

Nekaj pripomb k razmerju med teorijo in prakso pri Kantu

Rado Riha

Med področjem naravnega pojma, ki ga obmeji kritika čistega uma, in področjem pojma svobode, ki ga zariše kritika praktičnega uma, vlada, kot pravi Kant v tretji *Kritiki*,¹ »veliko« oz. »nepregledno brezno«, absolutni razcep, ki preprečuje, da bi zakonodajalstvu razuma in uma kot dva v sebi sklenjena sistema objektivnih zakonov lahko kadarkoli in kakorkoli učinkovali drug na drugo. »Pojem svobode ne določa ničesar glede na teoretsko spoznanje narave; pojem narave prav tako ničesar glede na praktične zakone svobode: in v toliko ni možno od enega področja k drugemu zgraditi mostu.«²

Ne glede na to, da ni možen »prehod« (Übergang) od enega področja k drugemu – natančneje rečeno, da ni možen prehod od pojavov k nadčutnemu s pomočjo *teoretske rabe uma*³ – pa je pojmu svobode inherentna zahteva, da *mora* v čutnem svetu udejanjiti smoter, ki ga nalagajo njegovi brezpogojni zakoni. Zahteva ni v protislovju s tem, da ni možno nikakršno neposredno, vzročno učinkovanje svobode na naravo. Domet tega najstva je namreč omejen na pojavno raven: ne gre za učinkovanje svobode na naravo, ampak za učinkovanje »pojavitve svobode«, za učinkovanje svobode, kolikor se le-ta *pojavi* v čutnem svetu,⁴ na naravo kot *pojav*. Svoboda kot nadčutna zmožnost subjekta nima vloge *vzroka* za dogajanje v čutno-pojavnem svetu, ampak je obravnavana kot razlog (Grund), ki omogoča, da mislimo »enotnost nadčutnega, na katerem temelji narava, z nadčutnim, ki ga praktično vsebuje pojem svobode.«⁵

Vendar pa je mogoče *možnost* te enotnosti misliti kot strog filozofski koncept šele takrat, ko je izdelan pojem, ki opredeljuje naravo tako, da je mogoče misliti ujemanje med zakonitostjo naravnih form in formalnimi načeli zakonov uma. Izoblikovanje tega pojma je stvar tretje *Kritike*, ki raziskuje izvor, meje in obseg razsodne moči, poleg razuma in uma tretje zmožnosti v sistemu višjih spoznavnih zmožnosti. Pojem, ki si ga kot svoje a priori načelo daje reflekti-

1. Theorie-Werkausgabe in 12 Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. X, str. 83.

2. I. Kant, KUK, str. 106/; prehod od načina mišljenja glede na načela, ki pripadajo čutnemu področju narave, k načinu mišljenja glede na načela, ki pripadajo nadčutnemu polju svobode, »pomeni le artikulacijo ali organizacijo sistema in v njem samem nima mesta«, *op. cit.*, str. 371.

3. *Ibid.*, str. 83.

4. Pojavlja pa se v subjektu moralnega zakona kot čutnem bitju, se pravi, kot človeku, cf. *ibid.*, str. 107.

5. *Ibid.*, str. 84.

rajoča razsodna moč, pa je pojem »smotrnosti narave za naše spoznavne možnosti«. ⁶ In tako kot ima razsodna moč v sistemu višjih spoznavnih zmožnosti vlogo srednje, povezujoče zmožnosti, tako igra tudi pojem smotrnosti narave vlogo posredujočega člena med naravnimi pojmi in pojmom svobode. Z njegovim posredovanjem se vzpostavi, če že ni možen prehod od narave k svobodi, vsaj prehod od »načina mišljenja« glede na načela narave k »načinu mišljenja« glede na načela svobode. ⁷ V skladu s tem je ena temeljnih nalog tretje *Kritike* – poleg teorije estetskega in naravne teleologije – v tem, da s svojimi pojmi zgradi povezavo med teoretično filozofijo in praktično.

Na to obče mesto o posreovalni vlogi Kantove tretje *Kritike* smo tu spomnili zato, ker želimo v nadaljevanju nanjo navezati neko drugo, nič manj pomembno nalogo, ki jo ima zmožnost razsojanja v okviru transcendentale filozofije: da namreč povezuje teorijo in prakso in zagotavlja njuno specifično, zastavitivno kritizma svojstveno enotnost.

Že v prvi *Kritiki* vpelje Kant transcendentalno razsodno moč z opozorilom, da je tudi med »učeniimi možmi«, ki sicer in abstracto odlično poznajo zakonitosti in pravila svoje stroke, mogoče najti take, ki svojega občega znanje ne znajo »pravilno uporabiti«, saj jim manjka razsodna moč, da bi presodili, ali je mogoče neki primer in concreto subsumirati občemu zakonu. »Zato imajo lahko zdravnik, sodnik ali državoznanec v glavi nemalo lepih patoloških, jurističnih ali političnih pravil, [...] a kljub temu pri njihovi aplikaciji hitro ravnajo napak, bodisi zato, ker jim manjka naravna razsodna moč [...] ali pa tudi, ker se za takšno razsojanje niso v zadostni meri izurili s pomočjo primerov ali z dejansko prakso«. ⁸ Na podoben način razmišlja Kant tudi v poznejšem spisu o *Teoriji in praksi*, ⁹ kjer po začetni splošni opredelitvi teorije in prakse zapiše tudi: »Očitno je, da je potreben med teorijo in prakso še srednji člen povezave in prehoda od

6. Oz. za »pojem izkustva kot sistema empiričnih zakonov« (*ibid.*, str. 16), ki je »subjektivno-nujna tarscendentalna *predpostavka*, da [...] zaskrbnjujoče brezmejna raznovrstnost empiričnih zakonov in heterogenost naravnih form naravi ni lastna«, ampak upošteva narava »tudi v svojih empiričnih zakonih določeno, naši razsodni moči primerno varčnost in za nas dojemljivo enakovrstnost« (*ibid.*, str. 22 in 26). »Svojstveno načelo razsodne moči je torej narava *specificira svoje obče zakone v prid naši razsodni moči v empirične zakonev skladu s formo logičnega sistema*. »Načelo razsodne moči glede form naravnih stvari pod empiričnimi zakoni nasploh je *smotrnost narave* v njeni mnogovrstnosti. Tj. narava je s tem pojmom predstavljena tako, kot da je vsebovan razlog za enotnost mnogovrstnega njenih empiričnih zakonov v nekem razumu. Smotrnost narave je torej poseben a priorni pojem, ki ima svoj izvor edino v reflektirajoči razsodni moči« (*ibid.*, str. 29 in 89, cf. tudi str. 92 sl.).

7. *Ibid.*, str. 84.

8. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KRV), v: Immanuel Kant, *Theorie-Werkausgabe* in 12 Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. III, str. 185 (A 135/6).

9. I. Kant, »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (T/P), v: I. Kant, *Theorie-Werkausgabe*, zv. XI; slov. prev.: »O reku: v teoriji je to morda opravilno, ne velja pa za prakso«, (prev. R. Riha), v: *Filozofski Vestnik*, št. 2, 1990, Ljubljana.

ene k drugi, naj je teorija še tako popolna. Pojmu razuma, ki vsebuje pravilo, se mora namreč pridružiti še akt razsodne moči, s pomočjo katerega praktik razloči, ali je nekaj primer pravila ali ne.¹⁰

Razsodna moč ima torej dvojno posredovalno funkcijo. Na eni strani posreduje med področjem teoretične in področjem praktične filozofije, na drugi strani povezuje področji teorije in prakse. Obe posredovalni funkciji se v kriticismu seveda ne prekrivata, razmerje med teorijo in prakso se ne ujema z razmerjem med teoretičnim in praktičnim spoznanjem. V obeh »Uvodih« k tretji *Kritiki* posveti Kant precej prostora pojasnjevanju, da sodi vsa praktična vednost in iz nje izhajajočo delovanje, ki meri na vzpostavitev nekega zaželjenega stanja stvari – z vposegom v zunanjo naravo, v notranjo ali v intersubjektivna razmerja – na področje teoretičnega spoznanja. Takšna praktična vednost je teoretična, kolikor temelji na naravnih zakonih oz. zadeva »le možnost stvari glede na naravne pojme, h katerim ne sodijo le sredstva, ki jih je najti v naravi, ampak tudi volja...«.¹¹ Prava, čista praksa je le tisto delovanje, ki temelji na zakonih, ki jih daje svoboda, delovanje torej, ki je določeno zgolj s svoje občo zakonodajalno formo. Zato lahko Kant tudi reče,¹² da praktična filozofija ni postavljena ob bok teoretične zato, ker je *praktična*, ker vsebuje postavljena ob tičnih predpisov, ampak zato, ker je *moralno-praktična*, ker temelji na nadčutnem, na katerega kaže pojem svobode s svojimi zgolj formalnimi zakoni.

V teoretično filozofijo sodijo tudi tehnično-praktični in pragmatično-praktični stavki, v moralno teorijo pa moralno-praktični – razmerje med teorijo in prakso nima torej ničesar opraviti z razliko med teoretičnim in praktičnim spoznanjem, ampak je na delu znotraj vsakega od obeh spoznavnih področij. Kljub tej ireduktibilni različnosti v redu obeh razmerij pa obstaja med njima tudi neka bistvena stična točka: obe sta namreč po meri kantovske paradigme teorije.

Enota te mere pa je razsodna moč. Še preden pa je razsodni moči v tretji *Kritiki* naložena naloga, da posreduje med teoretično in praktično filozofijo, deluje v prvi *Kritiki* že kot »srednji člen«, ki povezuje teorijo in prakso. Enotnost med teorijo in prakso, za katero se je Kant emfatično zavzemal,¹³ je temeljna

10. I. Kant, T/P, str. 127/197: »Skupek pravil, pa čeprav praktičnih, se imenuje *teorija* takrat, kadar so ta pravila mišljena kot načela z določeno občestjo in se pri tem abstrahira od množice pogojev, ki pač nujno vplivajo na njihovo izvrševanje. Obratno pa se *praksa* ne imenuje vsako opravilo, ampak samo tisto uresničevanje določenega smotra, ki je mišljeno kot izvrševanje določenih na splošno predstavljenih načel postopanja.«

11. I. Kant, KUK, str. 79; cf. tudi I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, v: Immanuel Kant, *Theorie-Werkausgabe*, zv. VIII, str. 322.

12. *Ibid.*, str. 81; cf. tudi I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV), *Theorie-Werkausgabe*, zv. VII: »Stavki ki se imenujejo v matematiki in naravoslovju *praktični*, bi se morali pravzaprav imenovati *tehnični* [...] zakoni, po katerih je bivanje stvari odvisno od spoznanja, so praktični«; str. 134 in 156/ (A 47 in 74/5.)

13. Vsak poskus, da bi iz abstraktnosti in spekulativnosti čistih teoretskih konstrukcij potegnili sklep, da je teorija sicer abstraktno pravilna, a konkretno napačna, da vlada med njo in prakso nepremostljiv razcep, je, kot zapiše Kant v prvi *Kritiki*, teoretsko nelegitimno: »Platonova

strukturna značilnost kantovskega tipa teorije. Spomnimo se, da spravlja Kant v *Teoriji in praksi* na skupni imenovalec enotnosti teorije in prakse tri med seboj razlikujoče se teoretske zastavitve, naravoslovno teorijo, moralno teorijo in teorijo politično-historičnega. Za vse tri področne teorije velja, da so na ravni svoje teoretske naloge – natančneje rečeno, da so na ravni transcendentnega pojma teorije – le takrat, kadar velja to, kar je resnično v teoriji, tudi v praksi.

Transcendentalnemu pojmu teorije ustreza teorija, ki doseže svoj objekt, resnično vsebino svojega spoznanja ravno takrat, ko v abstrakciji od sleherne predmetne vsebine išče a priorne pogoje možnosti njenega spoznanja. Ta specifičnost transcendentalne teorije se kaže že pri elementarni razliki med formalno logiko in transcendentalno: medtem ko prva abstrahira od vse vsebine in se ukvarja zgolj s formo mišljenja, je za transcendentalno logika značilno, da je »omejena na določeno vsebino, in sicer zgolj na vsebino čistih a priornih spoznanj«. ¹⁴ Ker pa so čista tista spoznanja, ki veljajo neodvisno od vsega predmetnega izkustva, transcendentalna logika tako navsezadnje ni drugega kot formalna logika, ki reflektira abstrahiranje od vse vsebine kot svoj edini pravi predmet. Še jasneje se pokaže vznik predmetne vsebine na podlagi abstrakcije od sleherne vsebine v funkciji transcendentalne razsodne moči. Formalna logika zaradi svoje vsebinske praznosti razsodni moči ne more dajati predpisov, ¹⁵ posel transcendentalne logike pa je, prav nasprotno, v tem, da »s pomočjo določenih pravil korigira razsodno moč v njeni uporabi čistih razumskih pravil in ji daje jamstvo«. ¹⁶ Jamstvo, ki ga daje transcendentalna logika, tisto, kar daje sodbi transcendentalne razsodne moči njen določujoč značaj, pa je ravno

Republika je postala pregovorni in dozdevno v oči bijoč primer sanjske popolnosti, ki ima lahko svoj sedež le v možganih brezdelnega misleca, *Bruckerju* pa se zdi filozofova trditev, da knez ne more dobro vladati, če ni deležen idej, smešna. Vendar pa bi storili bolje, če bi to misel, namesto da jo z bednim in škodljivim izgovarjanjem na njeno neuresničljivost postavljamo na stran, bolj upoštevali in jo [...] osvetlili s pomočjo novih prizadevanj. [...] Nič ni filozofu bolj v škodo in nič ga ni bolj nevredno, kakor če se kot kak preprostež sklicuje na izkustvo, ki dozdevno [idejam] oporeka« (I. Kant, KRV, str. 323/4; A 316). V spisu *Teorija in praksa* dokazuje Kant, da bi poskus razglasiti matematično balistično teorijo zaradi odstopanj med njo in konkretnimi strelnimi rezultati za neveljavno, ne požel drugega kot posmeh. Kdor hoče na podlagi praktičnih rezultatov presojeti teorijo, mora upoštevati še cel niz drugih dejavnikov, poleg stranskih učinkov, ki so morebiti vplivali na izstrelek, vsaj še zvezo balistike z drugimi znanstvenimi disciplinami, s »teorijo trenja«, s »teorijo o zračnem uporu... (I. Kant, T/P, str. 128/198). Skratka, razcep med teorijo in njenimi praktičnimi rezultati nikakor ne razveljavlja teorije, ampak zahteva, prav narobe, »nasloh še več teorije« (ibid.). Neuspeh teorije je zgolj znamenje za to, da teorija še ni zadosti razvita, da »ni bilo dovolj teorije« (ibid., str. 127/197).

14. I. Kant, KRV, str 183 (A 132).

15. »Če bi hotela vobče pokazati, kako je mogoče subsumirati pod ta pravila /tj. pod formalna pravila rabe razuma – RR/, bi se to ne moglo zgoditi drugače kakor zopet s pomočjo nekega pravila«, *ibid.*, str 184 (A 133).

16. *Ibid.*, str. 186 (A 136).

jamstvo enotnosti teorije in prakse. Transcendentalna razsodna moč jo zagotavlja tako, da razumsko spoznanje pripenja in omejuje na čutno izkustvo kot na njegov nujni pogoj. Zato je specifičnost transcendentalne filozofije, kot zapiše Kant, »da lahko razen pravila ali vse prej občnih pogojev za pravila hkrati a priori naznači primer, na katerem je treba pravilo uporabiti«. ¹⁷ Teoretsko spoznanje, ki mu manjka razsodna moč, ni napačno spoznanje, ampak enostavno, kolikor je brez svojega bistvenega dela, spoznavno konstruiranega objekta, (še) ni spoznanje.

Opirajoč se na interpretacijo A. Philonenka, ¹⁸ lahko damo zdaj naslednjo splošno opredelitev Kantovega pojma teorije: teorija je postopek teoretske konstrukcije objekta, ki zaobsega v sebi dva pola, teorijo in izkustvo, in je kot tak vselej tudi že praksa. Enotnost teorije in prakse ni samoumevna, ne vzpostavlja se kar sama od sebe – kantovsko rečeno, ni analitična, ampak sintetična – zanjo je potrebno posebno dejanje razsodne moči. Teorija sama na sebi ni teoretična, ampak postane prava teorija, se pravi, dejanska spoznavna konstrukcija svojega objekta šele takrat, ko razsodna moč uporabi teoretska načela na njim lastnem izkustvenem primeru – rečeno v jeziku prve *Kritike*, ko določi svet čutnega izkustva kot »a priori primer« čistih razumskih pojmov. Praksa sprejme tako svojo definicijo res, kot zapiše Philonenko, znotraj same teorije. ¹⁹ Natančneje rečeno, je razmerje med teorijo in njenim objektom, med teorijo in izkustvom, ki sodi v samo teorijo. Vendar pa teorijo in njene zveze s teorijo o tem, da prakse ni mogoče enostavno zreducirati na teorijo, da je kot znotrajteoretski moment teoriji hkrati vselej vnanja.

17. *Ibid.*

18. Tu se opiramo predvsem na poglavje »De l'idée de théorie dans la pensée kantienne« v: A. Philonenko, *Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Vrin, Paris 1988³. Teorija ima po Philonenku, ki sam prevzema in nadaljuje interpretacijo novokantovca »marburške šole« E. Cohena, v Kantovi filozofije dva med seboj razlikujoča se pomena. Je bodisi *področna teorija*, se pravi, teorija, ki se nanaša na neko posebno predmetno področje izkustva in ki je na specifičen način povezana z drugimi področnimi teorijami. Bodisi gre za teorijo, ki se nanaša na izkustvo samo, za *teorijo izkustva*. V tem primeru ima teorija status transcendentalne logike: je refleksija o izkustvu, ki ga definira na eni strani razmerje področnih teorij do njihovega specifičnega objekta, na drugi medsebojna povezanost področnih teorij v sistem. To, kar je skupno področnim teorijam in transcendentalni teoriji, je po Philonenku pojem *meje*. Mejo reprezentira na eni, »zgornji« strani sistem temeljnih teoretskih načel določene teorije, na drugi, »spodnji« strani pa njen vsakokratni objekt. Povezava med zgornjo in spodnjo mejo, prehod med njima je *praksa*.

19. Sama na sebi, brez dejanja transcendentalne razsodne moči, teorija vse prej teži k temu, da sega čez meje izkustva na področje brezpogojnega in da se tako izgublja v dialektičnem videzu.

Philonenko razlaga razmerje med teorijo in izkustvom pri Kantu kot razmerje »realizira-joče aplikacije« (*op. cit.*, str. 23) in se pri komentiranju Kantovega stališča, da priča razcep med teorijo in njeno realizacijo zgolj o tem, da »ni bilo dovolj teorije«, sklicuje na enaka stališča Bachelardove epistemologije (*ibid.*). S stališči Bachelardove protiscientistične in protipozitivistične epistemologije pa bi lahko po našem mnenju podkrepili tudi Philonenkovo

Na novokantovsko razlago transcendentalne logike kot *teorije izkustva* se tu, ne glede na njene morebitne scientistične implikacije, opiramo zato, ker nam omogoča, da jasno formuliramo dve interpretacijski podmeni. Prvič, da je prav razlika med teorijo in prakso oz. njuna v razsodni moči vzpostavljena enotnost tisto, kar je skupno med seboj nezdružljivima področjema teoretičnega in praktičnega spoznanja in kar poenotuje kantovski pojem teorije. In drugič, da razsodna moč kot enotni pojem teorije teorijo hkrati od znotraj cepi s tem, da artikulira prakso kot znotrajteoretski, a na teorijo hkrati ireduktibilni moment. V tem smislu je razsodna moč notranji razcep kantovske teorije, ekspliciran in reflektiran kot njeno konstitutivno obeležje. Drugače rečeno, če je za kantovski pojem teorije značilno, da doseže svojo vsebino ravno v abstrakciji od sleherne vsebine, potem je razsodna moč, ki zagotavlja transcendentalni teoriji njej lastno izkustveno vsebino, sama v sebi eksplicirana in refleksija tega, kar je specifičnost objekta transcendentalne teorije: da gre za vsebinski moment, ki vznikne kot produkt abstrakcije od sleherne vsebine.

Obe podmeni nam narekujeta tri smeri razmišljanja. Prvič, razmerje med teoriji in prakso je potrebno analizirati v njegovi, nekoliko neustrezno rečeno, razviti obliki. S tem mislimo na obliko, v kateri se to razmerje pojavlja v tretji *Kritiki*, kjer je razsodne moči kot njegov nosilni koncept razdelana v vseh razsežnostih svojega apriornega načela. V tretji *Kritiki* pa se pojavlja razmerja med teorijo in prakso v obliki razmerja med naravo in svobodo, kot zahteva po prehodu med pojmi razuma in pojmom svobode, ki jo realizira historično-politična sodba. Drugič, razsodno moč v tretji *Kritiki* je potrebno razviti kot artikulacijo vsebinskega momenta, ki vznikne kot produkt dovršene abstrakcije od vse vsebine. In tretjič, potrebno je opredeliti, na kakšen način deluje ta artikulacija v razmerju med naravo in svobodo kot razviti obliki razmerja med teorijo in prakso.

Zastavljeno nalogo lahko formuliramo tudi nekoliko drugače. Pojmu transcendentalne teorije ustreza razmerje med teorijo in prakso takrat, ko prevzame od razmerje med naravo in svobodo njegovo *obliko* – to pa je oblika nezdružljivosti, ireduktibilne razlike med obema členoma razmerja. Hkrati je tudi razmerje

mnenje, da je praksa pri Kantu dojeta kot dvojno razmerje med teorijo in njenim objektom, se pravi, kot verifikacija teorije in kot postopek njene tehnične realizacije (*ibid*, str 22). Cf. k temu npr. Bachelardovo trditev, da v središču »znanstvene aktivnosti moderne fizikalne znanosti« deluje povezava »apliciranega racionalizma in poučenega materializma [...] spoznavajoči duh je določen z natančnim predmetom svojega spoznanja, v zameno pa sam z večjo natančnostjo določa lastno izkustvo«; dalje, da gre v miselnem polju fizike za dialog dveh med seboj neločljivih polov »matematike« in »izkustva«, »uma« in »tehnike«, za »filozofski dialog, [...] dialog med praktičnim raziskovalcem, ki je opremljen z natančnimi instrumenti, in med matematikom, ki hoče neposredno oblikovati izustvo«; dalje, da potrebuje moderna fizika dvojno gotovost, »1. Gotovost, da lahko racionalno neposredno zajame realno, ki zasluži zato ime *znanstveno realno*.« »2. Gotovost, da so racionalni argumenti, ki zadevajo izkustvo, že momenti tega izkustva« (cf. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, (1949), PUF, Paris 1986⁶, str. 1 ssl.)

med naravo in svobodo, v načinu mišljenja izvršen prehod med njima, možno šele takrat, ko dobi to razmerje *obliko* razmerja med teorijo in prakso. Do srečanja obeh razmerij pride takrat, ko tretja *Kritika* z idejo smotrnosti narave odpre prostor mišljenju zgodovine. *Oblika*, ki družiti obe razmerji, je oblika historično-politične sodbe: določitev njenega statusa je točka, kjer se stikajo vse tri zgoraj orisane smeri razmišljanja.

Tu se bomo omejili samo na drugo nalogo. Razsodno moč bomo razvili kot moment, ki omogoča enotno obravnavo področij teoretičnega in praktičnega spoznanja, kolikor artikulira vsebino, ki vznikne kot produkt dovršene abstrakcije. Philonenkova obravnava transcendentalne logike pod enotnim pojmom »teorije izkustva« – sklopa medsebojnega določanja oz. preciziranja dveh funkcij, teorije in izkustva, subjekta in objekta, mišljenja realnosti in realnosti same²⁰ – nam pri tem ne more več pomagati. Ob strani pušča ravno tisto, kar je bistveno – da namreč gesta, s katero je izkustvo priznано le, kolikor je vpisano v mrežo teorije, s katero je objekt pozitivno dan le, kolikor je izbrisan v svoji neposredni empirični danosti in konstruiran v svoji objektivnosti, da torej sama ta gesta proizvede kot pogoj svoje možnosti neko danost, ki se upira pojmovni konstrukciji.

Zato se bomo v nadaljevanju oprli na interpretacijo L. Guillermita,²¹ ki obravnava sosledje treh Kantovih *Kritik* kot proces razdelave koncepta transcendentalne estetike oz. transcendentalne teorije čutnosti. V tem procesu zaznamuje po njegovem mnenju tretja *Kritika* točko, na kateri dobi koncept estetike, s tem ko postane možna njegova aplikacija na razsodno moč in njene sodbe, svoj specifičen in strog pomen²². A tretjo *Kritiko* lahko razumemo kot točko dovršitve transcendentalnega koncepta čutnosti, če natančno beremo interpretacijo Guillermita, le v nekem natančno določenem pomenu. Daleč od tega, da bi šlo za tem procesu razdelave za evolucionistično razvijanje koncepta čutnosti, ga je vse prej treba razumeti kot dokončno izoblikovanje vprašanja in jasno eksplikacijo problema, na katerega skuša odgovoriti teorija estetike v prvih dveh *Kritikah*. Razsodna moč, obravnavana kot zaključek teoretizacije čutnosti, enoti kritično filozofijo v toliko, kolikor omogoča konceptualizacijo vprašanja, okoli katerega kroži Kantova kritika. S pomočjo teoretskega toposa lacanovske teorije, lahko na elementarni ravni kriticizma ta problem opredelimo takole: če je temeljna postavka kantovstva, da je stvar na sebi izključena iz horizonta transcendentalne konstitucije fenomenalnega sveta, da je torej realno izključeno iz simbolnega reda oz. da je med njima neka nepremostljiva razdalja, potem je problem, okoli katerega vseskozi kroži kritična filozofija, v tem, da realno, ki je zunaj simbolnega, ni zunaj enkrat za vselej, ampak da se kot zunanje

20. Cf. A. Philonenko, *op. cit.*, str. 22.

21. Cf. L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Editions du CNRS, Paris 1986.

22. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 66.

realno vrača v simbolnem same. Drugače rečeno, kritična filozofija skuša zunajsymbolno realno konceptualizirati kot nekaj, kar vznikne v svoji zunanosti sredi simbolnega, kot specifičen produkt dovršene transcendentalne konstitucije – ne kot enostavno zunanost, ampak kot zunanost sredi notranjosti same.

Ta pot vznikna zunanosti sredi notranjosti same je, z gledišča naše problematike, pot, ki pelje od estetike spoznavne zmožnosti v prvi *Kritiki* prek vmesne stopnje estetike kot čutnosti občutka v drugi *Kritiki* k estetiki kot določili dejanja razsodne moči v tretji: gre za izoblikovanje teorije čutnosti, ki ga lahko opišemo ali kot subjektivizacijo objektivne forme čutnosti ali kot objektivizacijo čutnosti v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti.

V *Kritiki čistega uma* je transcendentalna estetika opredeljena kot »gotova in dvomu izvzeta« »znanost o vseh načelih čutnosti«,²³ čutnost pa kot receptivnost subjekta, kot njegova sposobnost, da sprejema predstave, s katerimi ga aficira v zrenju dan predmet. Predmet transcendentalne estetike je pri tem samo čista forma receptivnosti, to, kar preostane v predstavi potem, ko je izvršena abstrakcija tako od razumske sestavine predstave kakor od njene materije, od občutenja (*Empfindung*), s katerim predmet empirično deluje nanjo. Kar preostane, sta formi zunanega in notranjega čuta, prostor in čas kot čisti formi čutnega zrenja, skratka, sleherni zakanavi objekta predhodna formalna ustrojnost subjekta, da ga lahko objekti sploh aficirajo.

Z opredelitvijo, da je poglobilna naloga transcendentalna estetika v tem, da prepereči sleherni napačno razlago o »temeljni ustrojenosti čutnega spoznanja nasploh«,²⁴ izreče Kant tudi njeno mejo. Zastavljena kot teorija »vseh načel« čutnosti, kot obča teorija čutnosti torej, uresničuje estetika prve *Kritike* v resnici samo del te naloge. Je teorija, če uporabimo izraz iz tretje *Kritike*, »objektivnega čuta«,²⁵ tistega v čutnosti, kar je objektivno določljivo in kar je hkrati s tem sestavni del spoznanja predmeta kot fenomena. Drugače rečeno, če obsega v *Metaphysik der Sitten* čutnost vse tisto, kar je v naših predstavah subjektivnega,²⁶ potem je estetika prve *Kritike* omejena na tisti del subjektivnega v naših predstav, ki je »takšne vrste, da ga je mogoče nanesti tudi na objekt zaradi njegovega spoznanja [...], v tem primeru je čutnost, kot receptivnost /*Empänglichkeit*/ mišljene predstave, čut /*Sinn*/«. ²⁷

Dosežek transcendentalne estetike je, da vpiše čutnost, prek katere so subjektu sploh šele dani predmeti zunaj njega, v mrežo a priori spoznanja, da torej

23. I. Kant, *KRV*, str. 90 in 70 (A 47 in A 21).

24. *Ibid.*, str. 86/7 (A 41-42).

25. »objektiver Sinn«, cf. I. Kant, *KUK*, str. 35.

26. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, *loc. cit.*, str. 315: »Čutnost lahko razložimo kot /durch/ subjektivno naših predstav nasploh«.

27. *Ibid.*; cf. tudi I. Kant, *KUK*, str. 99: »To, kar je na predstavi nekega objekta zgolj subjektivno, tj. njen nanos na subjekt, ne na predmet, je njena estetska narava; to pa, kar na predstavi rabi ali kar lahko rabi za določitev predmeta (za spoznanje), je njena logična veljavnost. V spoznanju predmeta čutov sta skupaj dana /vorkommen/ oba odnosa«.

čutnost, sklop subjektivnega v predstavah, objektivira, naredi dostopno spoznanju. A z isto gesto, s katero je pripoznana kot del spoznavne zmožnosti, je čutnost v prvi *Kritiki* iz njenega okvira tudi že izključena. Občutek ugodja in neugodja, hotenje, nagnenja in poželenja – vse tisto skratka, kar je v predstavi subjektivno, a ni v razmerju do objekta zaradi njegovega spoznanja, je namreč kot moment empiričnega za transcendentalno teorijo čutnosti netematično.²⁸ Subjektivnost predstave ostaja torej prav v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti – kot razmerje predstave zgolj do subjekta in ne več do objekta – nekaj a priornemu spoznanju zunanjega, nedostopnega.

Resda lahko torej rečemo, kot se glasi ena novejših razlag transcendentalne estetike v prvi *Kritiki*, da uspe Kant z določitvijo a priornih form čutnosti, v katerima nam je v zrenju dana eksistenca objektov zunaj nas, utemeljiti, da a priori obstaja nekaj ne-pojmovnega, zunaj-racionalnega.²⁹ Vendar je v tej zastavitvi težko videti kaj več kot prvi, še nezadostni zaris transcendentalne teorije čutnosti in teorema radikalne končnosti subjekta, ki ga Kantova estetika vpeljuje. Nezadostnost te zastavitve pa je v tem, da je, rečeno v jeziku naše zgornje opredelitve problema, okoli katerega kroži kritična filozofija, danost eksistence zgolj sprejeta, ni pa še *kot danost* postavljena, da je zunanost realnega glede na simbolno sicer priznana kot nekaj, kar bistveno zadeva samo simbolno, a hkrati ohranjena v statusu neposredovane zunanosti. Drugače rečeno: če je realna danost eksistence hkrati z njenim pripoznanjem iz simbolnega okvira transcendentalne konstitucije tudi že izključena, potem je nezadostnost te Kantove konceptualizacije v tem, da sama gesta, s katero je danost eksistence pripoznana le kot izključena, ni znova reflektirana kot bistveni moment transcendentalne konstitucije.

-
28. Prav zaradi tega, ker vključujejo načela moralnosti vedno tudi že pojme ugodja in neugodja, poželenja in nagnenj, meni Kant v Uvodu h prvi *Kritiki*, ne sodijo v okvir transcendentalne filozofije: »Vse praktično se nanaša, kolikor vsebuje gonila /Triebsfedern/ na občutke /Gefühle/, ki sodijo k empiričnim spoznavnim virom«, I. Kant, KRV, *op. cit.*, str. 65 (A 15).
29. Temeljna resnica *Kritike čistega uma* je po Ferryju »radikalna končnost subjekta, ki jo definira destvo, da je njegova spoznavna zmožnost a priori 'receptivna', da je aficirana z neukinljivo pasivnostjo: da bi obstajala zavest, subjektivnost, je potrebna danost eksistence« (L. Ferry, *Philosophie politique 1*, PUF, Paris 1984, str. 111, *Philosophie politique 2*, PUF, Paris 1984, str. 184). Neustreznost Ferryjeve razlage je pač v tem, da vlada med obema poloma, med končnostjo subjekta, njegovo konstitutivno nezmožnostjo, da bi s svojimi pojmovnimi predstavami kdajkoli izrekel, »proizvedel« realno eksistenco, in samo realnostjo eksistence, zgolj zunanje razmerje, da gre torej pri končnosti, tudi če je dojeta kot pozitivni pogoj možnosti predstav, glede na katero je relativizirana sama realnost, se pravi, spremenjena iz ontološko nedvomne entitete v preposto gledišče oz. regulativno idejo, navsezadnje spet le za empirično omejenost predstavnosti subjekta glede na neko nedosegljivo v sebi konsistentno obče. Zanimivo kritiko Ferryja sta razvila Belgijca J. Lenoble in A. Berten, ki izpeljujeta iz svoje temeljne predpostavke, »da ni meta jezika, tako kot ni jezika o Vsem in Občem«, trditev, da je mogoče razumeti regulativno idejo le kot čisto prazno formo, kot nekaj, kar ni v svojem bistvu nič, (cf. J. Lenoble/A. Berten *Dire le norme*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1990, str. 30 ssl.)

Prav nadaljnja teoretizacije čutnosti v *Kritiki praktičnega uma* potrjuje, da gre pri tej nezadostnosti res za notranjo pomanjkljivost Kantove konceptualizacije čutnosti. Prva sprememba v tej konceptualizaciji je naznačena že na ravni razčlenitve *Kritike praktičnega um*. Čeprav je ta opravljena tako, da ustreza razčlenitvi prve *Kritike*, je načelo razčlenitve v podrazdelku Analitike obrnjeno. Če je je kritika spekulativnega uma začenjala s čuti in končala z načeli, se kritika praktičnega uma začenja z načeli, nadaljuje s pojmi in šele od tod prehaja k čutom.³⁰ Posledica tega »nenevadnega kontrasta«³¹ obeh Analitik je, da je mogoče govoriti o »estetiki čistega praktičnega uma« pravzaprav le po analogiji.³²

Temeljna sprememba, ki jo vpelje druga *Kritika* v obravnavo čutnosti, je v tem, da v njej čutnost ni več obravnavana kot sposobnost zrenja, ampak »zgolj kot občutek /Gefühl/ (ki je lahko subjektivni razlog želenja.«³³ Čutnost se torej diferencira na čutnost spoznanja in čutnost občutka, razen tega je občutek ločen od spoznavne zmožnosti in povezan z zmožnostjo želenja. Občutek, za katerega gre, pa je moralni občutek, imenuje pa se spoštovanje do zakona.

Na eni strani velja, da je um kot čisti um že sam zase praktičen, da določa voljo s svojim načelom, z a priornim praktičnim zakonom neposredno, ne da bi posredoval kakršnekoli občutek ugodja ali neugodja, tudi občutek ugodja zaradi izvrševanja moralnega zakona ne.³⁴ Na drugi strani mora pri človeku kot končnemu umnemu bitju, ki je zavezano svoji patološki naravi, prevzeti moralni zakon kot objektivni določiten razlog volje hkrati tudi vlogo subjektivnega določitvenega razloga, vlogo gonila /Triebfeder/ k dejanju. Moralni zakon, ki nastopa kot gonilo, je mogoče spoznati po njegovem negativnem delovanju. Je tako rekoč hrbtna stran praktične določitve volje, kolikor njena določenost *zgolj* z zakonom implicira, da so hkrati negirana, zavrnjena vsa čutna nagnenja. A tako kot temeljijo čutna nagnenja na občutku, tako je, meni Kant, tudi negativno delovanje na občutek neke vrste občutek. S tem ko mo-

30. Cf. I. Kant, *KPV*, str. 121 (A 32); cf. tudi: »Analitika čistega teoretičnega uma je imela opraviti s spoznanjem predmetov, ki so lahko dani razumu, in je torej morala začeti z *zrenjem* (ker je to vselej čutno), torej s čutnostjo, od tu pa je šele napredovala k *pojmom* (predmetov tega zrenja), šele po tej dvojni pripravi pa se je lahko končala z *načeli*. Ker pa praktični um nasprotno nima opraviti s predmeti, da bi jih *spoznal*, ampak s svojo lastno zmožnostjo, da te predmete (v skladu z njihovim spoznanjem) *udejanji*, t.j. ker ima opraviti z *voljo* [...], mora potemtakem kritika analitike [praktičnega] uma [...] začeti z *možnostjo a priornih praktičnih načel*. Edino od tu je lahko napredovala k *pojmom* predmetov praktičnega uma [...] in šele nato je lahko ta del sklenilo zadnje poglavje, in sicer poglavje o razmerju čistega praktičnega uma do čutnosti in o njegovem nujnem vplivu nanjo, ki ga je mogoče a priori spoznati, t.j. o *moralnem občutku*.« (*ibid.*, str. 213, A 160/1).

31. I. Kant, *op. cit.*, str. 155 (A 73).

32. *Ibid.*, str. 214 (A 162).

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, str. 132 (A 45).

ralni zakon kot določiten razlog volje zavrača vsa empirična nagnenja, povzroča sam neki občutek, »ki ga lahko imenujemo bolečina, in tu imamo zdaj prvi, morda tudi edini primer, da lahko na podlagi pojmov a priori določimo razmerje spoznanja [...] do občutka ugodja ali neugodja«. ³⁵ Ker je moralni zakon sam v sebi forma intelektualne kavzalnosti oz. svobode, zbuja s svojim zavračanjem subjektivnih nagnenj kar največje spoštovanje in je kot tak razlog za pozitivni občutek, ki nima empiričnega izvora in ga je mogoče spoznati a priori. Spoštovanje moralnega zakona je tako »edini občutek, ki ga spoznamo popolnoma a priori in katerega nujnost lahko uvidimo«. ³⁶

Naziv estetika je torej za teorijo čutnosti v drugi *Kritiki* v resnici »neprimeren« in uporaben zgolj po analogiji, saj je njenemu predmetu, moralnemu občutku, manjka vse tisto, kar je značilno za občutek: občutek je namreč »vedno empiričen«, »nasploh patološki« in »čuten«, ³⁷ moralni občutek pa ne meri na noben objekt, ni ga »mogoče šteti ne k zadovoljstvu ne k bolečini«, ni ne občutek ugodja ne občutek neugodja. ³⁸ Je, skratka, »nenavaden občutek, ki ga ni mogoče primerjati z nobenim patološkim občutkom [...] Je tako svojstvene vrste, da se zdi, da stoji na razpolago edino [...] čistemu praktičnemu umu«. ³⁹ Vendar je ta neprimernost estetike praktičnega uma hkrati, če lahko tako rečemo, še kako primerna zastavitvi transcendentalne estetike v prvi *Kritiki*. Druga *Kritika* nadaljuje namreč teoretizacijo čutnosti natančno tam, kjer je prva, zastavljena kot teorija *vseh* načel čutnosti, zastala: če je prvi uspelo določiti le, če naj tako rečemo, »objektivna načela« čutnosti, pa je zastavek druge v tem, da opredeli tudi njena »subjektivna načela«, da vpotegne v sistem a priori spoznanja čutnost v njeni ireduktibilno subjektivni dimenziji. V moralnem občutku spoštovanja do moralnega zakona odkrije Kant moment čutnosti, za katerega se zdi, da brez (empiričnega) preostanka vstopa v a priori red transcendentalne konstitucije, da je v svoji čutni zunanosti naposled skoz in skoz posredovan z notranjostjo moralnega zakona.

Vendar pa je tudi teoretizacija druge *Kritika* še nezadostna: njen problem ni v tem, da ne gre v konceptualizaciji čutnosti, tako kot prva, dovolj daleč, ampak v tem, da gre predaleč, da je v svoji konceptualizaciji enostavno preveč uspešna. Kot ugotavlja Guillermit: Kantu sicer uspe razložiti moralni občutek od drugih občutkov, kakršni so, denimo, ljubezen, bojazen, občudovanje, osuplost, veliko manj uspešen pa je v opredelitvi občutka spoštovanja *kot občutka*, torej v odgovoru na vprašanje, kako je mogoče moralnemu občutku po njegovem očiščenju od vsega empiričnega in patološkega sploh še zagotoviti njegovo čutno naravo, ki je zanj kot občutek pač bistvena. ⁴⁰ Drugače rečeno, če čutnost

35. *Ibid.*, str. 193 (A 130).

36. *Ibid.*, str. 194 (A 131); cf. citat 195, 2. odst.

37. *Ibid.*, str. 182 (A 113), str. 196 (A 133), str. 196 (A 134).

38. *Ibid.*, str. 201 (A 141), str. 196 (A 137).

39. *Ibid.*, str. 195 (A 136).

40. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 79 in 81.

kot reprezentant za sam simbolni, transcendentelni red konstitutivne zunanosti v prvi *Kritiki* ni v celoti dojeta v svoji vselejšnji posredovanosti, ampak ostaja v svoji subjektivni razsežnosti v vlogi neposredne empirične zunanosti, potem je v drugi *Kritiki* čutnost posredovana do te mere, da je izgubljena prav njena na pojem nezvedljiva subjektivna razsežnost, njena na transcendentelni red ireduktibilna heterogenost.⁴¹

Če uporabimo formulacije, bližje Kantovi filozofiji: čutnost je kot čutnost občutka v drugi *Kritiki* sicer iztrgana empirično-patološkemu redu, ki mu je še bila zavezana v transcendentelni estetiki prve *Kritike* in dvignjena na raven a priori – toda na tej ravni je občutek dojemljiv le, kolikor je vezan na zmožnost želenja, na voljo, določeno z moralnim zakonom. Tudi če je zastavek kritike, da loči »nižjo zmožnostjo želenja«, v kateri je občutek ugodje ob predstavi eksistence kake stvari določiten razlog želenja, od »višje zmožnosti želenja«,⁴² kjer je občutek nasledek določitve zmožnosti želenja z idejo svobode, občutek še vedno ni dojet kot avtonomna zmožnost, kakor to zahteva sistem treh zmožnosti čudi /Gemütskräfte/, spoznavne zmožnosti, občutka ugodja in neugodja in zmožnosti želenja. *Kritika praktičnega uma*, kot zapiše Kant v tretji *Kritiki*, odkrije sicer apriorno zvezo med občutkom ugodja in obema drugima zmožnostima, kolikor neko apriorno spoznanje, svobodo kot pojem uma, poveže z zmožnostjo želenja kot njen določiten razlog, pri čemer je ta določitev subjektivno gledano občutek. »Toda na ta način spoznavna zmožnost ni povezana z zmožnostjo želenja preko /vermittest/ ugodja ali neugodja, saj ni pred zmožnostjo želenja, ampak bodisi šele sledi iz njene določitve ali pa morebiti ni drugega kot občutenje /Empfindung/ določljivosti volje s samim umom, torej sploh ni neki posebni občutek in svojstvena receptivnost /Empfänglichkeit/, ki bi zahtevala med zmožnostmi čudi poseben razdelek.«⁴³

Kot avtonomna zmožnost se čutnost občutka vzpostavi šele takrat, ko popolnoma pretrga povezavo tako s spoznavno zmožnostjo⁴⁴ kot z zmožnostjo želenja, šele takrat torej, ko se višjima spoznavnima zmožnostima razuma in uma,

41. Zato Kant tudi poudarja, da spoštovanje do zakona ni gonilo k npravnosti, ampak je že »npravnost sama, obravnavano subjektivno kot gonilo« (I. Kant, KPV, str. 196, A 134). Moralni gonilo ni čutni nagib k dejanju čeprav ga delujoči subjekti z njim pogosto zamenjujejo: ugodje, ki ga lahko čutimo ob moralnem dejanju, ni določiten razlog dejanja, pač pa je razlog zanj neposredna določenost volje z zakonom, zato je to ugodje »čista praktična in ne estetska določitev zmožnosti želenja« (cf. *ibid.*, str. 245/6, A 210/11, podčrtal RR).

42. Kant, KPV, str. 129 (A 41).

43. Kant, KUK, str. 19/20.

44. Cf. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, kjer je skplicitno pretrgana recipročna zveza med zmožnostjo želenja in občutkom ugodja: »Z želenjem ali odklanjanjem /Verabscheuen/ je [...] vedno povezano ugodje ali neugodje, pri čemer lahko receptivnost zanj imenujemo občutek, ne velja pa vedno tudi obratno« (op. cit., str. 315). V skladu s tem ločuje Kant *praktično ugodje*, ki je bodisi vzrok (patološkost) ali učinek (čista praktičnost) zmožnosti želenja in *kontempativno ugodje* (oz. »nadejavno dopadenje«), ki »v bistvu ni ugodje zaradi eksistence objekta predstave, ampak spremlja le predstavo samo« (*ibid.*, str. 316).

ki sta po svoji naravi določujoči, saj vsebujeta konstitutivna načela bodisi za področje narave bodisi za področje svobode, v tretji *Kritiki* pridruži razdelan koncept tretje zmožnosti, koncept ne več določujoče, ampak reflektirajoče razsodne moči.⁴⁵ Tako kot je za avtonomijo reflektirajoče razsodne moči značilno, da je heautonoma, se pravi, da svojih zakonov ne predpisuje ne naravi ne svobodi, ampak da si jih daje zgolj sama sebi, tako se tudi čutnost občutka konstituira kot samostojna zmožnost takrat, ko se obrne nazaj vase, ko se kot čutnost tako rekoč reflektira sama v sebi.

In šele v tem trenutku je tudi zares uresničena naloga transcendentalne estetike, da kot znanost čutnosti opredeli vsa načela čutnosti. Občutek ugodja ali neugodja je namreč tisti del subjektivnega v naših predstavah, ki se nanaša zgolj na subjekt in ne more nikoli postati »Erkenntnisstück«, predmet spoznavne določitve: nananašanje objektne predstave na subjekt ni namenjeno »nikakršnemu spoznanju, tudi ne tistemu, s katerim subjekt spoznava samega sebe«. ⁴⁶ V konceptu občutku ugodja je tako dosežen koncept za to, kar je v čutnosti kot subjektivnem naših predstav najbolj subjektivno, koncept za, rečeno z Guillermitom, samo »globino subjektivnosti«. ⁴⁷ Dejstvo, da občutek ugodja ne služi spoznanju in da ne more postati spoznavni objekt, nas tu ne sme zavesti – občutek ugodja v Kantovi teoretizaciji nima vloge neke neizrekljive, misli nedostopne globine subjekta. Zastavek tretje *Kritike* je vse prej razdelati koncept za to, kar je ostalo v prvih dveh v prelogu, se pravi, artikulari čutnost v njeni ireduktibilno subjektivni razsežnosti kot taki. Tretji *Kritiki* gre torej za to, da s svojimi ključnimi koncepti reflektirajoče razsodne moči, načela smotrnosti narave in občutka ugodja misli, pojmovno zajame v »globini subjektivnega« to, kar je v čutnosti kot subjektivnem subjektivnega samega, mesto, kjer doseže subjektivnost samo sebe tako, da v njem usahne.

45. Le kot estetska reflektirajoča razsodna moč je pri tem razsodna moč samostojna spoznavna zmožnost: »Kritiki razsodne moči pripada po njenem bistvu samo tisti del, ki vsebuje estetsko razsodno moč, saj edino ta vsebuje načelo, s katerim razsodna moč popolnoma a priori utemeljuje svojo refleksiji o naravi [...] edino estetske reflektirajoča sodba ima svoj določitveni razlog v razsodni moči, brez primesi kake druge spoznavne zmožnosti« (I. Kant, KUK, str. 104 in 59). Razdelava koncepta čutnosti občutka in razsodne moči sta strogo korelativni, prav »neposredni odonos do občutka ugodja in neugodja je tisto, kar je pri načelu razsodne moči enigmatično« (*ibid.*, str. 76).

46. I. Kant, KUK, par. 3, str. 118; cf tudi: »Sposobnost za ugodje ali neugodje pri neki predstavi imenujemo občutek zato, ker vsebuje oboje to, kar je v razmerju naših predstav zgolj subjektivno, in ne vsebuje nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega možnega spoznanja (niti zaradi spoznanja našega stanja)« (I. Kant, Metphysik der Sitten, *op. cit.*, str 315).

47. L. Guillermit, *op. cit.*, str. 71.

