

Problem realnega nasprotja pri Kantu

Rado Riha

Zakaj je geslo o nujni prenovi čiste filozofije v dobi postmoderne, o še enem koraku, ki ga je danes treba narediti na poti kartezijanske meditacije, vredno premisleka? Na podlagi miselnega izkustva postmoderne filozofije, denimo, dekonstruktivizma in njegove kritične razgradnje spekulativnega totalitarizma, ki je inherenten temeljnim kategorijam zahodne filozofske misli, se zdi vsak poskus, da bi rekonstruirali filozofijo v njeni čisti obliki, gotovo več kot problematičen. Potem ko se je filozofija naše dobe odvrnila od svojih lastnih totalizirajočih konceptualnih temeljev, je dolgo časa bivala le na robovih svojih tradicionalnih problemov, ohranjala se je le tako, da je prevzemala in predelovala koncepte in postopke drugih praks, znanstvenih, spoznavnih, umetniških in političnih¹ - kako naj bi bilo zdaj mogoče sodobni filozofski govor, zaznamovan z neizbrisnim izkustvom o lastni obrobni, fragmentarnosti in brezopornosti, znova potegniti v središče tradicionalnih filozofskih problemov in ga, ne da bi šle v izgubo njegova obrobni, fragmentarnost in brezopornost, znova vzpostaviti kot prostor za mišljenje subjekta in resnice, biti in objekta?

Na prvi pogled pomeni zavzemanje za renesanso filozofije in njenih tradicionalnih kategorij padec v metafiziko, zagovarjanje totalizirajoče pretenzije uma. A če je na ravni izjave geslo gotovo univerzalistično, potem ne smemo spregledati specifičnega mesta, od koder se izjavlja. Če je zahteva po prenovi čiste filozofije na ravni izjave univerzalistična, je na ravni izjavljanja skoz in skoz partikularna, saj jo motivira neka povsem specifična naloga.

Danes se namreč postavlja vprašanje, ali ni sodobnim filozofijam njihova kritična razgradnja metafizike uspela še preveč dobro, ali ni filozofski diskurz postmoderne izkustvo lastne obrobni, fragmentarnosti in brezopornosti spremenil v svoje edino trdno in nespodbitno izjavljalno stališče. K temu vprašanju nas, denimo, sili tudi tista "zmernost"², ki jo dekonstruktivistični

1. Nekako v slogu slavne Canguilhemove izjave, ki jo v sedemdesetih letih za svoj moto vzela redakcija *Cahiers pour l'Analyse*: "Obdelovati koncept pomeni, da variiramo njegovo ekstenzijo in vsebino, da ga posplošimo tako, da vanj vključimo sledove izjem, da ga izvozimo ven iz njegovega izvornega področja, da ga vzamemo za model ali da mu, narobe, poiščemo model, skratka, da mu postopoma s pomočjo urejenih transformacij podeljujemo funkcijo forme". Cf. *Cahiers pour l'Analyse*, št. 1-10, Seuil, 1966-1968.

2. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Cristian Bourgois Editeur, Paris 1987, str. 13 sl.

govor o dovršitvi filozofije nalaga filozofiranju, izjavljalna pozicija, ki nikomur več ne dovoljuje razglašati se za filozofa in ki dopušča le tisto filozofiranje, ki prebiva na mestu lastne nemožnosti. Sestavni del te izjavljalne pozicije je namreč tudi pripravljenost filozofije, da razglasi za "stvar mišljenja" par excellence tudi fašizem in njegova koncentracijska taborišča. V industrializiranemu zločinu nad Židi naj bi prihajala v čisti obliki do izraza instrumentalizirano gospostvo uma, utelešeno v filozofiji: nemišljivost tega zločina naj bi bila hkrati znamenje za to, da filozofija ni več možna, pri čemer je za nas kot sodobnike Auschwitza meja nemožne filozofije neprekoračljiva.

Prav v tem srečanju nemišljivosti zločina in dovršitve filozofije, ki ga organizira postmoderno filozofiranje, se njegova "zmernost", gesta, s katero navidez priznava svojo notranja blokirano, sprevača v tradicionalno metafizično prevzetnost filozofskega govora. Filozofiranje je pripravljeno prevzeti odgovornost za proti-racionalnost zločina, v imenu te odgovornosti se je pripravljeno odpovedati svojim tradicionalnim kategorijam, pripravljeno je žrtvovati vse, celo filozofijo samo - a kar s tem priznanjem dobi, je možnost, da se še nadalje vzdržuje v poziciji izjavljanja resnice o Vsem. Najbolj zmerna in ponižna se tako filozofija še enkrat vzpostavlja v vsej svoji ne-zmernosti, vseobsežnosti in vseutemeljevalnosti, kot instanca izrekanja zadnjih resnic.

Dvom v zmožnost dekonstruktivistične zastavitve, da bi dosledno izpeljala svojo lastno zahtevo po radikalni kritiki totalizirajoče pretenzije filozofskega uma je torej tisto specifično stališče, ki šele omogoča zahtevo po obnovi čiste filozofije in hkrati zaznamuje njeno dozdevno univerzalistično naravnost z neizbrisno partikularnostjo. Bolj afirmativno rečeno, v tej zahtevi gre za domnevo, da bo filozofija morda prej kot s tem, da se odpoveduje svojim temeljnim kategorijam subjekta, biti, resnice, omejila svojo totalizirajočo pretenzijo z rigidnim vzrajanjem pri zahtevi po sistematičnosti in totalnosti svojega razlagalnega pristopa, s tem, da se skuša vzpostaviti kot miselni prostor spreminjajočega se razmerja "močnih" filozofskih kategorij subjekta in resnice, biti in objekta. V tem pomenu je, formalno gledano, izjavljalna pozicija čiste filozofije v postmoderni analogna poziciji Kantovega kriticizma. Njen dvom v konistentnost in konsekventnost moderne kritike metafizike namreč ni drugega kot razmejitvena gesta, ki ponavlja dvojno razmejitev, s katero je svojo resnico postavila Kantova filozofija. Na eni strani je to razmejitev od dogmatizma filozofske vseutemeljevalnosti, na drugi razmejitev od njegove hrbtni plati, od filozofskega skepticizma in relativizma. Na eni strani gre za kritiko tiste filozofske prevzetnosti, ki je za svojo pravico izrekanja dokončnih resnic pripravljena žrtvovati tudi samo filozofijo, na drugi gre za spoprijem s skeptičnim filozofskim relativizmom, ki ni več zmožen postaviti vprašanja transtemporalne resnice, irduktibilne na vsakokratni splet njenih diferencialnih pozicij.

A analogija s Kantovo filozofijo ni le formalna, ampak je tudi vsebinska. Ireduktibilna partikularnost univerzalnosti ni le izhodišče prenovljene čiste filozofije v postmoderni, ampak je tudi zastavitev, na kateri je zgrajena Kantova spoznavna kritika. Kantovo spoznavno kritiko je treba brati ne le kot teorijo o pogojih možnosti objektivnega, občega in nujnega spoznanja, ampak tudi kot teoretizacijo nekega ireduktibilno partikularnega momenta, ki od znotraj krni homogeno polje objektivnosti. Našo trditev bomo skušali upravičiti tako, da si bomo nekoliko поблиže ogledali problem realnega nasprotja: zastavitev tega problema je namreč način, na katerega je problematika ireduktibilno partikularne univerzalnosti vpeljana pri Kantu.

*

Kantovo razlikovanje med realnim nasprotjem, ki ne vsebuje protislovja, in med v sebi protislovnim logičnim nasprotjem,³ pojmovanje, ki ga je Kant razdelal v predkritičnem obdobju in ga nato povzel v prvi Kritiki, v dodatku k Transcendentalni Analitiki z naslovom "Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", je ena tistih tem kriticizma, ki se zdijo zanimive in pomembne predvsem za podrobno akademsko raziskovanje Kantovega filozofskega sistema ali pa za zgodovinarja filozofije. Pa vendar lahko prav v širši filozofski razpravi, ki se ne meni veliko za pravila imanentne interpretacije, naletimo na razmišljanja, ki nas peljejo v samo jedro *kantovske problematike*, k tistemu vprašanju torej, na katerega skuša po našem mnenju odgovoriti Kantova filozofija s pojmom realnega nasprotja.

S širšo razpravo mislimo tu predvsem na marksistično teorijo⁴, ki se je ubadala s postavljanjem na noge Heglove dialektike, natančneje rečeno, na prizadevanja L. Collettija v sedemdestih letih⁵, da bi s pomočjo Kantovega razlikovanja dokazal, da dialektike ni mogoče uporabiti za razlago objektivne družbene stvarnosti in materialnih protislovij v njej. Vsebino njegovega argumentiranja lahko tu pustimo ob strani, saj se evokacija kantovske problematike ne skriva v njej, ampak vse prej v sami obliki argumentiranja. Kakor večina poskusov, ki so želeli povezati dialektiko in materializem, je imel namreč tudi Collettijev obliko

-
3. Kant uporablja za oznako tega razmerja v predkritičnem spisu *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) izraze *Repugnanz*, *Entgegensetzung*, *Opposition*, v prvi Kritiki pa predvsem izraz *Widerstreit*, pri čemer se s stališča razvitega kriticizma logično protislovje kaže ali kot "zgolj logična" analitična opozicija ali pa kot dialektična opozicija, ki pravzaprav ni pravo protislovje, saj "pove nekaj več, kakor to zahteva protislovje" (KrV B 533/A 505).
 4. Tako se je v polpreteklem obdobju imenoval tok filozofske in sociološke teorije, katere poglobilna referenca je bil nemški filozof Karl Marx (1818-1883), specializiran za probleme ekonomske teorije zgodnjega kapitalizma.
 5. Cf. k temu L. Colletti, *Marxismo e dialettica in Il marxismo e Hegel*; tu se opiramo na nemška prevoda *Marxismus und Dialektik*, Ullstein, Frankfurt/M, Wien 1977, str. 5-39; in isti, *Hegel und der Marxismus*, Ullstein, Frankfurt/M, Wien 1976, str. 81 ssl.

nekakšnega iztirjenega vicioznega kroga, kjer je rezultat spodbijal izhodišče, v katerem je bil že od začetka vsebovan.

To nenavadno krožno razlago sta sestavljala dva koraka. Najprej se je Colletti Kantovega razlikovanja med realnim nasprotjem in logičnim lotil z gledišča, ki je samo na sebi bližje Heglu kakor Kantu, z gledišča problema posredovanosti biti in mišljenja, subjekta in objekta. Rezultat tega gledišča je bil, da se je Kantovo razlikovanje pojavilo kot razlika med "razmerjem med stvarmi" in "zgolj miselnimi povezavami". V naslednjem koraku je bil nato ta rezultat "heglovskega"⁶ branja razložen kot materialistično stališče o neizpeljivosti biti iz mišljenja in uporabljen kot argument proti dozdevni prednosti istovetnosti v Heglovem modelu dialektičnega posredovanja. Skratka, na eni strani se je šele z dialektičnega gledišča Kantovo razmišljanje o realnem nasprotju pokazalo kot afirmacija nepremostljive razlike med bitjo in mišljenjem, na drugi strani je bila ta razlika dojeta in predstavljena kot tisto, kar je več od dialektičnega gledišča: materializem, odkrit s pomočjo dialektike, je dokazoval, da ne rabi dialektike, ki bi ga odkrila.

S to obliko je Collettijeva argumentacija dala problemu realnega nasprotja tisto vsebino, ki je po našem mnenju res kantovska. Problem, ki ga je proizvedla, je namreč problem nekega presežka interpretacije, ki ni drugega kot produkt interpretacije same, problem nekega presežnega momenta, ki je presežek le pod pogojem, da ostaja sestavni del tega, kar presega. Ta problem pa je analogen problemu, h kateremu nas pelje Kantovo razmišljanje o realnem nasprotju: da je namreč konstrukcija spoznavnega objekta - z drugimi besedami, polje objektivnega, se pravi, občeveljavnega, nujnega in na možno izkustvo naravnane spoznanja - nujno zaznamovano z nekim partikularnim momentom, ki od znotraj krni občeveljavnost in nujnost objektivnega spoznanja. Če razumemo kantovsko problematiko realnega nasprotja na ta način, potem tudi ne preseneča, da se je lahko jedru te problematike najbolj približala obravnava, ki je od Kantovega pojmovanja, kolikor se razume kot preseganje njegovih nezadostnosti, kar najbolj oddaljena: v mislih imamo koncept antagonizma, koncept ponavzočenja meje vsake objektivnosti, ki ga je v navezavi na Collettijevo branje Kanta razvil E. Laclau⁷. Prav v tem konceptu, ki meri na izkustvu zloma vsakega objektivnega in zaprtega sistema razlik, prihaja po našem mnenju na dan vprašanje, na katerega odgovarja tudi Kantova zastavitev problema realnega nasprotja, se pravi, vprašanje vselejšnje notranje omejenosti homogenega prostora objektivnosti z nekim ireduktibilno partikularnim objektivnim momentom.

6. S "hegllovstvom" razumemo tu v najbolj splošnem pomenu tiste interpretacije Hegla, za katere je poglobljena epistemološka ovira njegove dialektike prednost istovetnosti v njej, ponotranjenje vseh razlik v samogibanju Pojma.

7. E. Laclau/Ch. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Ljubljana 1987, str. 104 sl..

Če hočemo priti do tega vprašanja v okviru same Kantove zastavitve, moramo problematiko *realnega nasprotja* nujno povezati s problematiko *dialektičnega nasprotja*. Pomen vsakega od nasprotij je mogoče razviti šele na podlagi njenega razmerja, tako torej, da beremo skupaj "Transcendentalno analitiko" in "Transcendentalno dialektiko" prve Kritike. S to trditvijo prevzemamo tu interpretacijsko podmeno, ki jo je postavila in prepričljivo utemeljila Monique David-Ménard v delu *La folie dans la raison pure*⁸. Njena trditev, da je mogoče realno nasprotje razumeti le v njegovem razmerju z dialektičnim nasprotjem, pri tem ni drugega kot nujna logična izpeljave tiste njene določitve realnega nasprotja, ki je videti na prvi pogled enostavna, morda celo samoumevna: da reprezentira namreč realno nasprotje osnovni model spoznanja, paradigmo konstrukcije spoznavnega objekta⁹.

Kaj je izraženo s to "spoznavno" določitvijo? Najprej to, da realnega nasprotja ni mogoče *neposredno* umestiti na raven (negativnega) "razmerja med stvarmi", kolikor je razvitje te problematike za Kanta vse prej način, na katerega lahko vprašanje stvarskosti sveta ravno izključi, ga v t.im. predkritični fazi v njegovi neposrednosti tako rekoč postavi v oklepaj¹⁰. Drugače rečeno, problema realnega nasprotja ni mogoče vpeljati v okviru opozicije biti in mišljenja, ampak je mesto tega problema vse prej specifično kantovska dvojica mišljenja in spoznanja. Tako je realno nasprotje v prvi Kritiki obravnavano v sklopu *transcendentalnega premisleka* /transzendentalne Überlegung/, reflektivnega obrata od predmeta k "stanju čudi"¹¹ spoznavajočega subjekta, ki se, da bi bilo od pojmov sploh mogoče priti k predmetom, najprej ukvarja z vprašanjem, h kateri spoznavni zmožnosti sodi določena predmetna predstava, k razumu ali k čutnosti, ali jo torej "razum misli" ali pa jo "daje čutnost v pojavu"¹². In spomnimo se tu na vprašanje, ki si ga zastavlja Kant v predkritičnem spisu o *Negativnih velikostih*¹³, na vprašanje, ki ga vpeljuje ugotovitev, da lahko sicer brez težav razumemo, "zakaj nečesa ni", veliko težje pa je razumeti, kako lahko "nekaj, kar je tu, preneha biti"¹⁴. Problem, ki muči Kanta v tem spisu, ni Leibnizov "Pourqoy il y

8. Cf. M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990. Naš prispevek razumemo tu kot komentar k njenemu delu.

9. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 43 in str. 148: "Realno nasprotje ali realna opozicija predstavlja za Kanta elementarni fenomen spoznanja... je logično-transcendentalno orodje, ki daje model za konstitucijo objekta kot pozitivnega".

10. Da bi bila po razvezavi tega oklepaja v fazi kriticisma stvar v svoji stvarskosti vpeljana kot odsotna.

11. I. Kant, KrV, B 316/A 260.

12. *Op. cit.*, B 326/A 270.

13. I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 777-819.

14. *Op. cit.*, str. 802.

a plutôt quelque chose que rien", ampak je to vse prej vprašanje "kako je lahko nekaj na mestu nečesa drugega"¹⁵, oziroma, kot se glasi to vprašanje v Kantovi formulaciji, "kako naj razumem, da, naj bo zato, ker nekaj je, nekaj drugega...kako je zato, ker nekaj je, nekaj drugega odpravljeno"¹⁶. In Kant najde s pomočjo realnega nasprotja v odgovoru na to vprašanje rešitev, ki utira pot poznejšemu nauku o "transcendentalni idealnosti pojavov"¹⁷: da bi bilo lahko nekaj na mestu drugega, mora vposeči nič. Če je s pojmom realnega nasprotja postavljena izhodiščna ugotovitev, da je lahko nekaj na mestu drugega le, če je nekaj vselej že na mestu nič, potem je z razdelanim transcendentalnim idealizmom to izhodišče prignano do svojega pojma, ki postavlja, da je vse, kar eksistira, zgrajeno na podlagi nič, da stvari same v nekem izvornem pomenu ni, da se pojavlja na mestu lastne odsotnosti in hkrati z njo.

Realno nasprotje je sicer razmerje, kjer sta prek nasprotja dva predikata kake stvari, ki sta sama na sebi oba enako *pozitivna*, med seboj povezana tako, da se njuni posledici vzajemno izničujeta - kot pravi Kant: "do realnega nasprotja /Realpugnantz/ prihaja le tam, kjer dve reči kot *pozitivna razloga* odpravljata vsaka posledico druge /eins die Folge des andere/"¹⁸. Vendar pa tudi Kantov privilegirani primer realnega nasprotja - fizikalni model gibanja, nasprotje dveh gibalnih sil¹⁹, katerega učinek je, da *ni gibanja*, natančneje rečeno, da *ni določenega gibanja*²⁰, tudi to realno dogajanje v realni, "telesni naravi"²¹ - ni primer od mišljenja neodvisnega razmerja med stvarmi. Negacija, ki je na delu v trku dveh teles, ali, če se spomnimo bolj kantovskega primera, v mirovanju jadrnice, ki jo sicer žene ugoden veter, a ne pride z mesta bodisi zaradi neugodnega morskega toka ali pa zato, ker je njeno že opravljeno pot po določenem času izničil nasprotni veter, ki je ladjo vrnil na izhodišče, je vse prej zgled za vposeg mišljenja v realnost, za delovanje razuma pri določitvi eksistence, drugače rečeno, za "določitevno moč razuma v spoznanju"²².

V realnem nasprotju sta sicer dve pozitivni sili povezani tako, da se v svojih učinkih izničujeta, vendar rezultat njune zveze ni enostavno nič, ampak gre, prav narobe, za *nič, ki je nekaj*. Natančneje rečeno, gre za *nihil privativum*, se pravi,

-
15. Vprašanje, če lahko tako rečemo, pogoja možnosti nadomestitve enega označevalca z drugim, vprašanje učinka smisla.
 16. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 817 in 819.
 17. I. Kant, KrV, B 534/A 506.
 18. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 788.
 19. Bodisi da gre za nasprotni smeri dveh gibalnih sil v istem telesu bodisi za gibanja dveh teles drug proti drugemu po isti premici z enako silo. premici z enako silo - nasprotje, katerega učinek je,
 20. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 784; ni torej gibanja *prav teh* gibalnih sil.
 21. *Ibid.*, str. 803
 22. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 61.

za za nekaj, kar je sicer " $= 0$ ", a tako, da je ta " $= 0$ " nekaj predstavljivega, mišljivega (*cogitabile, repraesentabile*)²³. Telesa, ki bi hkrati mirovalo in ne mirovalo, si ni mogoče misliti, je *nihil negativum*, nepredstavljivi "sploh nič"²⁴, medtem ko si brez težave lahko predstavljamo, da v istem telesu ena pozitivna gibalna sila odpravlja učinke nasprotne druge, da pa je posledica njenega medsebojnega izničenja vseeno nekaj, mirovanje telesa. V tem primeru je torej nič le neki "relativni /verhältnismäßiges/ nič"²⁵, nič glede na pozitivno existenco dveh gibalnih sil. Izničenje, do katerega prihaja v realnem nasprotju, je način, kako je eksistenca pozitivnih sil, zapletenih v nasprotju, sploh šele dana, izničenje je izvirno donacija nečesa, eksistirajoče stvari. Pozitivnost sil ni nekaj neposredno danega, ampak sta kot pozitivno eksistirajoči sili šele rekonstruirani, postavljeni prek ovinka ničā: realno nasprotje je "pozitivna določitev existencije prek ovinka relativne negacije, ki veže učinke dveh sil, katerih pozitivnost je, paradokсно, znana prek tega učinka izničenja"²⁶.

Prvi rezultat "spoznavne" določitve realnega nasprotja je torej, da je Kantovo razmišljanje o zvezi nasprotujočih si fizikalnih, estetskih, moralnih itn. pozitivnih bitnosti v resnici razmišljanje o načinu, kako uporablja razum negacijo pri določitvi "zunanje", predmetne realnosti²⁷. Prek negacije ki je na delu v realnem nasprotju, prek njegovega privativnega "relativnega ničā", ki vzpostavlja bitnosti, katerih učinke izničuje, v njuni dejanski existenci, pride razum do določitve existencije tega, kar spoznava, do določitve tistega dela realnosti, ki ga je zmožen doseči. V Kantovi predkritični obravnavi realnega nasprotja je vsebovana minimalna opredelitev predmetne realnosti, ki se je mišljenje lahko dotakne, realnosti, ki bo pozneje opredeljena kot fenomenalna, ta minimalna opredelitev pa se glasi: realnost, to je *Nekaj na mestu Niča*. Če se prek določujoče negacije realnega nasprotja odpre mišljenju edini zanj možni dostop do biti, kot ugotavlja David-Ménard, dostop do "nečesa biti /sur quelque chose de l'être/, do fenomena"²⁸, potem lahko elementarno določitev fenomena formuliramo takole: *Nekaj na mestu Niča, Nič, ki je neposredno Nekaj*.

Obravnavo problema realnega nasprotja ob sklepu "Analitike" prve Kritike pa lahko razumemo kot način, kako je ta minimalna določitev fenomenalne realnosti, zarisana v predkritičnem obdobju, razvita v transcendentalno teorijo objektivnosti, ki postavlja, kot smo dejali, da stvari same izvirno ni - kantovsko rečeno, da stvar na sebi ni možna - da se le pojavlja na mestu lastne odostnosti

23. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 783.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, str. 784.

26. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 65, cf. še 156/7.

27. Cf. k temu M. David-Ménard, *op. cit.*, zlasti I. in IV. pogl., str. 25 sl. in str. 145 sl.

28. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 146.

in hkrati z njo. Kot eksplikacija določitve, s katero je objekt opredeljen kot "Nekaj na mestu Niča", implicira transcendentalna teorija objektivnosti dvoje.

Na eni strani razpršitev stvari same v mreži nujnih kategorialnih povezav, v kateri se pojavlja kot prostorsko-časovno umeščen izkustveni predmet. Rekli smo že, da transcendentalno refleksijo, za razliko od zgolj logično-formalne, zanima medsebojno razmerje pojmov v čudi glede na njihovo *predmetno vsebino*²⁹: zanima jo torej, ali so stvari same različne ali istovetne, ali se med seboj ujemajo ali pa so v nasprotju itn. Odgovor na to vprašanje pa postavlja v odvisnost od nekega drugega vprašanja, od vprašanja namreč, v kateri spoznavni moči se subjektivno nahajajo predstave predmetov, ali gre za predmete razuma ali za predmete čutnosti. Tako sta, denimo, dve kaplji vode, če ju obravnavamo kot razumsko abstrakcijo, kot "predmet čistega razuma", nekaj v sebi istovetnega, sta vselej "Ena stvar (*numerus identicus*)"³⁰. Če pa upoštevamo prostorsko različnost, v kateri sta dani v čutnem zrenju, sta nekaj neodpravljivo različnega, saj sta "mnoštvo in različnost podana že s prostorom samim kot pogojem zunanjega pojava"³¹. In tako velja tudi za nasprotnostno razmerje med stvarmi, da ga je mogoče pojasniti le ob pogoju čutnosti, ob pogoju danosti predmetnih realnosti, katerih učinki se vzajemno odpravljajo, v čutnem zrenju, v prostoru in času kot formalnima, a vselej nujno na izkustvene predmete apliciranima pogojema zrenja. Mirovanje ladje na odprtem morju ni negacija gibanja, ampak se razveže v specifičen, prostorsko določen objekt, ki je opravil najprej pot x od A do B, nato pa še pot $-x$ od B do A, tako da je seštevek obeh poti " $= 0$ ". Na mestu tega niča pa imamo realne objekte kot *realitates phaenomena*, kot stvar, dano v zrenju z določili, ki izražajo "zgolj razmerja"³², kot stvar, skratka, ki ni najprej nič drugega kot na nujen način povezana mreža prostorskih in časovnih razmerij, "golo razmerje nečesa nasploh do čutov"³³.

Na drugi strani pa je mogoče govoriti o desubstancializaciji stvari, o razpršitvi predmeta kot pojava na mrežo njegovih prostorskih razmerij in časovnih sosledij le v toliko, kolikor je ta mreža že podvržena razumskemu pojmu in torej organizirana na nujen način. Drugače rečeno, aprehenzija mnogovrstnosti pojava, je vselej sukcesivna, z njo je ena zaznava oz. delna predstava predmeta sicer v času povezana z drugo delno predstavo, vendar gre tu za razmerje

29. Gre, če se če enkrat spomnimo, za razmerje istovetnost/različnost, ujemanje/nasprotje, zunaj/znotraj, določljivo/določitev, cf. KrV, B 317/A 261.

30. KrV, B 319/320/A 263/264.

31. *Ibid.*

32. KrV, B 341/A 285.

33. KrV, B 342/A 286: "Seveda se nekoliko zdrznemo ob tem, da naj obstaja stvar v celoti iz razmerij, toda taka stvar je zgolj pojav in je sploh ni mogoče misliti s pomočjo čistih kategorij; obstaja le v golem razmerju nečesa nasploh do čutov".

pojavnov, "kot je sestavljeno v času", ne pa "kot objektivno je v času"³⁴. Sinteza aprehenzije je zgolj subjektivni niz predstav, ki nam ničesar ne pove o tem, ali si predstave na tak način sledijo tudi v predmetu. Dejstvo, da zaznavam v pojavu dve stanji, stanje A in stanje B, pomeni le, da moja moč upodobitve obe stanji sukcesivno povezuje, denimo, najprej A, nato B, ne pa tudi, da "v objektu eno stanje predhodi drugemu, ali, z drugimi besedami, z golo zaznavo ostane *objektivno razmerje* pojavov, ki si sledijo, nedoločeno"³⁵. Dokler ostanemo na ravni same aprehenzije sta zaznavi stanj A in B med seboj povezani poljubno, njun vrstni red je načeloma reverzibilen: nobenega razloga ni, da ne bi bila v aprehenziji najprej postavljena predstava B in šele nato predstava A. Tako je, denimo, niz zaznav v aprehenziji hiše vselej sukcesiven, začnem pa ga lahko pri poljubni točki, pri slemenu, pri temelju, ob straneh itn. - a to še ne pomeni, da je mnogoterost hiše kot pojava v sebi sukcesivna ali pa da je mnogoterost v pojavu povezane na poljuben način.

Sukcesivna pa je tudi aprehenzija poti ladje, ki jo nosi rečni tok. Vendar pa v tem primeru ne morem drugače, kakor da v aprehenziji pojava ladjo na začetku njene poti najprej zaznam na mestu A in nato na mestu B nižje ob vodnem toku. Za razliko od poljubne sukcesije zaznav v aprehenziji hiše je zdaj red v nizu zaznav pojava nujno določen s pravilom, in sicer s pravilom, ki postavlja, da je v dogajanju aktualno stanje vselej določeno z nečim predhodnim, iz česar na nujen način sledi: "Svojo subjektivno sintezo (aprehenzije) spreminjam torej v objektivno vedno glede na pravilo, po katerem so pojavi v njihovem sosledju, se pravi, tako, kakor se dogajajo, določeni s prejšnjim stanjem, in zgolj pod to predpostavko je sploh možno izkustvo o nečem, kar se dogaja"³⁶. Šele s tem, da je sinteza aprehenzije podvržena pravilu, ki na nujen način določa vrstni red predstav, gre v njej za več kot za subjektivno igro domišljije, dobi torej sukcesivni niz predstav objektivni, se pravi v samem objektu določen pomen. Edino zakonita, obvezna povezanost predstav, ki je v primeru dogajanja vzpostavljena s pojmom kavzalnosti, zagotavlja subjektivnemu nizu aprehenzije njegovo objektivno realnost: brž ko imamo opraviti z nujno povezanostjo predstav, s pravilom, ki nas "prisili"³⁷ k določenemu redu zaznav, vznikne tudi to, na kar se pravilo nanaša, njegov objekt. Objektivnost na ravni predstave zahteva eksistenco objekta na ravni predstavljenega. Objekt, za katerega tu gre, pri tem ni drugega kakor "skupek predstav", na katerega se kot na svoj predmet nanaša sukcesivni niz predstav, je pojav, "ki je v nasprotnostnem razmerju s predstavami aprehenzije" in ga je mogoče "predstaviti kot njen od njih različen objekt edino tako, da je podvržen pravilu, ki ga razlikuje od sleherne druge

34. KrV, B 219.

35. KrV, B 234/A 190.

36. KrV, B 240/A 195.

37. KrV, B 242/A 197.

aprehenzije in s katerim postane nujen neki način povezave mnogoterosti. *Objekt je to na pojavu, kar vsebuje pogoj za nujno pravilo aprehenzije*".³⁸

Eksistenca objekta, o kateri govori Kant v 2. analogiji izkustva, je tako nujen proizvod vselejšnjega kategorialnega poenotenja mreže prostorsko-časovnih razmerij, v kateri je dan predmet v zrenju, in je hkrati vselej tudi že nekaj več od tega proizvoda, nekaj, kar splet objektivnih in nujnih razmerij vselej že presega. Objekt je namreč v analogijah izkustva dojet kot to, kar subjektu sploh zagotavlja, da ima v svojih predstavah opraviti z nečem drugim kakor s samim seboj, s subjektivno igro svojih predstav, ali, če nastopa ta subjektivna realnost neposredno z zahtevo po objektivnosti, s svojimi sanjami.³⁹ Pri tem predmetni odnos našim predstavam ne doda drugega kakor to, da "naredi povezavo predstav na določen način nujno in da jo podvrže pravilu; in narobe, naše predstave dobijo objektivni pomen le tako, da je nujen določen red v njihovem časovnem razmerju".⁴⁰ Objekt ni drugega kakor Nekaj, kar je samo v sebi nično, brez sleherne pozitivne, se pravi, občutene ali zaznane vsebine, kar pa mora nujno obstajati, saj je eksistenca tega ničnega Nekaj, tega, kar ni nič vsebinskega, ampak samo obstaja kot drugo od subjektive spoznavne zmožnosti, edino, na kar se opira mišljenja, ko z zavezujočim pravilom ureja svoje predstave in tako prekinja njihovo blodno igro⁴¹. Brž ko imamo opraviti s pojmovno urejenim nizom predstav v aprehenziji, je v to regulacijo integrirano tudi, kot ugotavlja David-Ménard, bivanje objekta, in sicer bivajočega objekta kot nečesa, kar je izvorno heterogeno glede na spoznavajoči subjekt: pri Kantu "ni bivanje objektov nikoli samo njihova prisotnost - najsi tudi zoperstavljena - za predstavo. Bivanje implicira dojetje njihove metafizične heterogenosti glede na subjekt"⁴². Če povzamemo: ko Kant razmišlja o negativnih velikostih s pomočjo realnega nasprotja prvič opredeli tisto predmetno realnost, ki je dostopna spoznavajočemu subjektu, se pravi, fenomenalno realnost, opredeli pa jo kot "Nekaj na mestu Niča". V razviti transcendentalni teoriji objektivnosti je ta nični Nekaj predmeta kot pojava artikuliran na dva načina: na eni strani kot desubstancializacija stvari same z njeno pojavno razpršitvijo na mrežo v čutnem zrenju danih prostorskih razmerij in časovnih sosledij, na drugi strani kot paradokсно bivanje objekta, ki

38. KrV, B 236/A 191; podčrtal RR.

39. Cf. KrV, B 248/A 202.

40. KrV, B 234/A 198/9.

41. Analogije izkustva sodijo, tako kot postulati empiričnega mišljenja, k dinamičnim, zgolj regulativnim razumskim načelom, ki merijo sicer na a priori določitev bivanja /Dasein/ pojavov, vendar tega bivanja ne konstituirajo, ampak dajejo samo pravilo, kako ga je mogoče najti. Analogija izkustva je, kot pravi Kant, pravilo, kako naj iz zaznav nastane enotnost izkustva, ne pa, kako naj nastanejo same zaznave kot empirično zrenje, cf. KrV, B 222 sl./A 179 sl.

42. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 164.

se izmakne spoznavni sintezi natanko v trenutku, ko se s pravilom urejeni sintezi aprehenzije objekt njenih predstav posreči konstituirati. Nekaj na mestu nič, pojav, je entiteta, ki je brez lastne istovetnosti, vselej že razpršena v mreži časovno-prostorskih razmerij, a kljub tej ničnosti lastne substancialne določenosti biva, in sicer tako, da vznikne sredi spoznavne sinteze kot to, kar ji je radikalno heterogeno, a ji prav v svoji radikalni heterogenosti daje konsistenco⁴³.

Vendar pa vsebuje opredelitev realnega nasprotja kot paradigmatskega primera za konstitucijo spoznavnega objekta, kakršno predlaga David-Ménard, še neko implikacijo, zahtevo namreč, da povežemo problem realnega nasprotja s problemom dialektičnega nasprotja. Zahteva se zdi na prvi pogled samoumevna, saj je, kot je znano, naloga *Kritike čistega uma* ravno, da razmeji trdno področje izkustvene rabe razumskega spoznanja od vseh tistih nejasnosti, protislovij in blodenj, v katera se zapleta um, ko razmišlja brez opore v čutnosti. A če razmejitveno gesto kritizma pogosto razumejo kot zahtevo po jasni ločnici med dvema že na sebi različnima spoznavnima področjema⁴⁴, torej po priznanju njune različnosti, ki prepreči njuno nelegitimno mešanje, implicira povezanost obeh nasprotij, na katero opozarja David-Ménard, drugačno razumevanje kritizma kot "znanosti meje". V tem razumevanju pa je razmejevanje dojeta kot gesta, ki šele vzpostavlja obe področji, ki naj bi ju ločilo. Natančneje rečeno, če je realno nasprotje sicer primer za konstitucijo spoznavnega objekta, pa šele kritika dialektične zaslepitve uma določi, kaj spoznavni objekt sploh je; in narobe, šele objekt spoznanja zadovoljivo razloži ničnost spora s samim seboj, v katerega se zapleta um. Nimamo torej opraviti s sklenjeno teorijo objekta (realno nasprotje), ki ji je dodana še kritična razgradnja nelegitimnih spoznavnih postopkov (dialektično nasprotje), ampak šele povezanost obeh nasprotij predstavlja transcendentalno teorijo objekta v celoti, šele obe nasprotji skupaj sta odgovor na vprašanje, kaj je to objekt spoznanja.

Oglejmo si najprej nekoliko podrobneje, na kakšen način sta po mnenju David-Ménard povezana realno nasprotje in dialektično nasprotje, natančneje rečeno, antinomija uma, dialektično sklepanje, ki meri na absolutna totalnost v nizu

43. Kot pravi David-Ménard, Kant skuša "slediti kriteriju realnosti, heterogene sintezi, v sintezi sami...bivanje objektov, dojetih s sintezo, je to, kar v temeljnih spoznavnih aktih uhaja zmožnosti razuma", *op. cit.*, str. 161 in 176.

44. Na tesno povezanost med teorijo o konstituciji spoznavnega objekta, ki jo razvijata Estetika in Analitika, in kritično preiskavo dialektične logike videza v Dialektiki, opozarjajo tudi številna mesta v prvi Kritiki, med drugim, denimo, Kantova pripomba, da upa, da bo mogoče iz antinomije uma "potegniti resnično korist, resda ne dogmatsko, a vendarle kritično in doktrinalno: da je namreč z njeno pomočjo posredno dokazana transcendentalna idealnost pojavov, če nekomu, denimo, ni zadoščal neposreden dokaz v transcendentalni Estetiki", KrV, B 534/A 506. Tu puščamo ob starni vprašanje, koliko se sam Kant ne nagiba k poenostavljenemu razumevanju razmejitvene geste.

pogojev za dani pojav oz. na absolutno totalnost v sintezi pojavov⁴⁵. S problemom realnega nasprotja je povezana samo ena od štirih kozmoloških idej, prva antinomija, kjer je brezpogojno mišljeno kot absolutna totalnost niza pogojev, se pravi, kot nekaj, kar je ta popolni niz pogojev sam in se od njega ne razlikuje. Gre za matematično "sintezo enakovrstnega"⁴⁶, ki se načeloma drži pogoja čutnosti niza pojavov, medtem ko dopuščata dinamični antinomiji v sintezi pojavov neki njihov pogoj, ki sam ni pojav, ki torej ni čutno pogojen. Kar v primeru ideje sveta povzroča razcep uma, ki se sam s seboj prepira o njegovi velikosti, končnosti ali neskončnosti, je le obseg sinteze: ta je sicer načeloma enaka sintezi, s katero spoznavam izkustvene predmete, a razširjena do te mere, da postane nemožna, saj presega področje možnega izkustva⁴⁷.

Brž ko pa mišljenje pristane na to, da pri razmišljanju o velikosti sveta omeji pogoje sinteze na sukcesivno sintezo mnogoterega v zrenju, postane problem ideje sveta rešljiv. Resda ne kot problem same ideje absolutne totalnosti sveta, zato pa kot problem, kako naj razum postopa pri spoznanju izkustvenega predmeta. Zaradi navezanosti razumskega spoznanja na čutnost se spoznavni proces ne more nikoli zaključiti, načelo totalnosti se tako pojavlja kot *regulativno* pravilo uma, ki postavlja, da ni nobena empirična meja tudi že absolutna meja, tako, da je treba izkustveno spoznanje kolikor je le mogoče širiti, ga nadaljevati v neki *nedoločljivi* razsežnosti⁴⁸. Zaradi tega lahko David-Ménard tudi reče, da v primeru ideje sveta rešitev antinomije ni le v tem, da kritična razgradnja dialektičnega videza razkrije, kako temelji že samo izhodiščno vprašanje na "neupravičeni predpostavki"⁴⁹, ampak obstaja še neka druga rešitev zagate, v katero zaide um s kozmološko idejo. Tam, kjer se um sam s seboj prepira "za nič"⁵⁰, tam se uspe razum izmotati iz ničnega spora dialektične argumentacije tako, da spravi v igro neki drugi modus ničā, tisti, na katerega se opira konstrukcija spoznavnega objekta v realnem nasprotju. Skratka, na mestu ničnega problema, ki ga zastavlja kozmološka ideja uma, vznikne s tem, ko razum omeji pogoje problema na čutnost, rešitev v obliki konstrukcije objekta spoznanja⁵¹.

45. Cf. npr. KrV, B 434/5/A 407/8.

46. KrV, B 558/A 530.

47. "Specifičnost kozmoloških idej je le, da lahko svoj predmet in empirično sintezo, potrebno za njegov pojem, kot dana, tako da zadeva vprašanje, ki iz njiju izvira, le potek sinteze, kolikor bi moral vsebovati absolutno totalnost, ki ni nič empiričnega več, saj ne more biti dana v nobenem izkustvu", KrV, B 508/A 480.

48. Cf. KrV, B 536 sl./A 508 sl. Vprašanje razlike med neskončnim (*in infinitum*) in nedoločnim (*in indefinitum*) napredovanjem puščamo tu ob strani.

49. KrV, B 513/A 486.

50. KrV, B 529/A 501.

51. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 48: "Predmet je to, kar omogoča premeščeno rešitev problema, vtem ko nekoliko preoblikuje pogoje sinteze, kakršna je značilna za problem sveta".

Zdaj lahko preciziramo, v kakšnem pomenu razume David-Ménard povezanost med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem. Povezanost obeh nasprotij je vzajemna opredelitev logike nič (dialektično nasprotje) in logike spoznavne stvari (realno nasprotje), v kateri predmet spoznanje šele pride do svoje transcendentalne določitve. To določitev strnjeno povzema avtoričina formulacija, da je mogoče strukturo Nečesa /quelque chose/, kar spoznava razum, razumeti le v razliki do strukture Niča, ki je mesto antinomije: "predmet je to, kar omogoča mišljenju da spozna Nekaj, *namesto da se prepira okoli nič*. Na to formulacijo se navezuje druga, ki prvo variira, da lahko namreč razum uspe tam, kje antinomičnemu umu spodleti⁵². Skratka, v zvezi med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem prihaja do izraza artikulacija Nečesa in Niča, ki je konstitutivna za fenomenalni predmet, pri čemer ima ta artikulacija dve pojavniki obliki. Prvič, Nekaj, izkustveni predmet se konstituira le prek ovinka Niča, in drugič, konstitucija izkustvenega predmeta je za razumsko mišljenje uspeh, s katerim je nevtraliziran disenz dialektičnega argumentiranja.

Poudarimo še enkrat to, kar se nam zdi v zvezi obeh nasprotij, kakršno predlaga David-Ménard, bistveno: da namreč šele njuno razmerje predstavlja transcendentalno teorijo objektivnosti v celoti, torej konsistenten odgovor na vprašanje, kdaj ima spoznanje objektivno realnost, se pravi, kdaj se nanaša na predmet, da bi v njem našlo svoj "smisel in pomen"⁵³. Dejstvo, da je za objektivno realnost spoznavnega predmeta konstitutivno razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim, širše rečeno, med Analitiko in Dialektiko, lahko razložimo tudi takole: določitev predmeta spoznanja v kriticizmu je reflektivna določitev. K postopku, s katerim se razum "dotakne" realnosti, se pravi, s katerim določi fenomenalni predmet, nekaj, kar "realno" biva (realno nasprotje), neločljivo sodi tudi *določitev te določitve* (dialektično nasprotje). Akt, s katerim je v kriticizmu konstituiran predmet v njegovem objektivnem bivanju, je upognjen nazaj vase, spremlja ga namreč refleksija, v kateri je določen pomen tega objektivnega bivanja: hkrati z določitvijo objektivne realnosti, je določeno še, kaj ta objektivna realnost "v resnici" je. S to reflektivno gesto je konstituciji spoznavnega predmeta, ki se giblje na ravni občevljivosti in nujosti, dodan moment, ki je ireduktibilno partikularen in kontingenten.

Da bi to trditev pojasnili, se moramo še enkrat nasloniti na razmišljanja David-Ménardove. Temeljna teza njenega dela je namreč, če nekoliko poenostavimo, da se tako v treh Kritikah kakor v številnih manjših antropoloških spisih v različnih oblikah ponavlja ista tema, da je rdeča nit, ki povezuje tako rekoč celoten Kantov opus, avtorjeva fasciniranost z nevarno bližino uma in norosti. Transcendentalna filozofija se vzpostavlja skozi Kantov spoprijem z norostjo.

52. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 44/5 in str. 17.

53. KrV, B 194/A 155.

Še preden je kriticični pojem meje teoretsko razdelan v zreli fazi kriticizma, je že na delu v Kantovem iskanju odgovora na vprašanje, kako razmejiti filozofijo od fantazijskih miselnih konstrukcij, kakršno je predstavljal, denimo, okultistični nauk švedskega učenjaka Emmanuela Swedenborga⁵⁴: Kantovo razmejevanje pri tem ni suverena zavrnitev iracionalnih, filozofiji popolnoma tujih fantazij, ampak je obramba racionalnega mišljenja pred nečem, kar mu je kljub navidezni tujosti še vse preveč blizu, kar ga ogroža od znotraj.

Drugače rečeno, razmejevanje filozofije od delirantnih oblik mišljenja ni preprosto tema transcendentalne filozofije, ampak je, na eni strani, Kantova subjektivna izjavljalna pozicija. Izgradnja sistema filozofskega mišljenja, temelječega na občevaljavnih, nujnih in formalnih načelih, je za Kanta način, kako lahko ubeži lastni norosti, lastni strukturi želje: Kantovo zanimanje za melanholijo in privilegiran pomen, ki ji ga daje v svojih antropoloških spisih, od zgodnjega *Poskusa o boleznih glave* in *Razmišljanja o občutku lepega in vzvišenega* (1764) do pozne *Antropologije v pragmatičnem oziru* (1798), je znamenje za to, da se ukvarja s svojo lastno "boleznijo glave" oz. s svojim lastnim "temperamentom". Kot pravi David-Ménard: "Tisto, kar sramežljivo imenujejo Kantovo zanimanje za melanholijo, je v resnici nujnost, iz katere je naredil svojo usodo, da znamo preoblikovati lastno melanholijo v filozofsko misel, da se na ta način izognemu deliriju in da to naredimo tako, da povemo, za kaj gre"⁵⁵.

Melanholija je za Kanta drža, ki v imenu trajnejših (moralnih) načel obrača hrbet spremenljivi in minljivi čutni realnosti, tako da je melanholik vedno "fantast"⁵⁶: nekdo, ki svojim neposrednim čutnim vtisom vedno dodaja še neko v stvareh samih neobstoječo, himerično potezo. A nekdo je lahko fantast zato, ker njegova dejanja odstopajo od meril zdrave pameti, natančneje rečeno, ker spreminja moralni občutek v načelo svojega delovanja, vodi pa ga entuziazem, "brez katerega ni bilo v svetu še nikoli narejeno nič velikega"⁵⁷ Melanholični fantast

54. I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 919-989. Kant opravičuje uvodoma pisanje tega spisa tudi kot poskus, odškodovati se za stroški, ki jih je imel z nakupom Swedenbergovega dela (izšlo je v osmih zvezkih v obdobju od 1749-1756).

55. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 120.

56. I.: Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 984. Ta "samoprevara v občutenju" je običajna in splošna poteza človekovega dožemanja zunanjega sveta, neke vrste "običajna zaslepitev", zaradi katere ljudje ne vidijo "tega, kar obstaja, ampak vidijo to, kar jim nariše njihovo nagnenje, mineralog vidi v florentinskem kamnu mesto, pobožnež v madežih v marmorju zgodbo Pasijona, dama skozi daljnogled v luni zaljubljenca, njen duhoven pa dva cerkvena stolpa", *ibid.*

57. *Ibid.*: "Postavimo Aristida med oderuhe, Epikteta med dvorjane in Jean-Jacques Rousseauja med doktorje na Sorbonni. Zdi se mi, da bomo zaslišali glasen posmeh in stotino glasov, ki vpijejo: kakšni fantasti!"

pa je lahko tudi "fanatik (vizionar, zanesenjaka /Schwärmer/. To je v resnici premaknjenec, ki se prsi z neposrednim navdihnjenjem in veliko intimnostjo z nebeškimi močmi. Človeška natura ne pozna nevarnejše slepilne tvorbe /Blendwerk/. Kadar je izbruh tega slepila nov, prevarani človek razpolaga s talenti, množica pa je pripravljena, da sprejme vase ta kvas, tedaj mora zaradi pretresov včasih trpeti celo država"⁵⁸.

Kar torej Kanta zanima pri melanholiji, je na eni strani dejstvo, da so tej vrsti čudni minljiva čutna nagnjenja podrejena stalnim obćim načelom, s čemer so nevtralizirani učinki tiste "upravičene naveličanosti"⁵⁹ nad svetom in nad samim seboj, ki izvira iz "neobstojnosti zunanjih stvari"⁶⁰ in je sicer značilna za melanholika. Na drugi strani ga fascinira njena ambivalentnost: melanholik je lahko nekdo, ki raje kot svojim neposrednim čutnim vzgibom sledi načelom, lahko pa je tudi fanatic, ki v udejanjanju načel popolnoma zgubi stik z realnostjo. Melanholična drža se lahko izteče v izgradnjo splošnoveljavnega in nujnega filozofskega sistema⁶¹, lahko pa se izrodi in sprevrže v različne oblike norosti: resnost postane otožnost, pobožnost se spremeni v zanesenjaštvo, pogum v pustolovstvo, racionalno mišljenje se zgublja v razodetjih, prikaznih, slutnjah in čudežih⁶².

A če je, kot smo dejali, Kantovo razmejevanje filozofije od norosti zanesenjaštva na eni strani njegova subjektivna izjavljalna pozicija, če je torej filozofija mišljena kot ena izmed možnih usod melanholične strukture subjektive želje, pa na drugi strani ta partikularna izjavljalna pozicija vstopa v samo vsebino filozofske izjave, ki temelji na univerzalnih načelih. Kantova transcendentalna filozofija je v teoretski zastavitvi in logični strukturi svoje objektivne vsebine razumljiva le v razmerju do svojega subjektivnega izjavljalnega mesta. Z vsjo jasnostjo se ta vpis izjavljanja v izjavo pokaže na področju praktične filozofije in formalizma moralnega zakona. Prehod od melanholičnega izkustva "neobstojnosti zunanjih stvari" in naveličanosti nad svetom k plemenitemu in

58. *Ibid.*

59. I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, v: Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 834 in str. 842; cf. slov. prev. I. Cankarja Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 9 in str. 16.

60. *Ibid.*, str. 841 (slov. prev. str. 15).

61. V svoji nagnjenosti k načelom je melanholična drža plemenita in sodi v red sublimnega: "Tisti, čigar občutek se nagiba k melanholiji, se tako ne imenuje zato, ker ždi, oropan življenjskih radosti, v mračni otožnosti /Schwermut/, marveč zato, ker bi se njegova občutenja, če bi se povečala čez določeno stopnjo ali če bi se iz kakih razlogov napačno usmerila, lažje prevesila v to stanjo kakor pa v kako drugo. Ima predvsem občutek za vzvišeno", I. Kant, *Beobachtungen...*" *op. cit.*, str. 840; navajamo po popravljenem slov. prev., *op. cit.*, str. 14.

62. Cf. *ibid.*, str. 842 (slov. prev. str. 16).

sublimnemu delovanju glede na nespremenljiva obča načela, ki kompenzirajo neobstoynosti čutnosti, je za zgodnjega Kanta nekaj samoumevnega in se z enako samoumevnostjo ponovi v poznejši konceptualni dvojici patoloških nagnenj in formalizma z umom določene moralne volje. A kakorkoli že izkustvo o minljivosti "zunanjih stvari" velja za čutni svet nasploh, pa neobstoynost čutnosti na področju objektivne, izkustvene predmetnosti in teoretičnega spoznanja nikakor ni ekvivalentno izkustvu o neobstoynosti čutnosti na področju intersubjektivne realnosti in praktičnega spoznanja⁶³. Interes za obča načela, ki amortizirajo spremenljivost in minljivost čutnega izkustva, na področju moralne prakse ni, če lahko tako rečemo, analitično dejanstvo, ampak sintetično: obče ni že nekako upravičeno z obstojem posebnega, ampak rabi tako rekoč še dodatno utemeljitev. Vzemimo Kantov primer "normalnega" spolnega razmerja, ki temelji na nagnjenju, in plemenite ljubezni, ki temelji na načelih. V prvem primeru je ženska ljubljena zaradi njene, denimo, lepote, prikupnosti in pameti, v drugem mož ljubi ženo zato, ker je njegova žena - kar bo ostala tudi, "če bi jo bolezen spačila, starost storila godrnjavo, in če bi se, ko je izginil prvi čar, tudi ne zdela več pametnejša kot vsaka druga"⁶⁴ David-Ménard k temu upravičeno pripominja, da je razmišljanje o minljivosti čutne podobe drugega, ki razmerje do njega utemeljuje na načelih, subjektova aktivna gesta, s katero je čutna nekonsistentnost drugega tako rekoč šele proizvedena, izzvana⁶⁵. Drugače rečeno, melanholikova načelnost v razmerju do drugega, ki tega drugega reši neobstoynosti njegove čutne podobe v enaki meri kot ga oropa vse njegove konkretnosti, je že specifična realizacija želje: univerzalnost subjektovega načela je utemeljena na nečem skoz in skoz partikularnem.⁶⁶

A Kantov opis melanholikovega podrejanja čutnih nagnenj načelom ni le *primer* za vpis izjavljanja v izjavo, ampak že sama na sebi je ta vpis: obravnava

63. Tu v spremenjeni obliki prevzemamo argument, ki ga je razvila David-Ménard: medtem ko loči avtorica med melanholikovo (splošno) naveličanostjo nad svetom, ki pelje do "odpovedi hrupu sveta" (Razmišljanja) in med (posebnim) izkustvom o minljivosti sočloveka, drugega kot čutnega bitja - "v odporu do življenja in v naveličanosti nad njim se patološki moment uniči tako rekoč sam od sebe...v izkustvu o nekonsistentnosti čutnosti, doživeti v drugem...je razkroj čutnega življenja drugega izzvan, bodisi v predstavi bodisi v fantazmi" M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 202 - se nam zdi ustrezneje obravnavati subjektovo "splošnejše" stališče o nekonsistentnosti patološkega kot del njegovega bolj "specifičnega" intersubjektivnega razmerja do drugega.
64. I. Kant, *Beobachtungen...* II., str. 840 (slov. prev. str. 15).
65. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 202; v "normalnem" obnašanju je aktivnost omejena na fantazemsko predstavo, ki vidi v lepoti mladosti že sledove starostnih gub, v perverziji je aktualizirana.
66. Gre za stališče, ki je za Kantovo transcendentalno filozofijo in njeno načelo, da ne obstaja apriorna zveza med uživanjem, se pravi občutkom ugodja ali neugodja, in njegovim predmetom, seveda nespremenljivo, saj že implicira pokantovsko racionalno določitev užitka v Freudovi in Lacanovi psihoanalizi.

melanholije predstavlja tisto izjavljalo pozicijo Kantove praktične filozofije, ki šele "izzove", naredi možno formalno občost njenih ključnih izjav in konceptov. S tem vpisom pa stopa v ospredje eden temeljnih problemov Kantove praktične filozofije. Problem, povezan s konceptualizacijo moralnega zakona, ni v tem, da bi, potem ko je vzpostavljen zakon, ki velja v nasprotju z vsemi čutnimi nagnenji in ne glede nanje, tega zakona ne mogli upravičiti v njegovi konsistentnosti in koherentnosti. Problem ni v samem kriteriju formalne občosti moralega zakona, problem je v kriteriju tega kriterija, v kriteriju univerzalizacije naših maksim, v tem torej, kako na področju (moralne) prakse razložiti sam interes za občost, ki naj amortizira pomanjkljivosti spremenljivega empiričnega delovanja subjektov. Kant sam na to vprašanje konceptualno ne odgovarja, zato pa je odgovor na dovolj očiten način, tako David-Ménard, vsebovan v njegovi filozofski praksi. Vsebovan je v tem, kar imenuje avtorica "empirični temelj"⁶⁷ za transcendentno filozofijo volje, se pravi, v posebnem statusu, ki ga imajo v Kantovi razlagi subjektovega delovanja po dolžnosti melanholija, naveličanost nad svetom, nagnjenje k samomoru... Tisti zadnji kriterij za univerzalizacijo maksim intersubjektivnega delovanja, mesto, od koder se izjavlja interes za moralnost in brezpogojno spoštovanje moralnega zakona, je za Kanta partikularno izkustvo melanholikovega delovanja, ki temelji na njegovi veri v občost načel.

Kantova pomanjkljivost je v tem, če za hip še ostanemo v okviru analize David-Ménardove, da se sicer na eni strani jasno zaveda empirične baze, na kateri je zgrajen formalizem moralnega zakona, da predvsem v svojih praktičnofilozofskih in antropoloških spisih "ne briše zveze med partikularnostjo določenega izkustva in izumom splošnoveljavne morale občosti", da pa na drugi strani "te partikularnosti ne misli kot take"⁶⁸ - rekli bomo: da je ne vpotegne v samo univerzalno izjavno vsebino in ne misli kot njen konstitutivni del. Namesto tega se Kant zateka k logiki realnega nasprotja. Tako kot je za zgodnjega Kanta doživljanje špartanske matere, ki izzve za junaško smrt svojega sina v boju za domovino, rezultat seštevka pozitivne sile, ponosa nad junaštvom sina, in negativne velikosti, bolečine zaradi njegove smrti, tako kot je sovraško negativna ljubezen, zmeta negativna resnica, grešnost negativna krepost...⁶⁹, tako je v "zreli" fazi kriticizma razmerje med partikularnimi patološkimi nagnenji in univerzalnim moralnim zakonom mišljeno kot rezultat sestave dveh "pozitivnih sil", kjer učinki ene, zavesti o moralnem zakonu, izničujejo učinke druge, pritiska patoloških nagnenj. Tam, kjer se Kant najbolj zaveda partikularnosti svoje subjektivne izjavljalne pozicije, kjer je, kot pravi David-Ménard, "najbolj blizu sebi"⁷⁰, se pravi v svojih antropoloških, praktičnofilozofskih in estetskih

67. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 196.

68. Cf. *ibid.*, str. 197, 207, 217.

69. I. Kant, "Negative Größen...", *op. cit.*, str. 792 ssl.

70. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 197.

spisih, tam je pri refleksiji te pozicije teoretsko najmanj ploden, tam uporablja model izničenja učinkov dveh pozitivnih sil kot nekakšno nespremenljivo in univerzalno razlagalno sredstvo. In narobe, tam, kjer je Kant najbolj oddaljen od svojega "empiričnega temelja", v svoji teoretični filozofiji, tam je problematika realnega nasprotja, s katero Kant prvič zastavi transcendentalno vprašnje o določitvi objektivne realnosti spoznavnih predmetov, najbolj pojmovno razdelana in razvita v svoji teoretsko dognani obliki: kot razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem, ki je vodilo prve Kritike, "v kateri dobi teorija predmeta svoj pomen edino skozi to, čemur se izogne v registru miselnih iluzij"⁷¹.

Zdaj se lahko vrnemo k naši zgornji trditvi, da imamo v neločljivi povezanosti realnega nasprotja in dialektičnega nasprotja v prvi Kritiki opraviti z refleksivno določitvijo objekta, s katero je konstituciji spoznavnega predmeta, dodan moment, ki je ireduktibilno partikularen in kontingenten. Rekli bomo, prvič, da se v razmerju Analitike in Dialektike, realnega in dialektičnega nasprotja izraža neko drugo razmerje, tisto, ki je temeljnega pomena za samo zastavitev transcendentalne filozofije: razmerje med Kantovim partikularnim "empiričnim temeljem" in univerzalno izjavno vsebino transcendentalizma. In drugič, v teoretični filozofiji se - za razliko od praktičnofilozofskih in antropoloških del, v katerih daje Kant razmerje med empiričnim, iz katerega izhaja, in transcendentalnim, ki ga izgrajuje, zgolj videti, ne da bi ga mislil - to razmerje izraža v teoretsko reflektirani obliki: razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem je način, na katerega je v samem kriticizmu razmerje med njegovo partikularno izjavljalno pozicijo, ki organizira in določa univerzalistično pretenzijo njegove izjavne vsebine, reflektirano znotraj univerzalistične izjave kot njen konstitutivni del. V razmerju med realnim nasprotjem, prvim modelom transcendentalne konstitucije spoznavnega predmeta, polja objektivnosti, in dialektičnim nasprotjem, mestom ničnega argumentiranja in ničnega videza, katerega dekonstrukcija pa je kljub temu potrebna, da bi lahko razumeli, kaj spoznavni objekt v svoji objektivnosti sploh je, je razmerje med partikularnim izjavljalnim mestom in univerzalno izjavno vsebino, ki organizira Kantovo filozofsko mišljenje, sploh postavljeno kot teoretski problem: od prve Kritike naprej statusa univerzalnega ni več mogoče misliti brez prisotnosti nekega partikularnega momenta, ki od znotraj krni homogenost njegovega polja. In postmoderna renesansa filozofije je dedič Kantovega filozofiranja v toliko, kolikor izhaja iz problemske situacije, ki je analogna problemu kriticizma. Drugače rečeno, ne gre za to, da je pozicija občosti vselej določena z nekim specifičnim izjavljalnim mestom, ne gre torej za to, da je univerzalnost vselej

71. Cf. *ibid.*, str. 207.

partikularna⁷², prej narobe, gre za to, da je sama partikularnost univerzalna, da je univerzalnost, ki vznikne sredi polja univerzalnosti kot ireduktibilno partikularna.

72. Gre za stališče, ki ga po našem mnenju implicira logika argumentacije M. David-Ménard in s te točke bi bilo treba razviti tudi kritiko njenega dela. Kritika bi moral biti dvojna. Na eni strani bi bilo potrebno analizirati, v kakšni meri ni že sama alternativa, ki jo postavlja avtorica - bodisi Kant manj potlači, je "bližji sebi", a je zato teoretsko manj prodoren (praktična in antropološka filozofija), bodisi je Kantova subjektivna pozicija potlačena, premeščena, rezultat pa je teoretsko dognana konceptualizacija - izraz biografsko-psihologističnega dojeta razmerja med "empiričnim temeljem" Kantove misli in njegovo transcendentalno filozofijo. Na drugi strani bi bilo potrebno analizirati, ali avtorica s tem, ko daje pozitivnosti spoznavnega predmeta prednost pred razmejevanjem, ki ga šele vzpostavlja, tako kot razume nič dialektične argumentacije vselej le na ozadju spoznavne določitve, kot odasoptnost pozitivnost spoznanje, na pade sama v objektivistično koncepcijo spoznanje, ki jo sicer kritizira.

