

FRA KRITIKK AV DØMMEKRAFTEN (1790)

IMMANUEL KANT (1724–1804). *Tysk filosof: en av de største noensinne. Mens Kant i Kritik av den rene fornuft (1781) utvikler sin «transcendentale estetikk» som en teori om det sansbare, blir estetikk som felt for det skjønne og for smaken ufoldet i den tredje kritikken, Kritik av dømmekraften (1790), nemlig i bokens første del: kritikk av den estetiske dømmekraften. De utdrag vi har valgt herfra, omfatter både hans berømte analyse av smaksdommen (dvs. skjønnbeteføringen), hans bestemmelse av det sublimе og hans lære om geniet. For etableringen av estetikk som disiplin og for oppfatningen av kunst som et eget utdifferensiert område, har Kritik av dømmekraften hatt en avgjørende betydning. I de senere år har både rehabiliteringen av det sublimе (Lyotard), påpekingen av domfellelsens betydning innenfor kunstheltet (de Duve) og begrepet om den estetiske relasjon (Genette) kunnet påberope seg Kant.*

FØRSTE DEL: KRITIKK AV DEN ESTETISKE DØMMEKRAFTEN

FØRSTE AVSNITT: DEN ESTETISKE DØMMEKRAFTENS ANALYTIKK

FØRSTE BOK: DET SKJØNNES ANALYTIKK

FØRSTE MOMENT: OM SMAKSDOMMEN¹ MED HENBLIKK PÅ DENNS KVALITET

§ 1 Smaksdommen er estetisk

For å avgjøre om noe er skjønt, bruker vi ikke forstanden for å relatere forestillingen til objektet i den hensikt å oppnå erkjennelse; derimot bruker vi innbildningskraften (kanskje i forbindelse med forstanden) for å relatere forestillingen til subjektet og dets følelse av lyst eller ulyst. Smaksdommen er altså ingen erkjennelsesdom, og følgelig er den ikke logisk, men estetisk. Med estetisk forstå man det hvis bestemmelsesgrunn *ikke kan være annet enn subjektiv*. Hver eneste

1 Definisjonen av smaken som her legges til grunn, er at den er evnen til dømme om det skjønne. Men hva som i tillegg må fordras for å kalle en gjenstand skjønn, det må analysen av smakens dommer avdekke. Momentene denne dømmekraften er henvisst til i sin refleksjon, har jeg søkt med utgangspunkt i dommers logiske funksjoner (for en smaksdom står alltid i et forhold til forstanden). Fordi den estetiske dommen om det skjønne først tar hensyn til kvalitetsmomentet, begynner jeg med å ta dette i betraktning.

av forestillingenes relasjoner, selv når det gjelder fornemmelsene, kan imidlertid være objektive (og da betyr de det reale i en empirisk forestilling), bare ikke relasjonen til følelsen av lyst og ulyst, hvorved intet ved objektet blir betegnet, men gjennom hvilken subjektet føler seg affisert av forestillingen.

Å befatte seg med en regelmessig, formålstjenlig bygning ved hjelp av ens erkjennelsesevner (uansett om forestillingsmåten er tydelig eller forvirret), er noe ganske annet enn å være seg denne forestillingen bevisst med en fornemmelse av velbehag. Da blir forestillingen helt og holdent relatert til subjektet og dets livsfølelse, som vi omtaler som følelsen av lyst eller ulyst. Dette gir opphav til en ganske særegen skjelne- og bedømmelsesevne som ikke bidrar noe til erkjennelsen, men som bare sammenligner den gitte forestillingen i subjektet med hele forestillingsevnen, som sinnet blir seg bevisst i følelsen av sin tilstand. Gitte forestillinger i en dom kan være empiriske (og dermed estetiske²); men dommen som felles ved hjelp av disse forestillingene er logisk, forutsatt at de i dommen relateres til objektet. Og omvendt, hvis de gitte forestillingene er rasjonelle, men i en dom kun relateres til subjektet (dets følelse), så er dommen alltid estetisk.

§ 2 Velbehaget som bestemmer smaksdommen er interesseløst

Velbehaget vi forbinder med forestillingen om en gjenstands eksistens, kalles interesse. Et slikt velbehag er derfor alltid relatert til begjærsevnen, enten som dens bestemmelsesgrunn eller som nødvendig knyttet til dens bestemmelsesgrunn. Den som spør om noe er skjønt, ønsker imidlertid ikke å vite om noe avhenger av gjenstandens eksistens, men om hvordan man som rent betraktende (ved anskuelse eller refleksjon) bedømmer den. Hvis noen spør om jeg synes palasset jeg ser foran meg er skjønt, så kan jeg svare: Jeg liker ikke slike ting som bare er laget for å bli glodd på. Eller jeg kan svare som den irokesiske *sachem*, som i Paris likte spisekvarterene bedre enn alt annet.³ Nok en gang kan jeg, på riktig *rousseauisk* vis, rakke ned på de stores forfengelighet, som sløser bort folkets svette på så overfløidige ting. Endelig kan jeg lett overbevise meg selv om at hvis jeg befant meg på en ubeodd øy uten håp om noensinne å se mennesker igjen, og kunne trylle frem en slik praktbygning bare ved å ønske meg den, ville jeg ikke engang gjøre meg bryet dersom jeg allerede hadde en tilstrekkelig komfortabel hytte. Man kan gå med på dette og gi det sin tilslutning; men nå dreier det seg om noe annet. Man vil bare vite om den blotte forestillingen i meg om gjenstanden er ledsaget av velbehag, uansett hvor likegyldig jeg måtte være hva angår eksistensen til denne forestillingens gjenstand. Man ser lett at for å si at noe er *skjønt* og for å

2 Fra det greske *aisthēthai* som betyr «å sans». (O.a.)

3 Redaktøren av Akademie-utgaven av *Kritikk av dømmekraften*, Wilhelm Windelband, hevder at Kant i denne passasjen refererer til den franske jesuitten og historikeren Pierre François Xavier de Charlevoix (1682–1761), *Histoire et description générale de la Nouvelle-France* (1744). (O.a.)

beviser at jeg har smak, kommer det ikke an på det jeg måtte være avhengig av ved gjenstandens eksistens, men på hva jeg gjør ut av denne forestillingen i meg selv. Enhver må medgi at en dom om skjønnhet der selv den minste interesse kommer inn i bildet, vil være svært partisk, og ikke en ren smaksdom. For å kunne opptre som dommer i saker som har med smak å gjøre, må man ikke på noen måte være inntatt i tings eksistens, men i dette henseende være helt likegyldig.

Vi kan imidlertid ikke forklare denne påstanden, som er av stor viktighet, på noen bedre måte enn ved å kontrastere det rene desinteresserte⁴ velbehaget som finner sted i smaksdommen, med det velbehag som er forbundet med interesse – særlig hvis vi samtidig kan være sikre på at det ikke finnes flere slags interesser enn de som her skal anføres.

§ 3 Velbehaget ved det behagelige er forbundet med interesse

Det som behager sansene i fornemmelsen er behagelig. Her gis nå straks en anledning til å kritisere, og på den måten gjøre oppmerksom på, en ganske vanlig sammenblanding av to betydninger av ordet «fornemmelse». Alt velbehag (sier eller tenker man) er selv en fornemmelse (av lyst). Derfor er alt som behager – altså såfremt det faktisk behager – behagelig (og, i overensstemmelse med de forskjellige gradene eller forholdene til andre behagelige fornemmelser, *yndig, elskelig, morsomt, gledelig* osv.) Men er man enig i det, så er sansinntrykk som bestemmer tilbøyeligheter, fornufens grunnsetninger som bestemmer viljen, og blotte reflekterte anskuelsesformer som bestemmer dømmekraften, helt like hva angår virkningen på lystfølelsen. Denne virkningen ville da være det behagelige i fornemmelsen av ens tilstand; og siden alt vi gjør med våre evner må rette seg mot det praktiske og forene seg i det som sitt mål, kunne man ikke forvente noen annen vurdering av tingene og deres verdi enn den som består i deres løfte om fornøyelse. Måten de frembringer fornøyelse på ville være uvedkommende for vurderingen. Men siden valget av middel er det eneste som kunne gjøre noen forskjell, kunne nok menneskene beskyldes hverandre for dårskap og uforstand, men aldri for nederdrektighet og ondskap. For alle ville jo – hver på sin måte – søke ett mål, nemlig fornøyelse.

Når en bestemmelse av følelsen av lyst eller ulyst kalles en fornemmelse, så betyr dette uttrykket noe ganske annet enn når jeg kaller forestillingen om en ting (gjennom sansene, forstått som en reseprivitet som tilkommer erkjennelse) en fornemmelse. For mens forestillingen i det siste tilfellet relateres til

objektet, relateres den i det første kun til subjektet og tjener ikke til noen erkjennelse, ikke engang subjektets *erkjennelse* av seg selv.

Ved ordet «fornemmelse» forstår vi – i forklaringen ovenfor – imidlertid san- nes objektive forestilling; og for å slippe misforståelser vil vi betegne det som til enhver tid forblir subjektivt, og som slett ikke kan utgjøre en forestilling om en gjenstand, med det ellers vanlige ordet «følelse». Forstått som iakttagelsen av en sanselig gjenstand, tilkommer engens grønne farge den *objektive* fornemmelsen. Vårt behag tilkommer derimot den *subjektive* fornemmelsen. Ingen gjenstand forestilles ved hjelp av den subjektive fornemmelsen, og behaget må således føres tilbake til følelsen, hvorved gjenstanden blir betraktet som velbehagets objekt (hvilket ikke er noen erkjennelse).

At min dom om en gjenstand, hvorved jeg beskriver den som behagelig, uttrykker en interesse for den, går klart frem av det faktum at fornemmelsen vekker et begjær etter slike gjenstander. Følgelig forutsetter velbehaget ikke bare dommen om gjenstanden, men relasjonen mellom gjenstandens eksistens og min tilstand, såfremt denne tilstanden affiseres av et slikt objekt. Om det behagelige sier man derfor ikke bare at *det behager*, men at *det fornøyer*. Jeg gir det ikke bare mitt bifall, men samtidig frembringer det en tilbøyelighet. Når det gjelder det som er behagelig på den mest intense måten, fremkalles ingen dom om objektets beskaffenhet, for de som alltid bare søker nytelse (for det er slik man betegner intens fornøyelse), bryr seg som regel ikke om å felle dommer.

§ 4 Velbehaget ved det gode er forbundet med interesse

Godt er det som ved hjelp av fornuften behager gjennom sitt blotte begrep. Det som bare behager som middel, kaller vi *godt for noe* (nyttig), men det som behager for seg selv, kaller vi *godt i seg selv*. I begge tilfeller er alltid begrepet om et formål til stede, altså fornufens forhold til en (ihvertfall mulig) vilje, og således et velbehag ved et objekts nærvær eller en handling, dvs. en eller annen interesse.

For å anse noe som godt, må jeg til enhver tid vite hva slags ting gjenstanden er ment å være, dvs. jeg må ha et begrep om gjenstanden. For å anse noe som skjønt, er det derimot ikke nødvendig å ha noe begrep om gjenstanden. Blomster, frihåndstegning, konturer vedv i hverandre uten hensikt og kalt løvverk betyr ingenting, avhenger ikke av noe begrep, men likevel behager de. Velbehaget ved det skjønnne må avhenge av refleksjonen over en gjenstand, en refleksjon som fører til et hvilket som helst begrep (ubestemt hvilket). Det skjønnne adskiller seg således fra det behagelige, som kun beror på fornemmelsen.

Riktignok synes det behagelige i mange tilfeller å være det samme som det gode. Således sier man vanligvis at all fornøyelse (særlig hvis den varer) er god som sådan, hvilket betyr omtrent så mye som at fornøyelse som varer og det gode er ett og det samme. Ikke desto mindre kan man innvende at dette bare er en

4 En dom om en gjenstand som gir velbehag kan være helt *uinteressert*, men likevel svært *interessant*. Den er da ikke basert på noen interesse, men istand til å frembringe en interesse. Alle rene moralske dommer er av dette slaget. Men smaksdommene alene gir heller ikke opphav til noen interesse. Bare i et samfunn er det *interessant* å ha smak. Grunnen til dette vil gå frem av det følgende.

ombytting av ord, for de begrepene som egentlig tilkommer disse uttrykkene, kan ikke på noen måte ombyttes. Såfremt man oppfatter en gjenstand som behagelig, må den kun forestilles i relasjon til sanseligheten. Men vil man i tillegg kalle den god, og dermed la den være gjenstand for viljen, må den først, ved hjelp av begrepet om et formål, bringes inn under fornøftens prinsipper. At velbehaget er av en helt annen art når det som fornøyer samtidig kalles *godt*, kan forstås med utgangspunkt i at når det gjelder det gode, er spørsmålet alltid om det er middelbart eller umiddelbart godt (om det er nyttig eller godt i seg selv); men når det gjelder det behagelige, kan det ikke være noe spørsmål om dette i det hele tatt, ettersom ordet alltid betyr noe som umiddelbart behager. (Det samme gjelder for det jeg kaller skjønt)

Selv i dagligtalen skjelner man mellom det behagelige og det gode. Om en rett som stimulerer smaken ved hjelp av krydder og annet tilbehør, sier man uten flere betenkeligheter at den behager, selv om den på samme tid ikke regnes til det gode; for riktignok *behager* den umiddelbart sansene, men middelbart, dvs. gjennom fornøften som ser etter følgene, mishager den. Selv når det gjelder bedømmelsen av sunnhet, kan man legge merke til denne forskjellen. Helse er umiddelbart behagelig for enhver som besitter den (i det minste negativt, dvs. som fraværet av alle fysiske smerter). Men for å regne til det gode, må den betraktes av fornøften med henblikk på formål, nemlig som en tilstand som gjør oss opplagte til alle våre gjøremål. Til slutt, hva lykken angår, mener enhver at den største sum av livets behag (hva angår mengde såvel som varighet) er et sant, ja sågar høyeste, gode. Men fornøften motsetter seg også dette. Behag er nytelse, og beskjeftiget vi oss bare med nytelse, så ville det være tåpelig å ha skrupler når det gjelder midlene som skaffer oss det, hva enten det oppnås på en passiv måte takket være naturens gavmildhet eller gjennom vårt eget virke og arbeid. Men fornøften kan aldri overtales til å tro at eksistensen til et menneske som bare lever for å *nyte* (uansett hvor aktivt det måtte være i denne hensikt) har en verdi i seg selv, selv om dette mennesket i beste fall dessuten er et middel til å fremme andres nytelse og har sympati med deres fornøyelse. Bare gjennom det han gjør, uten tanke på nytelse, i full frihet og uavhengig av det naturen på en passiv måte kan skaffe til veie, gir han sin tilværelse som eksisterende person en absolutt verdi. Lykke, med hele sin overflod av behag, er langt ifra et ubetinget gode.⁵

Men ser vi bort fra alle disse forskjellene mellom det behagelige og det gode, stemmer begge overens i at de alltid er forbundet med sin gjenstand med en interesse. Dette gjelder ikke bare det behagelige (§ 3), og det middelbart gode (det nyttige) som behager som et middel til et eller annet behag, men også det som

5 En forpliktelse til å nyte er en åpenbar absurditet. Derfor er også en forpliktelse til enhver handling som bare har nytelse som sitt mål, absurd, uansett hvor åndelig utstudert (eller skjult) den er, ja selv om det var en mystisk, eller såkalt himmelsk, nytelse.

absolutt og i ethvert henseende er godt, nemlig det moralske, som innebærer den høyeste interesse. For det gode er viljens objekt (dvs. en fornøftsbestemt begjærsevne). Å ville noe og å ha et velbehag ved dettes eksistens, dvs. å ha en interesse for det, er imidlertid identisk.

§ 5 Sammenligning av de tre spesifikt forskjellige typene velbehag

Det behagelige og det gode står begge i en relasjon til begjærsevnen. Det behagelige medfører et patologisk betinget (via stimuli, *stimulos*) velbehag, det gode et rent praktisk. Det praktiske velbehaget bestemmes ikke bare av forestillingen om gjenstanden, men også av subjektets forestilte forbindelse med dens eksistens. Det er ikke bare gjenstanden som behager, men også dens eksistens. Smaksdommen er derimot rent *kontemplativ*, dvs. en dom som er indifferert med hensyn til, en gjenstands eksistens, og som bare betrakter gjenstandens beskaffenhet ved å sammenholde den med følelsen av lyst og ulyst. Selve denne kontemplasjonen er imidlertid ikke rettet mot begreper; for smaksdommen er ikke en erkjennelsesdom (hverken en teoretisk eller praktisk) og er således ikke begrepslig *fundert*, og den har heller ikke begreper som sitt *formål*.

Det behagelige, det skjønne og det gode betegner altså tre forskjellige måter som forestillingene relaterer seg til følelsen av lyst og ulyst på, og med henblikk på disse tre måtene skiller vi gjenstander, eller forestillingsmåter, fra hverandre. De tilsvarende uttrykkene som man betegner tilfredshet med, er heller ikke like. Det som *fornøyer* et menneske kalles *behagelig*; det som kun *behager* er *skjønt*; det som blir *skattet* og *billiget*, dvs. det som tillegges en objektiv verdi, er *godt*. Det behagelige har gyldighet også for fornøftsløse dyr; skjønnhet gjelder bare for mennesket, dvs. for et biologisk, men også *for*nuftig, vesen – ikke bare *qua* fornuftig (for eksempel ånder), men også *qua* biologisk; det gode gjelder imidlertid for ethvert fornøftsvesen overhodet. Denne påstanden kan bare begrunnes og forklares fullstendig i det følgende. Man kan si at blant disse tre typene av velbehag er smaken for det skjønne ene og alene et desinteressert og *fritt* velbehag; for ingen interesse, hverken sansenes eller fornøftens, avkrever her vårt bifall. Derfor kunne man si om velbehaget at det i de tre nevnte tilfellene forholder seg til *tilbøyelighet*, *gunst* eller *aktelse*. *Gunst* er det eneste frie velbehag. Det som er gjenstand for tilbøyelighet, eller det som fornøftens lov pålegger oss å ønske, gir oss ingen frihet til selv å skape en gjenstand for lyst. All interesse forutsetter eller frembringer et behov, og når dette bestemmer bifallet, kan ingen dom om gjenstanden lenger være fri.

Når det gjelder tilbøyelighetens interesse for det behagelige, sier alle: Sulten er den beste kokk, og folk med god appetitt liker alt som kan spises; og således viser ikke et slikt velbehag et valg diktert av smak. Det er bare når behovene er tilfredsstilt at man kan avgjøre hvem som har smak. Likeledes finnes det skikker (atferd) uten dyd, høflighet uten velvilje, anstendighet uten ærbarhet osv. For

hvor moralloven taler, finnes det ikke lenger noe objektivt valg med hensyn til hva som må gjøres; og å vise smak i sin fremferd (eller i bedømmelsen av andres), er noe ganske annet enn å gi uttrykk for sitt moralske sinnelag. Dette innebærer nemlig et påbud og frembringer et behov, mens den moralske smaken bare spiller med velbehagets gjenstander uten å knytte seg til en av dem.

Forklaring av det skjønne ut fra det første momentet: *Smak* er evnen til å bedømme en gjenstand eller en forestillingsmåte gjennom et *fullstendig interesseløst* velbehag eller mishag. Gjenstanden for et slikt velbehag kalles *skjønn*.

ANNET MOMENT: OM SMAKSDOMMEN MED HENBLIKK

PÅ DENS KVANTITET

§ 6 Det skjønne er det som uten begrep forestilles som objekt for et allment velbehag

Denne forklaringen av det skjønne kan avledes fra den foregående forklaringen av det skjønne som gjenstand for et velbehag uten enhver interesse. For hvis et menneske er seg bevisst at velbehaget ved det skjønne er interesseløst, kan det ikke unngå å bedømme dette som en grunn til at velbehaget gjelder for alle. Ettersom velbehaget som knyttes til gjenstanden ikke stammer fra noen tilbøyelighet ved subjektet (og heller ikke fra noen annen overveid interesse), og siden den som dømmer føler seg fullstendig *fri* i forhold til dette velbehaget, kan han ikke finne dets grunn i private betingelser som hefter ved ham selv som subjekt, og derfor må det anses å ha sin grunn i det han kan forutsette hos enhver annen person. Følgelig må han tro at han har grunn til å forvente et lignende velbehag hos enhver. Han kommer derfor til å omtale det skjønne som om skjønnet var en beskaffenhet ved gjenstanden og dommen en logisk dom (som gjennom begreper om objektet utgjør en erkjennelse av det), selv om dommen kun er estetisk og utelukkende uttrykker en forbindelse mellom forestillingen om gjenstanden og subjektet. I likhet med en logisk dom kan man nemlig forutsette at den har gyldighet for enhver. Denne allmenngyldigheten kan riktignok ikke ha sitt utspring i begreper; for fra begreper gis det ingen overgang til følelsen av lyst og ulyst (unntatt i rene praktiske lover som til forskjell fra rene smaksdommer medfører interesse). Følgelig må smaksdommen, i bevissthet om at den er avsondret fra enhver interesse, gjøre krav på å være gyldig for enhver, uten at det allmenne avhenger av objekter. Til smaksdommen må det altså knyttes en fordring om subjektiv allmenngyldighet.

§ 7 Sammenligning av det skjønne med det behagelige og det gode ved hjelp av kjennetegnene ovenfor

Når det gjelder det behagelige, er enhver tilfreds med at hans dom, som hviler på en privat følelse, og gjennom hvilken han sier om en gjenstand at han liker den, innskrenker seg til hans person alene. Derfor blir han ikke forarget når han, etter å ha sagt om én slags vin at den er behagelig, blir korrigert av en annen som mener han burde ha sagt: «Den er behagelig *for meg*.» Det samme gjelder ikke bare for tungens, ganens og svelgets smak, men også for alt det som er behagelig for folks øyne og ører. For den ene er den fiolette fargen sart og yndig, mens for en annen er den livløs og trist. Én liker blåsteinstrumentets tone, en annen strykeinstrumentets. Det ville være dårskap å strides om disse tingene og klandre den andres avvikende dom for å være uriktig, som om det forelå en logisk motsetning. Hva det behagelige angår, gjelder således grunnsetningen: *enhver har sin egen smak* (sansenes smak).

Med det skjønne forholder det seg ganske annerledes. Det ville (helt omvendt) være latterlig dersom noen med høye tanker om sin egen smak mente å rettferdiggjøre seg ved å si: «Denne gjenstanden (bygningen vi ser, klærne den personen går med, konserten vi hører, diktet som er fremlagt til bedømmelse) er *skjønn for meg*.» Han må nemlig unngå å kalle noe *skjønt* når han egentlig bare finner det behagelig. Mange ting kan for ham være sjarmerende og behagelige – ingen har problemer med det – men holder han noe for å være skjønt, så forventer han at andre har et lignende velbehag; han dømmer ikke bare for seg selv, men for enhver, og taler om skjønnet som om den var en egenskap ved tingene. Følgelig sier han: «*Tingen* er *skjønn*»; og han regner ikke med de andres tilslutning til sin velbedagsdom fordi de mange ganger tidligere har vist seg å være enige, men han *fordrer* det av dem. Han klandrer dem hvis de dømmer annerledes, og frakjenner dem smak, hvilket han ikke desto mindre forlanger at de skal ha. Her kan man derfor ikke si at enhver har sin egen smak. Det ville nemlig være ensbetydende med å si at det slett ikke finnes noen smak, dvs. ingen estetisk dom som rettesseg kan gjøre fordring på alles tilslutning.

Likevel finner man at enighet også kan forekomme når det gjelder folks bedømmelse av det behagelige. Også her blir noen frakjent og andre tilkjent smak, og da ikke i betydningen legemlig sans, men som en evne til å dømme om det som har med det behagelige å gjøre som sådan. Således sier man om den som vet å underholde sine gjester med behagelige ting (nytelser for alle sanser), slik at alle behages: «Han har smak.» Men her blir det allmenne bare forstått komparativt; og da gis det regler som kun er *generelle* (slik alle empiriske regler er), men ikke *universelle*. Smaksdommen om det skjønne påtar seg eller pretenderer derimot å gi regler som er universelle. I bedømmelsen av det behagelige forholder dommen seg til det sosiale, for så vidt som dette beror på empiriske regler. Med hensyn

til det gode, fremsettes dommen riktignok rettmessig med fordring på allmenngyldighet; men som objekt for et allment velbehag forestilles det gode bare *ved hjelp av et begrep*, noe som ikke er tilfellet hverken for det behagelige eller det skjønne.

§ 8 I en smaksdom blir velbehagets allmenngyldighet bare forestilt som subjektiv

Denne særegne bestemmelsen av en estetisk dom, altså av den allmenngyldigheten som vi finner i en smaksdom, er bemerkelsesverdig – riktignok ikke for logikeren, men for transcendentalfilosofen. Det er vanskelig å oppdage dens opprinnelse, men til gjengjeld avsløres en egenskap ved vår erkjennelsesevne som uten denne analysen ville forblitt ukjent.

Først må man helt og holdent overbevise seg selv om at man gjennom smaksdommen (om det skjønne) forventer, uten å støtte seg på et begrep (for da ville det dreie seg om det gode), *alles* velbehag ved en gjenstand. Dessuten må man akseptere at denne fordringen om allmenngyldighet hører så vesentlig med til en dom som bestemmer noe som *skjønt*, at uten den ville ingen kommet i tanker om å bruke dette uttrykket, men alt som behaget uten begrep ville bli regnet til det behagelige. Om det behagelige har enhver sin egen oppfatning, og ingen forlanger de andres tilslutning, hvilket alltid er tilfellet for smaksdommer om skjønnhet. Det ene vil jeg kalle sansesmak, det andre refleksjonssmak. Mens sansesmaken bare fellor private dommer, fellor refleksjonssmaken dommer som foregir å være allmenngyldige (offentlige). I begge tilfeller dreier det seg imidlertid om estetiske (ikke praktiske) dommer om en gjenstand, og utelukkende om forholdet mellom forestillingen om gjenstanden og følelsen av lyst og ulyst. Men her er det riktignok noe merkelig. Når det gjelder sansesmaken, så viser ikke bare erfaringen at dens dommer (om lyst eller ulyst ved et eller annet) ikke er allmenngyldige, men enhver er også av seg selv beskjeden nok til ikke å forlange de andres enighet (selv om det faktisk forekommer en svært utbredt overensstemmelse i disse dommene). På den annen side viser erfaringen oss også at refleksjonssmakens dommer (om det skjønne) ofte nok får sin fordring om allmenngyldighet avvist, selv om den likevel kan finne det mulig (hvilket den også faktisk gjør) å forestille seg dommer som kan kreve denne allmenne enstemmighet. Faktisk forlanger den, uten at de dømmende strides om muligheten av et slikt krav, en allmenn enighet om hver og en av sine smaksdommer. Uenigheten i spesielle tilfeller dreier seg kun om den riktige anvendelsen av denne evnen.

Her må man først og fremst legge merke til at en allmenngyldighet som ikke beror på begreper om objektet (selv ikke empiriske) ikke er logisk, men estetisk. Den inneholder altså ingen objektiv domskvantitet, men bare en subjektiv. Om denne bruker jeg også uttrykket *fellesskyldighet*, som ikke betegner det gyldige ved

forestillingens relasjon til erkjennelsesevnen, men ved dens relasjon til følelsen av lyst og ulyst for ethvert subjekt. (Man kan nøye seg med ett uttrykk, nemlig «allmenngyldighet», forutsatt at man for dommens logiske kvantitet bare tillegger: *objektiv allmenngyldighet*, slik at den adskilles fra den rent subjektive, som alltid er estetisk.)

En *objektiv allmenngyldig* dom er også alltid subjektivt gyldig. Med andre ord, hvis dommen gjelder for alt som faller inn under et gitt begrep, så gjelder den også for enhver som ved hjelp av dette begrepet forestiller seg en gjenstand. Men fra en *subjektiv allmenngyldighet*, dvs. fra den estetiske, som ikke beror på noe begrep, går det ikke an å slutte seg til den logiske, ettersom denne typen dommer slett ikke strekker seg til objektet. Nettopp derfor må imidlertid også den estetiske allmenngyldigheten som tilskrives en dom, være av et spesielt slag, ettersom den ikke forbinder skjønnhetens predikat med *objektets* begrep, betraktet i hele dets logiske sfære, men likevel utvider den det til hele sfæren av *dømmende personer*.

Med hensyn til logisk kvantitet er alle smaksdommer *singulære* dommer. For siden jeg umiddelbart må forholde gjenstanden til min følelse av lyst og ulyst, men uten å bruke begreper, kan ikke disse dommene ha de objektivt allmenngyldige dommers kvantitet. Likevel, dersom den singulære forestillingen om smaksdommens objekt, i overensstemmelse med de betingelsene som bestemmer dommen, gjennom sammenligning med andre forestillinger forvandles til et begrep, kan det bli en logisk allmenn dom av den. For eksempel erklærer jeg i en smaksdom at rosen jeg ser er skjønn. Men dommen som springer ut av sammenligning mellom mange singulære dommer – «rosen er i alminnelighet skjønne» – er ikke lenger fremsatt som utelukkende estetisk, men som en logisk dom basert på en estetisk. Nå er dommen «rosen er behagelig» (dens duft) riktignok også estetisk og singulær. Likevel er det ikke en smaksdom, men en sansedom. Smaksdommen medfører nemlig en allmenngyldighetens *estetiske kvantitet*, dvs. gyldighet for enhver, hvilket ikke gjelder for dommen om det behagelige. Det er bare dommene om det gode, selv om også de bestemmer velbehaget ved en gjenstand, som bestemter logisk, og ikke bare estetisk, allmenngyldighet; for de er gyldige om objektet, som erkjennelsen av det, og derfor gyldige for enhver.

Hvis man utelukkende bedømmer objekter ut fra begreper, går all forestilling om skjønnhet tapt. Altså kan det heller ikke gis noen regel ifølge hvilken man skulle være nødt til å anerkjenne noe som skjønt. Den eventuelle skjønnheten til et klesplagg, et hus eller en blomst lar seg ikke avgjøre ved hjelp av grunner eller grunnsetninger. Man vil studere objektet med egne øyne, nærmest som om ens velbehag avhang av fornemmelsen. Og likevel, hvis man kaller gjenstanden for skjønn, tror man at ens stemme er allmenn, og at man gjør fordring på alles tilslutning, mens enhver privat fornemmelse derimot bare kan være avgjørende for den betraktende selv og hans velbehag.

Vi kan nå se at det med hensyn til velbehaget uten formidling av begreper, ikke postuleres noe annet i smaksdommen enn en slik *allmenn stemme*, og følgende *muligheten* av en estetisk dom som samtidig kan betraktes som gyldig for enhver. Smaksdommen selv *postulerer* ikke alles enighet (for det kan bare en logisk allmenn dom gjøre, ettersom den kan anføre grunner). Den *forlanger* bare denne enigheten hos alle som et tilfelle av regelen gjennom hvilken den forventer, ikke bekræftelse via begreper, men andres tilslutning. Den allmenne stemmen er altså bare en idé (hva den beror på, blir ennå ikke undersøkt). Det kan være usikkert om den som mener å felle en smaksdom virkelig dømmet i overensstemmelse med denne ideen; men at dommen impliserer den, og at det følgende skal være en smaksdom, uttrykker man ved å bruke ordet «skjønnhet». I bevissheten om at alt det som tilhører det behagelige og det gode er adskilt fra den form for velbehag som da blir igjen, kan man være helt sikker på dette. Det er ikke noe mer man gjør krav på enn alle andres tilslutning – en fordring som under disse betingelsene ville være berettiget, forutsatt at man ikke ofte tar feil og dermed fellers en urimelig smaksdom.

§ 9 Undersøkelse av om lystfølelsen kommer før eller etter smaksdommens bedømmelse av gjenstanden

Løsningen på dette spørsmålet er nøkkelen til kritikken av smaken og således verdt all oppmerksomhet.

Kom lysten ved den gitte gjenstanden først, og det bare var dens allmenne meddelbarhet som skulle tilkjennegis i smaksdommen om gjenstandsforestillingen, ville en slik fremgangsmåte være en selvmotsigelse. For en slik lyst ville ikke være noe annet enn det blotte behag ved en sansefornemmelse, og således ville den ut fra sin natur bare kunne ha privat gyldighet, ettersom den umiddelbart avhenger av forestillingen gjennom hvilken gjenstanden *blir gitt*.

Alltså er det sinnstilstandens allmenne meddelelse i og med den gitte forestilling som – i kraft av å være smaksdommens subjektive betingelse – må være det grunnleggende, og lysten ved gjenstanden må være en følge av den. Men intet annet enn erkjennelse og forestilling – i den grad forestillingen tilhører erkjennelsen – kan meddeles allment. Bare i den grad en forestilling tilhører erkjennelsen, er den objektiv, og bare på den måten har den et allment referansepunkt som alles forestillingssevne må samstemme med. Skulle nå dommens bestemmelsesgrunn med hensyn til forestillingens allmenne meddelbarhet tenkes å være rent subjektiv, dvs. uten et begrep om gjenstanden, så må den være den sinnstilstanden som påtreffes i forestillingsevnenes forhold til hverandre, såfremt de relaterer en gitt forestilling til *erkjennelse overhodet*.

Ettersom intet bestemt begrep innskrenker dem til en særskilt erkjennelsesregel, er det spill som erkjennelsesevnen settes i gjennom denne forestillingen, fritt. Altså

må sinnstilstanden i og med denne forestillingen være en følelse av forestillingsevnenes frie spill i og med en gitt forestilling sett i relasjon til erkjennelse overhodet. For at det overhodet kan oppstå erkjennelse ut fra en forestilling hvorved en gjenstand blir gitt, kreves *innbildningskraft* for sammenfatningen av mangfoldet i anskuelsen, og *forstand* for begrepet enhet som forener forestillingene. Denne tilstanden, som består i at erkjennelsesevnenes *frie spill* ledsager en forestilling hvorved en gjenstand blir gitt, må være allment meddelbar fordi erkjennelse, som bestemmelse av objektet hvortil gitte forestillinger skal samstemme (i et hvilket som helst subjekt), er den eneste forestillingsmåten som gjelder for enhver.

Ettersom forestillingsmåten subjektive allmenne meddelbarhet i en smaksdom skal finne sted uten å forutsette et bestemt begrep, kan den ikke vise til noe annet enn sinnstilstanden i og med innbildningskraften og forstandens frie spill (i den grad de innbyrdes stemmer overens, slik det kreves for en *erkjennelse overhodet*). Vi er oss nemlig bevisst at dette subjektive forholdet, som forutsetning for erkjennelse overhodet, er gyldig for enhver. Følgelig må det, i likhet med enhver bestemt erkjennelse, som jo alltid beror på dette forholdet som sin subjektive betingelse, være allment kommuniserbart.

Denne rent subjektive (estetiske) bedømmelsen av gjenstanden, eller av forestillingen hvorved den gis, går forut for lysten av gjenstanden; den er grunnen til denne lysten ved erkjennelsesevnenes harmoni. Det er ene og alene på denne allmenngyldigheten ved de subjektive betingelsene for bedømmelse av gjenstanden at velbehagets allmenne subjektive gyldighet, som vi forbinder med forestillingen om den gjenstanden vi kaller skjønn, baserer seg.

At det å kunne meddele sin sinnstilstand, selv om det bare omfatter erkjennelsesevnen, medfører en lyst, kan man med letthet bevise (empirisk og psykologisk) ut fra menneskets naturlige hang til selskapelighet. For vårt formål er det imidlertid ikke nok. I en smaksdom tilskriver vi med nødvendighet alle andre den lyst som vi selv føler, nærmest som om det å kalle noe skjønt innebar å anse skjønnet som en begrepsmessig bestemt beskaffenhet ved gjenstanden; men uten en relasjon til subjektets følelse, er skjønnet i seg selv ingenting. Undersøkelsen av dette problemet må imidlertid vente til vi har tatt opp et annet, nemlig hvorvidt og hvordan estetiske dommer a priori er mulig.

Foreløpig besjefter vi oss med et enklere spørsmål: På hvilken måte blir vi oss bevisst en gjensidig subjektiv overensstemmelse mellom erkjennelsesevnenes i smaksdommen? Skjer det på en estetisk måte gjennom indre sansning og fornemmelse, eller skjer det på en intellektuell måte gjennom bevissheten om vår forsettlige aktivitet hvorved vi hensetter erkjennelsesevnenes i et spill?

Dermed den gitte forestillingen som foranlediger smaksdommen var et begrep, som i bedømmelsen av gjenstanden forente forstanden og innbildningskraften til en erkjennelse av objektet, så ville bevissheten om dette forholdet være intel-

lektuell (slik *Kritikk av den rene fornuft* behandler dømmekraftens objektive skjematisme). Men dommen ville da ikke være felt i relasjon til lyst og ulyst, og derfor ikke være en smaksdom. Smaksdommen bestemmer imidlertid objektet – med hensyn til velbehaget og skjønnerhetens predikat – uavhengig av begreper. Følgelig kan dette forholdets subjektive enhet bare gi seg til kjenne gjennom fornemmelsen. Opplevelsen av de to evnene (innbildningskraften og forstanden) til ubestemt – og likevel, ved hjelp av den gitte forestillingen – harmonisk virksomhet, altså det som hører til en erkjennelse overhodet, er den fornemmelse, hvis allmenne meddelbarhet smaksdommen postulerer. Et objektivt forhold kan bare tenkes. Likevel, såfremt det har subjektive betingelser, kan det fornemmes i sin virkning på sinnet; og ved et forhold som ikke legger noe begrep til grunn (slik som forestillingsevnenes forhold til en erkjennelsesevne overhodet), er heller ikke noen annen bevissthet mulig enn gjennom fornemmelsen av virkningen, som består i de to sjelsevnenes (innbildningskraftens og forstandens) livlige spill idet de opplives gjennom gjensidig samstemthet. En forestilling som – selv om den er singular og ikke blir sammenlignet med andre – likevel samstemmer med det allmenne betingelser, hvilket det er forstandens sak å fremskaffe, bringer erkjennelsesevnene i den proporsjonerte samklengen som fordres for all erkjennelse, og som vi derfor også holder for å være gyldig for enhver som er skapt til å dømmes ved hjelp av forbindelsen mellom forstand og sanser (dvs. for ethvert menneske).

Forklaring av det skjønne ut fra det andre momentet: Det *skjønne* er det som behager allment, uten begrep.

TREDJE MOMENT: OM SMAKSDOMMENE UT FRA RELASJONEN TIL DE FORMÅL SOM TAS I BETRAKTNING

§ 10 Om formålstjenlighet i sin alminnelighet

Hvis man vil forklare ut fra dets transcendentale bestemmelser (uten å forutsette noe empirisk, slik som følelsen av lyst), hva et formål er, så er formål et begreps gjenstand såfremt begrepet anses som gjenstandens årsak (den reale grunn til dens mulighet); og formålstjenligheten (*forma finalis*) er et *begreps* kausalitet med hensyn til dets *objekt*. Der hvor altså ikke bare erkjennelsen av en gjenstand, men gjenstanden selv (dens form eller eksistens) er tenkt som en virkning som utelukker en mulig gjennom et begrep om gjenstanden, der tenker man seg et formål. Forestillingen om virkningen er her bestemmelsesgrunnen til dens årsak og går forut for denne. Bevisstheten om en forestillings kausalitet med henblikk på å *bevare* subjektet i den samme tilstanden, kan her allment betegne det man kaller lyst. Ulyst er derimot den forestillingen som inneholder grunnlaget for å påvirke

subjektet i retning av å føre forestillingenes tilstand til deres egen motsetning (ved å holde dem tilbake eller fjerne dem).

Begjærsevnen, i den grad den bare lar seg bestemme til å handle ut fra begrepet, dvs. i overensstemmelse med forestillingen om et format, er identisk med viljen. Et objekt, en sinnstilstand, og selv en handling, selv om deres mulighet ikke nødvendigvis forutsetter et formål, kalles også formålstjenlige, men bare fordi deres mulighet utelukkende kan forklares og begripes dersom vi antar at det til grunn for dem ligger en kausalitet som virker ut fra formål, dvs. en vilje som har anordnet dem i overensstemmelse med forestillingen om en viss regel. Såfremt vi ikke plasserer denne formens årsaker i en vilje, kan formålstjenligheten altså være uten formål, men likevel kan vi bare gjøre oss forklaringen av dens mulighet begripelig ved å avlede den fra en vilje. Det er ikke alltid nødvendig å forstå det vi observerer fra fornuftens synspunkt (ut fra dets mulighet). Altså kan vi, selv uten at vi legger et formål til grunn (som materien i *nexus finalis*), i det minste observere en formålstjenlighet med henblikk på formen og legge merke til den ved gjenstanden, om enn bare gjennom refleksjon.

§ 11 Til grunn for smaksdommen ligger intet annet enn formen til en gjenstands formålstjenlighet (eller dens forestillingsmåte)

Ethvert formål, hvis det anses som velbehagets grunn, fører alltid med seg en interesse som bestemmelsesgrunn for dommen om lystens gjenstand. Til grunn for smaksdommen kan det altså ikke ligge noe subjektivt formål. Men smaksdommen kan heller ikke bli bestemt gjennom forestillingen om et objektivt formål, dvs. gjennom gjenstandens egen mulighet ut fra formålsforbindelsens prinsipper, og følgelig ikke gjennom det godes begrep. For dommen er estetisk, ikke erkjennelsesmessig. Den har derfor ikke noe med et *begrep* om gjenstandens beskaffenhet og indre eller ytre mulighet ved hjelp av en eller annen årsak å gjøre. Bare forestillingsevnenes forhold til hverandre, såfremt de beste bestemmes ved en forestilling, spiller inn.

Dette forholdet, som er til stede når en gjenstand bestemmes som skjønne, er forbundet med følelsen av lyst. Gjennom smaksdommen erklæres denne følelsen samtidig som gyldig for enhver. Følgelig kan hverken et behag som ledsager forestillingen, eller forestillingen om gjenstandens fullkommenhet og begrepet om det gode, inneholde dommens bestemmelsesgrunn. Velbehaget som vi, uten begrep, bedømmer som allment meddelbart, og dermed som smaksdommens bestemmelsesgrunn, kan derfor ikke være annet enn den subjektive formålstjenligheten i forestillingen om en gjenstand, uten ethvert formål (objektivt eller subjektivt), og derfor formålstjenlighetens blotte form, såfremt vi er oss den bevisst, i forestillingen hvorved en gjenstand blir oss *gitt*.

§ 12 Smaksdommen beror på grunner a priori

Det er fullstendig umulig å avgjøre a priori om en eller annen forestilling (forenemmelse eller begrep) er forbundet, som årsak, med følelsen av lyst eller ulyst, som dens virkning. Det ville nemlig være en kausalrelasjon, og en kausalrelasjon (blant erfaringens gjenstander) kan alltid bare erkjennes a posteriori og ved hjelp av erfaringen selv. I *Kritikk av den praktiske fornuft* har vi riktignok avledet a priori følelsen av aktelse fra allmenne moralske begreper (hvor følelsen av aktelse er en særskilt og egenartet modifikasjon av følelsen av lyst og ulyst, som ikke stemmer helt overens hverken med lysten eller ulysten som vi får fra empiriske gjenstander). Men der kunne vi overskride erfaringens grenser og påberope oss en kausalitet som beror på en oversanselig beskaffenhet ved subjektet, nemlig friheten. Og selv da avledet vi egentlig ikke denne følelsen fra moralens idé som årsak; det var kun viljesbestemmelsen som ble avledet. Sinnstilstanden som ledsager en eller annen bestemmelse av viljen, er i seg selv allerede en lystfølelse og identisk med den. Altså følger ikke bestemmelsen av viljen, som en virkning, fra lystfølelsen. Det siste ville bare være tilfellet dersom begrepet om det moralske, som et gode, gikk forut for viljens bestemmelse gjennom loven; men da ville begrepet om det moralske rett og slett være en erkjennelse, og dermed ville det være umulig å avlede noen lyst.

Noe lignende gjelder for lysten i den estetiske dommen, bare at her er lysten rent kontemplativ og forårsaker ingen interesse for objektet, mens den i den moralske dommen derimot er praktisk. Bevisstheten om en rent formal formål-tjenlighet i spillet til subjektets erkjennelsesevner ved en forestilling hvorved en gjenstand blir gitt, er lysten selv. Grunnen til det er at en slik bevissthet inneholder, i en estetisk dom, en bestemmelsesgrunn for subjektets virksomhet med hensyn til opplevelsen av dets erkjennelsesevner. Den inneholder således en indre kausalitet (som er formålstjenlig) med hensyn til erkjennelse overhodet, men uten å være innskrenket til en bestemt erkjennelse, og dermed den subjektive formålstjenlighetens blotte form ved en forestilling. Denne lysten er altså ikke på noen måte praktisk; den er hverken som lysten ved det behagelige, som oppstår av patologiske grunner, eller som den intellektuelt motiverte lysten ved det gode. Den innebærer imidlertid kausalitet, nemlig ved å *oppretholde* selve forestillingens tilstand og erkjennelsesevnenes beskjefugelse uten noen videre hensikt. Vi *dveler* ved vår betraktning av det skjønnne fordi betraktningen styrker og reproducerer seg selv. Dette er analogt med (men ikke det samme som) den måten vi dveler ved en pirring som, i forestillingen om gjenstanden, gjentatte ganger vekker oppmerksomheten, men her forblir sinnet passivt.

§ 13 Den rene smaksdom er uavhengig av pirring og rørelse

Enhver interesse fordrer smaksdommen og fratar den dens upartiskhet, særlig hvis formålstjenligheten ikke, som når det gjelder fornuftens interesse, går forut

for følelsen av lyst, men er grunnnet på denne følelsen. I en estetisk dom om noe som fornøyer eller smerter, skjer alltid det siste. Følgelig kan dommer som påvirkes på den måten hverken gjøre fordring på et allmenngyldig velbehag, eller innskrenke fordringen i den grad forenemmelse av det slaget befinner seg blant smakens bestemmelsesgrunner. Der hvor smaken trenger et tilskudd av *pirring* og *rørelse* for å oppnå velbehag, og sågar gjør disse til målestokk for sitt bifall, er den alltid barbarisk.

Ikke desto mindre blir pirringen ofte ikke bare knyttet til skjønnheten (som jo egentlig bare skulle angå formen), som et bidrag til det estetisk allmenne velbehaget, men den blir selvfermholdt som noe skjønt. Men dermed blir velbehagets materie forvekslet med formen. I likhet med mange andre misforståelser som tross alt har noe sant ved seg, kan denne elimineres ved hjelp av en omhyggelig bestemmelse av disse begrepene.

En smaksdom som pirring og rørelse ikke har noen innflytelse på (selv om de lar seg forbinde med velbehaget ved det skjønnne), og som følgelig bare har formens formålstjenlighet som sin bestemmelsesgrunn, er en *ren smaksdom*.

§ 14 Forklaring gjennom eksempler

I likhet med teoretiske (logiske) dommer, kan estetiske dommer inndeles i empiriske og rene. Estetiske dommer er empiriske dersom de uttrykker at en gjenstand eller dens forestillingsmåte er behagelig eller ubehagelig; de er rene dersom de uttrykker at den er skjønn. Empiriske estetiske dommer er sansedommer (materielle estetiske dommer); bare rene estetiske dommer (som formale) er egentlige smaksdommer.

En smaksdom er altså kun ren såfremt dens bestemmelsesgrunn ikke iblandes et rent empirisk velbehag. Dette skjer imidlertid alltid når pirring eller rørelse påvirker dommen som skal beskrive noe som skjønt.

I denne forbindelse finnes det en hel rekke slags innvendinger som vil ha det til at pirring ikke bare er en nødvendig ingrediens ved skjønnheten, men at pirring er tilstrekkelig for at noe kan kalles skjønt. En blott og bar farge, som for eksempel gressets grønne, eller en blott og bar tone (til forskjell fra lyd og støy), som for eksempel flolinsens, til tross for at de begge kun synes å ha forestillingens materie, nemlig fornemmelsen, til grunn, og derfor bare forjener å kalles behagelige, blir av de fleste hevdet å være skjønnne i seg selv. Samtidig vil det likevel bli bemerket at farge- og tonefornemmelsene bare forjener å bli betraktet som skjønnne såfremt de er *rene*. Det sistnevnte er en bestemmelse som angår formen, og dessuten det eneste ved disse forestillingene som med sikkerhet lar seg meddele allment. Man kan nemlig ikke regne med at fornemmelsenes kvalitet bedømmes på samme måte av alle subjekter, og man kan neppe anta at behaget ved én farge fremfor en annen, eller tonen i et instrument fremfor i et annet, blir bedømt på samme måte av enhver.

Hvis man med Euler⁶ antar at farger er eterens jevne vibrasjoner (*pulsus*), slik toner er luft i sterk bevegelse, og – hvilket er det viktigste – at sinnet ikke bare gjennom sansene merker virkningen av dem ved opplevelsen av organet, men også gjennom refleksjon iakttar inntrykkenes regelmessige spill (og dermed formen til forbindelsen mellom forskjellige forestillinger) – hvilket jeg ikke betviler – så kan farger og toner ikke bare regnes som fornemmelser, men som formale bestemmelser av enheten i et mangfold av disse fornemmelsene, og da kunne de i seg selv regnes som skjønne.

Men «ren» i en enkel fornemmelsesmåte betyr at dens ensformighet ikke forstyres eller avbrytes av en fremmed fornemmelse, og at den bare tilkommer formen. For slik kan man abstrahere vekk denne fornemmelsesmåten kvalitativt (abstrahere vekk den mulige fargen eller tonen som den forestiller). Således blir alle enkle farger, såfremt de er rene, oppfattet som skjønne. Blandede farger – siden de ikke er enkle – har ikke dette fortrinnet. Her mangler man en målestokk for å avgjøre om man skal kalle dem rene eller urene.

Det er en vanlig feiltagelse, og skadelig for den ekte, ufordervede og velbegrunnede smak, å mene at den skjønnet som tilkjønnes gjenstanden på grunn av dens form, kan forøkes gjennom pirring. I den hensikt å interessere – utover det tørre velbehaget – sinnet i forestillingen om gjenstanden, og på den måten ijene til lovprising av smaken og dens kultivering, i særdeleshet når den ennå er rå og uøvet, kan pirring riktignok komme i tillegg til skjønnet. Men pirring skader virkelig smaksdommen dersom den oppfattes som et kriterium for bedømmelse av skjønnet. Så langt er den fra å bidra til skjønnet at den tvertimot bare med overbærenhet må tillates som fremmed når smaken ennå er svak og uøvet, og bare såfremt den ikke forstyrrer den skjønne formen.

I maleri og skulptur, ja i all bildende kunst, i byggekunst og hagekunst såfremt de er skjønne kunster, er *tegningen* det vesentlige. Det grunnleggende for smaken utgjøres her ikke av det som fornøyer i fornemmelsen, men bare av det som behager gjennom sin form. Fargene som lyser opp omrisset tilhører pirringen. De kan riktignok live opp fornemmelsens gjenstand, men ikke gjøre den skjønn og betraktningsverdige. På grunn av den skjønne formens krav blir tvertimot fargene som oftest svært innskrenket, og selv der hvor pirring tillates, blir den bare foredlet gjennom den skjønne form.

Sansegjenstandenes form (både de ytre sansers og middelbart den indres) er alltid gitt som *figur* eller *spill*. Sistnevnte er enten figurenes spill (i rommet, altså mimikk og dans) eller kun fornemmelsens spill (i tiden). *Pirringen* via farger eller fra instrumentets behagelige tone kan komme i tillegg, men det er *tegningen* for figurens vedkommende og *komposisjonen* for spillrets vedkommende som utgjør den rene smaksdommens egentlige gjenstand. Å si at fargenes og tonenes renhet, eller

6 Leonhard Euler (1707–1783), sveitsisk fysiker og matematiker. (O.a.)

deres mangfold og kontrast, synes å bidra til skjønnet, betyr ikke – simpelthen fordi de i seg selv er behagelige – at de frembringer en tilsvarende tilføyelse til velbehaget ved formen. Derimot gjør de formens anskuelighet mer eksakt, bestemt og fullstendig, og ved sin pirring gjør de dessuten forestillingen mer levende, idet de vekker og opprettholder oppmerksomheten om selve gjenstanden.

Selv det man kaller *ornamenter* (*parega*), altså det som bare er et ytre tillegg for å forøke smakens velbehag, og som ikke tilkommer den fullstendige forestillingen om gjenstanden som en indre bestanddel, utfører sin oppgave kun via formen. Man trenger bare å tenke på malerienes rammer, statuens draperier eller palassenes søyleganger. Dersom ornamentet selv ikke fremstår i en skjønn form, og dersom det er anbragt – slik som gullrammen – for å fremheve maleriet gjennom pirring alene, så kalles det *pynt*. Pynt skader den ekte skjønnet.

Rørelse, en fornemmelse der behagelighet fremkalles ved hjelp av en forbigående hemmelse og en påfølgende intensivert utgytelse av livskraften, hører stett ikke til skjønnet. Det sublimе (som er forbundet med følelsen av rørelse) fordreier imidlertid en annen målestokk for bedømmelse enn den smaken legger til grunn. Som sin bestemmelsesgrunn har derfor en ren smaksdom hverken pirring eller rørelse, kort sagt ingen fornemmelse, for fornemmelsen utgjør bare materien i en estetisk dom.

§ 16 Når smaksdommen beskriver en gjenstand som skjønn under forutsetning av et bestemt begrep, er den ikke ren

Det finnes to slags skjønnet: fri skjønnet (*pulchritudo vaga*) og den skjønnet som kun er vedhengende (*pulchritudo adhaerens*). Fri skjønnet forutsetter et noe begrep om hva gjenstanden skal være. Vedhengende skjønnet forutsetter et slikt begrep, samt gjenstandens fullkommenhet i lys av dette begrepet. Den første kalles enkeltringenes (selvtiltrekkelige) skjønnet; den andre blir, som avhengig av et begrep (betinget skjønnet), tilskrevet objekter som faller inn under begrepet om et særskilt formål.

Blomster er frie naturskjønnet. Med unntak av botanikeren vet knapt noen hva slags ting en blomst skal være; og selv han, som i blomsten gjenkjenner plantens befrukningsorgan, unnlater i smaksbedømmelsen å ta hensyn til dette turformålet. Til grunn for denne dommen blir det altså ikke lagt noen fullkommenhet av noe slag; sammensetningen av mangfoldet står ikke i forhold til noen indre formålstjenlighet. Mange fugler (papegøyen, kolibrien, paradisfuglen) og en mengde av havets skaldyr er i seg selv skjønne, og denne skjønneten tilkommer ikke noen gjenstand som er begrepslig bestemt med hensyn til formål, men en som fritt og i seg selv behaget. Således betyr tegninger *à la grecque*, løvverket

7 Utrykket *à la grecque* ble brukt på 1700-tallet for å karakterisere den formen for klassisisme som i dag gjerne forbindes med Louis XVI-stil. (O.a.)

Kvaliteten til følelsen av det sublimе består i at den er en følelse av ulyst forbundet med den estetiske evnen til bedømmelse av en gjenstand. Samtidig forestilles ulysten som formålstjenlig. Dette er mulig ved at en mangelfull evne i subjektet avdekker bevisstheten om en uinnskrenket evne i samme subjektet, og ved at sinnet bare kan dømme estetisk om denne uinnskrenkede evnen ved hjelp av den mangelfulle.

I den logiske vurderingen av størrelse ble umuligheten av noensinne å nå en absolutt totalitet gjennom progressiv måling av sansverdenens ting i tid og rom, erkjent som objektiv, dvs. som umuligheten av å *tenke* det uendelige som gitt, og ikke bare som noe rent subjektivt, altså som en manglende evne til å *fåtte* det. For her har man ikke med graden av sammenfatning i én anskuelse – forstått som et mål – å gjøre, men alt kommer an på et tallbegrep. I en estetisk vurdering av størrelse må derimot tallbegrepet falle bort eller forandres, og med unntak av innbildningskraftens sammenfatning for å skape en enhet som kan brukes som målestokk (slik at begrepene om en lov for den suksessive frembringelsen av størrelsesbegreper unngås), er ingenting formålstjenlig for denne vurderingen. – Hvis nå en størrelse nesten når grensen for sammenfatning i én anskuelse, og innbildningskraften likevel oppfordres ved hjelp av tallstørrelser (for hvilke vi er oss bevisst at vår evne er ubegrenset), til uetisk sammenfatning i en større enhet, så føler vi mentalt at vi er estetisk begrenset. Men ikke desto mindre blir ulysten, med henblikk på den nødvendige utvidelsen av innbildningskraften for å overensstemme med det som er ubegrenset i vår fornuftsevne, nemlig ideen om det absolutt hele, og følgelig innbildningskraftens manglende formålstjenlighet for fornuftsider og deres oppvekkelse, forestilt som formålstjenlig. Slik har det seg at den estetiske dommen selv er subjektivt formålstjenlig for fornuften som ideenes kilde, dvs. som kilden til en intellektuell sammenfatning som gjennom sammenligning gjør enhver estetisk sammenfatning liten, og oppfattelsen av gjenstanden som sublim blir ledsaget av en lyst som bare er mulig ved hjelp av en ulyst.

B OM DET DYNAMISKE SUBLIME I NATUREN

§ 28 Om naturen som en makt

Makt er en evne som er overlegen i forhold til store hindringer. Hvis den er overlegen i forhold til motstanden fra noe annet som selv besitter makt, kalles den *herredømme*. Betraktes naturen i estetiske dommer som en makt uten herredømme over oss, er den *dynamisk sublim*.

Hvis vi skal bedømme naturen som dynamisk sublim, så må den forestilles som fryktingyrende (selv om det omvendte – at enhver fryktingyrende gjenstand i vår estetiske dom betraktes som sublim – ikke er tilfelle). For i den estetiske bedømmelsen (uten begrep) kan overlegenheten i forhold til hindringer

bare bedømmes ut fra motstandens størrelse. Nå er imidlertid det som vi forsøker å motstå et onde, og finner vi at våre evner ikke kan stå imot, er det en gjenstand for frykt. Naturen kan følgelig bare betraktes av den estetiske dømmekraften som en makt, og dermed som dynamisk sublim, såfremt den oppfattes som gjenstand for frykt.

Man kan imidlertid betrakte en gjenstand som *fryktelig* uten å være redd for den, nemlig hvis vi bedømmer den på en slik måte at vi bare *tenker* et tilfelle hvor vi ville ønske å gjøre motstand, men hvor all virkelig motstand likevel ville være forgyves. Således frykter den dydige Gud uten redsel, for denne personen tenker ikke at det vil være aktuelt å motsette seg Gud og Hans påbud. Men når han tenker at en slik situasjon virkelig kunne finne sted, erkjenner han Ham som fryktelig.

Den som ligger under for tilbøyelighet og sanselig begjær, kan ikke dømmes om det skjønne. Like lite kan den som frykter dømmes om det sublimе i naturen. Man skyr synet av en skremmende gjenstand; og det er umulig å finne noe velbehag i en skrekk som man tar på alvor. Derfor er *gleden* det behagelige ved et besvær som opphører. Men denne gleden gjennom befrielse fra en fare, forutsetter at man lover å ikke utsette seg mer for mer av det samme; ja, man vil helst ikke tenke tilbake på den fornemmelsen, og enda mindre oppsøke en anledning til å oppleve den på ny.

Djerve, overhengende, nærmest truende klipper, tordenskyer som tårner seg opp på himmelen og trekker med seg lyn og brak, vulkaner i hele sin destruktive voldsomhet, orkaner som etterlater seg ødeleggelse, det grenseløse oseanet hentatt i opprør, et høyt vannfall fra en mektig elv og lignende ting gjør vår motstand til ubetydelig smått sammenlignet med deres makt. Men synet av disse tingene blir desto mer tiltrekkende jo frykteligere det er – forutsatt at vi befinner oss i sikkerhet. Og fordi de forøker den sjellege styrken utover dens dagligdagse gjennomsnittsnivå og lar oss oppdage en evne til å stå imot av et helt annet slag, en evne som gir oss mot til å måle oss med naturens tilsynelatende allmakt, kaller vi gjerne disse gjenstandene sublimе.

For selv om vi fant vår egen begrensning i betraktningen av naturens umåtelighet og i våre evners utilstrekkelighet til å foreta en estetisk vurdering av størrelse med en målestokk som er proporsjonert for naturens *område*, fant vi likevel også en annen og ikke-sanselig målestokk, i vår fornuftsevne, som har denne uendeligheten selv som enhet under seg. Siden alt i naturen er smått i forhold til målestokken, fant vi en overlegenhet i vårt sinn i forhold til naturen i dens umåtelighet. Slik lar naturkraftenes uimotståelighet oss ganske visst erkjenne vår fysiske avmakt, betraktet som naturvesener, men samtidig avdekker den både en evne til å bedømme oss selv som uavhengige av naturen, og en overlegenhet i forhold til naturen som ligger til grunn for en helt annen slags selvbevaring enn den som naturen utenfor oss kan true. På denne måten bevares det menneske-

lige i vår person, selv når man underkastes denne vold. Således blir naturen ikke bedømt som sublim i den grad den er fryktinggytende, men fordi den fremkaller vår styrke (som ikke er natur) til å betrakte som små de tingene vi passer på (goder, helse og liv), og til å betrakte naturens makt (som vi i slike henseender riktignok er underkastet) som uten innflytelse på oss som personer, altså som noe vi ikke må bøye oss for dersom våre høyeste grunnsetninger og dets hevdelse eller forkastelse sto på spill. Følgelig kalles naturen her sublim utelukkende fordi den hever innsamlingskraften slik at den fremstiller de tilfeller hvor sinnet kan føle sin bestemmelses naturoverskridende sublimitet.

Denne selvvurderingen taper ingenting på at vi må betrakte oss selv som sikre for å fornemme dette begeistrede velbehaget; og dermed (slik kan det synes), siden faren ikke er på alvor, vil heller ikke det sublimt ved våre åndsevner være på alvor. For velbehaget angår her bare vår evnes *bestemmelse*, som avdekkes i slike tilfeller, i den grad anlegget for denne evnen er en del av vår natur, men utviklingen og øvelsen av den overlates til oss som plikt. Og i dette er det sannhet, uansett hvor bevisst mennesket måtte være om sin nåværende virkelige avmakt når det strekker sin refleksjon så langt.

Dette prinsippet kan riktignok synes å være for søkt og spissfindig, og således overdrevent for en estetisk dom. Likevel beviser vår iakttagelse av mennesker det motsatte, nemlig at dette prinsippet kan ligge til grunn for den alminneligste bedømmelse, selv om man ikke alltid er seg det bevisst. For hva er, selv for den ville, gjenstand for den største beundring? Det er en mann som ikke lar seg skremme, som ikke frykter, og derfor ikke viker når han er i fare, men snarere går til verks med den største sikkerhet. Selv i det aller mest siviliserte samfunn vedvaret denne utmerkede ærbødigheten overfor krigeren, bare med den forskjell at man i tillegg forlanger at han skal fremvise fredens mange dyder – et mildt sinnelag, medlidighet og selv en passende omsorg for sin egen person – for selv på disse måtene erkjennes hans sinnelags upåvirkelighet overfor fare. Så uansett hvor mye folk strides om hvem som for tjener mest aktelse av statsmannen og generalen, stemmer den estetiske dommen for generalen. Selv krigen, dersom den føres med orden og aktelse for de borgerlige rettighetene, har noe sublimt ved seg. Først den på denne måten, gjør krigen at folkets tenkemåte blir desto mer sublim jo flere farer de utsetter seg for og møter med mot. På den annen side pleier en lang fredstid å gjøre kjøpmannsånden – og dermed nedrig egennytte, feighet og veikhet – herskende, og fornedre folkets tenkemåte.

Under forutsetning av at makt oppfattes som sublimt, synes følgende å stride mot denne analysen av begrepet om det sublimt: at vi pleier å forestille oss at Gud fremstår i sin vrede, men samtidig også i sin sublimitet – i uvær, storm, jordskjelv, etc.; og at det ville være tåpelig og kjertersk å innbille seg at våre sinn skulle være overlegne i forhold til en slik makts virkninger og – sågar – hensikter.

I nærvær av en slik gjenstand synes ikke følelsen av vår egen naturs sublimitet, men snarere underkastelse, motfallighet og en følelse av total avmakt, å være en passende sinnstilstand, og denne sinnstilstanden pleier i sin alminnelighet å være forbundet med ideen om denne gjenstanden når slike naturbegivenheter finner sted. I religionen overhodet synes det som om den eneste rimelige oppførselen i guddommens nærvær er underkastelse, samt tilbedelse med bøyd hode og med angrende, fryktsomme geberder og stemmer; og dette har derfor de fleste folkeslag akseptert, og fremdeles praktiseres det. Men denne sinnsstemningen er likevel langt fra å være nødvendig forbundet med ideen om det *sublime* ved en religion og dens gjenstand. Et menneske som virkelig frykter og finner fryktens årsak i seg selv, fordi han vet at han med sitt forkastelige sinnelag forsynder seg mot en makt hvis vilje både er uimotståelig og rettferdig, er slett ikke i stemning til å beundre den guddommelige storheten. En slik beundring krever nemlig rolig kontemplasjon og en helt fri dom. Bare hvis han er seg bevisst sitt oppriktige gudselbehagelige sinnelag, tjener slike manifestasjoner av makt til å vekke i ham ideen om det sublimt ved dette vesenet, for da erkjenner han i sitt eget sinnelag en sublimitet som overensstemmer med Guds vilje; og således er han hevet over frykten for slike virkninger av naturen, som han ikke lenger anser som Guds vredesutbrudd. Selv ydmykhet, i form av skånselsløs bedømmelse av egne mangler – som når man er bevisst at intensjonene er gode, lett kan beskykkes med den menneskelige naturs gebrekkelighet som unnskyldning – er en sublim sinnsstemning. Frivillig underkastet man seg angerens smerte for gradvis å fordrive dens årsaker. På denne måten adskiller religionen seg vesensmessig fra overtro. Overtro skaper ikke ærefrykt for det sublimt i sinnet, men frykt og angst for det allmechtige vesen hvis vilje det skrekkslagne mennesket, uten enhver høyaktelse, ser seg som underkastet. Fra dette kan intet annet oppstå enn smiger og forsøk på å oppnå gunst, og aldri en religion basert på god oppførsel.

Altså er det sublimt ikke inneholdt i en naturting, men snarere i våre sinn såfremt vi kan være oss bevisst vår overlegenhet overfor naturen i oss, og denigjenom også naturen utenfor oss (i den grad den influer oss). Alt som fremkaller denne følelsen i oss, iberegnet naturens *makt* som utfordrer våre krefter, kalles (om enn urettmessig) sublimt. Bare under forutsetning av denne ideen i oss, og i relasjon til den, er vi istand til å nå frem til ideen om sublimiteten til det vesenet som frembringer den dypeste aktelse i oss, ikke bare gjennom makten som det demonstrerer i naturen, men snarere gjennom evnen til å bedømme naturen uten frykt og til å tenke vår bestemmelse som sublim i forhold til den.