

*Nekaj pripomb k problematiki vloge idej  
v Kritiki razsodne moči*

Vprašanje o mestu in vlogi idej v *Kritiki razsodne moči* je tesno povezano z vprašanjem o tem, zakaj prva inačica Uvoda v tretjo *Kritiko* ne zadostuje. Drugače rečeno, kolikor se vloga in mesto idej v tretji *Kritiki* sploh razlikuje od vloge, kakršno imajo ideje v prvi *Kritiki*, je to razvidno tudi iz razlike obeh inačic Uvoda. Toda preden se lotimo problematike, ki je povezana z razliko med obema inačicama Uvoda, bi nemara ne bilo odveč, če bi se vprašali, ali je naše vprašanje sploh ustrezno postavljeno, drugače rečeno, glede na to, da izhajamo iz vprašanja po *razliki* v pojmovanju in vlogi idej med prvo in tretjo *Kritiko*, ali sploh obstaja neka taka razlika.

Ravno na tej točki se namreč ločijo številni intepreti. Medtem ko eni trdijo, da je potrebno in mogoče brati skupaj konec *Kritike čistega uma*, to je Dodatek k transcendentalni dialektiki in poglavje o končnem cilju naravne dialektike, z Uvodom v *Kritiko razsodne moči*<sup>1</sup>, drugi trdijo, da je to sicer mogoče, le da gre za vprašanje, glede na razliko med obema inačicama Uvoda, ki se v grobem prekriva z razliko v vlogi idej v prvi in tretji *Kritiki*, katera inačica omogoča takšno branje<sup>2</sup>. Obstaja tudi tretja linija interpretacije, ki trdi, da se ideja v tretji *Kritiki* spremeni v neke vrste substancialno formo, aristotelski eidos ali podobo.<sup>3</sup>

Tu se ne nameravamo spuščati v razlike med interpreti, pač pa bomo skušali prikazati temeljne koordinate problema, ter orisati nekaj osnovnih zagat, ki so povezane s statusom idej v tretji *Kritiki*. Temeljni problem tega statusa pa je nedvomno v tem, da Kant ne v prvi ne v drugi inačici Uvoda ne spregovori direktno o Dodatku k dialektiki *Kritike čistega uma*. Še več.

---

<sup>1</sup> Prim. Gordon G. Brittain, »On the Role of Ideas in the Critique of Judgement«, v: *Southern Journal of Philosophy*, vol XXX., Supplement (1991), str. 173.

<sup>2</sup> Prim. Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft*, Kantstudien Ergänzungshefte 126, Walter de Gruyter, Berlin 1992. Bralca hkrati tudi napotujemo na izbor iz študije Joachima Petra o razliki obeh inačic Uvoda, ki je preveden v pričujoči številki *Filozofskega Vestnika*.

<sup>3</sup> Burkard Tuschling, »Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der 'Kritik der Urteilskraft'«, v: *Hegel und die »Kritik der Urteilskraft«*. *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 18*, herausgegeben von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, str. 179.

Čeprav gre na neki ravni za isti problem kot v prvi *Kritiki* – v naravi moramo predpostaviti red, regularnost in zakonitost, če naj sploh imamo sistematsko spoznanje narave – Kant nikjer *sistematično* ne spregovori o vlogi idej pri tem. In kot je pri Kantu takorekoč pravilo, pa na tistih mestih, ko končno spregovori o vlogi idej v strukturi tretje *Kritike*, ko končno spregovori o vlogi pri zagotovitvi garancije, da je naše spoznanje res spoznanje realnih, empiričnih objektov in pri zagotovitvi tega, da bo mogoče nekemu, čeprav še tako partikularnemu, »primeru«, vselej mogoče najti njegov »zakon«, ideje vpelje tako »rapsodično«, da je potem zmeda videti le še večja, kot je bila videti poprej. Številna razlikovanja in ločnice, ki naj bi zadeve pojasnila, ne uspejo opraviti svoje naloge, to pa predvsem zato, ker so tako, althusserjansko rečeno, naddoločena s temeljnim problemom, ki je po našem mnenju v zagotovitvi nekega avtonomnega načela, na katerem bi temeljila tako estetska kot teleološka razsodna moč, avtonomnega načela, ki je pravzaprav naslednik vloge, ki so jo v prvi *Kritiki* opravljale ideje, s ključnim dodatkom, da ne gre več za regulativno in hipotetično rabo uma, pač pa za neko drugačno vlogo. Kot bomo videli, je načelo, za katerega gre, transcendentalno načelo, ki rabi razsodni moči kot obči zakon, na katerega se lahko opre pri aktu razsojanja. Toda to »transcendentalno načelo, na katerem temeljita, vsaka na svoj način, estetska in teleološka sodba, ima zgolj subjektivno veljavo: toda subjektivnost tega načela tvorita dva momenta, občutek ugodja/neugodja in ideje uma, ki sta sama nekaj radikalno a-subjektivnega, saj se upirata razpolagalni moči subjekta, njegovemu pojmovnemu zajetju.«<sup>4</sup>

### *O ideji nasploh*

Na prvi pogled je videti, da v tretji *Kritiki* ni razlike v pojmovanju idej v primerjavi s pojmovanjem v prvi *Kritiki*, oziroma, če smo natančnejši, videti je, da je vsaj ni v pojmovanju tega, kaj je to ideja. Če je bila za Kanta ideja v *Kritiki čistega uma* pojem, oziroma pojem uma, ki ga definira to, da mu ne more ustrezati, kongruirati noben predmet v čutih ali izkustvu, in če ta pojem nikakor ni bil nek poljuben in arbitraren pojem, temveč nek nujni pojem, ki je zadan s samo naravo uma, ki je torej na nek način nasledek le-te, in če je bila v prvi *Kritiki* za idejo, ki se je nujno nanašala na celotno rabo razuma, značilna neka popolnost, dovršenost, maksimum, ki

<sup>4</sup> Rado Riha, »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič-Riha, Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, KRT, 82, Ljubljana 1993, str. 185.

ga ne doseže in ne more doseči nobeno empirično spoznanje,<sup>5</sup> potem je potrebno reči, da so vse pravkar naštete poteze bolj ali manj ohranjene tudi v tretji *Kritiki*. Tudi tu je ideja za Kanta »pravzaprav nek pojem uma« (X., 150), pojem, ki mu ni mogoče zagotoviti objektivne realnosti (Prim., denimo, X., 436) in ki ga »dobesedno vzeto in logično opazovano, ni mogoče prikazati« (X., 193). Podobno je tudi v opombi k paragrafu 57, v kateri Kant nekoliko obsežneje spregovori o idejah: »Ideje v najsplošnejšem pomenu so predstave, ki se po nekem določenem (subjektivnem ali objektivnem) načelu nanašajo na neki predmet, kolikor pa ne morejo nikoli postati spoznanje le-tega.« (X., 283)

Kar torej zadeva najsplošnejšo označbo ideje iz prve *Kritike*, da ji ne more ustrezati noben predmet v čutih ali izkustvu, je torej mogoče reči, da med prvo prvo in tretjo *Kritiko* ni kake bistvene razlike v pojmovanju tega, kaj je to ideja. Večji problem pa je, kaj iz tega izhaja za vlogo ideje. Na prvi pogled je mogoče iz tega, da gre za abstraktni pojem, ki je karseda oddaljen od realnosti, sklepati v isti smeri, kot je Kant na nekaterih mestih v prvi *Kritiki*, ko je ideje (oziroma nelegitimno rabo le-teh), obtožil vsega hudega in jih postavil v neposredno povezavo z metafizičnimi blodnjami. Mesta s podobno konotacijo je mogoče najti tudi v tretji *Kritiki*, denimo, mesto, na katerem je govora o vprašanju, ali v materialnem svetu delujejo nekakšni nematerialni, breztelesni duhovi. Kant pri tem pripomni, da je to lahko le *eine bloße Idee*, neka gola, čista ideja, ne more pa to biti, recimo, stvar mnenja (Prim. X., 434).

<sup>5</sup> Skorajda vse naštete značilnosti je Kant v prvi *Kritiki* takorekoč združil v eni sami definiciji: »Pod idejo razumem nek nujni pojem uma, ki mu ne more biti dan noben ustrezen predmet v čutih. Torej so naši pravkar obravnavani umski pojmi *transcendentalne ideje*. Le-te so pojmi čistega uma, kajti vse izkustveno spoznanje obravnavajo kot določeno z neko absolutno totaliteto pogojev. Niso izmišljene arbitrarno, temveč so zadane s samo naravo uma in se zato na nujen način nanašajo na celotno rabo razuma. Končno so transcendentalne in prekoračujejo mejo vsega izkustva, v katerem nikoli ne more biti predmeta, ki bi bil transcendentalni ideji adekvaten. Ko označimo neko idejo: pravimo tako glede na objekt (kot predmet čistega razuma) zelo veliko, glede na subjekt (t. j. v pogledu njene dejanskosti pod empiričnim pogojem) pa ravno zato zelo malo, ker ne more biti ideja, kot pojem nekega maksimuma, nikoli kongruentno dana in concreto.« (B 383-384) Pripomniti velja, da Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani, razen če gre za *Kritiko čistega uma*, kjer v oklepaju navajamo le, da gre za drugo izdajo. Če in ko navajamo mesta iz obeh inačic Uvoda v *Kritiko razsodne moči*, ju citiramo po slovenskem prevodu Rada Rihe (*Filozofski vestnik*, 1/1994, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 185-244), številka ustrezne strani pa sledi za znakom /.

Mar to potemtakem pomeni, če zadeve poenostavimo in napihnemo hkrati, da so ideje, zgolj neke predstave, ki z realnostjo nimajo niti toliko povezave kot nekaj najbolj subjektivnega, mnenje? Mar to pomeni, da ideje nimajo v tretji *Kritiki* nobene pozitivne funkcije, pač pa so zgolj nekaj, kar sili k čezmernosti in s tem v dialektični videz? Iz nekega mesta bi sicer lahko sklepali v tej smeri, saj Kant v nekem drugem kontekstu pravi, da »takšne predstave moči upodobitve lahko imenujemo *ideje*: deloma zato, ker silijo k nečemu, kar leži izven meja izkustva, in se tako skušajo približati prikazu idej uma (intelektualnih idej), kar jim daje videz objektivne realnosti; deloma in sicer zlasti zato, ker jim kot notranjim zorom ne more povsem ustrezati noben pojem.« (X., 251)

### *Vloga idej in čezmerno*

Vendar pa, če je videti, da Kant poudarja zgolj negativni vidik idej, češ, da jih »ne moremo nikoli dvigniti in razširiti vse do spoznanja« (X., 83/228), bi Kant kajpak ne bil Kant, če bi tega negativnega vidika tudi v tretji *Kritiki* ne uporabil na pozitiven način, t. j. ravno kot čezmerne nas ideje varujejo, da bi razum ne postal čezmeren: »Ideje, ki so za našo teoretično spoznavno zmožnost sicer čezmerne, a kljub temu niso nemara nekoristne ali pogrešljive, ampak rabijo kot regulativna načela: deloma zato, da brzdajo zaskrblijujoče zahteve razuma, da je (kolikor lahko a priori navede pogoje možnosti vseh stvari, ki jih lahko spozna) s tem zajel v teh mejah tudi možnost vseh stvari nasploh, deloma zato, da bi njega samega vodila pri obravnavi narave glede na načelo celovitosti, čeprav je ne more nikoli doseči, in da na tak način podpirajo končno namero vsega spoznanja.« (X., 73/222)

Še več. Čeravno je nekaj *eine bloße Idee*, nekaj, za kar načeloma dobesedno in logično vzeto ni prikaza, zato še ni rečeno, da nima nobene vloge in moči, nasprotno, ravno kot neprikazljive so ideje povezane s premagovanjem čutnosti. »Torej mora biti vzvišeno vesčas v odnosu do *načina mišljenja*, t. j. do maksim, ki naj priskrbijo premoč intelektualnega in idej uma nad čutnostjo.« (X., 201) Tam, kjer čuti nič več ne vidijo pred seboj, kljub temu »preostane nepogrešljiva in nerazvezljiva ideja nramnosti« (X., 202). Moč ideje, ki je zato tudi povezana z vzvišenim, s sublimnim<sup>6</sup>, je ravno njena neprikazljivost, medtem ko je prikazljivost, upodobljivost,

<sup>6</sup> »Pravo vzvišeno ne more biti vsebovano v nobeni čutni formi, temveč zadeva zgolj ideje uma.« (X., 166)

nekaj, k čemur se zatečemo iz strahu pred nemočjo idej, nekaj, kar so vlade rade dopuščale religiji, da se namreč »bogato preskrbi s tem priborom, in tako skušali podložniku odvzeti trud, hkrati pa tudi zmožnost, da svoje duševne moči raztegne preko meja, ki mu jih samovoljno postavljajo, in s čimer se ga lahko, kot čisto pasivnega, lažje obravnava.« (X., 202)

Če je torej vloga ideje kot čezmerne v tem, da nas varuje pred tem, da bi prekoračili izkustvo in se predali čezmernemu, in če je vloga ideje kot neprikazljive v tem, da vodi čutnost, da nas, poenostavljeno rečeno, navda z entuziazmom, je videti, da ideji kot čezmerni v tretji *Kritiki* pripade še tretja vloga, ki je rezultat njene prednosti pred čutnostjo, namreč, da v primerjavi s slednjo »vsebujejo višjo smotrnost« (X., 166). Gre namreč za to, da je »um tudi zainteresiran, da imajo ideje (za katere v moralnem občutku povzroči neposredni interes) tudi objektivno realnost, t. j. da bi narava nakazala vsaj neko sled, ali pa namignila, da v sebi vsebuje kakršenkoli razlog, da privzame zakonito ujemanje njenih produktov z našim ugodjem (ki ga spoznamo a priori za vsakogar kot zakon, tega pa ne moremo utemeljiti z dokazi): zato mora imeti um interes za vsako izkazovanje ujemanja, ki je podobno temu; potemtakem duša ne misli o lepoti *narave*, ne da bi bila pri tem obenem zainteresirana. Ta interes pa je soroden z moralnim...« (X., 233-234)

Vse tri doslej omenjene karakteristike naloge in vloge ideje – čezmernost, neprikazljivost in neke vrste smotrnost – bi lahko postavili pod skupni imenovalc nadčutnega, katerega polje je mogoče zasesti le z idejami: »Obstaja torej neomejeno, a tudi nedostopno polje za našo celotno spoznavno zmožnost, in sicer polje nadčutnega, kjer ne moremo najti nobenih tal za nas in na katerem torej ne moremo ne za pojme razuma ne za pojme uma imeti področja za teoretično spoznanje. To polje moramo sicer zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam, z ozirom na zakone, na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti, kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.« (X., 83/228)

Na tej točki pa se moramo nekoliko ustaviti, saj namreč zadenemo ob neko načelno mejo. Ni namreč težko pokazati, da vse tri navedene značilnosti vloge, ki naj bi v tretji *Kritiki* pripadle ideji, spadajo prej v teoretično in praktično spoznanje kakor ga Kant oriše v prvi in drugi *Kritiki*, kot pa v tretjo *Kritiko*. Drugače rečeno, nobenega dvoma ni, da ideje igrajo vlogo, kakršno smo opisali zgoraj, problem je le v tem, da je ta vloga zelo podobna ali pa skoraj identična vlogi, ki jo imajo ideje pri razumu ali umu, nič pa ni rečenega o vlogi, ki jo imajo pri tretji spoznavni zmožnosti, ki je pravzaprav predmet tretje *Kritike*.

*Načelna zagata s pojmom v Kritiki razsodne moči*

Razsodna moč, za katero gre, ni samostojna spoznavna zmožnost, njena posebnost pa je v tem, da o nobenem predmetu ne daje pojmov, tako kot razum, ne idej, tako kot um, pač pa s pomočjo te zmožnosti »zgolj subsumiramo pojmom, ki so dani drugje. Če naj bi se torej vzpostavila pojem ali pravilo, katerih izvor bi bila razsodna moč, bi moral biti to pojem o stvareh narave, kolikor se le ta ravna po naši razsodni moči, torej pojem o takšni ustrojenosti narave, o kakršni si ni mogoče ustvariti drugega pojma razen tistega, da se njena ureditev ravna po naši zmožnosti, da posebne dane zakone subsumiramo bolj splošnim, ki še niso dani.« (X., 15-16/189) V skladu s tem za Kanta obstajata samo dva pojma, na osnovi katerih je potem mogoče postaviti prav toliko različnih načel za možnost svojih predmetov, »in sicer pojmi narave in pojem svobode« (X., 78/225). Drugače rečeno, naša celotna spoznavna zmožnost ima dve področji, področje naravnih pojmov in področje pojma svobode, tako na enem kot na drugem področju je možna a priori zakonodaja, zakonodaja s pojmi narave se izvaja z razumom in je teoretična, zakonodajo s pojmom svobode izvaja um in je zgolj praktična.

Obe zakonodaji si po Kantu nista v nasprotju, pač pa sta lepo razmejeni druga od druge. Čeravno imata namreč razum in um dve različni zakonodaji na enih in istih tleh izkustva, ena zakonodaja ne krni druge – kakor pojem narave ne vpliva na zakonodajo s pojmom svobode, tudi pojem svobode ne moti zakonodaje narave. Kant je prepričan, da je že v *Kritiki čistega uma* z razkritjem dialektičnega videza uspešno pokazal in dokazal, da lahko brez protislovja mislimo soobstoj obeh zakonodaj in njima pripadajočih zmožnosti v istem subjektu. Vendar pa ti različni področji, ki se nenehno omejujeta, ne sicer v svojih zakonodajah, zato pa v svojih učinkih v čutnem svetu, nista eno področje: pojem narave lahko svoje predmete sicer predstavi v zoru, toda ne kot stvari na sebi, ampak kot gole pojave, pojem svobode pa lahko, narobe, v svojem objektu sicer predstavi stvar na sebi, a ne v zoru. Torej ne eden ne drugi ne more priskrbeti teoretičnega spoznanja o svojem objektu, pa tudi ne o mislečem subjektu kot reči na sebi. Če bi se to zgodilo, bi imeli opravka z nadčutnim, idejo o njem pa moramo sicer podstaviti pod možnost vseh predmetov izkustva, še več, čeravno ga nikoli ne moremo dvigniti in razširiti vse do spoznanja, je potrebno, kot smo že pripomnili, polje nadčutnega zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam z ozirom na zakone na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.

*Ideja v Kritiki razsodne moči razpade na dvojce*

Vendar pa na tej točki nastopi problem, zaradi česar status idej v prvi in tretji *Kritiki* le ni povsem primerljiv. V zgornjem navedku o edino dveh možnih pojmih je Kant v nekem smislu zoperstavil zor in pojem, zanimivo pa je, da se natanko po istem vzorcu tudi ideje razdelijo na estetske ideje in ideje uma. Ideje se namreč lahko bodisi »po nekem čisto subjektivnem načelu ujemanja spoznavnih zmožnosti med seboj (moči upodobitve in razuma) nanašajo na zor, tedaj se imenujejo *estetske*<sup>7</sup>, bodisi se po nekem objektivnem načelu nanašajo na pojem, vendar pa nikoli ne morejo dati spoznanja predmeta in se imenujejo *ideje uma*«. (X., 283). V prvem primeru imamo opravka z imanentnim pojmom, pod katerim je vselej neko adekvatno ustrezajoče izkustvo, v drugem primeru imamo opravka s transcendentnim pojmom. Ne prva ne druga ideja ne more postati spoznanje. Prva, estetska ideja zato ne, ker je *zor* (moč upodobitve), za katerega nikoli ni mogoče najti adekvatnega pojma, druga, ideja uma, zato ne, ker vsebuje *pojem* (o nadčutnem), ki mu ne more biti nikoli dan ustrezní zor. Serija opozicij pa s tem še ni končana. Estetsko idejo bi lahko imenovali tudi *inexponibelnó* predstavo moči upodobitve, idejo uma *indemonstrabilni* pojem uma. Obe ideji sta sicer proizvedeni v skladu z določenimi načeli spoznavne zmožnosti, le da prva spada k subjektivnim, druga k objektivnim načelom. Rekli bi lahko, da so estetske ideje in ideje uma v nekem vzajemno se izključujočem razmerju, druga drugi sta namreč nasprotek, oziroma, kot pravi Kant, pendant.

Če pustimo ob strani nasledke, ki jih ima za Kanta prikazljivost oziroma neprikazljivost idej<sup>8</sup>, je videti, da se delitev idej na estetske ideje in ideje uma v grobem prekriva z obema glavnima deloma tretje *Kritike*, z lo-

---

<sup>7</sup> Znotraj estetskih idej imamo nadalje opravka še z *Normalidee*, ki ni nič drugega kot »nek posamičen zor (moči upodobitve), ki predstavlja merilo njene presoje, kot neke k posebni vrsti živali spadajoče reči« (...) Ideja normalnega mora svoje elemente za podobo neke živali posebne vrste vzeti iz izkustva.« (X., 151)

<sup>8</sup> Če je pojem o predmetu dan, postopa razsodna moč pri rabi tega pojma za spoznanje tako, da prikazuje (*exhibitio*), se pravi, tako, da postavlja pojmu ob stran ustrezen zor: to lahko opravi bodisi naša lastna moč upodobitve, kot v umetnosti, če realiziramo vnaprej sprejeti pojem o predmetu, ki je za nas smoter, ali pa se to dogaja s pomočjo narave, v njeni tehniki. Umetnik, ki uspe za ideje najti izraz je genij, ki zna to, kar »ne nauči nobena znanost in marljivost, da najde za dane pojme ideje, in da po drugi strani za ideje najde *izraz*«. (X., 253)

čitvijo na kritiko estetske in teleološke razsodne moči. Še več. Videti je, da se ločnica med estetskimi idejami in idejami uma v grobem prekriva tudi z morebitno razliko med prvo in drugo inačico Uvoda, pa tudi z ločnico med določujočo in reflektirajočo razsodno močjo. Kot da bi imeli opravka s samimi ločnicami, ki zgolj podvajajo temeljno ločnico na zor in pojem, teoretično in praktično filozofijo, zato je na mestu vprašanje ali je med temi ločnicami možen še kak srednji člen.

Četudi obstaja med področjem naravnega pojma kot čutnim in med področjem pojma svobode kot nadčutnim nepregledno brezno, tako da ni možen prehod od prvega k drugemu, vendarle obstaja med razumom in umom še srednji člen, razsodna moč, ki, če že nima lastne zakonodaje, ima vsaj svoje lastno načelo. Kot je znano, postopa razsodna moč le na dva načina. »Če je obče (pravilo, načelo, zakon) dano, je razsodna moč, ki mu subsumira posebno (tudi če kot transcendentalna razsodna moč a priori navaja pogoje, glede na katere je edino možna subsumpcija temu občemu), določujoča. Če pa je dano le posebno in mora razsodna moč zanj najti obče, je zgolj reflektirajoča.« (X., 87/231)<sup>9</sup> Drugače rečeno, »razsodba kot izrek, ki o nečem odloča in nekaj razločuje, je možna le tako, da je v razsojanje  *vključeno gledišče instance, ki razsoja*, da je sestavni del razsodbe tudi izjavljalno mesto razsojanja. Tò gledišče pa ni dano že na začetku, ampak je samo rezultat razsojevalne dejavnosti.«<sup>10</sup>

Če ima torej razsodna moč opravka s pojmom, ki ga uporabi kot pravilo, potem to pravilo ne more biti »objektivno, po katerem lahko uravnava svojo sodbo, saj bi bila sicer zopet potrebna druga razsodna moč, da bi lahko razločili, ali gre za primer pravila ali ne.« (X., 75/223) S tem pa še ni rečeno, da se reflektirajoča razsodna moč in pojem uma ali ideja povsem in dokončno izključujeta.

<sup>9</sup> Podobno tudi v prvi inačici Uvoda: »Razsodno moč je mogoče obravnavati bodisi kot golo zmožnost, da reflektiramo o dani predstavi glede na določeno načelo v prid pojma, ki postane s tem možen, bodisi kot zmožnost, da pojem, ki deluje kot temelj, določimo z dano empirično predstavo. V prvem primeru gre za reflektirajočo razsodno moč, v drugem za določujočo. Reflektirati (premišljati [überlegen]) pa pomeni: da dane predstave primerjamo in podržimo drug ob drugo bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno zmožnostjo, glede na pojem, ki je na ta način možen. Reflektirajoča razsodna moč je tista razsodna moč, ki jo imenujejo tudi zmožnost presojanja (*facultas diiudicandi*).« (X., 24/194)

<sup>10</sup> Rado Riha, *op. cit.*, str. 153.



*Estetska in teleološka razsodna moč*

Če je sicer načeloma možno, da lahko kot nek bodoči zakon za reflektirajočo razsodno moč konec koncev nastopi tudi pojem uma (Prim. X., 335), se seveda takoj postavi vprašanje, za katero zvrst razsodne moči gre – za estetsko ali za teleološko razsodno moč. Če je namreč estetska razsodna moč zmožnost, da presojamo formalno smotrnost (ki se drugače imenuje tudi subjektivna) z občutkom ugodja ali neugodja, je teleološka razsodna moč »zmožnost, da presojamo realno smotrnost (objektivno) narave z razumom in umom« (X., 240). Zato se postavlja vprašanje ali si zgolj estetska razsodna moč zasluži poimenovanje reflektirajoča, saj v tej posebni zmožnosti presojamo stvari glede na pravilo, ne pa glede na pojme, v njej ne izhajamo iz pojmov, čeravno je ta zmožnost kljub temu smiselna, se pravi, »pojmovno strukturirana; njen določiten razlog je občutek ugodja in neugodja, a gre za »čut« – »in prav to je v načelu razsodne moči enigmatično«, »potujoče in neobičajno« – ki je obče sporočljiv in nujen«,<sup>11</sup> ali pa je reflektirajoča tudi teleološka razsodna moč?

Glede na to, da tudi teleološka sodba naravi ne podtika namer in smotrov, ampak zgolj skuša misliti skladnost narave s kavzalnostjo uma in da v teleološki refleksiji naravni produkt ni obravnavan glede na to, kar je, ampak glede na to, kaj naj bi bil, lahko rečemo, da je tudi v teleološki sodbi razsodna moč reflektirajoča. Tudi teleološka sodba predpostavlja isto transcendentalno načelo razsodne moči kot estetska, to načelo pa ima zgolj subjektivno veljavo. Kritika teleološke refleksije je potem kritika na podlagi avtonomnega načela razsodne moči, smotrnost je pri tem le pravilo, ki je podstavljeno pod naravo.

*Drugačna vloga idej v tretji Kritiki*

Če pa je tako, če sta obe zvrsti refleksije reflektirajoči, ne pa določujoči, to seveda pomeni, da ideje ne morejo imeti iste vloge, kot so jo imele v *Kritiki čistega uma*. Če so tam predstavljale neko vednost, vednost, ki sama ne laže in ne vara, saj jim je morebitna zloraba zgolj zunanja – »ideje čistega uma same po sebi nikakor ne morejo biti dialektične, temveč mora zgolj njihova zloraba povzročiti, da nam iz njih izvira varljivi videz« (B 697) –, če je idejam tako pripadla »odlična in nepogrešljivo nujna regu-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 173.

lativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), t. j. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu« (B 672), je sicer videti, da je Kant tudi v *Kritiki razsodne moči* poudaril prav ta vidik idej, kar zadeva njihovo razmerje do narave, da namreč utelešajo tisto vednost, po kateri se narava ravna s tem, da ji, kot bi bilo mogoče prebrati tudi na nekem mestu v tretji *Kritiki*, »vsaj nakazujejo sled, ali ji dajo pravi namig« (X., 233-234). Vendar temu ni čisto tako. Če so v prvi *Kritiki* ideje igrale vlogo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, če so bile naša zvezda vodnica, je sedaj, ker gre za razsodno moč, ki je lahko samo sama sebi vodnica, takšna vloga seveda odvečna in nepotrebna.

Podobno vlogo kot so jo v prvi *Kritiki* imele ideje, v tretji *Kritiki* na nek način prevzame transcendentalno načelo, ki ga lahko reflektirajoča razsodna moč predpiše kot zakon edino sama sebi in ki ga ne more vzeti od kod drugod (sicer bi imeli opravka z določujočo razsodno močjo), hkrati pa tega načela ne more predpisovati naravi, ker se refleksija o zakonih narave ravna po naravi, in ne narava po, z ozirom nanjo, povsem naključnem pojmu. To načelo se glasi: »ker imajo obči naravni zakoni svoj temelj v našem razumu, ki jih predpisuje naravi (čeprav le glede na obči pojem o njej kot naravi), je treba posebne empirične zakone z ozirom na to, kar je v njih ostalo z občimi zakoni nedoločenega, obravnavati glede na takšno enotnost, kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš) v prid naših spoznavnih zmožnosti, da bi omogočil sistem izkustva glede na posebne naravne zakone. To seveda ne pomeni, da je zaradi tega zares potrebno privzeti tak razum (saj gre le za reflektirajočo razsodno moč, ki ji ta ideja rabi za načelo, za reflektiranje, ne za določanje), pač pa daje ta zmožnost na ta način zakon le sami sebi, ne pa naravi.« (X., 88-89/231)

Pričujoče mesto (»kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš)«, v povezavi z mestom nižje (»kakor da bi neki razum«, X., 89/232) in s § 76 in § 77, ki vpeljeta koncepcijo intuitivnega razuma, je povzročalo mnoge nesporazume, zlasti pa je vplivalo na Kantove naslednike<sup>12</sup>. Tu se ne nameravamo spuščati v intepretacijo teoloških in drugih nasledkov Kantove vpeljave intuitivnega razuma, pač pa nas bo zanimal zgolj Kantov pou-darek, da gre za idejo našega uma, o katere realni možnosti in eksistenci ne moremo reči prav nič.

<sup>12</sup> Prim Heglovo interpretacijo dotičnega mesta v *Predavanjih o zgodovini filozofije*, TWA 20, 374.

Seveda pa še naprej ostaja odprto naslednje vprašanje – če drži, da koncepcija regulativne rabe iz prve *Kritike* ni v skladu s temeljnimi postavkami tretje *Kritike*, in kot smo videli, zares ni, potem tudi ideja intuitivnega razuma ne more igrati iste vloge, kot so jo v prvi *Kritiki* ideje, čeprav gre za koncepcijo bitja, ki ne more biti v zadnji instanci nič drugega kot Bog, katerega naloga je le v tem, da naredi naravo za smiselno, saj v sami naravi ni smisla. Podobno vlogo je v prvi *Kritiki* odigral tudi ideal čistega uma, to vlogo, ki pa je kajpak primerno spremenjena, pa mora sedaj v tretji *Kritiki* odigrati transcendentalno načelo razsodne moči.<sup>13</sup>

### *Transcendentalno načelo*

Transcendentalno načelo v nekem splošnem smislu je za Kanta tisto načelo, s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh. Transcendentalno načelo kot tako je zoperstavljeno metafizičnemu, glede na to, da je prvo takorekoč ideelno, drugo pa empirično. Če bi na primer za neko spreminjanje telesne substance rekli, da ima njeno spreminjanje vzrok, bi bili na ravni transcendentalnega načela, če bi trdili, da je ta vzrok empiričen, t. j. zunanji, pa na ravni metafizičnega načela.

Ravno zato je načelo smotrnosti narave transcendentalno načelo. Pojem o objektih, kolikor jih mislimo kot podvržene tem načelom, je namreč samo čisti pojem o predmetih možnega izkustvenega spoznanja nasploh in ne vsebuje nič empiričnega. Da sodi pojem smotrnosti narave k transcendentalnim načelom, je po Kantu mogoče dovolj jasno razbrati iz maksim razsodne moči, na katerih je a priori utemeljeno raziskovanje narave, ne da bi pri tem maksime merile na kaj drugega kakor na možnost izkustva, torej na spoznanje narave, vendar ne zgolj kot narave nasploh, ampak kot narave, ki je določena z raznoterostjo posebnih zakonov. Te maksime so: »Narava gre po najkrajši poti (*lex parsimoniae*); kljub temu ne dela skokov, ne v sosledju svojih sprememb ne v sestavljanju oblik, ki se specifično razlikujejo (*lex continui in natura*); njena velika raznoterost v empiričnih zakonih je kljub temu enotnost pod maloštevilnimi načeli (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*).« (X., 91/233)

Gre za načela, ki ne govorijo o tem, »kaj se dogaja, se pravi, glede na katero pravilo v resnici poteka igra naših spoznavnih zmožnosti in kako razsojamo, pač pa povedo, kako naj razsojamo« (*Ibid.*). Torej je smotrnost

---

<sup>13</sup> Prim. Joachim Peter, *op. cit.*, str. 265.

narave za naše spoznavne zmožnosti in njihovo rabo, smotrnost, ki jo tako očitno razkrivajo, transcendentalno načelo sodb, ki sicer rabi transcendentalno dedukcijo, saj samo ni ne pojem narave ne pojem svobode, »saj ničesar ne pripisuje objektu (naravi), ampak predstavlja le edini način, na katerega moramo postopati v refleksiji o predmetih narave z gledišča popolnoma povezanega izkustva, je torej subjektivno načelo (maksima) razsodne moč.« (X., 93/234) Razsodna moč a priori predpostavlja to ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo v prid *svoje refleksije o naravi* glede na empirične zakone narave, hkrati pa je za razum to ujemanje objektivno naključno, in ga edino razsodna moč pripisuje naravi kot transcendentalno smotrnost (v razmerju do spoznavne zmožnosti subjekta). Če bi ne bilo te predpostavke bi za nas ne bilo nobenega reda narave glede na empirične zakone, torej nobenega vodila za izkustvo o teh zakonih in za njihovo raziskovanje, ki bi jih upoštevala v vsej njihovi raznoterosti.

Tudi razsodna moč vsebuje torej v sebi načelo a priori za možnost narave, toda le v subjektivnem oziru, s katerim predpisuje zakon za refleksijo o naravi, a ne naravi (kot avtonomija), ampak sama sebi (kot heautonomija), ta zakon pa bi lahko imenovali zakon specifikacije narave z ozirom na njene empirične zakone. Tega zakona razsodna moč ne spoznava a priori na naravi, ampak ga predpostavlja v razčlenitvi občih zakonov narave, ki jim hoče podrediti raznoterost posebnih zakonov, da bi za razum vzpostavila red narave. Če torej rečemo: narava specificira svoje obče zakone glede na načelo smotrnosti za našo spoznavno zmožnost, se pravi, tako, da jih prilagodi človeškemu razumu v njegovem nujnem opravilu, ki je v tem, da za posebno, ki mu ga nudi zaznava, najde obče, in da to, kar je različno (čeprav je za vsako vrsto obče), zopet poveže v enotosti načela, tedaj s tem naravi ne predpisujemo zakona, prav tako pa zakona ne spoznavamo na naravi s pomočjo opazovanja (čeprav lahko tako opazovanje potrdi tisto načelo). »Transcendentalno načelo, da si predstavljamo pri formi stvari kot načelo za njeno presojanje smotrnost narave v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, pušča popolnoma nedoločeno, kje in v katerih primerih naj presojam tako, kakor da gre za produkt glede na načelo smotrnosti, ne pa zgolj glede na obče naravne zakone« (X., 105/241). Ravno v tem, da transcendentalno načelo pušča popolnoma nedoločeno, kje in kako naj presojamo, je ključna razlika do ideala čistega uma, ki je temeljil na načelu celovite določitve in s tem na načelu določujoče razsodne moči, medtem ko je transcendentalno načelo utemeljeno na reflektirajoči razsodni moči.

Če torej v tretji *Kritiki* vlogo, ki so jo v prvi *Kritiki* odigrale ideje, odigra transcendentalno načelo, je to mogoče le tako, da se je sama vloga

spremenila. Ne gre več za to, da bi imeli opravka z garantom, čigar status je v nekem pomenu objektivni, za, če lahko tako temu rečemo, Drugega brez manka, pač pa je ta subjektivni, ideelni status, v katerem se nahaja transcendentalno načelo, lahko kvečjemu nek status nekega prihodnjega Drugega, ki ga »ta hip« še ni in ki ga nikoli ne bo, saj Drugi ne obstaja.

# Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Volume 22, Number 1

Spring 1996

**Mandatory Retirement and Justice**

*J.H. Chandler*

**Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice**

*Gregory Fernando Pappas*

**Acceptable and Unacceptable Levels of Risk: The Case of Pornography**

*Alix Nalezinski*

**Poverty and Violence**

*Steven Lee*

**Is Pareto Optimality a Criterion of Justice?**

*Ann E. Cudd*

**After Kant: Ventures in Morality Without Respect for Persons**

*Christopher Gowans*

Subscriptions (3 issues): Individuals \$15; Institutions \$36; Foreign postage \$4  
Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1054