

Ding an sich kot zagata razmejitvene geste?

Peter Klepec

V pričujočem prispevku nas bo zanimalo razmerje med tistim, kar smo drugje skušali označiti za razmejitveno gesto¹ in ločnico med pojavi in rečmi na sebi, natančneje rečeno, zanimal nas bo *status drugega člana* v tej ločnici, ki jo lahko imenujemo tudi ločnico *par excellence*, saj brez te ločnice Kantove filozofije sploh ni. Status *Ding an sich*, oziroma vprašanje, kdaj lahko sploh govorimo o reči na sebi, je tesno povezano z vprašanjem, kdaj je ločnica med pojavi in rečmi na sebi kot ločnica vzpostavljena. Videti je namreč, da gre za najbolj togo ločnico Kantove filozofije sploh, ločnico, ki se popolnoma prekriva z notranjim in zunanjim, mentalnim in fizičnim, pri čemer se običajno predpostavlja, da imamo že od začetka opraviti z nekim neukinljivim breznom med rečmi na sebi in med tem, kar nam o njih priča naš spoznavni aparat. Resda tudi Kantova, tako kot vsaka teorija spoznanja, skuša odgovoriti na vprašanje, kako pridemo iz zunanjega do notranjega, dejstvo je namreč, da je naš način zrenja »odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavná sposobnost subjekta aficirana od njega« (B 72)², toda vprašanje je, ali je ta objekt, predmet, ki aficira naše čute, reč na sebi. Drugače rečeno, vprašanje je, ali imamo že vselej opravka z rečjo na sebi kot neko ločeno entiteto poleg pojavov, pri čemer je ločnico med pojavi in rečmi na sebi potrebno razumeti kot ločnico med dvema entitetama, ali pa bi morali to ločnico razumeti drugače: če namreč drži, da je neka temeljna poteza Kantove filozofije razmejitev vsakokratnega področja, s katerim ima vsakokrat opraviti, nadalje, če drži, da taka razmejitev oz. ločnica vselej tvori Kantovo izhodišče ter s tem določa tudi samo napredovanje, tj., kantovski postopek obravnave določenega problema, in nazadnje, če drži, da razmejitev »še vzpostavlja obe področji, ki naj bi ju ločilo« (Riha 1993, 163), če je potemtakem sama razmejitev še le proizvod razmejitve in če je tako izhodišče na neki paradoksen način

¹ Prim. "K poenostavitvam Kantove razmejitvene geste", *Problemi-Eseji* 4/93, str. 123-136.

² Kantova dela sicer navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju je najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato sledi arabska številka strani. Ko citiramo *Kritiko čistega uma*, sledi za poševno črto še navedba strani prve in druge izdaje, pri čemer tiste odlomke, ki so na razpolago v slovenskem prevodu izbora iz *Kritike*, navajamo v prevodu Zdravka Kobeta (Prim.: *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, Analecta, Problemi 4-5. Razprave 1-2/1993, Ljubljana, str. 83-146).

»postavljeno« kot izhodišče šele vnačaj, potem bi moralo vse to veljati tudi v primeru ločnice med pojavi in rečmi na sebi, skratka, tudi ta ločnica bi morala biti šele naknadni produkt.

Ločnica med pojavi in rečmi na sebi je neka paradokсна ločnica, kolikor prvi člen, pojav, še zdaleč ni sporen, medtem ko je drugi člen, reč na sebi nekaj najbolj spomega, kar je sploh najti v Kantovi filozofiji. Zadeve pri razlikovanju med pojavi in rečmi na sebi naj bi bile sicer načeloma popolnoma jasne in pregledne – Kant nešteto krat poudarja, da imamo mi, kot rod, kot ljudje, opravka zgolj s predmeti, kakor nam jih posreduje naš spoznavni aparat, torej s pojavi, medtem ko je, po drugi strani, tisto, kar se nam kaže kot nek, od nas neodvisen, predmet, lahko le skupek predstav, ki jih imamo o njem. Kot je znano, se spoznanje prične za Kanta s čuti, v katerih se mora pojaviti raznoličje predstav, ker pa so čuti za Kanta slepi, ker povezuje tega raznoličja ne more priti v nas skozi čute, ga mora za vzpostavitev spoznanja povezati nekaj drugega, mišljenje. Povezava raznoličja je tako lahko le akt spontanosti predstavnosti, dejanje razuma. Prav to dejanje razuma imenuje Kant *sinteza*, pri čemer skuša poudariti to, »da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edino subjekt.« (B 130) In zaradi tega, ker je v zadnji instanci vse odvisno od subjekta, ker mora »Jaz mislim« moči spremljati vse naše predstave, ker bi brez »samozavedanja in njegove transcendentalne enotnosti, ki mora predhoditi izkustvu, *izgubili ves predstavnostni svet*« (Kobe 1993, 155), lahko rečemo, da tistega, »česar se subjekt ne zaveda ali se vsaj ne more zavedati, preprosto ni«. (*Ibid.*, 151)

S tega gledišča je govorjenje o reči na sebi nek dodatek, ki je pravzaprav nepotreben, nek nebitven dodatek, ki ne prispeva ničesar pozitivnega k spoznanju. Zavaljo konstitucije našega spoznavnega aparata imamo na voljo zgolj pojave – in to za pridobitev objektivnega spoznanja povsem zadostuje. S tega gledišča se reč na sebi izkaže za nekaj, kar v Kantovi filozofiji preprosto nima kaj iskati, za nekaj, kar je na načelni ravni, na ravni temeljnih Kantovih postavk preprosto, kot se glasi slovita Jacobijeva teza, nezdržljivo s temeljnimi načeli kritične filozofije, iz česar so Kantovi nasledniki, kot prvi Salomon Maimon (Prim. (Beiser 1987, 306-309), potegnili sklep, da jo je iz Kantove filozofije potrebno odstraniti, »eliminirati«, saj ni nič drugega, kot se glasi kasnejše slovito Fichtejevo geslo, kot *caput mortuum*.

Toda ta, sicer elegantno-salomonska rešitev, ima eno samo pomanjkljivost – ne le da Kant tega termina, če mu lahko tako rečemo, tudi po Jacobijevi in kasnejših kritikah, ni odpravil, temveč ga je ohranil vse do konca, vse do zadnjega, a neobjavljenega dela, ki je znano kot *Opus postumum*. Očitno je bil

sam mnenja, da je ta nebistveni dodatek na nek način bistven, sicer bi o njem ne spregovoril na tak način in na tako številnih mestih, da tega ne moremo odpraviti s preprostim zamahom roke. Toda, čeprav je sam Kant postavil zahtevo, da čeravno reči na sebi ne moremo spoznati, jih *moramo* moči misliti (Prim. B XXVI), zahtevo, ki je sicer povsem v duhu osnovnih premis njegove filozofije, pa glede tega, *kako* je le-ta določneje izvedljiva, ni bil nikjer dovolj jasen in ekspliciten, še več, zadeve je s svojo obravnavo reči na sebi samo še zapletel³. Ne le, da so njegove izjave na nekaterih mestih dvoumne, med seboj v popolnem protislovju, temveč so tudi mesta, na katerih je tej svoji zahtevi v različnih obdobjih skušal zadostiti, med seboj nekompatibilna, vrh tega pa tudi ni jasno, katero različico rešitve tega problema je sam Kant imel za dokončno – različico iz druge izdaje *Kritike*, ki noumena loči na tiste v negativnem pomenu in na tiste v pozitivnem pomenu, (Prim. B 307), ali nemara različico iz prve izdaje *Kritike*, kjer ločuje transcendentni objekt od reči na sebi, različico, h kateri se je povrnil v *Opus postumum*. Kantova nedoslednost je, kar zadeva status *Ding an sich*, tako »dosledna«, da si večina intepretov ob tem vprašanju zgolj nemočno vije roke. Interpreti so zategadelj poskušali že vse mogoče, najmanj, kar se pripeti, ko beseda nanese na *Ding an sich*, pa je, da pade kaka krepka beseda, ki naj bi označevala to nepregledno stanje stvari: eni tako tožijo nad nepreglednostjo in nekonsistentnostjo, ki je primerljiva le še z goščavo, drugi razglasijo zadevo za kočljivo, tretji za nesmiselno in s tem nebodigatreba, *caput mortuum*, za četrte je Kant na tej točki pustil do izraza svoj »privatni« metafizični pogled na svet, za pete je Kant, zaradi svoje nedoslednosti, zakrivil marsikaj nepotrebnega, kljub temu pa naj bi bila reč na sebi vendarle nekaj samo po sebi umevnega in vsaj v načelu absolutno jasnega, šesti trdijo, da mu niso bile ravno najbolj jasne implikacije lastne metodologije, našel pa bi se tudi kdo, ki reč na sebi razglša, nič manj in nič več, kot za vrh, najvišjo točko Kantove filozofije, ki Kanta s tem, ko reč na sebi pomeni nemožnost *adequatio rei et intellectu*, šele zares loči od tradicionalne metafizike.

Če si, denimo, za svoje izhodišče vzamemo različico iz druge izdaje *Kritike*, ki noumena loči na tiste v negativnem pomenu, kjer ne gre za objekt našega čutnega zora in na tiste v pozitivnem pomenu, kjer gre za objekt nečutnega

³ Kantovo zahtevo, da čeravno reči na sebi ne moremo spoznati, jih *moramo* moči misliti (Prim. B XXVI), je mogoče izpeljati le prek kategorij, »saj si nobenega predmeta ne moremo *misлити* drugače kot skozi kategorije« (B 166), pri čemer za Kanta »kategorije v *mišljenju* niso omejene s pogoji našega čutnega zora, temveč imajo nezamejeno polje«. (*Ibid.*) Toda – so tudi mesta, kjer Kant to, da bi kategorije lahko segle prek čutnega, razglasi za nekaj nemožnega (A 256/B 311-312) (A 287/B 343) (A 286/B 342, B 309), še več, posredno tudi za nekaj nesmiselnega (A 696/B 724). Adickes je nastalo zagato poskušal razrešiti z vpeljavo dvojnega pomena kategorij pri Kantu, oziroma, z vpeljavo njihove absolutne in relativne aplikativnosti na transcendentno (prim. Adickes 1924, 57 sq.).

zora, potem iz tega izhaja, da bi o reči na sebi lahko rekli kaj pozitivnega zgolj v primeru, ko bi bil ustroj našega spoznavnega aparata drugačen, oziroma, bi to storila lahko le druga končna ali neskončna bitja – če sploh obstajajo –, ki najbrž posedujejo drugo in drugačno vrsto zora. Slednje je logično, tj. načeloma možno, »saj ni nujno, da način zrenja v prostoru in času omejimo na čutnost človeka« (B 72). Toda, kot za našo čutnost »pač ne moremo zatrdati, da je edini možni način zrenja« (A 254/B 310), tudi ne moremo dokazati nasprotnega – opazko o logični možnosti drugačnega načina zrenja je tako potrebno razumeti »le kot pojasnilo in ne kot argument«. (B 72) Če s tega gledišča o reči na sebi v pozitivnem pomenu lahko govorimo kot o načeloma spoznavljivi, za kar pa nam manjkajo pogoji v našem izkustvu, potem bi Kant, strogo vzeto, kar zadeva reč na sebi pač moral molčati, oziroma, se vzdržati kakršnihkoli vsebinskih opredelitev, kajti to »kako bi utegnilo biti s predmeti na sebi in ločenimi od vse receptivnosti naše čutnosti, ostaja docela neznano« (A 42/B 59). Če o reči na sebi lahko govorimo zgolj v negativnem pomenu, pa še to le, da je nekaj realnega v transcendentalnem smislu, tj. ločeno in neodvisno od pogojev naše čutnosti, nekaj, kar *ni* objekt našega čutnega zora, potem bi Kant pač ne smel reči, kot to z vso vehementnostjo trdi, denimo, da »niti reči, ki jih zremo, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi takšna, kot se nam pojavljajo« (A 42/B 59), saj je trditev, da so reči na sebi zagotovo drugačne od tega, kako jih zremo, vsekakor neka pozitivna določitev. Toda Kant gre še dlje. Če v pravkar navedenem citatu vse naše predstave reči na sebi razglasi za nekaj, kar naše predstave predstavljajo popačeno in s tem zgolj napol, pa na nekem drugem mestu to stanje označi kot načeloma neprekoračljivo, saj popolno spoznanje pač ni mogoče, ker je »celovito določen le pojem reči na sebi« (A 576/B 604), medtem ko so nam dani zgolj fenomeni. Problematično ni zgolj to, da v tem primeru nastopi reč na sebi kot *Urbild*, praslika, pojav pa kot njen *Abbild*, posnetek, tudi ne toliko to, da je Kant s takšno opredelitvijo prekoračil mejo, ki si jo je sam zastavil, temveč predvsem to, da so v tem primeru zunanji predmeti izenačeni z rečmi na sebi, še več, videti je, da ima vsaka reč poleg biti, kakršna nam je dostopna skozi subjektivne forme čutnosti, še neko drugo, ločeno bit, ki je nemara popolnejša od prve in ki se ji lahko le v neskončnost približujemo, ne da bi jo kdaj sploh mogli doseči. Od tod do izenačitve reči na sebi z idejami je le majhen korak, ki ga Kant na nekem mestu v *Metaphysik der Sitten* tudi dejansko stori. Takole pravi: »Vsak fakt (dejstvo) je predmet v *pojavu* (v čutih); nasprotno pa je to, kar je lahko upodobljeno le s pomočjo čistega uma, kar moramo prišteti k *idejam*, ki jim ne more biti dan noben ustrezen predmet v izkustvu (...), reč sama na sebi.« (VIII., 497)⁴

⁴ Takšno interpretacijo *Ding an sich*, kot je videti, prakticirajo zlasti heglovsko inspirirani bralci Kanta od Habermasa (Habermas 1989, 132-133) do Pippina (Cf. Pippin 1982, 193 sq.),

Videti je, da je s tem korakom, s tem, ko je reč na sebi izenačil z idejo, Kant izpolnil še zadnjo možnost, ki je preostala, zmeda je sedaj, kot kaže, že tako in tako popolna. Kaj je reč na sebi – noumen, ki ga je razumeti v negativnem in v pozitivnem smislu, zunanji predmet, praslika, ideja, ki ima kot taka neko vsebino ali pa nemara »nekaj nasploh = x«, nekaj, kar ponazarja enotnost objekta izkustva, o čemer pa ne moremo reči ničesar določnega? Toda, če privzamemo slednje, v čem je potem razlika med rečjo na sebi in transcendentálnim objektom, tem »nekaj nasploh = x« (A 104), ki ga Kant, resnici na ljubo, zdaj razlikuje (A 109, 250, izrecno na 253.), zdaj izenači (A 366; A 277/B 333 itn.) z rečjo na sebi? Mar ni nekje drugje rečeno, da je reč na sebi kot *ens rationis*, *Verstandeswesen*, bitje razuma, neki »nič, kot prazen pojem brez predmeta« (A 292/B 348), nič, »ki mu ne ustreza prav noben dani zor = nič, tj. neki pojem brez predmeta, kot noumena, ki jih ne moremo šteti med možne, čeravno jih zaradi tega tudi ni treba prikazati za nemožne (*ens rationis*)« (A 290/B 347)? Nemara bi bilo treba oboje, reč na sebi kot idejo združiti s funkcijo transcendentálnega objekta, s čimer bi lahko pojasnili tezo, da je namreč »pojem čistih golih inteligibilnih predmetov popolnoma prazen« (A 259/B 315), ter s tem dodelili reči na sebi podobno funkcijo, kot jo imajo ideje, tj. zgolj regulativno vlogo? Toda, čemu potem vsa zmešnjava s transcendentálnim objektom in idejo, ko pa je ta vloga že dodeljena noumenu v negativnem smislu? Čemu, konec koncev, sploh funkcija noumena v negativnem smislu, tj. kot mejnega pojma, ko pa jo popolnoma zadovoljivo opravlja že pojav (Prim. Prauss 1974, 144, 182) in ko pač ni nobene potrebe po tem, da bi se vpraševali po tem, kaj je onstran – »kaj so reči na sebi, ne vem in mi tudi ni treba vedeti, ker mi neka reč pač nikoli ne more nastopiti drugače, kot v pojavu« (A 276-277/B 332-333)? Kakorkoli obračamo stvari, imamo opravka s številnimi enačenji in razlikovanji, pri čemer zadeve niso do konca pojasnjene, dodaten zaplet pa s številnimi dodatnimi ločnicami uvajajo še sami interpreti.⁵

Videti je, da je treba odgovor na vprašanje, v čem je pravzaprav ločnica med pojavi in rečmi na sebi, poiskati tam, kjer jo Kant prvič uvede. Kant je uvedel ločnico med fenomenom in noumenom šele na koncu Analitike – tik pred Dialektiko je Kant namreč vrnil še poglavje *O razlogu razlikovanja vseh predmetov sploh na fenomene in noumene* (A 236/B 295), ki mu sledi dodatek, posvečen amfiboliji refleksijskih pojmov, čeravno je to ločnico, paradokсно,⁶ uporabljal

odlomek, ki smo ga ravnokar navedli, pa je v svoj prid navedel tudi H. Cohen. Za drugačno interpretacijo tega odlomka, s poudarkom na kritiki Cohenove interpretacije, prim. Adickes 1924, 45-46.

⁵ Denimo z ločnico Objekt/Gegenstand (David-Ménard 1990, 137; Allison 1983, 27-28, 336, 352; Allison se pri tem opira na B. Rousseta, *La doctrine kantienne de l'objectivité*).

⁶ Jacobi je nemara prvi – če odštejemo, da se je v svoji kritiki Kanta oprl tudi na Hamannovo

že poprej: če odštejemo Predgovor k drugi izdaji, je omembo reči oz. predmetov na sebi najti kar na nekaj mestih (denimo, na A 26/B 42, A 30/B 45, B 164, A 128, A 190/B 235 itn.), kar je vsaj problematično. To pa ne velja v enaki meri za številna mesta, na katerih je govor o pojavih. Še bolj paradoksen, kot mesto samega uvajanja, pa je način, na katerega Kant to ločnico uvede, gre namreč za znano in ne ravno najbolj posrečeno metaforo oceana: »Dežele čistega razuma nismo sedaj le prepotovali, in si pri tem skrbno ogledali vsak del, temveč smo jo tudi premerili in vsaki reči na njej določili njeno mesto. Ta dežela pa je neki otok, ki ga je sama narava obmejila v nespremenljive meje. To je dežela resnice (privlačno ime), obdana s širnim in viharnim oceanom, pravim sedežem videza, kjer se prenekatera megla in prenekateri led, ki se kmalu stopi, izdaja za nove dežele, tako da pomorščaka, ki sanjari o odkritjih, neprenehoma zavaja s praznimi upi, ga zapleta v pustolovščine, ki se jim ta nikoli ne more odpovedati, a jih tudi nikoli ne more končati. Toda, preden si drznemo na to morje, da bi ga preiskali po vsej širini in preden ugotovimo, ali v njih lahko na kaj upamo, bo zato koristno, če poprej še pogledamo zemljevid dežele, ki jo hočemo ravno zapustiti (...)« (A 235-236/B 295-296). Čeprav bi se Kant nekaterim dvoumnostim lahko izognil, če bi metaforo uvrstil drugam, denimo na začetek Transcendentalne dialektike, kamor bi glede na svojo vsebino tudi sodila, pa bi določene dvoumnosti ostale, če že zaradi drugega ne, zavljo osnovne postavke, ki Transcendentalno analitiko enači z deželno resnico, Transcendentalno dialektiko pa s pravim sedežem videza. Sam prehod med obema deloma *Kritike* je tako predstavljen, ne kot prehod iz neke pozitivnosti v neko drugo pozitivnost, temveč kot odhod iz dežele resnice, trdnih tal, iz neke pozitivnosti, v neko negativnost, ocean varljivega videza, s čimer je Transcendentalna dialektika diskreditirana že vnaprej. In nenazadnje – kam naj, glede na metaforo, uvrstimo reč na sebi, v Analitiko ali Dialektiko? Mar je zadeve potrebno razumeti tako, da pojav kot pojav spada v Analitiko, reč na sebi pa kot taka v Dialektiko? Še več: naj mar ločnico med pojavi in rečmi na sebi dojamemo tako, kot nam jo z metaforo o oceanu predstavlja Kant – dežela, otok, o katerem govori Kant, je nenazadnje neka entiteta, predmet, ravno tako kot je ocean neka druga entiteta. Gre konec koncev za ločnico med dvema *entitetama*?

Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft, ki je, čeravno nastala pičla dva meseca po izidu *Kritike*, ostala tisti čas neobjavljena (Prim. Beiser 1987, 37 sq.) – opozoril na paradokсно uvajanje reči na sebi: »Priznati moram, da sem se pri študiju kantovske filozofije nemalo jezil nad tem odlogom, tako da sem moral leto za letom začeti brati *Kritiko čistega uma* vedno znova od začetka, ker me je neprenehoma motilo, da brez one predpostavke /reči na sebi, op. RPH/ nisem mogel priti v sistem, in v njem s tisto predpostavko nisem mogel ostati.« (nav. po Horstmann 1991, 57) Jacobijeva »diagnoza« je, da bi moral Kant to predpostavko ukiniti, tega pa ne more, »ker pač nima poguma« (*Ibid.*, 58).

Kakršenkoli dvom, češ, metafora je pač metafora, v resnici je stvar drugačna, nam takoj pobije že naslednji odlomek: »Sedaj bi lahko pomislili, da s transcendentalno estetiko zamejeni pojem pojavov že sam po sebi podaja objektivno realnost noumenov in upravičuje razdelitev predmetov na fenomene in noumene ter s tem razdelitev sveta na svet čutov in svet razuma (*mundus sensibilis et intelligibilis*) (...) kajti, če čuti nekaj predstavljajo zgolj tako, kot se pojavlja, potem mora biti ta nekaj pač tudi sam na sebi neka reč, predmet nekega nečutnega zora, tj. razuma.« (A 249) Odlomek, ki smo ga pravkar navedli, je sicer iz prve izdaje *Kritike* in kot je znano, je Kant v drugi izdaji predelal celotno poglavje *O razlogu razlikovanja vseh predmetov sploh na fenomene in noumene*. Toda, podobnih odlomkov je tudi v drugi izdaji obilo; že v predgovoru, na primer, spregovori Kant o reči na sebi kot o temelju pojavov, transcendentalnemu temelju, ki ga je treba predpostaviti, čeravno ga lahko misli zgolj čisti razum (Prim. A 696/B 724), saj bi sicer zapadli v absurdno tezo, »da bi bil pojav brez nečesa, kar se pojavlja« (B XXVII). Še več, videti je, da ima ta temelj tudi dejanski obstoj, da eksistira⁷. Je potem ta temelj, reč na sebi, tisto, kar aficira naše čute, tisto, brez česar ni nobenega spoznanja, saj je naš način zrenja »odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavnost sposobnost subjekta aficirana od njega« (B 72). Toda, če drži, da je reč na sebi tisto, kar aficira naše čute in s tem tudi zapusti v našem duhu neke vtise, pa Kant paradokсно trdi, da o tem temelju ne moremo reči popolnoma ničesar. Nemara najbolj razvpit tovrstni odlomek je najti v *Prolegomenah*: »Dejansko, če imamo predmete čutov, kot je pravilno, za gole pojave, s tem obenem priznavamo, da jim je temelj neka reč sama na sebi, čeravno ta iste ne poznamo kakšna je na sebi, temveč poznamo zgolj njen pojav, tj. način, kako ta neznani nekaj aficira naše čute. Razum torej prav s tem, da privzame pojave, priznava tudi obstoj reči samih na sebi in v toliko lahko rečemo, da predstava takšnih bitij, ki so temelj pojavom, potemtakem bitij razuma, ni samo dopustna, temveč tudi neizogibna.« (Prolegomena, § 32, V., 183; slov. prev. 129) Nekaj podobnega lahko preberemo celo še v *Kritiki razsodne moči*: »Razum dokazuje z možnostjo svojih zakonov a priori za naravo, da le-to spoznavamo le kot pojav, s tem pa hkrati tudi najavlja njen nadčutni substrat, a ga pušča popolnoma nedoločenega.« (KdU, X., 108)

⁷ Po Adickesu je eksistenca množstva reči na sebi, ki aficirajo našo dušo, nekaj tako gotovega in nedvoumnega, da lahko o njej govorimo kot o nečem absolutno samoumevnem. Svojo, sicer zgledno interpretacijo, podkrepi z navedkom trinajstih mest v Kantovem opusu: *Kritik der reinen Vernunft* B XXVI. sq., A 38/B 55, A 251 sq., A 536/B 564 sq., A 538/B 566; *Prolegomena* § 32 (V., 183), § 57 (V., 225, 229, 230) in § 59 (V., 236-237); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (VII., 86-87); *Kritik der Urteilskraft* Ak. A., V., 196/ X., 108; *Opus postumum*, Konvolut št. VII. (Prim. Adickes 1924, 4-9)

Če pustimo ob strani vprašanje afekcije, to *heikle Frage der Affektion*, kot ga nekje imenuje Allison⁸ in se osredotočimo zgolj na status reči na sebi, potem se, glede na gornje odlomke, postavlja naslednje vprašanje – je reč na sebi neka entiteta, ki ima nadčutni status? Videti je, da se je Kant zapletel v domala nerešljiv paradoks, saj moramo predpostaviti, da reči na sebi obstajajo, hkrati pa o njih ne moremo in ne smemo reči ničesar. So potemtakem reči na sebi v prostoru ali ne? Za običajno, standardno interpretacijo Kanta, je Kant postavljen pred dve, enako nevzdržni alternativni: bodisi, da se nam stvari samo zdijo časovne in prostorske, kar pomeni, da je naš svet, ki se razprostira na pojave, nek iluzoričen, popačen svet in Kant dejansko trdi, kot smo videli, da »niti reči, ki jih zremo, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi takšna, kot se nam pojavljajo« (A 42/B 59), bodisi, da so tudi pojavi dejansko prostorski. Iz takšne, napačne, dileme izhajajo daljnosežne konsekvence, ki zavoljo izenačitve nadčutnega z rečmi na sebi, teh pa z zunanjimi predmeti, zgleden primer je, denimo, Strawsonova interpretacija, pripeljejo do radikalnega sklepa, da Kantov nauk namreč »ni zgolj v tem, da ne moremo imeti nobenega spoznanja o nadčutni realnosti. Nauk je v tem, da je realnost nadčutna in da o njej ne moremo imeti nobenega spoznanja« (Strawson 1966, 38), sklepa, ki pa ima eno samo pomanjkljivost – da s Kantom pač nima nobene zveze. V preveliki vnemi in z napačnimi predpostavkami, da je namreč potrebno ločiti t.i. analitični argument od transcendentnega idealizma, s katerim ga je Kant na nesrečo zavozljal ter pomešal, in da je Kant veliko bližje Berkeleyu, kot je sam pripravljen priznati (Strawson 1966, 18, 22, 35, 193), se nam lahko hitro zgodi, da ne eliminiramo iz Kantove filozofije le spekulativne navlake, kakršna je *Ding an sich*, temveč tudi samo Kantovo filozofijo. Pa vendar – naj je eliminacija česarkoli iz katerekoli filozofije tvegano in konec koncev tudi nesmiselno početje, stvari pač so, kakršne so, pa je v primeru reči na sebi eliminacija videti edini ustrezeni odgovor, saj je, če se opremo na Kantove izjave, ki so zdaj takšne, zdaj drugačne, zagata z rečjo na sebi videti nerešljiva.

Nemara pa je celotno vprašanje po reči na sebi, oziroma, po njenem statusu zgrešeno, napačno zastavljeno, nemara se ne bi smeli vpraševati ali kaj takega kot reč na sebi sploh *obstaja* in ali ima kot reč na sebi takšnega ali drugačnega pravega referenta, temveč vprašanje obrniti, in se vprašati, ali *reč na sebi*, termin kot tak, v Kantovi filozofiji sploh obstaja. Najprej, ne kaže spregledati dejstva, da Kant uporablja termin reč na sebi tudi v množini, saj govori tudi o množstvu reči na sebi. Poleg tega, kot je lepo pokazal Gerold Prauss v svojem delu *Kant und das Problem der Dinge an sich*, pa Kant ne govori zgolj o reči

⁸ Za vprašanje dvojne afekcije morebitnega bralca napotujemo na izvrstno študijo Zdravka Kobeta (Prim. Kobe 1993).

na sebi, temveč tudi pogosto o predmetu na sebi, objektu na sebi, stvari na sebi, celo o »vrtnici na sebi« (B 70), da na prvi pogled nesmiselnega vprašanja, ali ima Saturn na sebi dve ušesi, ki ga načenja na istem mestu, niti ne omenjamo. V nasprotju s temi številnimi odlomki pa se v kantovski literaturi govori zgolj in večinoma samo o reči na sebi. Še več. Kot je lepo pokazal Prauss, ki se je zaradi obsežnosti naloge pri tem omejil na zvezke 3-5 v *Akademieausgabe*, torej na zvezke, ki vsebujejo vse tri Kantove *Kritike*, je izraz *Ding an sich* le krajša različica izraza *Ding an sich selbst*. Krajša različica pa nastopa v manjšini primerov, ko je govora o reči na sebi, zgolj v sedemintridesetih (37) od dvestopetindevetdesetih (295) primerov, tako, da je njen skupni delež le 13 odstoten. Če odštejemo še mesta, kjer se pojavlja krajši izraz, skupaj z daljšim izrazom, pa dobimo le 6 odstotkov primerov, ko Kant uporabi zgolj krajšo različico (Prim. Prauss 1974). Vendar pa tudi ta daljša različica še ni popolna, saj ji očitno manjka določen del, del, s katerim je pojasnjeno, na kaj se nanaša »an sich«, »na sebi«. »Na sebi« se namreč ne nanaša na samostalnik, torej na reč, predmet, objekt itn., temveč na glagol, ki izraža in opredeljuje subjektovo dejavnost, tj. na poseben način opazovanja in obravnave objektov. »Na sebi« tako ni pridevnik, temveč je prislov in na vprašanje, *kako* je nekaj opazovano, odgovorimo z: opazovano na sebi. V podkrepitev svoje teze navaja Prauss številna mesta, kjer Kant trdi, ne le, da je ene in iste predmete »moč opazovati z dveh različnih strani« (B XX), da lahko »vse reči opazujem, ne kot fenomene, temveč kot reči na sebi« (A 206/B 251), da mora biti vsaj načeloma »možno opazovati materialni svet kot goli pojav in nekaj misliti kot reč samo na sebi (ki ni pojav), kot substrat« (Kdu, § 77, X., 363), temveč tudi, da »moramo natanko iste predmete, četudi ne spoznati, moči *misliti* tudi kot reči same na sebi« (B XXVI-XXVII), kajti »pojavi imajo vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj ostane ravno zaradi tega vselej problematičen), in drugo, kjer upoštevamo formo zora tega predmeta, ki je ne smemo iskati v predmetu samem na sebi, temveč v subjektu, ki se mu ta pojavlja, vseeno pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta« (A 38/B 55). Ko in kadar, tako Prauss, Kant govori o predmetu, objektu ali reči na sebi, je s tem mišljen predmet, ki je »opazovan sam na sebi brez odnosa do zunanjih čutov« (A 358), »stvar, opazovana sama na sebi« (A 324/B 381), »reči, če so s pomočjo uma mišljene same na sebi, tj. če jih vzamemo brez ozira na ustroj naše čutnosti« (A 28/B 44), »reči na sebi same (opazovane ne kot pojave)« (A 256/B 312), skratka, o nečem, kar je »opazovano kot noumenon« (Kdu, § 84, X., 395)⁹. V primeru, ko izraz ni popoln, v primeru, ko ni podan tudi glagol, ki pojasnjuje subjektovo dejavnost ali ko je namesto glagola opazovati Kant uporabil kašen drug glagol,

⁹ Odlomke navajamo po Prauss 1974, 20, op. 9.

denimo, *erwägen*, premišljevat, *denken*, misliti, *annehmen*, predpostaviti, je manjkajoči del vselej na tihem predpostavljen.

Izraz *Ding, an sich selbst betrachtet*, pa ni nekakšna Kantova domislica, temveč nemški prevod ustrezne latinske različice, ki so jo, če je verjeti Praussu, Kantovi sodobniki pogosto uporabljali. Dejansko lahko izraze *res per se considerata*, *res per se spectata* ter *res in se spectata* najdemo pri Baumgartnu (*Metaphysica*, § 15), medtem ko je sam izraz že pri Kantovih neposrednih naslednikih delil usodo latinščine, ki je tisti čas prenehala biti, če lahko tako rečemo, »materni jezik« nemških filozofov, s čimer se je izgubila ne le neposredna latinska raba in izvor Kantove fraze *Ding, an sich selbst betrachtet*, temveč je to botrovalo tudi nerazumevanju Kantove intence v tem konkretnem primeru, izraz sam pa je na koncu iz *Ding, an sich selbst betrachtet* skrepenel v nesmiselni termin *Ding-an-sich* (Prim. Prauss 1974, 24 sq.).

Praussova intepretacija, ki se kajpak ne omejuje zgolj na semantično analizo izraza reč na sebi, temveč podaja, sledeč logiki Kantovi osnovnih premis, dokaj zapleteno intepretacijo dveh načinov obravnave objektov, pri čemer se v temelju opira na Adickesovo intepretacijo (Prim. Adickes 1924, 20sq.), je znana tudi kot t.i. *double-aspect-view*, oziroma, *two-aspect-view*, katerega najbolj znana protagonista sta poleg Praussa, še B. Rousset in Henry E. Allison. Tovrstno intepretacijo Kanta je mogoče opreti na niz odlomkov, nekatere izmed teh smo navedli že zgoraj, odlomkov, ki so sicer nedvoumni, vendar so – kot smo skušali prikazati v pričujočem prispevku – pogosto tudi v nasprotju z nekaterimi drugimi Kantovimi izjavami, zato se mora intepretacija, ki skuša pokazati, da reč na sebi ni neka entiteta, ki bi imela svoj ločeni obstoj poleg pojavov, temveč nek, v Kantovi terminologiji rečeno, analitičen pojem, o katerem lahko govorimo zgolj *post festum*, šele potem, ko je spoznanje že opravilo svoj posel, pogosto podajati v podrobno in natančno razlago dotičnih mest (nemara najzgodnejši primer v celotni kantovski literaturi je nedvomno Adickes). Za kaj takega, predvsem pa za razvitje konsistentne intepretacije, ki je pravi problem in ki jo takšna razlaga odlomkov vselej predpostavlja, na tem mestu ni prostora, zato bomo skušali zadeve nakazati zgolj na neki elementarni ravni, s posebnim poudarkom na vprašanju, ki nas zanima – status ločnice med pojavi in rečmi na sebi, vprašanje, ali moramo to ločnico že od vsega začetka predpostaviti ali gre zgolj za naknadni konstrukt.

Če drži, da transcendentalna distinkcija ni med dvema vrstama entitet, med pojavi in rečmi na sebi, temveč med dvema različnima načinoma na katera obravnavamo nek objekt: bodisi v razmerju do subjektivnih pogojev človeške čutnosti, torej kot se pojavlja, ali neodvisno od teh pogojev, torej sam na sebi, potem, drugo gledišče ni preprosto *Gods-eye-view*, ni *corrected view* kot nekako sugerira Strawson (Strawson 1966, 250-251), skratka ni gledišče

neskončnega in najpopolnejšega bitja, ni intelektualni zor, temveč je gledišče končnega subjekta, ki lahko za neko dejanje, dejavnost, vé šele potem, ko se je že zgodila. Drugače rečeno, ker »subjektova dejavnost, ki je predmet notranjega spoznanja, v trenutku svojega delovanja ravno še ni zaznana in toliko tudi ne more biti zavedna, je za samega subjekta v zadnji konsekvenci nekaj zunanjega. Ker pride njegovo spoznanje na prizorišče dogodka nujno po tem, ko se je dejanje že bilo zgodilo, ker lahko beleži le njegove posledice v svojem duhu, je njegovo dejanje njemu samemu tuje.« (Kobe 1994, 44) To zunanje in tuje pa ni le subjektovo lastno dejanje, temveč sprva tudi kaotično in še nereflektirano raznoličje vtisov, raznoličje, ki ga je šele treba poenotiti in ki v tej prvi fazi, fazi, ki jo lahko rekonstruiramo šele za nazaj, ni še nič. Tudi ta prva raven, ki jo omenjamo, ni sama zase nič, še več, čeravno ločujemo dve ravni obravnave, pa imamo dejansko, realno, vselej opravka zgolj z eno samo ravni, ločevanje na dve ravni je naknadno, abstraktno, umetno dejanje, ki ga lahko izvršimo šele na temelju že opravljenega spoznanja. Ne prve ne druge ravni preprosto ni, nobena izmed njiju že vnaprej ne obstaja sama zase, ravno tako kot tudi transcendentalnega ločevanja med obema ravnema ni brez empirične ravni, še več, samo s slednjo imamo dejansko opravka, pa še to le *nachträglich*. Glede na obe ravni bi lahko govorili tudi o dveh vlogah reči na sebi, o katerih je Kant spregovoril v *Opus postumum*, videti je namreč, da je Kant šele tu reč na sebi, vsaj načeloma, uskladi s svojimi temeljnimi premisami, ter jo opredelil kot nekaj, kar je smiselno zgolj ob predpostavki dveh ločenih gledišč: »Reč na sebi (ens per se) ni neki drug objekt, temveč neki drug odnos (respectus) predstave do taistega objekta« (cit. po Mathieu 1989, 191; II., 26,28), oziroma, »tisto kar ustreza rečem na sebi ni neki oddeljeni nasprotek (npr. kar pozitivno ustreza prostoru), temveč ravno isto, toda opazovano z nekega drugega gledišča« (*Ibid.*, II., 45,28).

V *Opus postumum* nastopa reč na sebi v dveh vlogah, hkrati kot logični residuum in kot točka našega nanašanja na reči, kot *Bezugspunkt* (Prim. Mathieu 1989, 189 sq.). Najprej bi lahko o reči na sebi govorili kot o točki našega nanašanja na reči, *Bezugspunkt*, toda ta točka je nekaj paradoksnega, saj sama zase ni nič, nič določenega, ki postane, ko spoznanje enkrat opravi svoj posel, ko »proizvede« objekt s tem, da ga poenoti, odvečna, natančneje rečeno, neki nični preostanek, ki kot »goli *residuum* neke nujne abstrakcije, ko čutnosti pripišemo neko določeno formo sploh« (*Ibid.*, 190, 23,23), priča o tej operaciji, ne kot »neki posebni, zunaj mojih predstav eksistirajoči objekt, temveč zgolj /kot/ ideja abstrakcije od čutnega, ki je pripoznana kot nujna.« (*Ibid.*) Reč na sebi ne kot »neki drug objekt, temveč neki drug odnos (respectus) predstave do taistega objekta« (*Ibid.*, 191, 26,28), ne kot »neki oddeljeni nasprotek (npr. kar pozitivno ustreza prostoru), temveč ravno isto, toda opazovano z nekega drugega gledišča« (*Ibid.*, 45,28), je »pojmu nekega predmeta

kot *pojavo* nujno postavljen nasproti kot njegov nasprotek (pendant) = x, a ne kot nek od onega razlikovani objekt (realiter), temveč zgolj glede na pojme (logice oppositum)« (*Ibid.*, 190, 46,5). Še več – šele tu je pojem reči na sebi združljiv s Kantovo osnovno postavko, »da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edinole subjekt.« (B 130), saj je »materialno – reč na sebi – = x, gola predstava subjektive lastne dejavnosti«. (Mathieu 1989, 195; II., 37,7), drugače rečeno, »objekt na sebi (noumenon) je neka gola mišljena reč (ens rationis), v katere predstavi postavlja subjekt sebe kot *delujočega*.« (*Ibid.*, 196; II., 36,2), natančneje, »reč na sebi = x ni nek čutom dani objekt, temveč le načelo sintetičnega spoznanja a priori raznoličja čutnega zora nasploh in njegovih zakonov koordinacije.« (*Ibid.*, 191; II., 33,20)

Če pa reč na sebi kot subjektova lastna svaritev zaznamuje subjektovo lastno mesto, če ni nekaj, kar bi predhodilo subjektu in tudi ne nekaj, kar bi mu kot zunanje ostajalo za vselej nedostopno, temveč nekaj, o čemer lahko govorimo zgolj za nazaj, neko mesto, kjer je subjekt vselej že bil, potem je tudi ločnica med pojavi in rečmi na sebi vzpostavljena šele naknadno, šele potem, ko je subjekt, kar je drugo ime za razmejitveno gesto, že opravil svoj posel.

Literatura

- Adickes, Erich: (1924), *Kant und das Ding an sich*, Pan, Berlin.
- Alison, Henry: (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.*, Yale University Press, New Haven & London.
- Beiser, Frederick C.: (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge-Mass.-London.
- David-Ménard, Monique: (1990), *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg.*, Vrin, Pariz.
- Horstmann, Rolf-Peter: (1991), *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus.* Anton Hain Verlag, Frankfurt am Main.
- Kobe, Zdravko: (1993), »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu«, v: *Filozofija skoz psihoanalizo VII.*, Analecta, Problemi 4-5. Razprave 1-2/1993, Ljubljana, str. 147-224.
- Isti: (1994), »Kant, Tetens in problem notranjega čuta«, v: *Filozofski vestnik*, 1/1994, Ljubljana.
- Mathieu, Vittorio: (1989), *Kants Opus postumum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, str. 189-212.
- Parsons, Charles: (1992), »The Transcendental Aesthetic«, v: *Cambridge Com-*

- panion to Kant*, ur. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, str. 62-100.
- Pippin, Robert B.: (1982), *Kant's Theory of Form*, Yale University Press, New Haven & London.
- Prauss, Gerold: (1974), *Kant und das Problem das Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn.
- Riha, Rado: (1993), »Problem realnega nasprotja pri Kantu«, v: *Filozofski Vestnik* 1/1993, Ljubljana, str. 153-171.
- Strawson, P. F. (1966): *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason.*, Routledge, London 1975.

