og altså efterlades dets begreb ganske tomt. Grunden til dette er: ved hjælp af prædikater, der udelukkende finder deres objekt i sanseverdenen, kan jeg faktisk nå frem til eksistensen af *noget*, som må indeholde grunden til disse prædikaters grund; derimod kan jeg ikke nå frem til bestemmelsen af dets begreb som et oversanseligt væsen, eftersom det støder alle den slags prædikater fra sig. Hvis jeg altså bestemmer kategorien kausalitet ved begrebet om den første bevæger, betyder det ikke, at jeg på nogen måde *erkender*, hvad Gud er. Hvis jeg imidlertid begynder ved verdens orden og ikke blot *tænker* dette væsens

kausalitet som tilhørende en øverste forstand, men også *erkender* det ved hjælp af denne bestemmelse af det omtalte begreb,²⁰³ vil det måske gå mig bedre, eftersom den besværlige betingelse vedrørende rum og tid her er faldet væk. – Under alle omstændigheder tvinger den store formålstjenlighed i verden os til *at tænke* en øverste årsag til den, og den tvinger os til *at tænke* dens kausalitet som tilhørende en forstand – hvilket imidlertid ikke betyder, at vi derfor er berettiget til at *tilskrive* den dette. (Eksempelvis tænker vi Guds evighed som derværende til alle tider, eftersom vi ikke kan danne os noget andet begreb om et væsen som en størrelse, dvs. som varighed; eller vi tænker på det guddommelige allestedsnærvær som en tilstedeværen alle steder for at kunne gøre os hans umiddelbare nærværen i alle ting, der er ydre i forhold til hinanden, begribelig – uden at vi på den anden side drister os til at tillægge Gud nogen af disse bestemmelser, som noget der erkendes om ham). Hvis jeg bestemmer menneskets kausalitet i henseende til visse produkter, der kun lader sig forklare som forsætligt formålstjenlige ved at tænke denne kausalitet som en forstand, behøver jeg ikke at standse her, men jeg kan tillægge vedkommende menneske dette prædikat som en velkendt egenskab og erkende det i overensstemmelse hermed. For jeg ved, at anskuelser gives menneskets sanser og af dets forstand er blevet bragt under et begreb, og dermed under en regel; at dette begreb kun indeholder de træk, der er fælles (med udeladelse af det specifikke) og altså er diskursivt; at reglerne for at bringe givne forestillinger under en bevidsthed overhovedet gives af forstanden for disse anskuelser osv. Altså tillægger jeg mennesket denne egenskab som en egenskab, ved hjælp af hvilken jeg *erkender* det. Hvis jeg på den anden side ønsker *at tænke* et oversanseligt væsen (Gud) som en intelligens, er dette ikke blot tilladeligt i en vis anvendelse af fornuften, men uundgåeligt; men at tillægge ham forstand eller smigre mig med, at vi kan *erkende* dette væsen ved denne forstand som en egenskab, det besidder, er på ingen måde tilladt. For jeg må her udelukke alle de betingelser, hvorunder jeg alene kender til en forstand – herunder det prædikat, der alene tjener til at bestemme mennesket, og som på ingen måde kan bringes i anvendelse over for et oversanseligt objekt. Og altså kan jeg ikke ved en kausalitet bestemt på denne måde erkende, hvad Gud er. Og på samme måde forholder det sig med alle kategorier, der ikke kan have nogen betydning for erkendelsen ud fra et teoretisk synspunkt, hvis ikke de anvendes på objekter for en mulig erfaring. – Ikke desto mindre kan jeg, ja, *må* jeg, i analogi med en forstand ud fra en vis anden betragtning tænke et oversanseligt væsen uden af den grund at forstå dette som en teoretisk erkendelse af det – nemlig, hvis en sådan bestemmelse af dets kausalitet vedrører en virkning i ver-

203 [Dvs. begrebet om den første bevæger.]

den, der rummer en hensigt, der er moralsk nødvendig, men som for et sanseligt væsen er umulig at udføre. For i så fald er en erkendelse af Gud og hans væsen (teologi) mulig ved egenskaber og bestemmelser af hans kausalitet, som blot tænkes om ham i en analogi, og som i en praktisk relation har al fornøden realitet, om end udelukkende i denne henseende (som moral). – Altså er en etikoteologi mulig; for selv om en moral, hvad angår dens regel, kan eksistere uden teologi, er det ikke muligt for den, hvad angår det endemål, som teologien pålægger, idet fornuften i så fald ville blive lagt blot. En teologisk etik (under den rene fornuft) er på den anden side ikke mulig; og grunden er, at love, som fornuften ikke selv giver, og hvis efterfølgelse den ikke selv udvirker som en ren praktisk evne, ikke kan være moralske. Og på samme måde ville en teologisk fysik være en uting, eftersom den ikke ville kunne foreslå nogen naturlove, men udstede den højeste viljes anordninger. På den anden side kan en fysisk (egentlig en fysisk-teleologisk) teologi i det mindste tjene som en propædeutik til en egentlig teologi: for i betragtningen af de formål i naturen, som den frembyder i så righoldigt et materiale, giver den anledning til en idé om et endemål, som naturen ikke er i stand til at opstille – herunder et behov for en teologi, der fyldestgørende kunne bestemme begrebet om Gud med henblik på den højeste praktiske fornuftsbrug, også selv om den ikke kan frembringe en sådan teologi eller på tilfredsstillende vis begrunde den i de beviser, den kan levere.

APPENDIKS

Første indledning

I. Om filosofi som et system

Hvis filosofien er fornuftserkendelsens system ved begreber, er det allerede tilstrækkeligt til, at vi kan skelne den fra en kritik af den rene fornuft. For ganske vist indeholder kritikken af den rene fornuft en filosofisk undersøgelse af muligheden for en sådan erkendelse. Imidlertid tilhører den ikke dette system som en del af det, men giver allerførst et udkast til dets idé og leverer en undersøgelse af denne.

Hvis vi skal foretage en inddeling af dette system, må vi først udsondre dets formelle, respektive dets materielle del. Den formelle del (logikken) omfatter blot tankens form i et system af regler; dens materielle (eller reelle) del betragter på sin side systematisk de genstande, som vi tænker over, for så vidt som vi kan have en fornuftserkendelse af dem, der tager udgangspunkt i begreber.

Dette reelle system for filosofien kan nu ikke deles anderledes end i en *teoretisk* og en *praktisk* filosofi; og det er en deling, der må foregå i henhold til den oprindelige forskel, der gør sig gældende i deres respektive objekter og ud fra den væsentlige skelnen, som denne forskel beror på, i principperne for den videnskab, der indeholder dem. Og således må den ene del udgøres af *naturens filosofi* og den anden del af *sædernes filosofi*; af disse kan naturens filosofi tillige rumme empiriske principper, mens sædernes filosofi aldrig kan indeholde andet end rene a priori principper (eftersom det slet og ret er umuligt for friheden at være genstand for erfaringen).

Nu hersker der ikke desto mindre en betydelig og alvorlig misforståelse i forbindelse med spørgsmålet om, hvorledes man skal behandle en videnskab, der vedrører, hvad der skal anses for at være *praktisk* – hvis ellers dette ord skal have en betydning, der gør det fortjent til at blive anvendt i en *praktisk filosofi*. Man har ment, at man i den praktiske filosofi kunne inkludere statsmandskunst og nationaløkonomi, husholdningsregler, herunder regler for omgangsformer, forskrifter for almindeligt velbefindende og diætetik for både krop og sjæl (og

hvorfor ikke også for alle erhverv og kunstarter?), eftersom de jo hver og en indeholder et indbegreb af praktiske antagelser.¹ I det mindste i den måde, som vi forestiller os praktiske antagelser på, er de givetvis forskellige fra teoretiske antagelser, der rummer tingenes mulighed og deres bestemmelser; hvad indhold angår, gælder dette imidlertid ikke: de praktiske antagelser udskiller sig alene ved, at de betragter friheden under love. Hvad de øvrige antagelser angår, er de ikke andet, end hvad der hører under teorien om naturen – blot forstået således, at de anvendes på den måde, som tingene kan frembringes af os på efter et princip – hvilket vil sige, at man her forestiller sig den mulighed, at de er produkter af en vilkårlig handling² (som på samme måde henhører under naturårsagerne). Således eksempelvis med løsningen på mekanikkens problemer: til en given kraft, der skal befinde sig i en tilstand af ligevægt med en given vægt, gælder det om at finde forholdet mellem de respektive løftestænger. Dette er uden tvivl en praktisk formel. Imidlertid rummer den ikke andet end den teoretiske antagelse, ifølge hvilken løftestængernes længde står i et omvendt proportionelt forhold til vægten, når de befinder sig i en tilstand af ligevægt. Men dette forhold forestilles nu, hvad angår den måde, det er opstået på, som muligt ved en årsag, hvis bestemmende princip er *forestillingen* om dette forhold (et vilkår, vi sætter). Og på samme måde går det med samtlige praktiske antagelser, der alene vedrører objekternes frembringelse. Antag nu, at man kommer med diverse forskrifter om, hvad man skal gøre for at befordre sin lyksalighed, og at det eneste, man derefter taler om, er, hvad man skal gøre, hvis man for eget vedkommende skal skaffe sig del i lyksaligheden; i så fald er det eneste, vi forestiller os ved forskrifter af denne slags de indre betingelser, hvorunder en sådan lyksalighed er mulig – så som nøjsomhed, at vi udviser et passende mådehold i vore tilbøjeligheder, så de ikke udarter i lidenskaber osv.; vi forestiller os dette som henhørende under subjektets natur, ligesom vi forestiller os den måde, hvorpå vi kan frembringe denne balancetilstand, nemlig i form af en kausalitet, som vi selv kan iværksætte; og således forestiller vi os alt dette som en umiddelbar følge af teorien om objektet som relateret til teorien om vor egen natur (os selv som årsag). En sådan praktisk forskrift adskiller sig måske nok fra den teoretiske antagelse i sin formel, men ikke hvad indhold angår. Men det betyder, at vi heller ikke har brug for en særlig slags filosofi for at skaffe os indsigt i forbindelsen mellem disse grunde og deres følger. – Kort og godt: alle praktiske antagelser, der udleder noget, som naturen kan rumme, ud fra vilkårene som årsag, falder under den teoretiske filosofi, dvs. de hører under erkendelsen af naturen. Kun de praktiske sætninger, der lovgiver for friheden, er, hvad indhold

1 [Kant: *Satz*, i det følgende oversættes dette ord til *sætning* eller *antagelse*, alt efter konteksten.]

2 [Dvs. en handling fastlagt af viljen.]

angår, specifikt³ forskellige fra de teoretiske antagelser. Om den første slags praktiske antagelser kan vi sige: de udgør den praktiske del af en naturfilosofi, men det er alene den anden slags antagelser, der begrunder en specifik praktisk filosofi.

Bemærkning

Det er uhyre vigtigt nøje at bestemme filosofien i henhold til dens dele og ikke til den ende sætte noget som et led i delingen af filosofien som et system, hvis det kun er en følge eller en anvendelse af den i givne tilfælde og derfor ikke har brug for specifikke principper.

Vi skelner nu praktiske antagelser fra teoretiske enten ud fra deres principper eller ud fra deres følger. Hvis vi skelner dem ud fra deres følger, danner de ikke en særlig del af videnskaben, men tilhører den teoretiske del som en særlig form for konsekvenser af den. Nu adskiller tingenes mulighed i henhold til naturlove sig i sine principper væsentligt fra tingenes mulighed i henhold til frihedens love. Denne forskel beror imidlertid ikke på den omstændighed, at vi i sidste tilfælde sætter årsagen i en vilje, men at vi i det første sætter den uden for viljen, i tingene selv. For lad os sige, at viljen ikke adlyder andre principper end dem, om hvilke forstanden kan se, at genstanden er mulig i henhold til dem; i så fald kan antagelsen om genstandens mulighed i kraft af vilkårenes kausalitet ganske vist godt betegnes som praktisk, men i sit princip adskiller den sig ikke på nogen måde fra teoretiske antagelser om tingenes natur; der er snarere tale om, at den låner sit princip fra tingenes natur for at kunne fremstille forestillingen om et objekt i virkeligheden.

Praktiske antagelser, der i henhold til deres indhold udelukkende beskæftiger sig med muligheden af et forestillet objekt (ved en vilkårlig handling), er kun anvendelser af en fuldstændig teoretisk erkendelse og kan ikke udgøre en specifik del af videnskaben. En praktisk geometri, i form af en særskilt videnskab, er en uting; og det gælder lige meget, hvor mange praktiske antagelser den rene videnskab rummer – hvoraf hovedparten udgøres af problemer, der ikke kræver særlige anvisninger. Opgaven med at konstruere et kvadrat ved hjælp af en given linje og en given ret vinkel er en praktisk antagelse, men ikke desto mindre en ren følge af teorien. Tilsvarende forholder det sig med landmåling (*ars agrimensoria*), der ikke på nogen måde kan gøre krav på navn af *praktisk geometri* eller betegnes som en del af geometrien som sådan; der er snarere tale om, at

3 [Dvs. tilhørende *species*: arten.]

landmåling hører under geometriens *scholia*, dvs. denne videnskabs anvendelse i erhverv af forskellige slags.⁴

Men lad os sige, at vi betragter en videnskab om naturen, for så vidt som den beror på empiriske principper, nemlig den egentlige fysik; selv da kan de praktiske foranstaltninger, som vi, under navn af *eksperimentalfysik*, foretager med henblik på at afdække skjulte naturlove, ikke på nogen måde berettige os til at kalde dem for en *praktisk fysik* (der på samme måde er en uting), som en del af naturfilosofien. For de principper, som vi følger, når vi anstiller forsøg, må selv altid være taget fra vort kendskab til naturen, og dermed fra teorien. Og det samme gælder nu for de praktiske forskrifter, der vedrører den frivillige frembringelse i os af en vis sindstilstand (dvs. eksempelvis den tilstand, hvor vi bevæger eller tæmmer indbildningskraften, eller hvor vi tilfredsstiller eller svækker vore tilbøjeligheder). Der findes ingen praktisk psykologi forstået som en særlig del af den menneskelige naturs filosofi. For principperne for muligheden af denne tilstand ved hjælp af kunst⁵ må tages fra principperne for muligheden af vor bestemmelse ud fra vor naturs beskaffenhed; og selv om de består af praktiske antagelser, udgør de alligevel ikke en praktisk del af den empiriske psykologi, men tilhører blot *scholia*, eftersom de ikke besidder nogen specifikke principper.

I det hele taget henhører de praktiske antagelser (enten de nu er rent a priori eller empiriske), der umiddelbart udsiger et objekts mulighed ved de vilkår, som vi fastlægger, altid under naturen og under filosofiens teoretiske del. Kun de antagelser, der direkte fremstiller en handlings bestemmelse som nødvendig alene ved forestillingen om dens form (ved love som sådan) og uden at tage hensyn til de midler, der bruges for at udvirke objektet, kan og må have deres særskilte principper (i ideen om frihed); og selv om de begrunder begrebet om et objekt for viljen (det højeste gode) i disse samme principper, henhører dette objekt dog under den praktiske forskrift (der nu snarere omtales som moralsk). Dertil kommer, at vi heller ikke kan få indsigt i dette objekts natur via et kendskab til naturen (teorien). Det er således alene disse praktiske antagelser, der under navn af *praktisk* filosofi indtager en specifik del i et system for fornuftserkendelse.

4 Denne rene, og netop takket være sin renhed, ophøjede geometriske videnskab, synes at sætte noget af sin værdighed over styr; hvis den indrømmer, at den som elementargeometri har brug for værktøj til at konstruere sine begreber – om så blot to styk: passer og lineal. Det er nu kun den slags konstruktioner, der omtales som *geometriske*, mens den højere geometris konstruktioner kaldes *mekaniske*; for hvis vi vil konstruere den højere geometris begreber, har vi brug for sammensatte maskiner. Men selv når vi omtaler passeren og linealen (*circinus et lineae*) som *værktøj*, er det ikke de virkelige værktøjer, vi sigter til, for de ville aldrig kunne give os figurerne med matematisk præcision; hvad vi taler om er blot indbildningskraftens enkleste a priori fremstillingsmåder, som intet værktøj kan ækvivalere.

5 [Dvs. når vi selv – kunstigt – indicerer de omtalte sindstilstande.]

Alle øvrige antagelser vedrørende praktisk virksomhed⁶ kan vi – uanset hvilken videnskab, de nu måtte være tilsluttet – betegne som *tekniske* i stedet for *praktiske*, hvis vi vil undgå misforståelser. De hører nemlig til under kunsten at udvirke det, som vi gerne vil skal være; og i en fuldstændig teori er de blot en følge af denne teori, ikke nogen for sig bestående del af en eller anden anvisning. På denne måde hører alle slags forskrifter, der vedrører færdigheder, under *teknik*; og dermed hører de under den teoretiske kundskab om naturen, som en følge af denne.⁷ Vi vil dog også i fremtiden betjene os af udtrykket *teknik*, nemlig i tilfælde, hvor naturlige genstande undertiden blot bedømmes på en måde, som om deres mulighed var begrundet i kunst; og i så fald er der hverken tale om teoretiske eller praktiske bedømmelser (i sidst anførte betydning); og grunden er den, at disse bedømmelser ikke bestemmer noget vedrørende objektets beskaffenhed, ligesom de heller ikke bestemmer noget vedrørende den måde, som det frembringes på; der er snarere tale om, at naturen selv bliver bedømt – om end blot i analogi med en kunst; ydermere sker dette i en subjektiv relation til vor erkendelsesevne, ikke i en objektiv relation til genstandene. Her vil vi nu ikke betegne bedømmelserne selv som *tekniske*; *teknisk* vil vi derimod nok betegne den dømmekraft, på hvis love bedømmelserne grunder sig, ligesom også naturen i overensstemmelse med disse love; men det er en teknik, der, eftersom den ikke indeholder nogen objektivt bestemmende sætninger, heller ikke er en del af den doktrinale filosofi, men kun tager del i kritikken af vor erkendelsesevner.

II. Om det system af højere erkendelsesevner, som ligger til grund for filosofien

Antag, at det ikke er filosofiens inddeling, det drejer sig om, men vor (højere) erkendelsesevne a priori ved begreber, dvs. om en kritik af den rene fornuft – blot udelukkende i henseende til dens evne til at tænke (hvor vi ikke inddrager

6 [Kant: *Ausübung*.]

7 Dette er stedet, hvor jeg må korrigere en fejl, som jeg begik i *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Jeg gjorde her gældende, at færdighedernes imperativ kun i betingelser forstand fungerede som påbud, nemlig under en betingelse af blot mulige, dvs. problematiske formål; derpå betegnede jeg den slags praktiske forskrifter som *problematiske imperativer*, idet jeg gjorde brug af et udtryk, der gemmer en modsigelse. Jeg burde have kaldt dem *tekniske imperativer*, dvs. kunst-imperativer. De *pragmatiske* regler, eller *klogskabsreglerne*, der formulerer deres påbud under betingelse af et virkeligt og sågar et subjektivt-nødvendigt formål, står nu også under tekniske regler (for hvad andet er klogskab end den færdighed at anvende frie mennesker – og ikke mindst de naturlige anlæg og tilbøjeligheder i sig selv – til at opnå, hvad man vil?). Men den omstændighed, at det formål, som vi anlægger og tilbøjeligheder i sig selv – til at opnå, hvad man vil?). Men den omstændighed, at det formål, som vi underlægger os selv og andre, nemlig egen lyksalighed, ikke hører under formål, som vi opstiller efter forgoðbefindende, berettiger os til at give disse tekniske imperativer en særlige betegnelse: for den opgave, vi står over for, drejer sig ikke blot, som tilfældet er ved tekniske formål, om kunsten at indfri et formål; det drejer sig derimod om at give en bestemmelse af, hvad der udgør selve dette formål (lyksaligheden), hvilket må forudsættes som bekendt ved almene tekniske imperativer.

den rene anskuelsesmåde); i så fald deler den systematiske forestilling om tænkeevnen sig i tre: for det første evnen til at erkende det almene (dvs. reglerne) – *forstanden*; for det andet evnen til at subsumere det specifikke under det almene – *dømmekraften*; og for det tredje evnen til at bestemme det specifikke ved det almene (udledningen ved principper) – *fornuften*.

Kritikken af den rene teoretiske fornuft var viet til kilderne af al erkendelse a priori (herunder også den del af erkendelsen, der hører til under anskuelseren); denne kritik gav os naturens love, mens kritikken af den praktiske fornuft gav os frihedens lov – og således synes principperne a priori for den samlede filosofi nu fuldstændigt at være afhandlet.

Men hvis *forstanden* a priori har forsynet os med naturlove, mens *fornuften* på sin side har givet os frihedens love, må vi dog regne med følgende analogi: at *dømmekraften*, der formidler sammenhængen mellem *forstand* og *fornuft*, på samme måde skulle forsyne os med sine særegne a priori principper til dette; ligeledes skulle vi forvente, at den muligvis ville lægge grunden til en særlig del af filosofien – og dog kan filosofien kun have to dele.

Nu er *dømmekraften* imidlertid en ganske specifik og en på ingen måde selvstændig erkendelsesevne; således giver den os hverken begreber om en genstand, som *forstanden*, eller forsyner os med ideer om den, som *fornuften*; for *dømmekraften* er en evne, der udelukkende subsumerer under begreber, der kommer andetsteds fra. Lad os antage, at et begreb eller en regel, der oprindeligt udsprang af *dømmekraften*, skulle finde sted; i så fald måtte der foreligge et begreb om naturens ting, *for så vidt som naturen var rettet mod vor dømmekraft*; der måtte altså findes et begreb om, at naturen havde en sådan beskaffenhed, som man ellers ikke kan gøre sig noget begreb om – ikke ud over at dens indretning stemmer overens med vor evne til at subsumere givne specifikke love under mere almene love, selv om disse almene love ikke er givet. Altså måtte der være tale om et begreb om naturens formålstjenlighed med henblik på vor evne til at erkende denne samme natur, for så vidt som denne evne fordrer, at vi er i stand til at dømme det specifikke som indeholdt i det almene og til at subsumere det under naturbegrebet.

Nu finder vi et begreb af denne type i begrebet om en erfaring som et system baseret på empiriske love. For ganske vist danner erfaringen et system baseret på transcendentale love, der omfatter den betingelse, hvorunder erfaringen som sådan er mulig; samtidig kan empiriske love imidlertid besidde en så uendelig mangfoldighed, ligesom de naturformer, der knytter sig til specifikke erfaringer, kan være så heterogene, at begrebet om et system baseret på sådanne (empiriske) love må forekomme *forstanden* ganske fremmedartet, ligesom muligheden for et sådant hele – for ikke at tale om nødvendigheden heraf – ligger hinsides, hvad vi kan begribe. Men hvis en specifik erfaring baseret på uforståelige

lige principper skal hænge sammen, må den også være i besiddelse af denne systematiske sammenhængskraft i de empiriske love; kun på den betingelse er det nemlig muligt for *dømmekraften* at subsumere det specifikke under det almene og dog stadig empiriske og så fremdeles indtil de højeste empiriske love og de naturformer, der stemmer overens hermed; og kun i så fald kan *dømmekraften* betragte aggregatet af specifikke erfaringer som en systematisering af disse. For hvis ikke vi forudsætter dette, kan de specifikke erfaringer ikke besidde en gennemgribende lovmæssig sammenhæng,⁸ dvs. en empirisk enhed.

Denne i sig tilfældige lovmæssighed (i henseende til alle *forstands*begreber), som *dømmekraften* (udelukkende til gunst for sig selv) antager for naturen og forudsætter for den, er en formel formålstjenlighed i den, som vi slet og ret *antager*; det betyder imidlertid hverken, at der grundlægges en teoretisk erkendelse af naturen eller etableres et praktisk frihedsprincip; derimod gives nok med henblik på naturens bedømmelse og udforskning et princip for, hvorledes vi med henblik på specifikke erfaringer kan søge de almene love, som vi må følge for at organisere dem, så vi kan frembringe den systematiske forbindelse, som er nødvendig for en sammenhængende erfaring, og som vi a priori har grund til at antage.

Det begreb, der oprindeligt har sit udspring i *dømmekraften*, og som er særegent for den, vedrører altså naturen som kunst; vi taler med andre ord om *naturens teknik* i henseende til dens specifikke love. Det er et begreb, der ikke begrunder nogen teori, og som lige så lidt som logikken rummer en erkendelse af objekterne og deres beskaffenhed; det er et begreb, der alene giver os et princip, i henhold til hvilket vi med udgangspunkt i erfaringens love kan gå frem på en måde, der gør det muligt for os at undersøge naturen – hvilket imidlertid ikke betyder, at vort kendskab til den dermed beriges med specifikke objektive love; hvad der sker er alene, at der for *dømmekraften* grundlægges en maksime, i henhold til hvilken vi kan observere naturen og sammenholde dens former med hinanden.

8 Muligheden for en erfaring som sådan er muligheden for empiriske erkendelser i form af syntetiske domme. Altså kan vi ikke (som man almindeligvis antager) udlede denne mulighed *analytisk* – blot ved at sammenligne iagttagelser. For en forbindelse af to forskellige iagttagelser i begrebet om et objekt (med henblik på dets erkendelse) er en *syntese*; og den eneste måde, hvorpå denne syntese muliggør empirisk erkendelse, dvs. erfaring, er i kraft af grundsætninger for den syntetiske enhed af fremtrædelser, der bringer dem under kategoriene. Nu danner disse empiriske erkendelser en analytisk enhed for al erfaring i henseende til, hvad de nødvendigvis har til fælles (de ovenfor omtalte transcendentale naturlove); imidlertid danner de ikke den syntetiske enhed af erfaringen som et system, der forbinder de empiriske love under et princip også i henseende til det, der adskiller dem (og hvor deres mangfoldighed kan gå mod det uendelige). Det, som en kategori nu kan være i forhold til hver enkelt specifik erfaring, svarer til, hvad naturens formålstjenlighed eller egnethed (selv i dens specifikke love) er for den evne, som vi besidder i vor *dømmekraft*, hvor vi ikke blot forestiller os naturen som mekanisk, men også som teknisk; og ganske vist bestemmer dette begreb ikke objektivt den syntetiske enhed som en kategori, men det giver os et subjektivt princip, der tjener som rettesnor i undersøgelsen af naturen.

Hvis vi forstår filosofien som et doktrinalt system for erkendelse af naturen såvel som for friheden, kan vi sige, at den ikke med dette⁹ tilføres en ny del; for forestillingen om naturen som kunst er en ren og skær idé; det er en idé, der blot tjener vor udforskning af naturen; men det er også en idé, der tjener subjektet som princip for udforskningen af aggregatet af generelle empiriske love – hvilket sker med henblik på, så vidt muligt, at etablere en sammenhæng, som i et system – idet vi tillægger naturen et forhold til det behov, som vi selv har for en sådan sammenhæng. Imidlertid hører vort begreb om en naturteknik, i form af et heuristisk princip for bedømmelsen af denne samme natur, til under kritikken af vore erkendelsesevner; det er et princip, der angiver, hvilken foranledning vi har til at gøre os en sådan forestilling om naturen; det er et princip for, hvilken oprindelse denne idé har, og for hvorvidt vi vil kunne finde en a priori kilde til den; herunder er det også et princip for, hvilket omfang og hvilke grænser der gælder for anvendelsen af denne idé; kort og godt: en undersøgelse af denne type kommer til at høre hjemme i kritikken af den rene fornufts system, men ikke i den doktrinale filosofi.

III. Om systemet for alle det menneskelige sinds evner

Vi kan uden undtagelse føre alle det menneskelige sinds evner tilbage til følgende tre: erkendelsesevnen, følelsen af lyst og ulyst og begærsevnen. Ganske vist har filosoffer, som i øvrigt fortjener al mulig ros for deres tænke-mådes grundighed, erklæret, at denne forskel kun var tilsyneladende, og de har derfor søgt at føre alle evnerne tilbage til den blotte erkendelsesevne. Det var et forsøg, der blev foretaget i ægte filosofisk ånd. Ikke desto mindre er det ganske let at vise – hvilket man da også i et stykke tid allerede har indset – at bestræbelsen på at skaffe enhed i denne mangfoldighed af evner var forgæves. For der vil altid være stor forskel på forestillinger, for så vidt som de kun er relateret til objektet og til disse forestillingers enhed i bevidstheden og henhører under erkendelsen – herunder for så vidt som disse forestillinger har en objektiv relation, når de på en gang betragtes som årsag til dette objekts virkelighed og samtidig er indeholdt i begærsevnen; dette på den ene side; og på den anden side heroverfor forestillinger, for så vidt som de alene er relateret til subjektet: for her er de for sig selv begrundelser for blot at opretholde deres egen eksistens i dette subjekt og dermed for så vidt knyttet til lystfølelsen – om end lyst er en følelse, der hverken er en erkendelse eller skaffer os en, heller ikke selv om den kunne forudsætte en erkendelse som bestemmelsesgrund.

⁹ [Dvs. med »det begreb, der har sin oprindelse i dømmekraften«.]

Forbindelsen mellem erkendelsen af en genstand og følelsen af lyst og ulyst ved dens eksistens, eller bestemmelsen af begærsevnen efter at frembringe den, kan ganske vist erfares empirisk. Imidlertid er det en forbindelse, der ikke a priori er begrundet i noget princip, og dermed udgør sindets kræfter ikke et system, men et aggregat. Nu lykkes det ganske vist at frembringe en a priori forbindelse mellem følelsen af lyst og de to andre erkendelsesevner; det sker ved, at vi forbinder en a priori erkendelse, nemlig frihedens fornufts-begreb, med begærsevnen som bestemmelsesgrund for denne erkendelse, og i denne objektive bestemmelse samtidig subjektivt træffer på en følelse af lyst, der er indeholdt i viljesbestemmelsen. Men dette er ikke den måde, hvorpå erkendelsesevnen er forbundet med begærsevnen som *formidlet* via lyst eller ulyst; for disse følelser går ikke forud for begærsevnen, men følger enten allerførst oven på bestemmelsen af den, eller de er måske ikke andet end selve fornemmelsen af denne bestemmelighed af viljen ved fornuft – og er således ikke nogen specifik følelse eller særegen receptivitet, som måtte fordrer en særskilt afdeling blandt sindets egenskaber. På den anden side afgiver en analyse af sindets kræfter som sådan en umiskendelig følelse af lyst, der er uafhængig af bestemmelsen af begærsevnen. Hvis denne lystfølelse nu skal forbindes med de to andre evner i et system, må den, som det også gælder dem, ikke blot være empirisk begrundet, men bero på a priori principper. Og dermed behøver vi også for ideen om filosofien som system – ikke en doktrin, ganske vist, men en kritik af følelsen af lyst og ulyst, for så vidt som de ikke er empirisk begrundet.

Nu har erkendelsesevnen ud fra begreber sine a priori principper i den rene forstand (i dens begreb om naturen), og begærsevnen har sine a priori principper i den rene fornuft (i dennes begreb om frihed). Tilbage blandt sindets kræfter som sådan bliver en mellemliggende evne eller receptivitet, nemlig følelsen af lyst og ulyst – på samme måde som dømmekraften står tilbage som en evne mellem de højere erkendelseskræfter. Og hvad er vel nu mere naturligt end følgende formodning: at dømmekraften på samme måde vil indeholde a priori principper for følelsen af lyst og ulyst?

Allerede inden vi udtaler os nærmere om muligheden af denne forbindelse, kan vi se en vis umiskendelig velegnethed i dømmekraften over for lystfølelsen: en velegnethed for enten at tjene den som det fundament, der bestemmer den, eller for i den at finde et fundament, der bestemmer dømmekraften. For i delingen af vor erkendelsesevne ved begreber relaterer forstanden og fornuften deres forestillinger til objekter med henblik på at skaffe sig et begreb om dem; men hvad dømmekraften angår, så er den udelukkende relateret til subjektet, og den frembringer ikke af sig selv nogen objekter. Og tilsvarende: i delingen af sindets kræfter som sådan besidder både erkendelsesevnen og begærsevnen i forestillingerne en objektiv relation; men hvad angår følelsen af lyst eller ulyst,

så er den udelukkende subjektets receptivitet over for en bestemmelse. Hvis dømmekraften således skal bestemme noget for sig alene, kan det altså næppe være andet end lystfølelsen; og hvis lystfølelsen omvendt skal have et a priori princip, kan vi næppe træffe på det andre steder end i dømmekraften.

IV. Om erfaringen som et system for dømmekraften

Vi har i *Kritik af den rene fornuft* set, at naturen i sin helhed, forstået som indbegrebet af alle erfaringens genstande, udgør et system baseret på transcendentale love – et sådant system, nemlig, som forstanden selv giver a priori (dvs. et system for fænomener for så vidt som de, i og med at de er forbundet med hinanden i en bevidsthed, skal udgøre en erfaring). Og det er nu netop grunden til, at erfaringen (i ideen) også udgør et system af mulige empiriske erkendelser i henhold til almene såvel som specifikke love, for så vidt som den for en objektiv betragtning overhovedet er mulig. Dette forudsætter nemlig en enhed i naturen i henhold til et princip for den gennemgribende forbindelse af alt det, der er indeholdt i dette indbegreb for alle fænomener. Og for så vidt dette gælder, kan vi betragte erfaringen som sådan i henhold til forstandens transcendentale love som et system og ikke blot som et aggregat.

Af dette følger imidlertid ikke, at naturen også i henhold til empiriske principper er et begribeligt system for den menneskelige erkendelsesevne; ej heller følger, at der foreligger en gennemgribende systematisk sammenhæng i naturens fænomener, herunder i naturen selv som et system, i en erfaring, som det er muligt for menneskene at gøre. For den indbyrdes mangfoldighed og uensartethed i de empiriske love kunne være så stor, at det måske nok i et vist omfang var muligt for os at sammenknytte iagttagelser gjort i henhold til specifikke love, som vi fra tid til anden opdagede, til en erfaring; vi ville imidlertid aldrig kunne bringe disse empiriske love selv til en enhed baseret på indbyrdes slægtskab under et fælles princip; det ville endvidere være muligt (i det mindste i sig for så vidt som forstanden a priori er i stand til at fastlægge dette), at disse love, såvel som deres respektive naturformer, besad en uendelig mangfoldighed og uensartethed og fremtrådte for os som et råt og kaotisk aggregat, der ikke rummede mindste spor af et system – heller ikke selv om vi måtte kunne forudsætte et sådant i henhold til de transcendentale love.

For naturens enhed i tid og rum og enheden i den erfaring, som er mulig for os, er den samme; naturen er nemlig indbegrebet af rene og skære fænomener (forestillingsmåder), der alene kan have deres objektive realitet i erfaringen – der, som system, på sin side selv må være mulig i henhold til empiriske love; hvis vi således tænker os naturen som et system (hvilket vi må), da må også erfarin-

gen være mulig som et system selv ud fra empiriske love. Det er således en subjektivt-nødvendig transcendentale forudsætning, at naturen ikke har denne bekymringsvækkende grænseløse uensartethed i de empiriske love og heterogenitet i sine naturformer, men at den tværtimod takket være de specifikke loves affinitet under de almene love kvalificerer sig til en erfaring, forstået som et empirisk system.

Denne forudsætning er nu dømmekraftens transcendentale princip. For dømmekraften er ikke blot en evne til at subsumere det specifikke under det almene (hvis begreb er givet), men også omvendt evnen til for det specifikke at finde det almene. Forstanden abstraherer på sin side i sin transcendentale lovgivning for naturen fra al mangfoldighed i mulige empiriske love. I sin transcendentale lovgivning for naturen inddrager den alene de betingelser, hvorunder erfaringen som sådan er mulig, for så vidt angår dens¹⁰ form. Altså kan vi ikke i forstanden træffe på det omtalte princip for affinitet for de specifikke naturlove. Men det påhviler nu alene dømmekraften at bringe de specifikke love under højere – om end stadig empiriske – love, selv i forhold til det, der adskiller dem i henhold til de almene love; det er derfor dømmekraften selv, der her må lægge dette princip til grund for sin fremgangsmåde. For hvis dømmekraften fumler rundt blandt naturformerne, kan den måske nok se dem som indbyrdes overensstemmende i højere, om end stadig empiriske, love, som de har til fælles, men det ville være en overensstemmelse, som den stadig måtte betragte som helt tilfældig; endnu mere tilfældigt måtte det forekomme, hvis det derpå viste sig, at specifikke iagttagelser på heldigste vis kvalificerede sig til en empirisk lov; og endelig ville denne tilfældighed blot yderligere øges, hvis der skete det, at mangfoldige empiriske love i hele deres sammenhæng var skikkede til en systematisk enhed i en naturerkendelse i en mulig erfaring – hvis ikke vi forudsatte en sådan form i naturen ved et a priori princip.

Betragt blot alle disse formler, der er på mode: naturen tager den korteste vej – den gør intet omsonst – den foretager intet spring i formernes mangfoldighed (*continuum formarum*) – den er rig på arter, men fattig på slægter – og deslige; disse formler er ikke andet end dømmekraftens selv samme udsagn om, at den vil fastsætte sig et princip for erfaringen som system til eget behov. Hverken forstanden eller fornuften kan a priori begrunde en sådan naturlov. For at naturen i sine blot formelle love (love, i kraft af hvilke den overhovedet er genstand for erfaringen) retter sig efter vor forstand lader sig vel indse; men for så vidt angår de specifikke loves mangfoldighed og uensartethed, er den fri for enhver indskrænkning i vor lovgivende erkendelsesevne; og når dømmekraften hele tiden stiger op

10 [Dvs. forstandens.]

fra det empirisk-specifikke til det almene, der ligeledes er empirisk, med henblik på at forene empiriske love, er det blot en forudsætning, som den til eget brug lægger til grund som princip. Det er et princip, som vi heller ikke kan skrive på erfaringens regning, eftersom det alene er under forudsætning af dette princip, at det er muligt at ordne¹¹ erfaringer på systematisk vis.

V. Om den reflekterende dømmekraft

Vi kan nu betragte dømmekraften som en ren og skær evne til i henhold til et vist princip at reflektere over en given forestilling for således at muliggøre et begreb; alternativt kan vi betragte den som en evne til at bestemme et tilgrundliggende begreb ved en given empirisk forestilling. I første tilfælde har vi den reflekterende dømmekraft, i andet tilfælde den bestemmende dømmekraft. At reflektere (overveje) betyder imidlertid: at sammenligne og sammenholde givne forestillinger enten med andre forestillinger eller med sin erkendelsesevne i forhold til et derved muliggjort begreb. Den reflekterende dømmekraft er den, som man også betegner som *bedømmelsesevnen* (*facultas diiudicandi*).

At reflektere (hvilket selv dyrene gør, om end kun instinktivt, dvs. ikke i relation til et begreb, som de vil skaffe sig, men i forhold til en tilbøjelighed, som de på den måde kan bestemme) kræver på samme måde et princip af os som det gør at bestemme, hvor det begreb, der ligger til grund for dømmekraftens objekt, foreskriver reglen for den og altså træder i princippet sted.

Princippet for refleksion over givne naturgenstande er nu følgende: at der til alle naturting kan findes empirisk bestemte begreber;¹² det betyder så meget som, at vi til enhver tid i forbindelse med naturens produkter kan forudsætte en

¹¹ [Kant: *anstellen*.]

¹² Vi har her at gøre med et princip, der ved første øjekast slet ikke ligner en syntetisk og transcendentalsætning, men som tværtimod tager sig tautologisk ud og synes at tilhøre den rene logik. For logikken lærer os, hvorledes en given forestilling kan sammenlignes med andre og danne et begreb ved – som et kendetegn til almen brug – at abstrahere det, som den pågældende forestilling har til fælles med andre forestillinger, der er forskellige fra den. Logikken fortæller os derimod intet om, hvorvidt naturen for hvert enkelt objekt ved en sammenligning kan give os mange flere objekter med omtrent samme form, hvilket er en betingelse, hvorunder det er muligt at gøre brug af logik over for naturen. Der er snarere tale om, at denne betingelse for muligheden af at anvende logikken på naturen er et princip, i henhold til hvilket vi forestiller os naturen som et system for vor dømmekraft, hvor delingen af det mangfoldige i slægter og arter, der fremkommer ved at foretage sammenligninger, sætter os i stand til at bringe alle de former, vi finder i naturen, på (mere eller mindre) almene begreber. Ganske vist lærer den rene forstand os (om end også i kraft af syntetiske grundsætninger) at tænke alle ting i naturen som indeholdt i et transcendentalt system af a priori begreber (kategorierne). Men den (reflekterende) dømmekraft, der søger begreber selv for empiriske forestillinger, qua empiriske, må med henblik herpå gøre følgende antagelse: at naturen i sin grænseløse mangfoldighed har fundet på en deling af denne mangfoldighed i slægter og arter, der sætter vor dømmekraft i stand til at finde en overensstemmelse i de mange naturformer, som den jævner med hinanden, så den på den måde kan nå frem til empiriske begreber såvel som til en indbyrdes sammenhæng mellem dem ved at stige op til mere almene, om end stadig empiriske begreber. Med andre ord: dømmekraften forudsætter et natursystem selv i henhold til empiriske love, den gør det a priori og følgerlig ud fra et transcendentalt princip.

form, der er mulig i henhold til love, der er almene, og som vi er i stand til at erkende. For hvis ikke vi kunne forudsætte dette, og hvis ikke vi lagde dette princip til grund for vor behandling af de empiriske forestillinger, ville enhver form for refleksion foregå i blinde og på bedste beskub, dvs. den ville blive anstillet uden nogen begrundet forventning om, at den foregik i overensstemmelse med naturen.

Hvad nu angår de almene naturbegreber, hvorunder et erfaringsbegreb (uden specifik empirisk bestemmelse) overhovedet allerførst bliver muligt, så gælder det, at refleksionen i begrebet om naturen som sådan, dvs. i forstanden, allerede er i besiddelse af en anvisning; således behøver dømmekraften ikke noget specifikt refleksionsbegreb; det er derimod den, der skematiserer a priori, og den anvender disse skemaer på hver enkelt empirisk syntese, og uden en sådan skemativering ville det ikke være muligt at fælde en erfaringsdom. Dømmekraften er her i sin refleksion samtidig bestemmende, og dens transcendentale skematisme tjener den tillige som en regel, hvorunder givne empiriske anskuelser bliver subsumeret.

Men for den slags begreber, der først må findes for givne empiriske anskuelser, og som forudsætter en specifik naturlov, der alene muliggør specifikke erfaringer, har dømmekraften til sin refleksion brug for et særegent princip, som tillige er transcendentalt; og vi er nu ikke i stand til at henvise den til allerede bekendte empiriske love og forvandle refleksionen til en blot og bar sammenligning med empiriske former, som vi allerede har begreber for. For man må spørge sig, hvordan vi skulle kunne gøre os håb om ved en sammenligning af iagttagelserne med empiriske begreber at nå frem til det, som forskellige naturformer har til fælles, hvis naturen, på grund af den store mangfoldighed af dens empiriske love, havde gjort disse love så uhyre forskelligartede (hvilket er overordentlig tænkeligt), at en sammenligning af dem med henblik på at afdække en overensstemmelse og en niveaudeling af arter og slægter blandt dem ville være aldeles forgæves? Enhver sammenligning af empiriske forestillinger med henblik på at erkende empiriske love og dertil svarende specifikke former i naturtingene, men som også, i kraft af denne sammenligning, stemmer generisk overens med andre former, forudsætter dog følgende: at naturen også i sine empiriske love har iagttaget en vis sparsommelighed, der svarer til vor dømmekraft, samt en ensartethed, der er begribelig for os; og denne forudsætning må gå forud for enhver sammenligning som et a priori princip for dømmekraften.

Den reflekterende dømmekraft forholder sig således til de givne fænomener med henblik på at bringe dem under empiriske begreber for bestemte naturting; det sker ikke skematisk, men teknisk, ikke ligesom blot mekanisk, som et instrument under forstandens og sansernes ledelse, men ved hjælp af kunst,

i henhold til det almene, men samtidig ubestemte begreb om en formålstjenlig anordning af naturen i et system, der ligesom er til gunst for vor dømmekraft i dens specifikke loves overensstemmelse med erfaringens mulighed som et system (love, der ikke siger forstanden noget); og dette er en forudsætning, uden hvilken vi ikke kunne gøre os håb om at finde os til rette i den labyrinthiske mangfoldighed af specifikke love. Altså gør dømmekraften selv a priori naturens teknik til et princip for sin refleksion; det sker, uden at den nærmere er i stand til at forklare det eller bestemme det nærmere; det sker også, uden at den har en objektiv bestemmelsesgrund for de almene naturbegreber (med udgangspunkt i en erkendelse af tingene i sig selv); det sker alene, for at den skal kunne reflektere i henhold til sine egne subjektive love, i henhold til sit eget behov, men samtidig også i overensstemmelse med naturlovene som sådan.

Det princip for den reflekterende dømmekraft, hvorved naturen tænkes som et system baseret på empiriske love, er imidlertid alene et princip for den logiske brug af dømmekraften; der er ganske vist tale om et transcendentalt princip, hvad angår dets oprindelse – men kun med henblik på a priori at betragte naturen i dens mangfoldighed som kvalificeret til et logisk system under empiriske love.

Et systems logiske form består blot i inddelingen af givne almene begreber (der her er begreber for naturen som sådan) på den måde, at man tænker det specifikke (her det empiriske) med dets forskelligartethed som indeholdt i det almene i henhold til et vist princip. Når man går empirisk til værks og stiger op fra det specifikke til det almene, hører nu også hertil en klassifikation af det mangfoldige, dvs. en sammenligning af flere forskellige klasser, der hver for sig står under et bestemt begreb; og når hver klasse derpå i henhold til et fælles kendetegn er fuldendt, subsumeres den under en højere klasse (slægter), indtil man når frem til det begreb, der i sig rummer princippet for den samlede klassifikation (og som udgør den øverste slægt). Hvis man omvendt begynder med det almene begreb for derpå at stige ned til det specifikke i form af en fuldstændig inddeling, betegnes handlingen som en *specifikation* af det mangfoldige under et givet begreb, idet man skrider frem fra den øverste slægt til de lavere (underslægter eller arter) og fra arter til underarter. Man udtrykker sig nu rigtigere, hvis man – i stedet for (som man almindeligvis formulerer det) at sige, at man må *specificere det specifikke, der står under noget alment*, siger: at man *specificerer det almene begreb*, idet man anfører det mangfoldige under det. For slægten er (for en logisk betragtning) ligesom materien eller som det rå substrat, som naturen ved yderligere bestemmelse forarbejder til specifikke arter og underarter; og således kan man sige, at *naturen specificerer sig selv* i henhold til et vist

princip (eller i henhold til en idé om et system) i analogi med de retslærdes anvendelse af dette ord, når de taler om *en specifikation* af visse rå materier.¹³

Det er nu klart, at den reflekterende dømmekraft i henhold til sin natur ikke kan påtage sig at klassificere den samlede natur med udgangspunkt i dennes empiriske forskelle, hvis ikke den forudsætter, at naturen selv specificerer sine transcendentale love i henhold til et givet princip. Dette princip kan nu ikke bestå i andet end en egnethed i dømmekraften selv til i tingenes umådelige mangfoldighed, hvad angår mulige empiriske love blandt dem, at træffe på et slægtskab, der er tilstrækkeligt til, at de kan bringes under empiriske begreber (klasser), og at disse klasser derpå kan bringes under mere almene love (højere slægter), således at man på den måde kan nå frem til et empirisk natursystem. – Nu er en sådan klassifikation ikke nogen almindelig erfaringserkendelse, men en kunstig; og på samme måde forholder det sig med naturen, for så vidt som den tænkes på denne måde at specificere sig i henhold til et sådant princip: at også den må betragtes som *kunst*; og således medfører dømmekraften altså nødvendigvis a priori et princip for naturens *teknik*; og det er et princip, der adskiller sig fra naturens nomotetik i henhold til transcendentale love deri, at dens nomotetik kan gøre sit princip gældende som lov, mens dens teknik alene kan hævde sit princip som en nødvendig forudsætning.¹⁴

Det særegne princip for dømmekraften er således følgende: *naturen specificerer af hensyn til dømmekraften sine almene love som empiriske i overensstemmelse med et logisk systems form.*

Og det er nu her begrebet om naturens formålstjenlighed har sit udspring, og dét som et specifikt begreb for dømmekraften, ikke for fornuften – idet formålet slet ikke sættes i objektet, men alene i subjektet og her som dette subjekts rene og skære evne til at reflektere. – For *formålstjenligt* kalder vi det, hvis der-væren synes at forudsætte en forestilling om den samme ting; naturlove, der på deres side er således beskafne og har en sådan relation til hinanden, som havde de udkastet dømmekraften efter eget behov, har en lighed med muligheden af de ting, der forudsætter en forestilling om dem som grund for dem. Altså tænker dømmekraften sig ved sit princip en formålstjenlighed i naturen i specificeringen af dens former ved empiriske love.

Men dette betyder ikke, at disse former selv tænkes som formålstjenlige, men det gælder udelukkende deres forhold til hinanden samt, i deres store

13 Også den aristoteliske skole omtalte slægten som *materie*, men den specifikke forskel betegnedes de som *form*.

14 [Bemærkning tilføjet i afsnittets margin:] Vi må spørge, om Linné nu kunne gøre sig håb om at udkaste et natursystem, hvis han måtte bekymre sig om, at en sten, som han fandt og benævnte *granit*, efter sin indre beskaffenhed måtte adskille sig fra enhver anden sten, der så ud på samme måde, med det resultat, at det eneste, som han kunne håbe på at finde, var enkelte sten – isolerede for forstanden, så at sige – men aldrig en klasse af sten, der kunne bringes under slægts- og artsbegreber.

mangfoldighed, deres egnethed til at danne et system af empiriske begreber. – Hvis nu naturen ikke viste os mere end denne logiske formålstjenlighed, ville vi dog stadig finde anledning til at beundre den for det, idet vi ikke efter de almene forstandslove har nogen grund til den, som vi kan pege på. Men antagelig ville alle andre end transcendentalfilosoffen have det vanskeligt med at give udtryk for en sådan beundring; og selv transcendentalfilosoffen ville være ude af stand til at nævne så meget som et enkelt tilfælde, hvor formålstjenligheden lod sig demonstrere *in concreto*, men måtte nøjes med at tænke den i al almindelighed.

VI. Om naturformernes formålstjenlighed som lige så mange specifikke systemer

At naturen i sine empiriske love specificerer sig selv på en måde, som det er nødvendigt for en mulig erfaring, dvs. som et system til empirisk erkendelse – en sådan naturform indeholder en logisk formålstjenlighed, nemlig dens overensstemmelse med dømmekraftens subjektive betingelser, hvad angår empiriske begrebers mulige sammenhæng i en erfaringshelhed. Imidlertid besidder dette forhold ingen konsekvens, hvad angår naturens egnethed over for en reel formålstjenlighed i dens produkter, dvs. dens egnethed til at frembringe enkeltting i form af systemer; for den slags enkeltting kunne, hvad angår deres anskuelse, vise sig blot at være aggregater; og dermed kunne de i henhold til empiriske love, der sammen med andre love hang sammen i et system baseret på logisk inddeling, vise sig at være mulige, uden at man for deres specifikke mulighed kunne antage et egentligt begreb som betingelse for dem, herunder antage en formålstjenlighed i naturen, der lå til grund for dem. Således ser vi jord, sten, mineraler og deslige uden enhver formålstjenlig form som de rene og skære aggregater; ikke desto mindre er de, hvad angår deres indre karakter og erkendelsesgrundene til deres mulighed, så indbyrdes beslægtede, at de er egnede til en klassifikation under empiriske love i et natursystem, uden at de dog i sig selv demonstrerer en form tilhørende systemet.

Ved *absolut formålstjenlighed* i naturformerne forstår jeg altså den ydre skikkelse, eller den samme skikkelses indre bygning, der er således beskaffen, at dens mulighed må ligge til grund for en idé om den i vor dømmekraft. For formålstjenlighed er en lovmæssighed for det tilfældige som sådant. Hvad angår naturens produkter, forstået som aggregat, går den mekanisk til værks, som ren og skær natur; betragter vi derimod dens produkter som systemer – eksempelvis krystaldannelser, alle slags blomsterformer eller planter og dyrs indre bygning – går den teknisk frem, dvs. den går samtidig til værks som kunst. Forskellen på disse to måder at bedømme naturvæsener på foretages alene ved den

reflekterende dømmekraft; for den kan meget vel, og må måske også, lade dét ske, som den bestemmende dømmekraft (under fornuftens principper) ikke gav plads for i forbindelse med selve objektets mulighed, hvor den måske måtte vide, at alt skulle føres tilbage til den mekaniske forklaringsmåde; for det er nemlig ganske muligt at følgende forhold kan bestå ved siden af hinanden: for det første, at forklaringen på et fænomen, der er en sag for fornuften i henhold til ovennævnte principper, må være mekanisk; men, for det andet, at reglen for bedømmelsen af det samme objekt i henhold til subjektive principper for refleksion over samme objekt må være teknisk.

Ganske vist strækker dømmekraftens princip om naturens formålstjenlighed i specificeringen af dens almene love sig på ingen måde så langt, at vi herudfra kan slutte os til naturformer, der i sig er formålstjenlige (eftersom natursystemet også uden dem er muligt i henhold til empiriske love, der er de eneste, som dømmekraften har et grundlag for at postulere); og således må disse naturformer eksklusivt gives ved erfaringen; men vi har allerede én gang haft grund til at tillægge naturen et princip om formålstjenlighed i dens specifikke love; når erfaringen derfor demonstrerer formålstjenlige produkter i sin produktion, er og forbliver det immervæk muligt og tilladt, at vi tilskriver dem samme grundlag, som de første kunne bero på.

Det kan nu meget vel være, at også dette grundlag ligger i det oversanselige, og at det er rykket hinsides den sfære af indsigt i naturen, der er mulig for os; alligevel har vi allerede vundet noget ved dette: vi har skaffet os et transcendentalt princip for naturens formålstjenlighed i dømmekraften, som vi kan have i beredskab med henblik på den formålstjenlighed i naturformerne, som vi stifter bekendtskab med i erfaringen. Vi medgiver, at dette princip ikke er i stand til at give en fyldestgørende forklaring på sådanne formers mulighed; alligevel må det være os tilladt, i det mindste over for naturen og dens lovmæssighed at gøre brug af et så specifikt begreb, som *formålstjenlighed* er – også selv om det ikke kan være noget objektivt naturbegreb, men blot er taget fra naturens subjektive forhold til en evne i vort sind.

VII. Om dømmekraftens teknik som grundlaget for ideen om en naturteknik

Som vi ovenfor har vist, gør dømmekraften det allerførst muligt, ja nødvendigt, også uden for den mekaniske naturnødvendighed at tænke en formålstjenlighed i denne; uden en sådan forudsætning ville den systematiske enhed i den gennemgribende klassifikation af specifikke former ud fra empiriske love ikke være mulig. Vi har i første omgang vist, at eftersom det omtalte princip om

formålstjenlighed udelukkende er et subjektivt princip for naturens inddeling og specifikation, betyder det, at det ikke bestemmer noget vedrørende naturproduktets form. Og det ville derpå betyde, at formålstjenligheden blot vedblivende havde til huse i begreberne; og dermed ville dømmekraftens logiske brug i erfaringen måske nok blive indlagt som en maksime for naturens enhed i henhold til dens empiriske love til brug for fornuften i dennes forhold til sine objekter; imidlertid ville vi ikke få denne specifikke slags systematisk enhed – nemlig en enhed baseret på forestillingen om et formål – ligesom vi heller ikke ville få nogen genstande i naturen, der dannede et produkt, der korresponderede med denne form. – Naturens kausalitet i henseende til den form, som dens produkter har, ville jeg nu betegne som *naturens teknik*. Denne teknik modstilles dens mekanik, der består i dens kausalitet i det mangfoldiges forbindelse, uden at der ligger noget begreb til grund for den måde, som det forenes på – omtrent som når vi betegner visse løfteanordninger – en løftestang eller en skråtstillet flade – som *maskiner*, men ikke som *kunstværker*, eftersom de kan frembringe deres formålsrettede virkning uden en til grund liggende idé; for den slags anordninger kan nok bruges til formål, men uden at de derfor selv kun er mulige i relation til sådanne formål.

Her lyder det første spørgsmål nu: *hvorledes lader naturens teknik sig iagttage i dens produkter?* Begrebet om formålstjenlighed er ikke noget konstitutivt erfaringsbegreb, det er på ingen måde en bestemmelse af et fænomen tilhørende et empirisk begreb om et objekt. For det er ikke nogen kategori. I vor dømmekraft iagttager vi formålstjenligheden, for så vidt som den blot reflekterer over et givet objekt – det være sig over dette objekts empiriske anskuelse med henblik på at bringe det på et eller andet begreb (ubestemt hvilket) eller over selve erfaringsbegrebet med henblik på at bringe de love, som det indeholder, på fælles principper. Altså er dømmekraften egentlig teknisk. Naturen forestilles kun som teknisk, for så vidt som den stemmer overens med og nødvendiggør dømmekraftens måde at gå til værks på. Vi skal straks demonstrere den måde, hvorpå den reflekterende dømmekrafts begreb, der muliggør den indre iagttagelse af en formålsrettethed i forestillingerne, også kan anvendes til en forestilling om objektet, som indeholdt i dette begreb.

Det hører nemlig til ethvert empirisk begreb, at den spontane erkendelses-evne foretager tre handlinger: 1. *opfattelsen (apprehensio)* af anskuelsens mangfoldighed; 2. *sammenfatningen*, dvs. bevidsthedens syntetiske enhed af dette mangfoldige i begrebet om et objekt (*apperceptio comprehensiva*) og 3. *fremstillingen (exhibitio)* af den til dette begreb korresponderende genstand i anskuelsen. Til den første handling fordres indbildningskraft, til den anden forstand og til den tredje dømmekraft – der, når det drejer sig om et empirisk begreb, må være den bestemmende dømmekraft.

Nu drejer det sig imidlertid i forbindelse med den blotte refleksion over en iagttagelse ikke om et bestemt begreb, men overhovedet kun om reglen; det drejer sig om at reflektere en iagttagelse til brug for forstanden, som en evne til begreber. Altså ser man, at indbildningskraft og forstand i en blot reflekterende dom skal betragtes i det forhold, som de som sådan må stå til hinanden i i dømmekraften, sammenlignet med det forhold, som de virkelig står i i forbindelse med en given iagttagelse.

Antag altså, at et givet objekts form i den empiriske anskuelse er således beskaffen, at opfattelsen af dets mangfoldighed i indbildningskraften stemmer overens med fremstillingen af et forstandsbegreb (ubestemt hvilket); i så fald stemmer forstanden og indbildningskraften vekselvis overens i den blotte refleksion til befordring af deres respektive virksomhed; og det er nu blot for dømmekraften, at genstanden bliver betragtet som formålstjenlig, ligesom også formålstjenligheden selv på sin side blot betragtes som subjektiv; og dermed kræver dette heller ikke et bestemt begreb om objektet, ligesom der heller ikke produceres noget; og dermed er dommen selv heller ikke en erkendelsesdom. – En sådan dom kaldes en *æstetisk refleksionsdom*.

Men antag nu, at der allerede er givet empiriske begreber, og at der ydermere er givet love, der stemmer overens med naturen; og antag, at dømmekraften sammenligner et sådant forstandsbegreb med fornuften og dens princip om et muligt system; hvis vi derpå træffer på denne form i genstanden, betyder det, at formålstjenligheden bliver objektivt bedømt; og det betyder, at den ting, der tidligere kun blev omtalt som *ting*, nu betegnes som *naturformål*, idet ting førhen kun blev bedømt som *ubestemt-formålstjenlige naturformer*. Dommen over naturens objektive formålstjenlighed betegnes *teleologisk*. Der er tale om en *erkendelsesdom*, om end den kun henhører under den reflekterende, ikke under den bestemmende dømmekraft. For det gælder naturens teknik, at den – enten den nu er reel eller blot formel – overhovedet kun er et forhold, som tingene har til vor dømmekraft; og det er alene her, i dømmekraften, at vi kan træffe på ideen om en formålstjenlighed i naturen – ligesom det kun er i forhold til den, vi tillægger naturen denne formålstjenlighed.

VIII. Om bedømmelsesevnenes æstetik

Udtrykket en *æstetisk forestillingsmåde* er ganske utvetydigt, hvis vi derved tænker på en forestillings relation til en genstand, forstået som fænomen, med henblik på at erkende denne; for her betegner udtrykket *æstetisk*, at en sådan forestilling nødvendigvis hænger fast i sanselighedens form (spørgsmålet om hvorledes subjektet bliver afficeret), og at denne form dermed uundgåeligt overføres

på objektet (om end kun som fænomen). Dette er grunden til, at vi kan have en transcendent æstetik, der hører under videnskaben for erkendelsesevnerne. Imidlertid har man gennem snart længere tid¹⁵ vænnet sig til at betegne en forestillings måde som *æstetisk*, dvs. sanselig, også i følgende betydning: at man dermed mente en forestillings forhold ikke til erkendelsesevnen, men til følelserne lyst og ulyst. Selv om vi nu (i overensstemmelse med betegnelsen) plejer at kalde denne følelse en *sans* (en modifikation af vor tilstand), eftersom vi fattes andre udtryk,¹⁶ er der dog ikke tale om en objektiv sans, hvis bestemmelse vi kan bruge til at erkende en genstand med (for at anskue eller erkende noget med lyst er ikke en forestillings blotte relation til objektet, men en receptivitet i subjektet); derimod er der tale om en sans, som overhovedet ikke bidrager til erkendelsen af objektet. Netop fordi alle bestemmelser af en følelse blot har en subjektiv betydning, kan der ikke gives en æstetik for følelsen som videnskab på samme måde, som vi eksempelvis har en æstetik for erkendelsesevnen. En uundgåelig tvetydighed bliver således ved med at gøre sig gældende i udtrykket *en æstetisk forestillingsmåde*, hvis vi det ene øjeblik forstår det, der vækker følelsen af lyst og ulyst, men øjeblikket efter tænker på det, der blot vedrører erkendelsesevnen, for så vidt som man træffer på en sanselig anskuelse i denne (som kun lader os erkende genstanden som fænomen.)¹⁷

Denne tvetydighed kan imidlertid hæves, hvis vi ikke bruger udtrykket *æstetisk* om anskuelsen og end mindre om forstandens forestillinger, men alene om dømmekraftens handlinger. Hvis vi nu ønskede at bruge udtrykket *en æstetisk dom* som en objektiv bestemmelse, ville det være så iøjnefaldende selvmodsigende, at vi ved at bruge det ville have sikret os mod at blive misforstået. For anskuelser kan nok være sanselige, men *domme* hører slet og ret til forstanden (forstået i videre betydning); og *at domme æstetisk* eller *sanseligt*, hvis ellers dette skal være en erkendelse af genstanden, er selv på samme måde en misforståelse, hvis sanseligheden blander sig i forstandens virksomhed (ved en *vitium subreptionis*)¹⁸ og giver forstanden en forkert retning. Den dom, der er objektiv, fældes tværtimod til enhver tid af forstanden, og den kan for så vidt ikke kaldes *æstetisk*. Det er grunden til, at vi i vor transcendentale æstetik for erkendelsesevnen godt kunne tale om *sanselige anskuelser*, men under ingen omstændigheder om *æstetiske domme*; for eftersom vi i denne æstetik alene har at gøre med erkendelsesdomme, der bestemmer objektet, må alle dens domme være logiske. Hvis man

15 [Dvs. siden Alexander Baumgarten, der som den første brugte ordet *æstetik* i sin moderne betydning; da Kant valgte betegnelsen *transcendental æstetik* til afsnittet af samme navn i den første *Kritik*, var det den etymologiske betydning af *αἰσθητικὴ* (at sansse), han havde i tankerne. Jf. note 2 i oversætterens forord.]

16 [Jf. note 66 ovenfor.]

17 [Parentesen tilføjet.]

18 [Dvs. den fejl man begår, hvis man forveksler en empirisk egenskab med en logisk.]

udsiger en æstetisk dom om et objekt, peger man således uden videre på, at en given forestilling nok relateres til et objekt, men at dommen ikke skal forstås som en bestemmelse af objektet, men af subjektet og dets følelse. For i dømmekraften bliver forstanden og indbildningskraften betraget i et forhold, hvor de står over for hinanden; og dette forhold kan nu i første omgang betragtes objektivt, som henhørende under erkendelsen (således som det skete i dømmekraftens transcendentale skematisme);¹⁹ men netop dette forhold mellem de to erkendelsesevner kan man dog også betragte rent subjektivt, for så vidt som den ene beforder eller hæmmer den anden i den samme forestilling og på den måde afficerer sindets tilstand og dermed også etablerer et forhold, der *kan fornemmes*²⁰ (noget, der i en isoleret anvendelse ikke finder sted med nogen anden erkendelsesevne).²¹ Ganske vist er denne fornemmelse ikke nogen sanselig forestilling om et objekt; men eftersom den subjektivt er forbundet med forstandsbegrebernes sanseliggørelse ved dømmekraften i form af en sanselig forestilling om subjektets tilstand, der afficerer ved en *actus* i denne evne, kan den godt indregnes under sanseligheden og kan kaldes en æstetisk, dvs. en sanselig dom (i henhold til dens subjektive virkning, ikke i henhold til dens bestemmelsesgrund); det kan den, selv om dette *at domme* er en handling, der hører under forstanden (som en højere erkendelsesevne som sådan) og ikke under sanseligheden.

Enhver bestemmende dom er logisk, eftersom dens prædikat er et givet begreb. En blot reflekterende dom over en given enkeltgenstand kan imidlertid være æstetisk, hvis dømmekraften (endnu før der foretages en sammenligning af objektet med et andet objekt), der ikke har noget begreb i beredskab for den givne anskuelse, sammenholder indbildningskraften (således som den blot opfatter genstanden) med forstanden (i fremstillingen af et begreb overhovedet) og iagttager et forhold mellem de to erkendelsesevner, som udgør den subjektive, rent fornemmelsesbaserede betingelse for dømmekraftens objektive brug overhovedet (nemlig harmoniseringen af de to evner med hinanden.) Også en æstetisk sansedom er imidlertid mulig, nemlig hvis dommens prædikat ikke kan være et begreb om et objekt, idet prædikatet slet ikke hører med til erkendelsesevnen; således vækker vinen et behag, idet prædikatet umiddelbart udtrykker en forestillings relation til følelsen af lyst og ikke til erkendelsesevnen.

En æstetisk dom i almenhed kan vi altså definere som en dom, hvis prædikat aldrig kan være en erkendelse (et begreb om et objekt; selv om den kan indeholde de subjektive betingelser for en erkendelse som sådan.) I en sådan dom er det fornemmelsen, der er bestemmelsesgrund. Nu er der imidlertid kun en en-

19 [I *Kritik af den rene fornuft* B176-187.]

20 [Kant: *empfindbar* ist.]

21 [Dvs. i nogen anden erkendelsesevne end dømmekraften.]

kelt sådan såkaldt fornemmelse, der aldrig kan være et begreb om et objekt, nemlig følelsen af lyst og ulyst. Denne fornemmelse er rent subjektiv, hvorimod enhver anden fornemmelse kan anvendes til erkendelse. Altså er den dom æstetisk, der har sin bestemmelsesgrund i en fornemmelse, der umiddelbart er forbundet med følelsen af lyst eller ulyst. I den æstetiske sansedom er det den fornemmelse, der umiddelbart frembringes ved den empiriske anskuelse af genstanden. I den æstetiske refleksionsdom er det derimod den fornemmelse, der i subjektet udvirker de to erkendelsesevners harmoniske spil i dømmekraften, indbildningskraften og forstanden, idet den ene erkendelsekrafts opfattelsesevne og den andens fremstillingsevne i den givne forestilling vekselvis befordrer hinanden; og dette forhold udvirker i et tilfælde som dette ved sin blotte form en fornemmelse, der er bestemmelsesgrund for en dom, der derfor betegnes som *æstetisk*, og som i form af subjektiv formålstjenlighed (uden begreb) er forbundet med en følelse af lyst.

Den æstetiske sansedom rummer en materiel, den æstetiske refleksionsdom en formel formålstjenlighed. Eftersom den første dom imidlertid slet ikke forholder sig til erkendelsesevnen, men umiddelbart via sanserne til følelsen af lyst, er det alene sidstnævnte dom, som vi kan anse som grundlagt på dømmekraftens særegne principper. Hvis en refleksion over en givne forestilling nemlig går forud for følelsen af lyst (som dommens bestemmelsesgrund), er der tale om, at den subjektive formålstjenlighed *tænkes*, inden den i sin virkning *fornemmes*; og den æstetiske dom hører for så vidt, nemlig i henhold til sine principper, til den højeste erkendelsesevne, nærmere bestemt til dømmekraften, under hvis subjektive og dog derved almene betingelser forestillingen om genstanden bliver subsumeret. Men al den stund en blot subjektiv betingelse for en dom ikke tilvejebringer noget bestemt begreb om dens bestemmelsesgrund, betyder det, at denne betingelse kun kan gives i følelsen af lyst – dog således forstået, at den æstetiske dom altid er en refleksionsdom; heroverfor står, at den dom, der ikke forudsætter, at forestillingen sammenlignes med de erkendelsesevner, der i forening virker i dømmekraften, er en æstetisk sansedom, der også (om end ikke som formidlet af dømmekraften og dens princip) relaterer en givne forestilling til følelsen af lyst. Det kendetegn, hvorved denne forskel afgøres, kan allerførst gives i selve dommens afhandling og består i dens fordring på almen gyldighed og nødvendighed. For hvis den æstetiske dom medfører den slags, så gør den også fordring på, at dens bestemmelsesgrund ikke blot skal ligge i følelsen af lyst og ulyst for sig alene, men samtidig tillige i en regel for de højere erkendelsesevner – og helt specielt her i dømmekraften, der således, hvad angår betingelserne for refleksion, er a priori lovgivende og demonstrer *autonomi*. Denne autonomi er imidlertid ikke objektiv (på samme måde som forstandens, hvad angår de teoretiske love for naturen, eller som fornuftens, hvad angår frihedens prak-

tiske love). Der er altså ikke gyldig ved begreber om ting eller mulige handlinger, men blot subjektivt gyldig for dommen ud fra følelsen – en følelse, der, hvis den kan gøre krav på almen gyldighed, demonstrerer sin oprindelse, således som denne a priori er grundlagt på principper. Denne lovgivning burde man egentlig benævne *heautonomi*, al den stund dømmekraften hverken lovgiver for naturen eller for friheden, men ene og alene giver sig sin egen lov, og eftersom den ikke er en evne til at frembringe begreber om objekter, men kun er i stand til i forekommende tilfælde at sammenligne de objekter, der er givet den udefra, og til a priori at angive de subjektive betingelser for disse forbindelsers mulighed.

Og af dette forstår man også, hvorfor dømmekraften i en handling, som den blot udøver for sig selv som reflekterende dømmekraft (uden at noget begreb om objektet ligger til grund), i stedet for at relatere et forhold i den givne forestilling til sin egen regel i en bevidsthed om denne, umiddelbart kun relaterer refleksionen til fornemmelsen (hvilket ikke finder sted i forbindelse med nogen anden af de højere erkendelsesevner), der, som alle fornemmelser, altid er forbundet med lyst eller ulyst. Grunden er den, at reglen nemlig selv kun er subjektiv, og at overensstemmelsen med den kun kan erkendes i det, der på samme måde blot udtrykker en relation til subjektet – nemlig fornemmelsen som dommens kendetegn og bestemmelsesgrund; dette er også grunden til, at dommen benævnes *æstetisk*, og dermed til, at alle vore domme, i henhold til de højere erkendelsesevners orden, kan inddeles i *teoretiske*, *æstetiske* og *praktiske* – hvor vi ved *de æstetiske domme* udelukkende vil forstå refleksionsdomme, der alene relaterer sig til et princip i dømmekraften, forstået som en højeste erkendelsesevne; hvad derimod de æstetiske sansedomme angår, så har de umiddelbart kun med forestillingernes forhold til den indre sans at gøre, for så vidt som denne er en følelse.

Bemærkning

Det er nu aldeles afgørende, at vi får en klar redegørelse for lysten som en sanselig forestilling om en genstands *fuldkommenhed*. I henhold til en sådan redegørelse måtte en æstetisk sans- eller refleksionsdom til enhver tid være en erkendelsesdom af objektet. For *fuldkommenhed* er en bestemmelse, der forudsætter et begreb om genstande; men det betyder, at den dom, der tillægger genstanden fuldkommenhed, overhovedet ikke skelnes fra andre logiske domme – måske undtagen, som man hævder, i kraft af den forvirring, der knytter sig til begrebet (en forvirring, som man drister sig til at kalde *sanselighed*), men som ingenlunde kan udgøre en specifik forskel blandt dommene; for var det tilfældet, skulle et uendeligt antal domme – ikke blot forstandsdomme, men også fornuftsdomme – benævnes *æstetiske*, eftersom et objekt bestemmes i dem,

der er forvirret, som eksempelvis domme over ret og uret. For det er ikke mange mennesker (heller ikke blandt filosoffer), der har et tydeligt begreb om, hvad *ret* er.²² En *sanselig forestilling om fuldkommenhed* er et selvmodsigende udtryk; hvis en overensstemmelse i det mangfoldige skal benævnes en *fuldkommenhed*, må den forestilles ved et begreb, ellers kan den ikke bære navnet *fuldkommenhed*. Hvis man ønsker, at lyst og ulyst ikke skal være andet end erkendelser af tingene ved forstanden (der blot ikke er sig sine begreber bevidst), og hvis de forekommer os blot at være fornemmelser, ja så burde man ikke betegne bedømmelsen af tingene *æstetisk* (sanselig), men i alle tilfælde *intellektuel*; og i så fald ville *sanserne* i grunden ikke være andet end en dømmende forstand (der ganske vist ikke havde en adækvat bevidsthed om sine handlinger), hvorefter den æstetiske forestillingsmåde ikke ville være specifikt forskellig fra den logiske; en benævnelse af deres forskellighed ville dermed være ubrugelig, da man jo umuligt kan trække grænseskillet mellem dem på en bestemt måde.²³ (For nu ikke at sige noget om denne mystiske forestillingsmåde af tingene i verden, som ikke tillader nogen anskuelse som sanselig, der adskiller sig fra begreber – hvorefter der ikke bliver andet tilbage af begreberne end en anskuende forstand).

Fremdeles kan vi spørge: betyder vort begreb om formålstjenlighed i naturen ikke det samme som det, begrebet om fuldstændighed siger? Og er den empiriske bevidsthed om subjektiv formålstjenlighed, eller følelsen af lyst ved visse genstande, derfor ikke den sanselige anskuelse af en fuldkommenhed, som nogle gerne vil forklare lysten som?

Jeg svarer: fuldkommenhed er, som en fuldstændighed af en flerhed for så vidt som delene til sammen udgør en enhed, et ontologisk begreb; det er det samme som en totalitet (alhed) af en sammensathed (den totalitet, der fremkommer ved en koordination af det mangfoldige i et aggregat eller ved en samtidig subordinationen af det som grunde og følger i en række); som sådan har fuldkommenheden ikke det mindste at gøre med følelserne lyst eller ulyst. En tings fuldkommenhed i dens mangfoldigheds relation til et begreb om den er

22 Man kan generelt sige: at ting aldrig skal anses for at være specifikt forskellige [dvs. som tilhørende forskellige arter], der i kraft af en kvalitet går over i en anden kvalitet blot ved at forøge eller formindske kvalitetsgrad. Nu drejer det sig i forbindelse med forskellen i begrebernes tydelighed og forvirring alene om graden af bevidsthed i kendetegnene i henhold til det mål af opmærksomhed, der rettes mod dem; altså adskiller den ene forestillingsmåde sig for så vidt ikke specifikt fra den anden, eftersom de ikke går over i hinanden. Anskuelse og begreb adskiller sig derimod specifikt fra hinanden, eftersom de ikke går over i hinanden: bevidstheden om dem begge, og deres respektive kendetegn, kan øges eller aftage, som den vil. For selv den største utydelighed i en forestillingsmåde, der er baseret på begreber (eksempelvis om retten), lader dog altid den specifikke forskel i henseende til deres oprindelse i forstanden stå uanfægtet tilbage, og selv den størst tænkelige tydelighed i anskuelsen bringer den ikke i mindste måde nærmere til begreberne, eftersom denne sidste forestillingsmåde har sit sæde i det sanselige. Også i den logiske tydelighed er der tale om en himmelvid forskel fra den æstetiske, og den æstetiske forestillingsmådes tydelighed vil manifestere sig, også selv om vi overhovedet ikke forestiller os genstanden ved begreber, dvs. selv om forestillingen, som anskuelse, er sanselig.

23 [Kant: *auf bestimmte Art.*]

rent formel. Hvis jeg derimod taler om en enkelt fuldkommenhed (hvoraf der kan gives flere i en ting under det samme begreb om den), ligger der altid et begreb om noget som et formål til grund, som det ontologiske – det mangfoldiges harmonisering til en enhed – kan anvendes på. Dette formål skal imidlertid ikke altid være et praktisk formål, der forudsætter, eller inkluderer, en lyst ved objektets eksistens; det kan også høre til teknikken; dermed drejer det sig blot om tingenes mulighed og er den lovmæssighed, der gælder for en i sig tilfældig forbindelse af det mangfoldige i denne ting. Som eksempel kan vi tage den formålstjenlighed, som vi nødvendigvis indtænker i en regulær sekskants mulighed; her er det nemlig ganske tilfældigt, at seks ens linier i samme plan akkurat møder hinanden i lutter lige store vinkler; for denne lovmæssige forbindelse forudsætter et begreb, der, som princip, gør den mulig. Hvis man observerer den slags objektiv formålstjenlighed i naturtingene (først og fremmest i organiserede væsener), tænkes den nu som objektiv og materiel; og den medfører nødvendigvis et begreb om et formål i naturen (et virkelig eller opdigtet formål), i forhold til hvilket vi også tillægger tingene fuldkommenhed. En dom over dette kaldes *teleologisk*; en sådan dom medfører ingen følelse af lyst, ligesom det er en følelse, som man ikke efterstræber som sådan i forbindelse med domme, der kun vedrører kausalforbindelser.

I det hele taget beskæftiger begrebet om fuldkommenhed i form af objektiv formålstjenlighed sig slet ikke med følelsen af lyst, så lidt som lysten har noget med dette begreb at gøre. Til bedømmelsen af fuldkommenheden kræves nødvendigvis et begreb om et objekt; derimod kræver den bedømmelse, der formidles ved lyst, ikke et sådant, men kan tilvejebringes ved den blotte empiriske anskuelse. Heroverfor står, at forestillingen om en subjektiv formålstjenlighed i et objekt er den samme som følelsen af lyst (uden at dette kræver et abstraheret begreb om et formålsforhold); og mellem denne forestilling og bedømmelsen af det fuldkomne er der en dyb kløft. For hvis vi ville finde ud af, hvorvidt det, der subjektivt er formålstjenligt, også er objektivt formålstjenligt, ville det kræve en uhyre omfattende undersøgelse; en undersøgelse ikke blot af den praktiske filosofi, men også af teknikken – det være sig inden for natur eller kunst; for altså at finde fuldkommenhed i en ting kræves fornuft, for at finde behag kræves blot sansning, og for at finde skønhed kræves ikke andet end den rene refleksion (uden noget begreb) over en given forestilling.

Den æstetiske refleksionsevne dømmes således kun om genstandens subjektive formålstjenlighed (ikke om dens fuldkommenhed). Og dermed rejser sig spørgsmålet om, hvorvidt denne dom udelukkende finder sted som formidlet ved den følelse af lyst eller ulyst, der findes på denne måde – eller om den måske fældes over denne følelse, således at den samtidig bestemmer, at der til forestillingen om genstanden må knytte sig lyst eller ulyst.

Dette spørgsmål kan vi, som allerede nævnt, ikke besvare endeligt på dette sted. Dets besvarelse kan først fremkomme af ekspositionen af denne slags domme i afhandlingen af dem: spørgsmålet om, hvorvidt de medfører en almenhed og nødvendighed, der kvalificerer dem til at blive udledt af en a priori bestemmelsesgrund. I så fald ville dommen ganske vist bestemme noget som formidlet ved fornemmelsen af lyst og ulyst; men den ville også – ved erkendelsesevnen (specifikt ved dømmekraften) – a priori bestemme noget vedrørende almenheden for den regel, der gælder for at forbinde fornemmelsen med en given forestilling. Hvis det derimod skulle vise sig, at dommen ikke indeholdt andet end forestillingens forhold til følelsen (uden at den var formidlet af et erkendelsesprincip), således som tilfældet er ved den æstetiske sansedom (der hverken er en erkendelses- eller en refleksionsdom), ja, da ville alle æstetiske domme blot høre hjemme i den empiriske afdeling.

Foreløbig kan vi bemærke følgende: at der ikke fra erkendelsen til følelsen af lyst og ulyst finder nogen overgang sted ved begreber om genstande (for så vidt som genstandende skal stå i forhold til følelsen); fremdeles, at man altså ikke kan forvente a priori at kunne bestemme den påvirkning, som en given forestilling udøver på sindet – på samme måde, som vi også tidligere, i *Kritik af den praktiske fornuft*, har bemærket, at forestillingen om en almen lovmæssighed for at ville samtidig var bestemmende for viljen, hvorved denne forestilling også måtte vække en følelse af agtelse til live som en lov, der var indeholdt i vor moralske domfældelse, tilmed a priori; ikke desto mindre var det også en følelse, der ikke lod sig udlede af begreber. Og på samme måde vil den æstetiske refleksionsdom i sin analyse fremlægge det begreb for os, som den indeholder – og som beror på et a priori princip – for objekternes formelle, men subjektive formålstjenlighed; det er et begreb, som grundlæggende er identisk med følelsen af lyst, men som ikke kan udledes af andre begreber – og dét til trods for, at det er muligheden af dette, som vor forestilling i det hele taget relaterer til, når den i refleksionen over en genstand afficerer vort sind.

En redegørelse for denne følelse som sådan, der forløber uden at se på den forskel, der kommer af, om den ledsager sansefornemmelsen, refleksionen eller viljesbestemmelsen, må være transcendental.²⁴ Denne redegørelse kan nu for-

²⁴ I forbindelse med begreber, som man anvender som empiriske principper, er det nyttigt at forsøge sig med en transcendental definition, hvis man har grund til at formode, at de står i et slægtskabsforhold til den rene erkendelsesevne a priori. Man går i så fald frem på samme måde som en matematiker, der gør løsningen af sin opgave så meget lettere for sig, hvis han lader dens empiriske data være ubestemte og blot bringer deres rene syntese under den rene aritmetikens udtryk. Nu har man i forbindelse med en tilsvarende redegørelse for begærelsevnen (*Kritik af den praktiske fornuft*, forord, p. 16 [da. udg. p. 14, note]) indvendt følgende mod mig: at den ikke kan defineres som evnen til ved sine forestillinger at være årsag til virkeligheden af disse forestillingers genstande; grunden er angiveligt, at rene ønsker også kan være begær, mens vi dog alle ved, at ønsker ikke kan fremkalde deres objekter. Dette beviser imidlertid ikke andet, end at der også gives bestemmelser af begærelsevnen, der er i strid med sig

muleres som følger: Lyst er en sindstilstand, hvor en forestilling stemmer overens med sig selv i form af en grund for enten blot at opretholde denne tilstand selv (idet en tilstand af hinanden gensidigt befordrende sindskræfter i en forestilling opretholder sig selv), eller for at frembringe forestillingens objekt. I første tilfælde er dommen over den givne forestilling en æstetisk refleksionsdom; er det sidste derimod tilfældet, er der tale om en æstetisk-patologisk eller en æstetisk-praktisk dom. Man ser her uden videre, at eftersom lyst eller ulyst ikke er erkendelsesmåder, kan de heller ikke forklares for sig; de kan føles, men ikke indses; fremdeles, at vi dermed kun kan forklare dem på en ganske nødtørfertig måde, nemlig alene ved den påvirkning, som en forestilling via denne følelse har på sindskræfternes virksomhed.

IX. Om den teleologiske bedømmelse

Ved en formel teknik i naturen forstod jeg dens formålstjenlighed i anskuelsen; ved den reelle teknik forstår jeg nu dens formålstjenlighed i henhold til begreber. Den formelle teknik giver formålstjenlige skikkelser for dømmekraften, dvs. den form, ved hvis forestilling indbildningskraften og forstanden gensidigt stemmer overens med hinanden for at gøre et begreb muligt. Den reelle teknik betegner begrebet om tingene som naturformål, dvs. som ting, hvis indre mulighed forudsætter et formål, dvs. et begreb, der ligger til grund for den kausalitet, der gør sig gældende ved deres frembringelse.

Formålstjenlige anskuelsesformer kan dømmekraften selv a priori angive og

selv. Dette er givetvis et bemærkelsesværdigt fænomen for den empiriske psykologi (på samme måde som det for logikken er vigtigt at bemærke den påvirkning, som fordomme udøver på forstanden), hvilket imidlertid ikke bør influere definitionen af begærelsevnen for en objektiv betragtning, nemlig vedrørende hvad den er i sig, inden der er noget, der kobler den fra dens bestemmelse. I realiteten er mennesket i stand til på det mest energiske og vedholdende at begære noget, som det ikke desto mindre føler sig overbevist om, at det ikke selv er i stand til at erhverve sig det, eller at dette er slet og ret er umuligt: som hvis man eksempelvis ønsker, at noget gjort skal være ugjort, eller hvis man længselsfuldt begærer, at en ulidelig tid skal gå hurtigere osv. Og det er en vigtig sag for moralen udtrykkeligt at advare os mod dens slags tomme og fantastiske begær, som ofte næres af romaner eller undertiden også af romanlignende mystiske forestillinger om overmenneskelig fuldkommenhed og fanatisk salighed. Alligevel kan den slags tomme begær og længsler, der skiftevis ekspanderer hjertet og svækker det, udøve deres virkning på sindet, idet de får det til at vansmægte ved at udtømme dets kræfter – hvilket alt sammen til fulde demonstrerer, at de gentagne gange ved diverse forestillinger anspændes med henblik på at virkeliggøre deres objekt, men at de hver gang lader sindet falde tilbage i en bevidsthed om dets uformuenhed. For antropologien er det ligeledes en ikke uvigtig opgave at undersøge følgende: hvorfor naturen vel har indlagt anlæg i os for den slags frugtesløs kraftanvendelse, som tomme ønsker og længsler er (og som givetvis spiller en stor rolle i det menneskelige liv). Mig forekommer det, at naturen her, som også i alle andre anliggender, har truffet sine foranstaltninger vist. For hvis vi skulle forsikre os om, at vi faktisk var i stand til at fremkalde objekter, inden forestillingen om det kunne bestemme os til at anvende vore kræfter, da ville de antagelig for det meste forblive ubrugte. For almindeligvis lærer vi først vore kræfter at kende ved at anvende dem. Således har naturen sørget for en forbindelse mellem bestemmelsen af vore kræfter og forestillingen om objekter, selv inden vi er vidende om vore evner. Og det er ofte netop den bestræbelse, der for det selv samme sind først forekom at være et tomt ønske, der allerførst frembringer denne evne. Nu påhviler det visdommen at sætte skranker for dette instinkt; imidlertid vil det aldrig lykkes den – eller den vil ikke forlange – at udradere det.

konstruere, nemlig hvis den finder, at de har en sådan karakter for opfattelsen, at de egner sig til fremstilling af et begreb. Men formål, dvs. forestillinger, der selv skal betragtes som kausalitetsbetingelser for deres genstande (som virkninger), må som sådan være givet et eller andet sted, inden dømmekraften beskæftiger sig med betingelserne for det mangfoldige, således at det kan stemme overens med dem; og skulle der være tale om naturformål, må visse naturting kunne betragtes på en måde, som var de produkter af en årsag, hvis kausalitet kunne blive bestemt udelukkende ved en forestilling om objektet. Nu er vi imidlertid ikke a priori i stand til at bestemme, hvorledes og på hvilke forskellige måder ting er mulige i kraft af deres årsager; hertil er det nødvendigt med erfaringslove.

Dommen over naturtingenes formålstjenlighed, som vi betragter som et grundlag for deres mulighed (som naturformål), kaldes *teleologisk*. Nu er æstetiske a priori domme ganske vist ikke selv mulige; imidlertid har vi i den nødvendige idé om en erfaring, forstået som et system, a priori principper, der for vor dømmekraft indeholder begrebet om en formel formålstjenlighed i naturen; og heraf fremgår som sådan a priori en mulighed for æstetiske refleksionsdomme, der er begrundet i a priori principper. Det er nu ikke blot, hvad angår naturens transcendentale love, at den stemmer overens med vor forstand; den stemmer også overens med dømmekraften i de empiriske love og i dømmekraftens evne til at fremstille disse love i en empirisk opfattelse af naturens former ved indbildningskraften; og alt dette sker udelukkende af hensyn til erfaringen. Det betyder, at naturens formelle formålstjenlighed lader sig godtgøre som nødvendig, hvad angår denne sidste overensstemmelse (nemlig med dømmekraften). Nu skal naturen imidlertid også tænkes som overensstemmende med fornuften i henhold til et begreb, som denne gør sig om et formål i henhold til sin kausalitet; og dette overstiger nu, hvad man kan tilskrive dømmekraften på egen hånd: den rummer nemlig nok egne a priori principper, for så vidt angår anskuelsesformen, men ikke for begrebet om tingenes frembringelse. Begrebet om et reelt naturformål ligger således helt og holdent hinsides dømmekraftens felt, når den tages alene og for sig selv; dertil kommer, at den, som en isoleret erkendelseskraft, i en forestilling kun inddrager to evner i forholdet, nemlig indbildningskraften og forstanden, frem for ethvert begreb; på den måde iagttaget den en subjektiv formålstjenlighed i genstanden for erkendelsesevnen i opfattelsen af den (ved indbildningskraften); men hvad angår den teleologiske formålstjenlighed i tingene, forstået som naturformål, som alene kan forestilles ved begreber, må den sætte forstanden i relation til fornuften (som overhovedet ikke er nødvendig for en erfaring) for på den måde at kunne forestille ting som naturformål.

Uden at vi lagde et begreb om genstande til grund for den æstetiske bedøm-

melse af naturformerne, kunne denne bedømmelse i anskuelsens rent empiriske opfattelse finde, at visse genstande, der forekommer i naturen, var formålstjenlige, nemlig i relation til bedømmelseskraftens rent subjektive betingelse. Den æstetiske bedømmelse fordrede altså ikke et begreb om et objekt og frembragte heller ikke noget; og således forklarede denne bedømmelse heller ikke objektet som et *naturformål* i en objektiv dom, men så det udelukkende som formålstjenligt for forestillingsevnen i en subjektiv relation; en sådan formålstjenlighed i naturens former kunne vi derpå betegne som *figurlig*, og vi kunne betegne naturteknikken i relation til disse former på samme måde (*technica speciosa*).

Derimod forudsætter den teleologiske dom et begreb om objektet, og det er en dom, der dømmer om dette objekts mulighed i henhold til love for sammenkædningen af årsager og virkninger. En sådan naturteknik ville vi kunne betegne som *plastisk*, hvis det ikke var, fordi man allerede havde sat dette ord i omløb i en mere generel betydning, nemlig med henblik på det naturskønne såvel som på naturens hensigter; altså kunne vi, om man vil, betegne naturteknikken som naturens *organiske teknik*; og det ville være et udtryk, der også betegnede begrebet om formålstjenlighed ikke blot, hvad angår forestillingsmåden, men også hvad angår muligheden for tingene selv.

Det væsentligste og vigtigste i denne afdeling er imidlertid nok følgende bevis: at begrebet om finale årsager i naturen, som den teleologiske bedømmelse af denne natur skelner fra de årsager i den, der virker i henhold til almene, mekaniske love, alene tilhører dømmekraften og ikke forstanden eller fornuften; at man således også kunne anvende begrebet om naturformål i en objektiv betydning, og det ville være en anvendelse, der, eftersom den allerede var begrundet i ræsonnementer,²⁵ ingenlunde kunne tage udgangspunkt i erfaringen; og erfaringen ville givetvis kunne afdække formål, men den ville ikke samtidig kunne demonstrere, at de også var udtryk for hensigter. Det, som vi træffer på i naturen, som hører til teleologien, indeholder udelukkende en relation til sine genstande i forhold til dømmekraften, nærmere bestemt til en grundsætning for denne, i henhold til hvilken den er lovgivende for sig selv (men ikke for naturen), nemlig som reflekterende dømmekraft.

Begrebet om formål og formålstjenlighed er ganske vist et fornuftsbegreb, for så vidt som man tillægger det grunden til muligheden af et objekt. Men formålstjenlighed i naturen, eller begrebet om tingene som naturformål, sætter fornuften, som årsag, i et forhold til ting, der er af en sådan beskaffenhed, at vi ikke kender til det ud fra nogen erfaring om det som grundlag for deres mulig-

25 [Kant: *vermünftelnd*; jf. § 39 note 73.]

hed. For det er alene i forbindelse med kunstprodukter, at vi kan blive os bevidst om fornuftens kausalitet for objekter, der af samme grund kaldes *formålstjenlige* eller *formål*. Og når vi omtaler fornuften som *teknisk*, hvad disse objekter angår, stemmer det overens med erfaringen af vor egen evnes kausalitet. Forestiller vi os derimod naturen som teknisk på samme måde som en fornuft (og tillægger den dermed en formålstjenlighed, og sågar et formål), er der tale om et specifikt begreb, som vi ikke kan træffe på i erfaringen; og det er et begreb, som dømmekraften kun sætter i sin refleksion over genstande, for i henhold til sine principper at anstille en erfaring i henhold til specifikke love, nemlig de love, der hører under et muligt system.

Det gælder nemlig al formålstjenlighed i naturen, at vi enten kan betragte den som naturlig (*forma finalis naturae spontanea*) eller som forsætlig (*intentionalis*). Den rene erfaring berettiger kun til den første forestillingsmåde, mens den anden forestillingsmåde er en hypotetisk forklaringsmåde, der føjer sig til det omtalte begreb for naturtingene. Det første begreb om tingene, forstået som naturformål, hører oprindeligt til den reflekterende dømmekraft (om end ikke æstetisk, men kun logisk reflekterende), mens det andet begreb hører til den bestemmende dømmekraft. Til det første begreb fordres også fornuft, om end kun med henblik på at anstille en erfaring ud fra principper (dvs. i den immanente anvendelse); til det andet begreb kræves derimod en fornuft, der forvilder sig i det hinsides (i en transcendent anvendelse).

For så vidt som vi er i stand til det, kan og skal vi bestræbe os på at udforske naturen i henhold til de rent mekaniske love, der gælder for den: for i disse love ligger de egentlige fysiske forklaringsgrunde, hvis sammenhæng udgør den videnskabelige erkendelse af naturen ved fornuften. Nu finder vi imidlertid blandt naturens produkter nogle specifikke, vidt udbredte arter;²⁶ der i sig selv rummer en sådan forbindelse af virkende årsager, at begrebet om et formål må lægges til grund for denne forbindelse, hvis vi overhovedet vil anstille en erfaring, dvs. en observation i henhold til et princip for deres indre mulighed. Men antag nu, at vi udelukkende ønskede at bedømme deres form og denne forms mulighed i henhold til mekaniske love, hvor ideen om virkningen ikke tages som grund for muligheden for deres årsag, men forstås omvendt; i så fald ville det være umuligt samtidig at få selv et simpelt erfaringsbegreb om disse naturtings specifikke form, som ville sætte os i stand til ud fra deres indre anlæg at komme fra årsag til virkning; og det skyldes, at delene i disse maskiner ikke så meget hver for sig har en særskilt grund til sin mulighed, som at det gælder for dem alle, at det er i det omfang, hvor de sammen finder en grund, at de er årsag til den virkning, der her

bliver synlig. Da det nu er direkte i modstrid med naturen, at det er ved fysisk-mekaniske årsager, at helheden er årsag til muligheden for delenes kausalitet, men at disse dele må gives først for at begribe muligheden af en helhed ud fra dem; og da den specifikke forestilling om en helhed, der går forud for delenes mulighed, ydermere blot er en idé; og da denne idé kaldes for formål, såfremt den skal ses som grund for kausaliteten – ja, da er det klart, at hvis der gives den slags naturprodukter, vil det være umuligt at efterforske deres beskaffenhed og årsagen hertil, om så blot i erfaringen (for slet ikke at tale om at forklare dem ud fra fornuften), hvis ikke vi forestiller os deres form og kausalitet som bestemt i henhold til et formålsprincip.

Følgende er nu klart: at i den slags tilfælde tjener begrebet om en objektiv formålstjenlighed i naturen blot til at reflektere over objektet, og der er ikke tale om en bestemmelse af det ved begrebet om et formål; fremdeles, at den teleologiske dom over en naturproces' indre mulighed blot er en reflekterende, ikke en bestemmende dom. Antag, at vi eksempelvis siger, at krystallinsen i øjet har til formål ved for anden gang at bryde lysstrålerne at bevirke en genforening af de stråler, der stammer fra et punkt, i et andet punkt, der befinder sig på øjets nethinde; derved siger vi imidlertid ikke andet, end at forestillingen om et formål i naturens kausalitet ved frembringelsen af øjet blev tænkt af den grund, at en sådan idé kunne tjene som princip for udforskningen af øjet, for så vidt angår det omtalte spørgsmål – herunder også på grund af det middel, som man kunne udtænke for at befordre den omtalte virkning. Men derved bliver naturen blot ikke tillagt en forsætligt virkende årsag i henhold til en forestilling om formål; i givet fald ville der være tale om en bestemmende teleologisk årsag, der, som en sådan, var transcendent, idet den ville fremprovokere en kausalitet, der ligger hinsides naturens grænser.

Begrebet om naturformål er således ene og alene et begreb i den reflekterende dømmekraft med henblik på det behov, den har for at forfølge kausalforbindelsen i forbindelse med erfaringsgenstande. Ved et teleologisk forklaringsprincip for den indre mulighed af visse naturformer lades det ubestemt, hvorvidt deres formålstjenlighed er udtryk for forsætlighed eller uforsætlighed. Den dom, der gjorde det ene af disse to alternativer gældende, ville ikke længere være rent reflekterende, men bestemmende; ligeledes ville begrebet om et naturformål heller ikke længere blot være et begreb om dømmekraften til immanent (erfarings)brug, men det ville være forbundet med et fornuftsbegreb om en forsætligt virkende årsag, der var sat over naturen, hvis brug ville være transcendent, hvad enten vi i dette tilfælde dømte bejaende eller benægtende.

26 [Kant: *Gattungen*; jf. § 64 note 120.]

X. Om eftersøgningen af et princip for den tekniske dømmekraft

Hvis det blot drejer sig om at finde forklaringsgrunden til det, der sker, kan den enten findes i et empirisk eller i et a priori princip. Forklaringen kan være sat sammen af begge principper, som man kan se det i de fysisk-mekaniske forklaringer på begivenhederne i den korporlige verden. Disse begivenheders principper træffer vi dels på i den almene (rationelle) naturvidenskab, dels i den naturvidenskab, der indeholder de empiriske bevægelseslove. Noget tilsvarende finder sted, hvis man søger psykologiske forklaringsgrunde til det, der foregår i vort sind – blot med den forskel, at principperne herfor, så vidt jeg ved, ganske vist alle er empiriske, men at en enkelt af dem, nemlig princippet om *bestandighed* ved alle forandringer, må undtages (eftersom tid, der kun har en enkelt dimension, er den formelle betingelse for den indre anskuelse). Men selv om princippet om bestandighed ligger a priori til grund for disse iagttagelser, er det ikke meget bevendt som forklaring, eftersom den rene tidslære ikke, som det er tilfældet med den rene rumlære (geometrien), forsyner os med et stof, der er tilstrækkeligt til en hel videnskab.

Hvis det altså drejede sig om at forklare, hvorledes det, som vi kalder *smag*, allerførst er opstået blandt menneskene, hvorfor smagsobjekter beskæftigede dem så meget mere end andre objekter, hvad der under forskelligartede lokale og sociale omstændigheder har foranlediget folk til at formulere domme om skønhed, hvad grunden var til, at smagen udviklede sig til luksus osv. – ja, så måtte vi i det store og hele søge principperne for en sådan forklaring i psykologien (hvor vi i et spørgsmål som dette altid taler om den empiriske psykologi). Således forlanger moralister, at psykologer skal komme med en forklaring på det sælsomme fænomen *griskhed*, hvor man sætter en absolut værdi i den blotte besiddelse af midlerne til vellevned (eller til andre formål), men samtidig er fast besluttet på ikke at spendere dem; eller der er den *ærgerrighed*, som man mener at finde i den blotte berømmelse uden nogen yderligere hensigt. Moralisterne ønsker sig en forklaring, så de kan tilpasse deres forskrifter til den – ikke for at tilpasse dem de sædelige love selv, men for at rydde de hindringer til side, der modsætter sig den påvirkning, der udgår fra disse love. Og alligevel må vi medgive, at det står kummerligt til med de psykologiske forklaringer, hvis vi sammenligner dem med de fysiske: de er uvægerligt hypotetiske, og for hver tre forklaringsgrunde kan vi uden vanskelighed tænke på en fjerde, der er lige så sandsynlig. Altså ser vi en hærskere af disse angivelige psykologer, der kan forklare os om årsagerne til enhver sindsaffektion eller sindsbevægelse, der vækkes af skuespil, digteriske forestillinger eller naturgenstande, og som tilmed insisterer på at kalde deres skarpsindigheder for *filosofi*; men ikke alene er de ude af

stand til at give en demonstration af viden, de mangler sågar evnen til at erhverve sig, hvad der skal til for at give en videnskabelig forklaring på selv den banaleste naturbegivenhed i den korporlige verden. Den empiriske psykologi vil næppe nogensinde kunne gøre fordring på rang af filosofisk videnskab; antagelig ligger dens eneste egentlige forpligtelse i psykologiske observationer (som vi ser det hos Burke i hans arbejde om det skønne og det ophøjede), herunder i indsamlingen af stof med henblik på fremtidige empiriske regler, som de derpå vil forbinde systematisk med hinanden – uden dog derfor at gøre noget forsøg på at fatte reglerne.

Men antag nu, at en dom udgiver sig selv for at være almengyldig og dermed gør krav på nødvendighed i sin påstand – enten denne angivelige almenhed nu beror på begreber om objekter a priori eller på subjektive betingelser for begreber, der a priori ligger til grund; hvis man nu indrømmer en sådan dom denne fordring, ville det være meningsløst at retfærdiggøre den ved, at man fremkom med en psykologisk forklaring på dens oprindelse. Gør man nemlig det, handler man mod egen hensigt; og hvis den forklaring, man forsøger sig med, vinder gehør, ville den bevise, at dommen overhovedet ikke kan gøre nogen fordring på nødvendighed – og dét af netop den grund, at man har kunne eftervise den empiriske kilde til den.

Nu er de æstetiske refleksionsdomme (som vi fremover vil analysere under betegnelsen *smagsdomme*) af ovenfor omtalte art. De gør fordring på nødvendighed; og de siger ikke, at alle dømmer på denne måde – hvorved det ville være en opgave, som den empiriske psykologi skulle forklare; derimod siger de, at alle *skal* dømme på denne måde, hvilket betyder så meget som, at de har et a priori princip for sig. Hvis ikke en relation til et sådant princip var indeholdt i den slags domme, der gør fordring på nødvendighed, måtte man gå ud fra, at man i en dom kunne hævde, at den skulle gælde alment, eftersom den var virkelig, som vi kan bevise ved at foretage observationer, ligesom man omvendt måtte antage, at der af den omstændighed, at enhver dømmer på en bestemt måde, følger, at han også *skal* dømme således – hvilket er en åbenlys meningsløshed.

Nu viser der sig ganske vist i forbindelse med æstetiske refleksionsdomme den vanskelighed, at de slet ikke er begrundet i principper; og dermed kan de heller ikke udledes af et bestemt princip, eftersom de i så fald ville være logiske. Nu skal den subjektive forestilling om formålstjenlighed imidlertid ingenlunde være et begreb om et formål. Alligevel kan og må en relation til et a priori princip immervæk kunne tilvejebringes; det er en relation, hvor dommen gør fordring på nødvendighed, og det er udelukkende denne dom og denne fordrings mulighed, som vi her beskæftiger os med; imidlertid foranlediger denne fordring nu en fornuftskritik, der giver sig til at søge efter selve det tilgrundlig-

gende, om end ubestemte princip. Der kunne nu faktisk ske det, at det lykkedes for kritikken at finde dette princip, der subjektivt og a priori ligger til grund for dommen, og at den anerkendte det som sådant, også selv om princippet aldrig kan tilvejebringe et bestemt begreb om objektet.

Ikke desto mindre må vi indrømme, at den teleologiske dom er begrundet i et a priori princip, og at den uden et sådant ikke ville være mulig; dette er nu også tilfældet, selv om det alene er ved erfaringen, vi i denne slags domme finder et naturformål, ligesom vi heller ikke uden erfaringen kan erkende, at den slags ting overhovedet er mulige. For selv om den teleologiske dom forbinder et bestemt begreb om et formål, som den lægger til grund for visse naturprodukters mulighed, med forestillingen om et objekt (hvilket ikke sker i den æstetiske dom), er den immervæk blot en refleksionsdom ligesom denne. Den teleologiske dom giver sig ikke af med at påstå, at naturen (eller et andet væsen, der betjener sig af den) i denne objektive formålstjenlighed skulle gå forsættigt til værks; den hævder altså ikke, at tanken om et formål skulle bestemme en kausalitet i naturen eller i årsagen til den; hvad den påstår er, at det kun er i henhold til denne analogi (forholdet mellem årsag og virkning), vi må benytte naturens mekaniske love med henblik på muligheden af at erkende sådanne objekter og tilvejebringe et begreb om dem, der kan skaffe dem en sammenhæng i en erfaring, der anstilles systematisk.

At vi er i stand til at se takket være øjet, erfarer vi umiddelbart, ligesom vi også erfarer dets ydre og indvendige struktur, der rummer betingelserne for, at denne brug af det er mulig; og således erfarer vi direkte kausaliteten i henhold til mekaniske love. Nu kan jeg også betjene mig af en sten for at slå noget i stykker på den eller bygge noget med den osv., og disse virkninger kan også relateres til deres årsager som formål. Det betyder imidlertid ikke, at stenen skulle tjene til at bygge med. Kun for øjets vedkommende dømmes jeg, at det *skal* anvendes til at se med; og selv om figuren, samtlige enkeltdeles beskaffenhed og deres sammensætning, der alle bliver bedømt efter rent mekaniske naturlove, er ganske tilfældige for min dømmekraft, tænker jeg ikke desto mindre, at der i øjets form og dets konstruktion er indbygget en art nødvendighed – nemlig en nødvendighed i henhold til et begreb, der går forud for den formende årsag til dette organ; fremdeles tænker jeg, at dette naturprodukts mulighed uden denne form ikke ville være begribeligt i henhold til nogen mekaniske naturlove (hvilket ikke er tilfældet med den omtalte sten). Denne *skullen* rummer nu en nødvendighed, der tydeligt adskiller sig fra den fysisk-mekaniske nødvendighed, i henhold til hvilken en ting kun er mulig ud fra rene love for virkende årsager (uden nogen forudgående idé om disse love); og det er en *skullen*, der lige så lidt kan bestemmes ved rent fysiske (empiriske) love, som nødvendigheden af den æstetiske

dom kan bestemmes ved psykologiske love; men denne *skullen* fordrer sit eget a priori princip i dømmekraften, for så vidt som der er tale om den reflekterende dømmekraft – et princip, hvorunder den teleologiske dom står, og hvorudfra den også må bestemmes i henhold til sin gyldighed og begrænsning.

Altså gælder for alle domme, der fældes over naturens formålstjenlighed, enten de nu er æstetiske eller teleologiske, at de står under a priori principper; og der er her tale om principper, der er særegne for dømmekraften og eksklusivt tilhører den, eftersom de er rent reflekterende og ikke bestemmende. Og af samme grund hører de også til under kritikken af den rene fornuft (taget i den mest almene forstand), som de teleologiske domme i højere grad har brug for end de æstetiske – hvilket skyldes den omstændighed, at de teleologiske domme, hvis de overlades til sig selv, opfordrer fornuften til at drage slutninger, der kan fortabe sig i det hinsides; æstetiske domme fordrer derimod en nøjsomlig udforskning blot for at undgå, at de ikke, selv i henhold til deres eget princip, indskrænker sig alene til det empiriske og derved fornægter deres fordring på gyldighed for enhver.

XI. Encyklopædisk introduktion af kritikken af dømmekraften i kritikken af den rene fornufts system

Enhver indledning til et foredrag er enten en forudskikkende lære, eller den er selve denne lære i et system, som den tilhører som en del af det. Den første type indledning går forud for selve læren, den anden type skal rimeligvis kun udgøre dens slutning med henblik på i henhold til grundsætninger at anvise den dens plads i indbegrebet af de andre lærer, som den hænger sammen med i kraft af fælles principper.

Det er sædvanligvis de propædeutiske indledninger, der forbereder en lære, der skal foredrages, idet de anfører de forkundskaber, der er nødvendige fra andre allerede foreliggende lærer eller videnskaber med henblik på at muliggøre overgangen. Hvis man nu indretter disse indledninger på omhyggeligt at skelne de principper, der er særegne for den nys ankomne lære (*domestica*) fra de principper, der tilhører andre lærer (*peregrinis*), tjener de som grænsebestemmelse for videnskaberne – en forholdsregel, som vi ikke kan anbefale varmt nok, eftersom man ikke uden den kan gøre sig noget håb om grundighed, ikke mindst i forbindelse med en filosofisk erkendelse.

En encyklopædisk indledning forudsætter på sin side ikke en lære, der er i slægt med og forholder sig forberedende til den nys forudskikkede lære; den er en idé om et system, der allerførst bliver fuldstændig i og med denne lære. Nu kan vi ikke angive et sådant system blot ved et skrabsammen og en sammen-

hobning af det mangfoldige, vi har fundet på vor udforsknings vej; det bliver først muligt, når vi til fuldstændighed er i stand til at angive de subjektive eller objektive kilder til en vis form for erkendelser, hvilket finder sted ved et formelt begreb om helheden, der samtidig også indeholder et princip for en fuldstændig a priori inddeling; det er altså ikke vanskeligt at forstå hvorfor encyklopædiske indledninger er så sjældne, så nyttige de end er.

Eftersom den evne, hvis særegne princip her skal opsøges og diskuteres (dømmekraften), er af en så specifik art, at den ikke for sig frembringer nogen erkendelse (hverken teoretisk eller praktisk) – og uagtet, at dens a priori princip altså ikke tilvejebringer nogen del til transcendentalfilosofien, forstået som en objektiv lære, men blot varetager en forbindelse af to andre højere erkendelsesevner (nemlig forstandens og fornuftens) – kan det måske være mig tilladt ved bestemmelsen af principperne for denne evne, der ikke egner sig til en doktrin, men blot til en kritik, at fravige den ellers overalt nødvendige ordning og forudskikke en kort encyklopædisk introduktion til den; det er en introduktion, der ikke indgår i systemet for den rene fornufts videnskaber, men blot i kritikken af alle a priori bestemmelige evner i sindet, for så vidt som de indbyrdes udgør et system i vort sind; og jeg tillader mig dette for på denne måde at forene en propædeutisk indledning med en encyklopædisk.

Introduktionen af dømmekraften i systemet af rene erkendelsesevner ved begreber beror helt og holdent på et transcendentalt princip, der er særegent for den: nemlig at naturen i specificeringen af forstandens transcendentale love (principperne for naturens mulighed som natur overhovedet), dvs. i mangfoldigheden af dens empiriske love, går til værks i henhold til en idé og et system for deres inddeling med henblik på at muliggøre erfaringen som et empirisk system. – Dette giver os nu først et begreb om en objektivt tilfældig, men (for vore erkendelsesevner) subjektivt nødvendig lovmæssighed, dvs. en formålstjenlighed i naturen, der tilmed er a priori. Ganske vist bestemmer dette princip ikke noget, hvad angår de specifikke naturformer, idet deres formålstjenlighed altid må gives empirisk; ikke desto mindre vinder dommen over dem sig en fordring på almengyldighed og nødvendighed som rent reflekterende; det sker takket være relationen mellem den subjektive formålstjenlighed, som en given forestilling har for dømmekraften, og dette a priori princip i dømmekraften, nemlig naturens formålstjenlighed i sin empiriske lovmæssighed som sådan; og således kan vi se en æstetisk reflekterende dom, der beror på et a priori princip (om end det ikke er bestemmende), ligesom vi kan se, at dømmekraften i dette princip finder sig et berettiget sted i kritikken af de højere erkendelsesevner.

Eftersom begrebet om naturens formålstjenlighed (i form af en teknisk formålstjenlighed, der er væsensforskellig fra den praktiske), ikke blot skal være en subreption af det, som vi gør den til, som erstatning for, hvad den rent faktisk er,

betyder det, at denne formålstjenlighed må være et begreb, der er isoleret fra al dogmatisk filosofi (den teoretiske såvel som den praktiske); ligeledes må det være et begreb, der alene er begrundet i det princip i dømmekraften, der går forud for de empiriske love, og som allerførst muliggør deres indbyrdes overensstemmelse i den slags enhed, der gælder i et system; men hvis vi ser på den reflekterende dømmekrafts to anvendelsesmåder (den æstetiske og den teleologiske), fremgår heraf, at det er den dom, der går forud for ethvert begreb om et objekt, nemlig den æstetisk reflekterende dom, der, helt alene og uden at være blandet op med andre erkendelsesevner, har sin bestemmelsesgrund som dømmekraft; en teleologisk dom over begrebet om et naturformål kan derimod ikke fældes på anden måde, end ved at fornuften forbindes med empiriske begreber – heller ikke selv om begrebet om naturformål i den slags domme udelukkende anvendes som princip for den reflekterende, ikke for den bestemmende dømmekraft. Altså lader muligheden for en teleologisk bedømmelse af naturen sig let eftervise, uden at vi behøver at lægge et specifikt princip til grund for den; for denne dom følger blot fornuftens princip. Anderledes forholder det sig med muligheden af en æstetisk dom, der blot er baseret på refleksion, også selv om den er begrundet i et a priori princip, dvs. muligheden af en smagsdom: hvis det nemlig kan vises, at denne dom virkelig kan gøre krav på almengyldighed, fordrer dette en gennemført kritik af dømmekraften som en evne forsynet med særegne transcendentale principper (således som det også er tilfældet for forstanden og fornuften); kun på den måde kan denne evne kvalificere sig til at blive indlemmet i erkendelsesevnerens system; grunden til dette er, at den æstetiske dom tillægger sin genstand formålstjenlighed og sågar almengyldighed, selv om den ikke forudsætter et begreb om den; altså er det dømmekraften selv, der som princip må ligge til grund for dette; omvendt med den teleologiske dømmekraft, der forudsætter et begreb om objektet, som fornuften bringer under princippet om formålsforbindelsen – blot således, at dette begreb om et naturformål for dømmekraften kun anvendes i reflekterende, ikke i bestemmende domme.

Det er altså egentlig kun i smagen, nærmere bestemt hvad angår naturens genstande, at dømmekraften åbenbarer sig som en evne, der har sit eget princip og dermed gør fordring på en plads, der er begrundet i den almene kritik af de højere erkendelsesevner, som man måske ikke havde tiltænkt den. Er dømmekraftens evne til a priori at sætte sig regler imidlertid én gang givet, er det også nødvendigt at bestemme dens omfang; og til denne fuldstændiggørelse af kritikken fordres, at dømmekraftens æstetiske evne sammen med den teleologiske evne erkendes som indeholdt i én evne og beroende på samme princip; for den teleologiske dom over naturtingene tilhører den reflekterende dømmekraft (og ikke den bestemmende), lige så vel som det er tilfældet for den æstetiske dom.

Smagskritikken, der ellers kun anvendes til at forbedre eller til befæstelse af smagen selv, åbner, hvis vi behandler den med et transcendentalt sigte, imidlertid i kraft af den omstændighed, at den fylder et hul i systemet af vore erkendelsesevner, en påfaldende og, forekommer det mig, ganske forjættende udsigt til et fuldstændigt system for alle sindsevnerne; det kræver blot, at disse evner i deres bestemmelse ikke alene relateres til det sanselige, men også til det oversanselige – uden at der dog dermed rokkes ved de grænsesten, som en skånseløs kritik har forøvet mod den slags brug af disse evner. For nu at gøre det så meget lettere for læseren at skaffe sig et overblik over den følgende undersøgelses sammenhæng, vil jeg her give et rids af denne systematiske forbindelse – der naturligvis, som det også gælder hele denne sektion, først egentlig har sin plads i slutningen af afhandlingen.

Alle sindets evner lader sig nemlig føre tilbage til de tre følgende:

erkendelsesevne
følelse af lyst og ulyst
begærsevne.

Det er imidlertid erkendelsesevnen, der uvægerligt ligger til grund for dem alle tre, om end ikke altid erkendelsen (for en forestilling, der hører til erkendelsesevnen, kan også være en anskuelse, ren eller empirisk, uden begreber). For så vidt som vi taler om erkendelsesevner baseret på begreber, kommer følgende højere evner således til at stå blandt sindskræfterne:

erkendelsesevne – forstand
følelse af lyst og ulyst – dømmekraft
begærsevne – fornuft.

Som det viser sig, indeholder forstanden særegne principper a priori for erkendelsesevnen, dømmekraften kun for følelsen af lyst og ulyst, og fornuften alene for begærsevnen. Disse formelle principper begrunder en nødvendighed, der dels er objektiv og dels subjektiv, men som også takket være den omstændighed, at den er subjektiv, samtidig har objektiv gyldighed – i henhold til hvilken de, takket være de højere evner, der står ved siden af dem, bestemmer de sindskræfter, der svarer til disse:

erkendelsesevne – forstand – lovmæssighed
følelse af lyst og ulyst – dømmekraft – formålstjenlighed
begærsevne – fornuft – formålstjenlighed, der samtidig er lov (forpligtelse).

Endelige slutter sig til de anførte grunde a priori for muligheden af former også følgende former, som deres produkter:

SINDSEVNER	HØJERE ERKENDELSESEVNER	A PRIORI PRINCIPPER	PRODUKTER
<i>erkendelsesevne</i>	<i>forstand</i>	<i>lovmæssighed</i>	<i>natur</i>
<i>følelse af lyst og ulyst</i>	<i>dømmekraft</i>	<i>formålstjenlighed</i>	<i>kunst</i>
<i>begærsevne</i>	<i>fornuft</i>	<i>formålstjenlighed, der samtidig er lov (forpligtelse)</i>	<i>sæder</i>

Naturen grundlægger således sin lovmæssighed på a priori principper i forstanden som en erkendelsesevne; kunsten retter sig i sin formålstjenlighed a priori efter dømmekraften i relation til følelsen af lyst og ulyst; endelig står sæderne (som produkt af friheden) under ideen om en form for formålstjenlighed, der kvalificerer sig til almene love som en bestemmelsesgrund i fornuften, hvad angår begærsevnen. Dommene, der på denne måde udspringer af a priori principper, der er særegne for hver enkelt grundevne i sindet, er henholdsvis *teoretiske, praktiske og æstetiske*.

Således ser vi her et system af sindskræfter træde frem i deres relation til naturen og til friheden; det er kræfter, der hver for sig har deres særegne bestemmende principper a priori, og som dermed udgør filosofiens to dele (den teoretiske og den praktiske) i form af et doktrinalt system; samtidig ser vi, at dømmekraften formidler en overgang, der ved et særegent princip sammenknytter de to dele, nemlig fra den første filosofis sanselige substrat til den anden filosofis intelligible substrat; denne overgang etableres ved kritikken af en evne (dømmekraften), der udelukkende tjener til at knytte dem sammen. Således tilvejebringer dømmekraften ikke for sig nogen erkendelse, ligesom den heller ikke er i stand til at yde noget bidrag til en doktrin; derimod ser vi, at dens domme – idet de adskiller sig fra alle domme betegnet *logiske domme*, hvis grundsatninger må være objektive (enten de nu er teoretiske eller praktiske) – under navn af *æstetiske domme* (domme, hvis principper er rent subjektive) er af en så specifik art, at de relaterer sanselige anskuelser til en idé om naturen, hvis lovmæssighed på sin side ikke kan forstås uden denne samme naturs forhold til et oversanseligt substrat; og beviset herfor vil blive ført i selve afhandlingen.

Vi agter nu ikke, hvad de æstetiske domme angår, at benævne kritikken af denne evne for *æstetik* (som drejede det sig om en lære om sanserne). I stedet vil vi tale om *kritik af den æstetiske dømmekraft*. Grunden er den, at det første udtryk har en for omfattende betydning, eftersom det også kan betegne den sanselige anskuelse, der hører til den teoretiske erkendelse, og som fremskaffer stof til

logiske (objektive) domme. Dette er nu også grunden til, at vi allerede eksklusivt har bestemt udtrykket *æstetik* til det prædikat, der i forbindelse med erkendelsesdomme hører til under anskuelsen. At man derimod betegner en dømmekraft som *æstetisk*, fordi den ikke relaterer forestillingen om et objekt til begreber og dermed heller ikke relaterer dommen til en erkendelse (idet den ingenlunde er bestemmende, men kun reflekterende), volder os derimod ingen bekymring. For hvis det drejer sig om den logiske dømmekraft, må anskuelser – om så de kun er sanselige – immervæk først ophæves til begreber, hvis de skal kunne tjene til erkendelse af et objekt; og det er ikke tilfældet, når det drejer sig om den æstetiske dømmekraft.

XII. Inddeling af kritikken af dømmekraften

At foretage en inddeling af omfanget af en vis art af erkendelser med henblik på at fuldstændiggøre det som system, er næppe noget, man i tilstrækkelig grad har indset vigtigheden af, ligesom man nok heller ikke har forstået de vanskeligheder, der er forbundet med det. Hvis man allerede anser delene i en sådan mulig helhed som fuldstændig givne, finder inddelingen sted mekanisk, blot ved at man foretager en sammenligning; dermed bliver helheden *et aggregat* (omtrent som det går med de byer, hvor et givet område deles blandt de kommende agerdyrkere, uden at de henvender sig til politiet, og hvor enhver forfølger sine egne hensigter). Hvis man på den anden side kan og skal forudsætte en idé om en helhed baseret på et vist princip for delenes bestemmelse, må inddelingen foregå videnskabeligt. Og kun på den måde bliver den et system. Denne fremgangsmåde må man uvægerligt følge, hvis der er tale om et a priori erkendelsesomfang (der med sine principper beror på en specifikt lovgivende evne i subjektet); for i så fald er omfanget af disse loves anvendelse i kraft af denne evnes særegne beskaffenhed ligeledes a priori bestemt – og dette gælder dermed også antallet og forholdet mellem delene i en erkendelseshelhed. Imidlertid kan man ikke foretage nogen begrundet inddeling uden samtidig først at frembringe helheden og fremstille den i samtlige dens dele – om end dette kun kan finde sted ud fra kritikkens regel; derefter kan helheden bringes i den systematiske form, der kendetegner en doktrin (for så vidt som der i betragtning af denne erkendelsesevnes natur overhovedet kan gives en sådan), hvilket ikke kræver andet end en udførlighed i anvendelsen på det specifikke, samt at man tilføjer præcisionens elegance.

Hvis vi nu vil foretage en inddeling af kritikken af dømmekraften (en evne, der netop er af en sådan beskaffenhed, at den, selv om den er grundlagt på a priori principper, dog aldrig kan forsyne os med stof til en doktrin), skal vi lægge

den skelnen til grund, at den bestemmende dømmekraft ikke har egne principper a priori, men at det alene gælder for den reflekterende dømmekraft; endvidere, at den bestemmende dømmekraft alene går *skematisk* frem under en anden evnes love (nemlig forstandens), mens den reflekterende dømmekraft på sin side udelukkende går *teknisk* til værks (i henhold til egne love); dertil, at der for denne sidste dømmekraft ligger et princip for naturens teknik til grund, og dermed også et begreb om en formålstjenlighed, som man må forudsætte a priori i den; denne formålstjenlighed forudsættes ganske vist kun a priori i subjektiv forstand i henhold til princippet for den reflekterende dømmekraft, dvs. den er i forhold til denne evne selv nødvendigvis forudsat af den, men den medfører dog også et begreb om en mulig objektiv formålstjenlighed, dvs. en lov-mæssighed i naturtingene forstået som naturformål.

En blot subjektivt bedømt formålstjenlighed, som altså ikke er begrundet i noget begreb, og som, for så vidt som den blot bedømmes subjektivt, heller ikke kan begrundes i et begreb, er relationen til lyst og ulyst; og dommen over denne formålstjenlighed er *æstetisk* (og det er samtidig den eneste slags dom, der bedømmes således). Hvis denne følelse blot ledsager sanseforestillingen om objektet, dvs. fornemmelsen af det, er den æstetiske dom empirisk; i så fald fordrer den nok en vis receptivitet, men den kræver ikke nogen specifik dømmekraft; dertil kommer, at hvis denne dømmekraft tages som bestemmende, må der ligge et begreb om formål til grund; og dermed skal formålstjenligheden, som objektiv, ikke bedømmes æstetisk, men logisk; og det betyder, at vi under den æstetiske dømmekraft, som en specifik evne, nødvendigvis ikke skal forstå nogen anden evne end den reflekterende dømmekraft; og for så vidt angår følelsen af lyst (som er identisk med forestillingen om subjektiv formålstjenlighed), så skal den betragtes ikke som knyttet til fornemmelsen i en empirisk forestilling om objektet, ej heller til begrebet om dette objekt, men følgelig alene som forbundet med refleksionen og dens form (dvs. med dømmekraftens egen handling), hvorved den stræber efter at hæve sig fra de empiriske anskuelser til begreber som sådan, og som hægtet fast på dem og knyttet til dem ved et a priori princip. Således beskæftiger den reflekterende dømmekrafts æstetik sig med én del af kritikken af denne evne, ligesom den samme evnes logik udgør kritikkens anden del under navn af *teleologi*. I begge dele bliver naturen selv imidlertid betragtet som teknisk, dvs. som formålstjenlig i sine produkter – i det ene tilfælde subjektivt, med henblik på subjektets blotte forestillingsmåde, mens den i det andet tilfælde bliver betragtet som objektivt formålstjenlig i relation til selve genstandens mulighed. Vi skal i det følgende se, at formålstjenligheden er formen i skønhedens fænomen, og at evnen til at bedømme fænomenet er *smagen*. Af dette synes nu at fremgå, at inddelingen af kritikken af dømmekraften i den æstetiske og den teleologiske dømmekraft uden videre må rumme *smags-*

læren og den fysiske lære om formål (bedømmelsen af tingene i verden som naturformål).

Ikke desto mindre kan man inddele al formålstjenlighed – den være sig subjektiv eller objektiv – i en indre og en relativ; af disse er den indre formålstjenlighed grundlagt i forestillingen om en genstand i sig; i den relative blot i forestillingens tilfældige brug. I overensstemmelse hermed kan en genstands form for det første iagttages som formålstjenlig for sig, dvs. den kan i den blotte anskuelse uden begreber iagttages som formålstjenlig for den reflekterende dømmekraft, og i dette tilfælde bliver den subjektive formålstjenlighed tillagt tingene selv og naturen selv. Dernæst, for det andet, kan objektet for refleksionen ved iagttagelsen ikke have det mindste formålstjenlige i sig til bestemmelse af sin form; og alligevel kan forestillingen om dette objekt, hvis det anvendes på en a priori formålstjenlighed i subjektet, for at tjene til en stimulering af en følelse for den samme formålstjenlighed (som den oversanselige bestemmelse af subjekts sindsevner), grundlægge en æstetisk følelse, der ligeledes forholder sig til et a priori princip (om end blot subjektivt); der er ikke her, som i første tilfælde, tale om en formålstjenlighed i naturen i henseende til subjekter; der er blot tale om en mulig formålstjenlig anvendelse ved visse sanselige anskuelser som formidlet i henhold til deres form af en blot reflekterende dømmekraft. Antag, at den første dom på denne måde tillægger naturens genstande *skønhed*, og den anden dom tillægger dem *ophøjethed* – og at det for begge disse dommes vedkommende alene sker i kraft af æstetiske (reflekterende) domme, uden noget begreb om objektet og udelukkende i henhold til den subjektive formålstjenlighed; alligevel ville vi ikke for den ophøjede doms vedkommende forudsætte nogen særskilt naturteknik, eftersom det her blot drejer sig om en tilfældig anvendelse af forestillingen; denne dom skal ikke tjene til at erkende objektet, men vedrører en anden følelse, nemlig følelsen af indre formålstjenlighed i vore sindskræfters anlæg. Og dog skal bedømmelsen af det ophøjede i naturen ikke udelukkes ved inddelingen af den reflekterende dømmekrafts æstetik, eftersom også den udtrykker en subjektiv formålstjenlighed, der ikke beror på et begreb om et objekt.

På samme måde er det nu bevendt med den objektive formålstjenlighed i naturen, dvs. ved muligheden for tingene som naturformål: den dom, der fældes over dem, fældes i henhold til begreber om dem, dvs. ikke æstetisk (i henhold til lyst og ulyst), men logisk; og en sådan dom benævnes *teleologisk*. Den objektive formålstjenlighed bliver enten lagt til grund for den indre mulighed af objektet eller for den relative mulighed af dens ydre følger. I første tilfælde betragter den teleologiske dom tingens fuldkommenhed i henhold til et formål, der ligger i denne ting selv (idet det mangfoldige i denne ting skiftevis forholder sig som årsag og virkning); i det andet tilfælde går den teleologiske dom over et

naturobjekt alene på dets nytte, nemlig overensstemmelsen med et formål, der ligger i andre ting.

I overensstemmelse hermed indeholder kritikken af den æstetiske dømmekraft for det første en *smagskritik* (en evne til at bedømme det skønne) og for det andet en kritik af den *åndelige følelse*, som er den betegnelse, jeg foreløbig giver til evnen til at forestille sig noget ophøjet ved genstande. – Eftersom den teleologiske dømmekraft ikke relaterer sin forestilling om formålstjenlighed til genstande ved følelsen, men ved begrebet, har vi ikke behov for specifikke betegnelser med henblik på at skelne de evner, indre som ydre, som den rummer. Grunden er den, at den udelukkende relaterer sin refleksion til fornuften (ikke til følelsen).

Endnu en bemærkning: at det må være teknikken i naturen, hvis formålstjenlighed vi her er beskæftiget med at udforske som et regulativt princip for dømmekraften – ikke den kausalitet i menneskenes forestillingskræfter, som man betegner som *kunst* (i den egentlige betydning af dette ord); det er heller ikke et princip for kunstsøndhed eller for kunstfuldkommenhed, vi efterspørger, selv om vi, når vi betragter naturen som *teknisk* (eller plastisk) – eftersom vi må forestille os dens kausalitet ved en analogi med kunsten – så at sige kan kalde den *teknisk* i den fremgangsmåde, som den anvender, dvs. som kunstagtig. For det drejer sig om princippet for en blot reflekterende dømmekraft, ikke for en bestemmende (bestemmende domme ligger til grund for alle kunstværker); hvad angår den reflekterende dømmekraft, skal formålstjenligheden betragtes som uforsættlig – og dermed kan den kun tilhøre naturen. Og hvad angår bedømmelse af kunstnerisk *skønhed*, da må vi senere hen betragte den som en følge af de samme principper som dem, der ligger til grund for naturskønheden.

Kritikken af den reflekterende dømmekraft vil altså, for så vidt angår naturen, bestå af to dele: dels af kritikken af den æstetiske og dels af kritikken af den teleologiske evne til at bedømme tingene i naturen.

Første del vil indeholde to bøger; den første af disse bøger vil være en kritik af smagen eller en bedømmelse af *det skønne*; den anden bog vil være en kritik af den åndelige følelse (i den rene refleksion over en genstand) eller af bedømmelsen af *det ophøjede*.

Anden del indeholder på samme måde to bøger, hvor den første bog drejer sig om bedømmelsen af ting som naturformål i henseende til deres mulighed, og hvor den anden bog vil bringe dommen over deres relative formålstjenlighed under principper.

Hver af disse bøger vil indeholde to afsnit omhandlende bedømmelsesevnenes analytik og dens dialektik.

Analytikken vil, ligeledes i to kapitler, søge at forrette først en eksposition og derpå en deduktion af begrebet om en formålstjenlighed i naturen.

Oversættelsesnøgler

Tysk-dansk

Absicht – hensigt, formål, bestræbelse, forsætlighed
absichtlich – bevidst, tilsigtet, forsætlig

Affekt – affekt

allgenugsam – altbefordrende

angenehm – behagelig, tiltalende

Angenehme, das – det behagelige

angemessen – tilstrækkelig, adækvat

anhängend – vedføjet

Annehmlichkeit – behag, det tiltalende, behagelighed

anschauen – anskue, betragte

anschissen – anskude (i forb. m. krystallisation)

Antrieb – tilskyndelse

Art – art, måde, slags

Aufenthalt (*domicilium*) – opholdssted

Auffassung (*apprehensio*) – opfattelse

Aufopfering – afkald

Ausbildung – udformning

ausdehnen – ekspandere

auswärtig – fremmed

befassen – opfatte

Begehrungsvermögen – begærsevne

Begehrung – begær, måde at begære på, ønskeforestilling

begeistert – inspirerende

Begehrung – begær

Begehrungsvermögen – begærsevne

Behauptung – påstand, antagelse

Beifall – billigelse, samtykke

bejahend – affirmativ

Belebung – animering
beobachten – observere
Beredsamkeit – talekunst
Beschaffenheit – beskaffenhed, egenskab
besonder – specifik, speciel, særlig
bestimmbar – bestemmelig
Bestimmbarkeit – bestemmelighed
bestimmen – bestemme, determinere
Bestimmung – bestemmelse
bestimmt – bestemt, med bestemthed
Betrübnis – sorg
beurteilen – dømme, bedømme, vurdere, skønne
Beurteilung – bedømmelse af, dom over
Beurteilungsart – måde at bedømme på
Beurteilungsvermögen (= Urteilskraft) – bedømmelsesevne
bewirken – bevirke, udvirke
beziehen – forbinde
Beziehung – forbindelse
Beziehungspunkt – relationspunkt
bildend – formdannende
Bildung – dannelse, formdannelse
bloss (adj.) – blot, blot og bar, ren, ren og skær
Boden – territorium

Darstellung – fremstilling
Dasein – derværen, eksistens
da sein – eksistere
durchgängig – gennemgribende, konsekvent, uvægerligt

eigen – suveræn, egen, særegen
eigentümlich – særegen, ejendommelig
Eigentümlichkeit – ejendommelighed, særegenhed
Einfalt – enkelhed
einheimisch – indfødt
Einwicklung – indvikling
Empfänglichkeit – åbenhed, modtagelighed
Empfinderei – føleri
Empfindung – fornemmelse
Empfindungsart – fornemmelsesmåde, måde at fornemme på
Endursache – oprindelig årsag

Endzweck – endemål
erheben – højne, hæve, hæve op
erweitern – ekspandere
erweiternd – mere omfattende
Erweiterung – ekspansion, udvidelse
Erscheinung – fænomen, fremtræden, fremtrædelse
Erweiterung – ekspansion, potensering
Erzeugung – frembringelse

Fähigkeit – kapacitet
fähig – tilgængelig for, egnet til
fähig sein – evne
fasslich – begribelig
Feld – felt
Form – form, skikkelse
Fürwahrhalten – godtagelse

Gattung – genus, slægt, art
Gebiet – gebet
gefallen – behage, vække behag, tiltale, glæde sig over
Gegensatz – kontrasætning
Gegenstand der Sinne – sansegenstand
Gemeingültigkeit – almengyldighed
Gemeinort – fælles område
Gemeinsinn – fælles sans
Gemüt – sind
Gemütskräfte – kræfter i sindet, åndskræfter, åndsevner
Gemütszustand – sindstilstand
Genuss – nydelse, fornøjelse
Geschäft – opgave, virkefelt
Geschicklichkeit – dygtighed, færdighed
Geschmacksurteil – smagsdom, smagsvurdering
Geselligkeit – selskabelighed
Gesellschaft – samvær (med andre), selskabelighed, omgang med andre
gesetzlich – frembragt i henhold til en lov
gesetzgebend – lovgivende
Gesinnung – sindelag
Gestalt – skikkelse, form
Gestzmässigkeit – lovmæssighed
Gewalt – herredømme

Glaubenssachen – trosanliggender
Glückseligkeit – lyksalighed
Grund – grund, grundlag, fundament
Grund des Urteils – bedømmelsesgrund

ideal – ideel
innerlich – essentiel
innig – indre

Kausalitet der Zwecke – formålsbestemt kausalitet
komparativ – komparativ (dvs. relativ)
Komplazenz – billigelse
Korollarie – konsekvens
Kunstwerk – kunstprodukt

lebhaft – livfuld
Lehnsatz – lånesætning
Lehrtart – læremåde
Lustgärtneri – havekunst

Macht – magt
Materie – materie, materiale
Menschengattung – menneskene, den menneskelige art, menneskeslægten
merklich (Lust) – mærkbar (lyst)
Misfallen – mishag
Mitteilbarkeit – meddelelighed
Mitteilungsfähigkeit – meddelelsesegnethed
Mittelglied – formidlende led
Mittelursache – formidlende årsag
mutig – behjertet

Nachbild – kopi
Neigung – tilbøjelighed
niedergeschlagen – nedtrykt
Nothilfe – nødforanstaltning

Produkt – produkt, værk

real – reel
Realgrund – realgrund

Reiz – pirring, charme, fortryllelse
Richtmass – mål for vurdering
rührend – sindsbevægende
Rührung – sindsbevægelse

Satz – sætning, antagelse
Satz des Widerspruchs – kontradiktionsprincippet
Schein – skin, illusion, bedrag
schlechthin – i absolut forstand
Schmerz – smerte
Schwung – impuls
Seinesgleich – (sin) lige
selbsttätig – spontan
Selbsttätigkeit – spontanitet
Sinnesart – sansemåde
Sinnenanschauung – sanselig anskuelse
Sinnengefühl – sanselig følelse
Sinnengeschmack – sansesmag
Sinnenschein – sanselig illusion
Sinnenurteil – sansedom
Sinnenwahrheit – sanselig sandhed
Sittengefühl – sædelig følelse
Sittenlehrer – moralist
Sollen – skullen
Sonderbarkeit – særegenhed
Spiel – spil
spielen – lege, spille
Statsklugheit – statsmandskunst
Statwirtschaft – nationaløkonomi
Stimmung – stemthed

Tafel – tavle
Technizism – teknicitet
Teilnehmungsgefühl – sympati
Traurigkeit – traurighed
Trieb – trang

überhaupt – overhovedet, som sådan, generel
Übertragung – overdragelse
überschwänglich – hinsidesliggende, transcendent

unabsichtlich – utilsigtet, uforsætlig
Unangemessenheit – utilstrækkelighed, manglende overensstemmelse
Unannehmlichkeit – ubehag
unterlegen – supplere, tillægge
Unvermögen – manglende evne
Unwille – uvilje
urbildlich – arketyrisk
Urheber – ophavsmand
Urteil – dom, vurdering, skøn
urteilen – dømme, vurdere, skønne
Urteilen, das – domfældelse
Urteilkraft – dømmekraft, bedømmelsesevne

Verbindung – forbindelse, sammenknytning
Verfahren – fremgangsmåde
vergnügen – glæder, vækker glæde, fornøjer, tilfredsstiller
Vergnügen – tilfredsstillelse, nydelse, fornøjelse, glæde
Verknüpfung – sammenknytning, forbindelse
Vermögen – evne, færdighed, kapacitet
Vernünftelei – ræsonnement, sofisteri
vernünfteln – ræsonnere
Verstandsbedürfnis – forstandsbehov
Verstandsbegriff – forstandsbegreb (= kategori)
Vorstellung – forestilling
Vorstellungsart – forestillingsmåde
Vortrag – forelæggelse

wacker – brav
Wahnsinn – vanvid
Wahnwitz – monomani
wahrnehmen – iagttage, registrere
Weise – måde
Weltganze – verdensalt
Welturheber – ophavsmand til verden
Willensmeinung – ønske
willkürlich – vilkårlig, frivillig
Wohlgefallen – velbehag, velbefindende, tilfredsstillelse, behag
Wohlsein – velvære
Wohlwollen – velvilje

Zusammenfassung (= Komprehension, *comprehensio*) – sammenfatning, kom-
prehension
zeugen – avle, skabe
Zeugung – avl
Zeugungskraft – reproduktionsevne
Zusammenstellung – arrangering
Zusammenstimmung – overensstemmelse
Zuträglichkeit – gavnlighed
Zweck – mål, formål
Zweckähnlich – formålslignende
Zweckanordnung – formålsanordninger
Zweckbeziehung – formålsrelation
Zweckeinheit – formålsenhed
Zweckmässig – formålstjenlig
Zweckverbindung – kæde af formål, formålsforbindelse, formålsbestemt for-
bindelse
Zweckwidrig – uformålstjenlig
Zeugungskraft – reproduktionsevne

Dansk-tysk

affekt – Affekt
affirmativ – bejahend
afkald – Aufopfering
almengyldighed – Gemeingültigkeit
altbefordrende – Allgenugsam
animering – Belebung
anskue – anschauen
anskydning – Anschiesen
arketyrisk – urbildlich
arrangering – Zusammenstellung
art – Art, Gattung, Geschlecht
avl – Zeugung
avle – zeugen

bedrag – Schein
bedømme – urteilen, beurteilen
bedømmelse – Urteil
bedømmelsesevne – Beurteilungsvermögen (= Urteilkraft)

bedømmelsesgrund – Grund des Urteils
begær – Begehrung
begærsevne – Begerungsvermögen
behag – Annehmlichkeit
behage – gefallen
behagelig – angenehm
behjertet – mutig
bevidst – absichtlich
bestemme – bestimmen
bestemmelse – Bestimmung
bestemmelighed – Bestimmbarkeit
bestemt – bestimmt
billig – billig, rimelig
billigelse – Beifall, Komplazenz
blot – bloss (aj.)
blot og bar – bloss (aj.)
brav – wacker

danne – bilden
dannelse – Bildung
derværen – Dasein
dom – Urteil
dygtighed – Geschicklichkeit
dømme – urteilen
dømmekraft – Urteilskraft

egen – eigen
egnet til – fähig
ejendommelig – eigentümlich
ejendommelighed – Eigentümlichkeit
Einfalt – enkelhed
eksistens – Existenz, Dasein
ekspandere – ausdehnen
ekspansion – Erweiterung
emotion – sindsbevægelse
endemål – Endzweck
essentiell(t) – innerlich
evne (vb.) – fähig sein
evne (sb.) – Vermögen

felt – Feld
forbinde – beziehen
forbindelse – Beziehung, Verbindung, Verknüpfung
forelæggelse – Vortrag
forestilling – Vorstellung
forestillingsmåde – Vorstellungsart
formdannende – bildend
formdannelse – Bildung
formidlende led – Mittelglied
formidlende årsag – Mittelursache
formål – Absicht, Zweck
formålsbestemt kausalitet – Kausalitet der Zwecke
formålsforbindelse – Zweckverbindung
formålsenhed – Zweckeinheit
formålsignende – Zweckähnlich
formålsrelation – Zweckbeziehung
formålstjenlig – Zweckmässig
formålstjenlighed – Zweckmässigkeit
fornemmelse – Empfindung
fornemmelsermåde – Empfindungsart
fornøjelse(r) – Vergnügen
fornuft – Vernunft
forstand – Verstand
forstandsbehov – Verstandsbedürfnis
forstandshensigt – Absicht des Verstandes
forstandsbegreb (= kategori) – Verstandsbegriff
forsætlig – absichtlich
forsætlighed – Absicht
fortryllelse – Reiz
frembringelse – Erzeugung
fremmed – auswärtig
fremstilling – Darstellung
fremtrædelse – Erscheinung
fremtræden – Erscheinung
frivillig – willkürlich
fælles område – Gemeinort
fælles sans – Gemeinsinn
fænomen – Erscheinung
færdighed – Vermögen
følelse – Empfindung

føleri – Empfindelei

gavnlighed – Zuträglichkeit

gebet – Gebiet

gennemgribende – durchgängig

genus – Gattung

godtagelse – Fürwahrhalten

grund – Grund

grundlag – Grund

havekunst – Lustgärtnerei

herredømme – Gewalt

hinsides(liggende) – überschwänglich

højne – erheben

hæve – erheben

i absolut forstand – schlechthin

iagttagelse – wahrnehmen

ideel – ideal

illusion – Schein

impuls – Schwung

indfødt – einheimisch

indre – innig

indvikling – Einwicklung

inspirerende – begeisternd

intentionelt – absichtlich

kapacitet – Fähigkeit

komparativ – komparativ (dvs. relativ)

konsekvent – durchgängig

kontradiktionsprincippet – Satz des Widerspruchs

kontrasætning – Gegensatz

kopi – Nachbild

kunstprodukt – Kunstwerk

(sin) lige (sb.) – Seinesgleich

livfuld – lebhaft

lovæssighed – Gestzmässigkeit

læremåde – Lehrart

lånesætning – Lehnssatz

materiale – Materie

magt – Macht

materie, materiale – Materie

meddelelighed – Mitteilbarkeit

meddelelseegnethed – Mitteilungsfähigkeit

mening – Meinung, Sinne

menneskene (art, slægt) – Menschengattung

mishag – Misfallen

modtagelighed – Empfänglichkeit

monomani – Wahnwitz

moral – Moral

moralitet – Moralität

mærkbar – merklich (Lust)

måde – Weise

nydelse – Genuss

nødforanstaltning – Nothilfe

opfatte – befassen

opfattelse – Auffassung (*apprehensio*)

opgave – Geschäft

ophavsmand (til verden) – (Welt)urheber

opholdssted – Aufenthalt (*domicilium*)

oprindelig årsag – Endursache

overdragelse – Übertragung

overhovedet – überhaupt

påstand – Behauptung

rational – rationel

relationspunkt – Beziehungspunkt

reproduktionsevne – Zeugungskraft

ræsonnement (sofisteri) – Vernünftelei

ræsonnere – vernünfteln

sammenknytning – Verknüpfung

samtykke – Beifall, Beistimmung

sans – Sinne

sanselig anskuelse – Sinnenanschauung

sansedom – Sinnenurteil

sanselig følelse – Sinnengefühl
sanselig illusion – Sinnenschein
sanselig sandhed – Sinnenwahrheit
sansemåde – Sinnesart
sanesmag – Sinnengeschmack
selskabelighed – Geselligkeit
selskab (med andre) – Gesellschaft
sindsbevægelse – Rührung
sindsbevægende – rührend
sindstilstand – Gemütszustand
skabe – zeugen
skikkelse – Gestalt, Form
skin – Schein
skullen (vb. sb.) – Sollen
speciel – besonder
specifik – besonder
spil – Spiel
spille – spielen
spontan – selbsttätig
stemthed – Stimmung
størkning – Festwerden
supplere – unterlegen
suveræn – eigen
sædelig – sittlich
sædelig følelse – Sittengefühl
særegen – eigentümlich
særegen – besonder
særegenhed – Sonderbarkeit, Besonderheit
særlig – besonder
sætning – Satz

talekunst – Beredsamkeit
teknicitet – Technizism
territorium – Boden
tilbøjelighed – Neigung
tilfredsstillelse – Vergnügen, Wohlgefallen
tillægge – unterlegen
tiltale – gefalcken
tilsigtet – absichtlich
tilskyndelse – Antrieb

tilstrækkelig – angemessen
trang – Trieb
traurighed – Traurigkeit
trosanliggender – Glaubenssachen

ubehag – Unannehmlichkeit
udformning – Ausbildung
uformalstjenlig – zweckwidrig
uforsætlig – unabsichtlich
utilsigtet – unabsichtlich
utilstrækkelighed – Unangemessenheit
uvilje – Unwille

vedføjet – anhängend
velbehag – Wohlgefallen
velbefindende – Wohlgefallen
velvilje – Wohlwollen
velvære – Wohlsein
verdensalt – Weltganze
vilkårlig – willkürlich
virkefelt – Geschäft
vurdere (= dømme, skønne) – urteilen
vurdering – Urteil
vurderingsevne (bedømmelsesevne) – Beurteilungsvermögen (= Urteilskraft)