

Rado Riha*

Pojem estetskega v *Kritiki razsodne moči*

Kritiko razsodne moči je mogoče brati tudi kot delo, v katerem je Kant nalogo, ki jo je zastavil v *Kritiki čistega uma*, in sicer razviti transcendentalno estetiko kot znanost vseh načel čutnosti a priori,¹ izpeljal do konca. Pojem estetskega je v tretji *Kritiki* razširjen tako, da je objektivni čutnosti čuta, dvema apriornima formama čutnega zora, dodana še ravno tako apriorna, vendar zgolj subjektivna čutnost občutja ugodja in neugodja. Kot kraj dovršitve transcendentalne estetike je tretja *Kritika*² tudi pomembna prenova tiste »revolucije v načinu mišljenja«,³ ki jo je Kant v prvi *Kritiki* pripisal svoji filozofski zastavitvi in za katero se je danes uveljavila metafora o njegovem »kopernikanskem obratu v filozofiji«. Tezo lahko povzamemo takole: Kant je svoj kopernikanski obrat v prvi *Kritiki* predstavil in razvil kot zahtevo, da se mora filozofija, če hoče odgovoriti na vprašanje predmetnosti spoznanja, obrniti od objekta k spoznavajočemu subjektu. Ne glede na svoj obrat k subjektu pa je prva *Kritika* še zmerom usmerjena predvsem k objektu, transcendentalni subjekt v njej ni zares opredeljen. Razumljen je predvsem kot subjekt objekta. Šele tretja *Kritika* je uresničila zahtevo kopernikanskega obrata: odpovedala se je odvisnosti od objekta in razvila pojem subjekta v njegovi zgolj subjektivni razsežnosti, ki ni več zavezana rigidnim zahtevam objektivnosti spoznanja. Skratka, tretja *Kritika* dodaja kopernikanskemu obratu prve *Kritike* še en obrat, in šele s tem dodatnim, drugim kopernikanskim obratom, se kantovska revolucija v načinu mišljenja v resnici uspešno konča.

147

Tezo o drugem kopernikanskem obratu Kantove filozofije zagovarjamo tudi sami, vendar pa jo je treba po našem mnenju v nekem ključnem momentu pre-

¹ Immanuel Kant, *Kritika čistega uma* [Kču], prev. Zdravko Kobe, Predgovor k drugi izdaji, B XIII, Problemi 1/2, Ljubljana 2001.

² To tezo je mogoče najti v sekundarni literaturi h Kantu. Cf. Louis Guillermit, *L'éludication critique du jugement de goût selon Kant*, CNRS, Pariz 1986; Eric Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Pariz 1990.

³ Kču, B 35/A 21.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

oblikovati. Tretja *Kritika* res razvije pojem subjekta, ki mu ne stoji nasproti več noben objekt, natančneje, noben objekt spoznavne konstitucije. A zahtevam transcendentalne zastavitve ustreza ta subjekt natanko v meri, v kateri vendarle ni, če že ne brez objekta, pa vsaj ne brez nekega *objektnega* momenta. Skratka, tezo o drugem kopernikanskem obratu v Kantovi tretji *Kritiki* je treba preoblikovati tako, da se glasi: v tretji *Kritiki* ni razvita le nova podoba transcendentalnega subjekta, pač pa je razvit tudi nov pojem objekta.

Zarišimo najprej v osnovnih potezah, kako sploh razumemo sam Kantov kopernikanski obrat v filozofiji. Transcendentalni subjekt, ki ga vpelje Kantova revolucija v načinu mišljenja, je instanca spoznavne konstitucije objektivne realnosti. Ni ga možno misliti in opredeliti, če hkrati ne mislimo in opredelimo še dveh elementov te konstitucije. Prvič, fenomenalno realnost, ki jo subjekt s svojimi spoznavnimi zmožnostmi konstituira, skratka, svet objekta. In drugič, »stvar samo«, slovito Kantovo »reč na sebi«, ki je to, kar je vselej odtegnjeno iz konstituirane realnosti, skratka, moment ne-konstituiranega, realnega. Kopernikanski obrat je torej sestavljen iz treh elementov: iz subjekta, agensa konstitucije; nadalje, iz objektivne realnosti kot produkta konstitucije; in naposled, na specifičen način sodi k objektivni realnosti tudi to, kar mora iz nje izpasti, »stvar sama«, realno te realnosti. Kantova revolucija v načinu mišljenja je pravzaprav zahteva, da mora biti možno brati skupaj, tako rekoč na en mah, trojico njenih elementov. Da jih beremo skupaj, to pomeni, da lahko o subjektu kot instanci konstitucije govorimo šele takrat, ko je v konstituiranem svetu objektivnosti tako ali drugače vidna tudi odtegnitev ne-konstituiranega, realnega, ki svetu objektivnosti zagotavlja, če uporabimo Kantove besede, da ni zgolj »slepa igra predstav, tj., manj kot »sanje«.⁴ Ko vidimo v objektivni realnosti sled iz njega odtegnjenega realnega, vidimo tudi, kako se v svetu objektivnosti pojavi transcendentalni subjekt.

148

Vendar nam *Kritika čistega uma* takšnega skupnega branja treh elementov ne omogoča, kopernikanski obrat v njej zato še ni dovršen. Prva *Kritika* vsebuje obsežno in pojmovno izredno natančno teorijo objekta in objektivnosti. Poleg pozitivne opredelitve *spoznavnega objekta* razvije tudi kritiko *zgolj umišljenega objekta* idej uma pred operacijo samokritike uma. Ne moremo pa v njej najti odgovor na za Kantovo teorijo prav tako ključno vprašanje, in sicer, kakšen je

⁴ *KČu*, A 112.

»ontološki« status, če smemo tako reči, tistega »videza, ki ne vara«,⁵ tistega »predmeta v ideji«,⁶ ki je znamenje post-samokritične rabe idej uma. Po drugi strani nam prva *Kritika* sicer ponuja tudi dva pojma subjekta. Na eni strani je to transcendentalni subjekt »Jaz mislim« ali »Jaz, ki mislim«, »Jaz kot inteligenca in misleči subjekt«. Na drugi strani je to empirični subjekt, »Jaz, ki zre samega sebe«, Jaz kot »mišljeni objekt«.⁷ Težava obeh oblik subjektivnosti, med katerima se giblje razumevanje subjekta v prvi *Kritiki*, je v tem, da ne ena ne druga oblika v resnici ne omogočata določiti subjekta transcendentalne zastavitve. Enkrat je subjekt kot »Jaz mislim« vsebinsko popolnoma prazen, drugič je subjekt v empiričnem Jazu postal objekt med objekti.⁸ V prvi *Kritiki* transcendentalnega subjekta ne vidimo, prav tako ne vidimo sledi odtegnjenega realnega, vidimo samo svet objektivnosti.

Skupno branje vseh treh elementov Kantove revolucije v načinu mišljenja postane možno šele s tretjo *Kritiko*: *Kritika razsodne moči* je kraj dovršene miselne revolucije, kraj drugega kopernikanskega obrata. Kot tak kraj pa razvije tretja *Kritika* pojem »tretjega subjekta« in pojem »tretjega objekta«. Pojma tretjega subjekta in tretjega objekta vpeljujemo na ozadju dveh oblik subjekta, transcendentalnega subjekta in empiričnega subjekta, in dveh oblik objekta, spoznavnega objekta razuma in umišljenega objekta predkritičnega uma. Bistven konceptualni element v zarisu tako tretjega subjekta kakor tretjega objekta v tretji *Kritiki* je pri tem razširitev pojma estetskega, ki bo predmet naše obravnave v nadaljevanju.⁹ Kot kraj drugega kopernikanskega obrata je tretja *Kritika* sicer tudi dovršitev operacije samokritike uma, s katero se je obširno ukvarjala že Transcendentalna dialektika prve *Kritike*. Vendar se s Kantovo podrobno argumentacijo, zakaj se um, ki se vselej ukvarja le s samim seboj,¹⁰ ravno takrat, ko

⁵ KČu, B 354/A 297.

⁶ KČu, B 698/A 670, v Immanuel Kant, *Kritika čistega uma* 3/4, prev. Zdravko Kobe, Analecta 7-8, Ljubljana 2011.

⁷ KČu, B 155.

⁸ Cf. tudi Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Pariz 1996, str. 11.

⁹ Pri obravnavi *Kritike razsodne moči* se bomo omejili na analizo estetske razsodne moči, ob strani pa puščamo problematiko teleološke razsodne moči. Navajamo po: Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prev. Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999; strani so navedeno po drugi izdaji *Kritike razsodne moči* iz leta 1793 (B); pri sklicevanju na prvo inačico Uvoda, ki je bila objavljena šele tri leta po izidu *Kritike razsodne moči*, navajamo strani slovenske izdaje.

¹⁰ Cf. KČu, B 709/A 681.

se zares omeji le na samega sebe, uspe dotakniti nekega objektnega momenta, ki mu je radikalno heterogen, tu ne bomo ukvarjali.¹¹

*

Kompleksno vsebinsko in metodološko operacijo razširitve pojma estetskega v tretji *Kritiki* lahko po našem mnenju analitično razčlenimo na sklop treh med seboj povezanih vsebinskih in metodoloških problematik. Prvič, na problematiko občutja ugodja in neugodja, tiste oblike čutnosti, ki je utemeljena apriorno, vendar nima spoznavno-objektivne funkcije, pač pa ostaja v domeni zgolj subjektivnega; drugič, na problematiko spoznavnega dojetja ireduktibilne posebnosti posebnega, njegove *singularnosti*; in tretjič, na problematiko razsodne moči kot samostojne spoznavne zmožnosti. Oglejmo si navedene problemske sklope treje *Kritike* nekoliko podrobneje.

1) Razširitev pojma estetskega v *Kritiki razsodne moči* je zastavljena kot poskus stroge pojmovne določitve estetskega kot tistega, kar je v predstavi *zgolj subjektivno*, torej čutno, kar ne pripada redu empiričnega, ampak apriornega, vendar nima nobene *spoznavne, predmetno-konstitutivne funkcije*.¹² Prvi korak k tej

¹¹ Cf. naš članek »Badiou, Kant in materializem ideje« v *Filozofski vestnik* 3/2010. Dopršitvi transcendentalne estetike in dovršitvi samokritike uma je skupna, če opozorimo samo na ta moment, neka temeljna gesta Kantovega filozofiranja: obrat k subjektu ali k temu, kar je zgolj subjektivno, ni vzpostavitev subjektivnosti kot instance gospodarja, ampak pomeni cepitev subjekta in njegovo zaznamovanje z indeksom objektnega.

¹² Navedimo še nekaj Kantovih temeljnih opredelitev za subjektivno, se pravi, čutno oziroma estetsko razsežnost predstave iz njegove *Metaphysik der Sitten* [*Metafizike nrvnosti*]: »Zmožnost, da občutimo pri neki predstavi ugodje ali neugodje, se imenuje *občutje* zato, ker vsebuje tako eno kakor drugo to, kar je v razmerju naših predstav *zgolj subjektivno*, ne vsebuje pa nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega* možnega spoznanja (tudi zaradi spoznanja našega stanja ne)«.

V opombi k navedenemu mestu, označeni z asteriskom, Kant izjavo podrobneje opredeli takole. *»Čutnost lahko pojasnimo s subjektivnostjo naših predstav nasploh; razum nanaša namreč predstave na objekt, se pravi, samo on misli nekaj z njihovo pomočjo. Subjektivno naših predstav je lahko ali takšne vrste, da se nanaša na objekt zaradi njegovega spoznanja (glede na formo ali na materijo, v prvem primeru se imenuje čisti zor, v drugem občutek). V tem primeru je čutnost kot dovezetost mišljene predstave *čut*: subjektivno predstave pa lahko tudi ne postane *spoznavni del, Erkenntnisstück*; ker vsebuje samo njen odnos do subjekta, ne vsebuje pa ničesar, kar bi bilo uporabno za spoznanje objekta; in v tem primeru se imenuje ta dovezetost predstave *občutje*; to pa vsebuje učinkovanje predstave (ki je lahko čutna ali intelektualna) na subjekt in sodi k čutnosti, pa čeprav lahko predstava sama pripada razumu ali

pojmovni določitve je, da estetski značaj predstave ni več povezan s predstavo samo. V tej povezavi je namreč izraz po Kantovem mnenju še preveč dvoumen: estetskost predstave lahko v primeru form zora označuje moment spoznavne konstitucije objekta, lahko pa v primeru občutja ugodja/neugodja pomeni, ravno nasprotno, odtegnitev vsaki spoznavni funkcij in nanos predstave predmeta zgolj na subjekt in njegovo stanje. Dvoumnosti se je mogoče rešiti edino tako, da izraza *estetsko* ne uporabljamo ne za zore, še manj za predstave razuma, pač pa edino za »dejanja *razsodne moči*«. ¹³ Z izrazom »estetska sodba o objektu«, primer takšne estetske sodbe je za Kanta poleg sodbe okusa še sodba o sublimnem, namreč takoj povemo, da se predstava sicer nanaša na objekt, da pa v sodbi ne gre za določitev objekta, pač pa subjekta, ki razsoja o predstavi objekta. Estetsko razsojanje je indiferentno do eksistence samega objekta, zanimajo ga zgolj subjektivni konstitucijski pogoji predstave objekta. Usmerjeno je k formalnemu oziroma subjektivnemu pogoju razsojanja oziroma dane predstave, se pravi, k razmerju, v katerem sta v predstavi dve spoznavni orodji razsodne moči, upodobitvena moč in razum, s katerima razsodna moč v svoji objektivni, spoznavni rabi sodeluje v konstituciji objekta spoznanja. Zgolj subjektivni pogoj predstave in delovanja razsodne moči pa se lahko manifestira le v nečem, kar je samo zgolj subjektivno, ¹⁴ nekaj zgolj subjektivnega pa je za Kanta le občutje ugodja/neugodja.

Vsak odnos naših predstav je lahko objektivni, torej sestavni del spoznanja predmeta kot pojava, ne glede na to, da se predstava sama na sebi zgolj subjektivna, kot denimo predstava prostora ali časa, ali pa predstava zunanjega čuta, občutek, *Empfindung*, ki je »subjektivni izraz reči zunaj nas«. ¹⁵ Samo eno je, kar je v naših predstavah zgolj subjektivno in kar nikoli ne more postati del spoznanja, tudi spoznanja subjekta ne. To je občutje ugodja in neugodja, ki je povezano s predstavo predmeta in je subjektivni izraz za delovanje razsodne moči, če ga obravnavamo samo po njegovi zgolj subjektivni plati, to pa je ujemanje ali neujemanje upodobitvene moči in razuma v dani predstavi. V primeru objektivne rabe razsodne moči se to ujemanje izraža v pojmu objekta, v primeru estetske sodbe pa se manifestira v občutju ugodja. Estetskost dejanja

151

umu«, Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, v Kant-Werkausgabe, zv. 8, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1977, str. 315.

¹³ *Krm*, 1. Uvod, str. 351.

¹⁴ Estetsko je to, česar »določitveni razlog ne more biti drugačen kakor subjektivni«, *Krm*, B 3.

¹⁵ *Krm*, B XLIII.

razsodne moči pomeni, da se sodba odteguje vsaki objektivirajoči, spoznavni funkciji. Občutje ugodja in neugodja ne izraža ničesar v objektu, »v njem čuti subjekt le samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«. Ko se nanaša predstava na občutje ugodja in neugodja, se nanaša v »celoti na subjekt«, ali tudi, kot se glasi drugo ime za občutje ugodja/neugodja, nanaša se na njegovo *življenjsko občutje*.¹⁶

Znamenje in kriterij estetske kvalitete predstave, ki je rezultat akta razsojanja, v katerem se predstava nanaša le na subjekt, je torej njena odtegnitev razumskemu spoznanju. Toda ravno zato, ker je estetska, ireduktibilno subjektivna čutna kvaliteta predstave proizvod reflektirajoče razsodne moči – reflektirajoča razsodna moč pa sodi k višjim spoznavnim zmožnostim – odtegnitev estetskosti razumskemu pojmu ni tudi že odpoved vsaki orientiranosti čutnosti občutja k spoznanju. Še več, prav njegova povezanost z reflektirajočo razsodno močjo daje občutju ugodja/neugodja njegove apriorne temelje in ga postavlja za samostojno zmožnost čudi, ki ni odvisna ne od empiričnih določitev ne, tako kot moralno občutje, od določitve želelne zmožnosti z umom.¹⁷ Odtegnitev občutja ugodja/neugodja razumskemu spoznanju torej ni popolna, kljub svoji odtegnitvi objektivnosti spoznanju zahteva občutje ugodja/neugodja zase status nekega nedoločenega spoznanja, neke vrste, če lahko tako rečemo, spoznanja brez (objektivnega) spoznanja, ki ga imenuje Kant v tretji *Kritiki* »spoznanje nasploh«. Obrat od predstave predmeta k predstavi sami, od objekta k subjektu razsojanja, ki ga izvrši estetska sodba, ni zgolj obrat od proizvoda spoznavne konstitucije k proizvajajočim zmožnostim konstitucije, nekakšna dopolnitev objektivne plati spoznavne konstitucije z njeno subjektivno platio. V tem obratu je čutnost, ki je kraj tega, kar je dano, opredeljena kot kraj neke paradoksnе, apriorne danosti, danosti zunanosti, ki prihaja od znotraj. Takšna opredelitev pa pomeni radikalno predruženje same paradigme spoznavne konstitucije realnosti.

152

Ko obravnavamo Kantov pojem občutja ugodja/neugodja, je treba po našem mnenju poudariti, da je sam pojem strukturni element estetske sodbe, sodbe okusa in sodbe o sublimnem, ki se nanašata na pojave lepega ali sublimnega na področju umetnosti ali narave. Formulacije o ugodju/neugodju, s katerim

¹⁶ *Krm*, V/A 4 (podčrtal R. R.)

¹⁷ *Cf. Krm*, B LVII.

brez intervencije razumskega pojma »spoznavamo« določene pojave, pripadajo metafiziki in estetiki 18. stoletja in nas ne smejo zavesti: Kantovo občutje ugodja/neugodje predvsem ni nič nerazločno začutenega, ni nekakšen leibnizovski *je ne sais quoi*, ki na eni strani označuje manko razločnosti razumskega spoznanja, na drugi pa kljub temu omogoča, da jasno in brez kančka dvoma spoznamo, ali je, denimo, neka slika ali pesnitev dobra ali slaba. Ne glede na Kantovo strogo razločevanje čutnega in razumskega vira spoznanja, je za delovanje občutja ugodja/neugodja vendarle odločilna spoznavna zmožnost: čeprav estetska razsojanja, kot pravi Kant »sama na sebi ne prispevajo ničesar k spoznanju stvari, pa kljub temu pripadajo edino spoznavni zmožnosti in dokazujejo neposreden odnos te zmožnosti do občutja ugodja ali neugodja glede na neko načelo a priori«. ¹⁸ Njegov apriorni temelj prisoja čutnosti občutja vlogo pogoja možnosti za ne-spoznavno konstitucijo neke specifične, ne-objektivne predmetnosti sredi izkustvenega sveta. Če postavimo razprave šolske filozofije 18. stoletja o razmerju med jasnostjo, razločnostjo in zapletenostjo pri spoznavni vlogi čutnosti in razuma v oklepaj, in se vprašamo o možnosti sodobnega filozofskega »prevoda« pojma občutja ugodja/neugodja, pri tem pa se opremo na Kantove formulacije o življenjskem občutju in o tem, da je čud v celoti življenje, da je ugodje/neugodje to, kar podpira ali pa ovira naše življenjske sile, lahko po našem mnenju tvegamo naslednjo analogijo: vlogi pojma čutnosti občutja v Kantovi filozofiji se še najbolj približamo, če jo razumemo kot kantovski analogon Lacanovega koncepta želje kot določila človeka kot govorečega bitja. Natančneje, občutje ugodja/neugodja je kantovski analogon za soočenje subjekta z objektom-vzrokom njegove želje. Te trditve bomo, tako upamo, pojasnili v nadaljevanju.

2) S tem smo prišli do drugega problemskega sklopa, ki tvori kompleksno operacijo dovršitve pojma transcendentalne estetike v tretji *Kritiki*. Razširitev transcendentalne estetike s pojmovno določitvijo apriorne, vendar zgolj subjektivne čutnosti občutja, je v tretji *Kritiki* tesno povezana z vprašanjem, kako spoznavno določiti to, kar se po definiciji upira spoznavni določitvi, posebno kot posebno, posebno v točki njegove ireduktibilne posebnosti, singularnosti.

Na eni strani je zahteva po spoznanju posebnega v njegovi posebnosti notranja zahteva spoznavne konstitucije narave kot skupka vseh predmetov izkustva, to-

¹⁸ *Krm*, Predgovor, B VIII.

rej narave kot sistema glede na transcendentalne zakone, ki jih apriori predpisuje razum. Sestavni del konstitucije narave v njenih zgolj formalnih zakonih je namreč tudi načelo o popolni povezanosti vsega, kar je vsebovano tako v transcendentalnem sistemu *narave nasploh* kakor v naravi kot aktualnem empiričnem izkustvu, ki daje s svojo empirično partikularnostjo transcendentalnemu sistemu narave njegovo *objektivno realnost*, torej jamstvo, da je več kot gole sanje. Na drugi strani pa transcendentalna zakonodaja razuma ravno abstrahira od vse raznoterosti empiričnih partikularnosti v naravi. Razum je do tega, kar nosi pečat partikularnega, indiferenten, posebnosti so zanj na sebi nekaj popolnoma naključnega, ne-zakonitega, ne-urejenega. Za empirično izkustvo tako velja, da ni le polje potencialno neskončne raznoterosti in heterogenosti posebnih empiričnih zakonov in naravnih form, pač pa je možno tudi, da je samo na sebi to polje takšno, da različnosti posebnih zakonov in form ravno ne bi bilo mogoče povezati med seboj v izkustvo kot enoten sistem empiričnih spoznanj. Ne zato, ker bi bila neskončna heterogenost empiričnih partikularnosti »neprimerna«, če uporabimo Kantov izraz, za končno moč človeškega dojetanja. »Neprimernost« narave kot empiričnega izkustva je načelne narave, razumska konstitucija narave *načeloma* ne more nikoli zatrditi, da »zaskrbljujoča brezmejna neenakovrstnost empiričnih zakonov in heterogenost naravnih form« ni nekaj, kar je lastno naravi sami.¹⁹

Čeprav razum v povezavi z umom postavlja zahtevo, da mora biti spoznanju dostopno vse, tudi empirična partikularnost v svoji spoznavni nedoločeni, pa obe spoznavni zmožnosti svoje zahteve po zakoniti enotnosti v povezavi vsega, tako v naravi glede na obče zakone kakor v naravi empiričnega izkustva, zahteve, s katero stoji in pade celotna operacija spoznavne konstitucije narave, ne moreta uresničiti. V njej ne moreta prepoznati samih sebe, se pravi, svojega postojanja, konstitutivnega za naravo nasploh.

154

Naloga, ki jo implicira predpostavka o zakoniti enotnosti in sistematični povezanosti vsega, da mora biti spoznanju dostopno tudi posebno kot posebno, je prepuščena v tretji *Kritiki* razsodni moči, in sicer reflektirajoči razsodni moči. Podrobneje se bomo s tem modusom razsodne moči ukvarjali v nadaljevanju,

¹⁹ S Kantovimi besedami: »da se namreč narava v svojih zgolj formalnih zakonih (zaradi katerih je predmet izkustva nasploh) ravna po našem razumu, je sicer mogoče brez težav uvideti, glede posebnih zakonov, njihove raznoterosti in neenakovrstnosti, pa je narava osvobodjena od vseh omejitev naše zakonodajne spoznavne zmožnosti«. *Krm*, 1. Uvod, str. 341.

zaenkrat nas zanima samo tole: temeljna funkcija reflektirajoče razsodne moči je po Kantu v tem, da se »od posebnega v naravi vzpenja k občemu«, da torej za to, kar je v posebnih zakonih in formah posebnega, glede na iste obče zakone različnega, poišče višje, čeprav še vedno empirične zakone. Toda to, da se razsodna moč v svojem reflektirajočem načinu ukvarja s problemom spoznavne določitve posebnega, ki je razkril nemoč spoznavne moči razuma in uma, ne pomeni, da razsodna moč v sistemu treh spoznavnih zmožnosti zapolnjuje spoznavne vrzeli, ki so ostale potem, ko je bila opravljena glavnina konstitucijskega posla, ko sta bili torej postavljeni zakonodaji narave in svobode. Pač pa reflektirajoča razsodna moč vse prej problem ontološkega in epistemičnega statusa posebnosti posebnega sploh šele zastavi kot problem, ki je imanenten spoznavni konstituciji. Pojemovno dojetje singularnega je v tretji *Kritiki* zastavljeno kot naloga, ki pripada *izvorno* in *izključno* reflektirajoči razsodni moči, njeni strukturi in njenemu specifičnemu načinu delovanja. V zastavitvi in rešitvi te naloge je vsebovana tako *samostojnost* razsodne moči kakor tudi njena resnična *posebnost* v sistemu treh višjih spoznavnih zmožnosti.²⁰

Kantova rešitev naloge pojmovne določitve singularnega v *Kritiki razsodne moči* je, če jo razčlenimo, zgrajena iz dveh korakov. V prvem koraku Kant vzame zahtevo po popolni spoznavni povezanosti vsega tako rekoč dobesedno. Razume jo kot zahtevo, da mora biti spoznanju – če že ne zakonodajnemu razumskemu spoznanju, pa vsaj spoznanju v nekem širšem smislu, ki ga je treba še določiti –, dostopno vse, tudi to, kar ravno ne more biti in tudi nikoli ne bo spoznano, posebnost v svoji ireduktibilni posebnosti. Spoznano pa ne more biti zato, ker je posebnost posebnega za spoznanje nekaj na sebi kontingentnega *in* v tej svoji kontingentnosti nekaj *za spoznanje nujnega*. Zahteva po spoznavnem dojetju partikularnosti pomeni torej za Kanta v tretji *Kritiki*, da mora biti partikularnost spoznana ravno v tem, kar *je*, se pravi, kot nekaj absolutno kontingentnega, spoznanju nedostopnega. Kritična analiza razsodne moči ravna torej tako, da nemoč razuma in uma v njunem soočenju s singularnim dvigne na raven načelne nemožnosti. Nemožnost spoznanja ireduktibilne posebnosti posebnega je izhodišče in pogoj možnosti spoznavnega postopka razsodne moči, v katerem je singularnost dvignjena na raven njej lastnega, se pravi, če uporabimo Kantov si-

²⁰ Tezo, da je problem posebnega kot posebnega izvoren problem razsodne moči, je predstavil, obširno razvil in prepričljivo utemeljil Joachim Peter v svoji knjigi *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der Urteilskraft bei Kant*, Kant-Ergänzungsheft 126, de Gruyter, Berlin in New York 1962.

nonim za »spoznanje nasploh«, *nedoločeno katerega pojma*. V tem spoznavnem postopku je dojeta nekaj, kar v transcendentnem okviru razumskega spoznanja ni vidno, čeprav sodi vanj.

V drugem koraku rešitve problema, kako z občim pojmom dojeti to, kar se občemu pojmu ravno izmika, posebno v njegovi ireduktibilni posebnosti, pa izumi Kant čisto svojstven model univerzalnega. Njegova rešitev je, vsaj na prvi pogled, izsiljena, vendar pa v tej izsiljenosti anticipira koncept logike ne-vsega, ki ga uporabljata Lacanova psihoanaliza in del sodobne filozofije. Kantov odgovor, kako lahko z občim dojamemo singularno, ki se občemu upira, se glasi: tako, da konstruiramo obče, ki ga kot obče suplementira to, kar je nanj ireduktibilno, posebnost posebnega, njegova singularnost. V *Kritiki razsodne moči* je na delu nov tip univerzalnega. Gre za univerzalno, ki ni ne instanca, ki subsumira vse partikularno in v katerem se mora že vnaprej prepoznati vsaka posebnost, še manj je instanca, ki bi proizvajala iz sebe vse bogastvo partikularnega. Je univerzalno, ki se konstituira prek momenta ireduktibilne singularnosti, ki ga suplementira in tako od zunaj komplementira v njegovi univerzalnosti. To univerzalno bomo imenovali *singularno univerzalno* – čeprav gre za poimenovanje, ki prekoračuje Kantovo lastno terminologijo, pa po našem mnenju ne prekoračuje zastavitve njegove konceptualizacije partikularnega. Kraj singularnega univerzalnega pa je čutnost občutja, čutnost, ki je nekaj zgolj subjektivnega, apriornega in hkrati ne-spoznavnega.

156

Konstitucija novega modela univerzalnega zadeva tudi pojmovno dvojico nujnosti in kontingentnosti, saj univerzalno, ki ga model misli, nanaša ravno na tisto, kar je za razumsko spoznanje kontingentno. Problem spoznavne dostopnosti tega, kar je ireduktibilno singularno, zahteva tudi novo določitev razmerja med nujnostjo in kontingentnostjo. Potrebna je takšna artikulacija med nujnostjo, ki na eni strani ohranja nujnost sistematičen povezanosti vsega v izkustvu, na drugi strani pa v to vse nujne sistematične povezanosti vključuje tudi to, kar je zanjo kontingentno. Sestavni del singularnega univerzalnega je tako pojem nujnosti, ki je razširjen do te mere, da vključuje tudi *nujnost naključnega*: transcendentno načelo reflektirajoče razsodne moči, smotrnost narave za naše spoznavne zmožnosti, je, kot se glasi znana Kantova formulacija v prvem Uvodu k tretji *Kritiki*, »zakonitost naključnega kot takega«.²¹

²¹ *Krm*, 1. Uvod, str. 347

3) Singularno univerzalno je v jedru tega, kar je Kantova glavna pojmovna inovacija v tretji *Kritiki*, njen osrednji predmet in pglavitno spoznavno orodje, in sicer razsodna moč v njenem *samostojnem* modusu, se pravi, kot *reflektirajoča* razsodna moč. Reflektirajoča razsodna moč je tisti od treh problemskih sklopov, ki tvorijo problemsko in konceptualno jedro razširitve pojma estetskega v tretji *Kritiki*, v katerem sta druga dva, vprašanje subjektivne, ne-spoznavne in kljub temu apriorne čutnosti, in vprašanje dojetja ireduktibilne posebnosti posebnega, med seboj povezana in v tej povezanosti zastavljena kot zgolj razsodni moči lasten problem. Povezavo obeh problemskih sklopov lahko na kratko opredelimo takole: vprašanje, kako je mogoče z občostjo pojma dojeti posebnost posebnega, je mogoče rešiti le pod *ireduktibilno subjektivnim* pogojem občutja ugodja in neugodja, ki ga kot svoj določitveni razlog proizvede dejanje reflektirajočega razsojanja.

Singularno univerzalno je konstrukcija akta reflektirajoče razsodne moči, in sicer konstrukcija v dveh pomenih: je to, kar akt reflektirajoče razsodne moči proizvede, in je to, kar je formalna struktura samega akta. Nosilni element te konstrukcije pa je občutje ugodja/neugodja. Čutnost občutja ugodja/neugodja je tisti element reflektirajočega razsojanja, ki njegovi *epistemični* vrednosti, torej razsojanju kot logični operaciji spoznavnega dojetja singularnega, dodaja še njegovo *ontološko* vrednost: z občutjem se pojavi v neki singularni danosti, ki jo je mogoče neposredno univerzalizirati, sama prekarna bit čutnega. Če to poveemo nekoliko drugače: reflektirajoča razsodna moč je spoznavna operacija, ki je zgolj subjektivna, kolikor je akt sestavljanja subjekta in ne objekta, pri čemer je za sestavljanje subjekta ključna deklaracija eksistence nekega objektnega momenta, ki si ga subjekt ne more prisvojiti.

Vpeljava razsodne moči kot avtonomnega dela sistema treh višjih spoznavnih zmožnosti, razuma, razsodne moči in uma, zahteva razločitev dveh načinov, kako uresničuje razsodna moč svojo temeljno funkcijo, da prepozna obče v partikularnem. Nasploh vzeto je razsodna moč zmožnost, da mislimo posebno kot vsebovano pod občim, to obče, pravilo, načelo, zakon, pa je lahko ali dano, in razsodna moč je, ko občemu subsumira posebno, *določujoča*: »zakon ji je predpisan a priori, tako da torej ni potrebno, da bi sama zase mislila na neki zakon, s katerim bi lahko posebno v naravi podredila občemu«. ²² Lahko pa je

²² *Krm*, B XXVII.

dano le posebno, ne da bil na razpolago obči pojem, razsodna moč mora obče za posebno šele najti in je v tem primeru zgolj *reflektirajoča*.²³ Kantova argumentacija je nekoliko zavajajoča, zato je ne smemo brati prehitro: obče, ki ga potrebuje, lahko namreč reflektirajoča razsodna moč najde edino tako, da ga dobesedno *iznajde*, da ga torej v samem postopku razsojanja šele *izumi*. Da torej ni občega za dano posebno, to ne pomeni, da *ga še ni*. Občega pojma, kakršnega potrebuje reflektirajoča razsodna moč, ni, ker takšnega občega načelno, torej *sploh ni*, vsaj ne v njegovih razumno določenih oblikah. Najti obče za posebno je za reflektirajočo razsodno moč primarno naloga, da v lastnem razsojevalnem postopku šele izumi obči pojem za to, kar se upira vsakemu občemu dojetju, za to, kar je na sebi kontingentno, ne-spoznavno, skratka, za posebno v njegovi ireduktibilni posebnosti. Reflektirajoča razsodna moč mora izumiti neko obče, ki ga razsodna moč v svojem določujočem načinu, v katerem ji zakone in pojme daje razum, ne pozna in ga tudi ne more (s)poznati.

Pogoj za to, da se razsodna moč lahko pojavi in deluje kot *samostojna* spoznavna zmožnost, je, da temelji, tako kot obe drugi višji spoznavni zmožnosti, razum in um, na lastnem transcendentalnem načelu. Torej na načelu, »s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh«. ²⁴ Toda celotna zaloga zakonodajnih pojmov in pravil transcendentalne filozofije je že izčrpana s tem, kar proizvajata razum in um, prvi predpisuje zakone področju narave, drugi pa področju svobode, in drugih področij transcendentalna filozofija ne pozna, pojma narave in svobode tvorita njeno dvodelno celoto. Zato lahko pride razsodna moč do svojega lastnega apriornega načela edino tako, da ga poišče v sami sebi, da preoblikuje v svoje transcendentalno načelo elemente lastne operacije, s katero posebno v naravi subsumira občemu in tako omogoča njeno kontinuirano spoznanje.

158

Zgolj razsodni moči lastno transcendentalno načelo je vsebovano v pojmu o *smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti*. Specifičnost transcendentalnega načela razsodne moči je, da je glede pogojev za refleksijo o naravi razsodna

²³ V prvem Uvodu Kant refleksivni postopek podrobneje opredeli takole: »*Reflektirati* (preudarjati [überlegen]) pa pomeni, da dane predstave postavljamo drugo ob drugo in da jih primerjamo bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno zmožnostjo, in sicer v odnosu do pojma, ki je na ta način možen. Reflektirajoča razsodna moč je tista razsodna moč, ki jo imenujejo tudi zmožnost presojanja (*facultas diiudicandi*)«, *Krm*, str. 341.

²⁴ *Krm*, B XXIX.

moč sicer *a priori* zakonodajna, torej *avtonomna*, da pa zakona za refleksijo ne predpisuje sami naravi, pač pa ga daje *sama sebi* v samem aktu razsojanja. *Avtonomija* razsodne moči je v resnici *heavtonomija*.²⁵ Načelo smotrnosti se sicer nanaša na naravo, vendar ni konstitutiven pojem izkustva, z njim razsodna moč ne predpisuje pojavom narave ali umetnosti zakona njihove konstitucije. Načelo je le subjektivno, daje si ga razsodna moč sama kot formalno-logično pravilo, kako naj presoja specifične pojave v konstituirani realnosti. Presojanje pa temelji na predpostavki, da so heterogene in mnogotere posebne naravne forme, ki so za občo zakonodajo razuma nekaj naključnega in kot take netematične, vendarle urejene tako, da so primerne za operacijo razsodne moči, ki išče in ugotavlja to, kar je v posebnih naravnih formah obče in kar jih na nujen način povezuje med seboj v sistem empiričnega izkustva.²⁶

Načelo smotrnosti je predpostavka in produkt refleksijskega obrata razsodne moči od predmeta predstave k subjektivnim pogojem same predstave, krajše, od objekta k subjektu. V obratu sta eksistenca predmeta in interes zanj postavljena v oklepaj, v aktu estetske razsodne moči, ki je edini pravi primer reflektirajoče razsodne moči, šteje samo to, »kaj v samem sebi naredim iz predstave«. ²⁷ To ravnanje razsodne moči z dano predstavo pa mora biti v vseh primerih takšno, da daje predstavi njeno, pogojno rečeno, spoznavno vrednost, njen spoznavni indeks. Pogojno rečeno zato, ker ne gre ne za razumsko spoznanje, ne za čisto umno spoznanje, ki bi bilo znamenje subjektive nadčutne določenosti – tretja *Kritika* nas glede na ta dva modusa spoznanja, če uporabimo za naš namen izjavo Gerarda Lebruna, res »učí misliti drugače«. ²⁸ Naša teza je, da je drugačnost mišljenja, zarisana v tretji *Kritiki*, v tem, da ima spoznavna vrednost, ki jo daje

²⁵ Cf. *Krm*, str. 354 in B XXXVII.

²⁶ Če navedemo dve Kantovi formulaciji transcendentnega načela smotrnosti: »narava specificira svoje obče zakone glede na načelo smotrnosti za našo spoznavno zmožnost, se pravi, tako, da so primerni človeškemu razumu v njegovi nujni nalogi, da za posebno, ki mu ga nudi zaznava, najde obče, in da za to, kar je različno (čeprav je za vsako vrsto obče), zopet najde povezavo v enotnosti načela«; pojem smotrnosti predstavlja naravo tako »kakor da bi neki razum vseboval temelj za enotnost raznoterega njenih empiričnih zakonov«, *Krm*, B XXXVII in B XXVIII.

²⁷ »Pri vprašanju, ali je nekaj lepo, nočemo vedeti, ali smo ali pa bi lahko bili sami ali kdor koli drug zainteresirani za eksistenco stvari. Pač pa gre za to, kako jo presojamo, ko jo zgolj motrimo (v zoru ali v refleksiji). [...] Da bi lahko rekel, da je predmet *lep*, in dokazal, da imam okus, ni, kot zlahka vidimo, pomembno tisto, v čemer sem odvisen od eksistence predmeta, pač pa gre za to, kaj v samem sebi naredim iz te predstave«, *Krm*, B 7.

²⁸ Cf. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Pariz 1970, str. 13.

predstavi reflektirajoča razsodna moč, značaj *miselnega dejanja*. Tretja *Kritika* nas uči, da je reflektirajoča razsodna moč to, kar nas orientira tako v mišljenju kakor v eksistenci.²⁹ Akt reflektirajoče razsodne moči je odločitev o tem, kaj v tem, kar pač empirično je, dejansko *eksistira* in je realizacija posledic te odločitve v empirični realnosti.

Predpostavka in ključna značilnost ravnanja s predstavo predmeta je pri tem, da presoja razsodna moč o njej v »goli refleksiji«. Pri presoji je ne vodi ne pričakovanje takšnega ali drugačnega v čutnem občutku danega ugajanja, skratka, predstava nekega prijetnega objekta, prav tako si presojanje ne skuša o predmetu, da bi ga spoznalo, ustvariti pojma. V dejanju reflektirajoče razsodne moči je suspendirana vsaka, tako materialna kakor formalna, določenost tega, kar se prezentira v zoru. Svoje dejanje razsodna moč »opravlja sama zase«,³⁰ ne da bi jo vodila kakšna namera: v bistvu ravna tako, da v obratu k dani predstavi presoja, v kakšnem medsebojnem razmerju sta v predstavi upodobitvena moč, se pravi, zmožnost dojemanja³¹ raznoterega, danega v zoru, in razum, ki je zmožnost pojmovnega prikaza z upodobitveno močjo dojetega materiala. Obe spoznavni zmožnosti lahko predstavimo tudi kot moč *prezentacije* danega na eni strani, njegovo štetje-za-eno, in kot moč *reprezentacije* tega, kar je prezentirano, torej kot določitev tistega enega, za katerega je dana mnogoterost prezentirana, na drugi.³² Ker pa razsodna moč v svojem reflektirajočem v presojanju dane predstave ravno nima na razpolago pojma, s katerim bi to, kar je dojeto v upodobitveni moči, pojmovno poenotila, ravna tako, da način, kako je v dani predstavi prezentirana forma nekega predmeta zora, tako rekoč samodejno primerja s temeljno in zakonito formo svojega delovanja, da zore spravlja na pojem, da torej skrbi za tisto enotnost prezentacije in reprezentacije, upodobitvene moči in razuma, ki zagotavlja spoznanje. Do občutja ugodja pride takrat, kadar se v tej spontani primerjavi pokaže, da je v dani predstavi v svobodni igri upodobitvene moči in razumskega prikaza, torej brez vsake namere, povsem naključno, vzpostavljena takšna »uglašenosť«, *Stimmung*, med njima, ki proizvajata spoznavni učinek. V aktu reflektirajoče razsodne moči je

160

²⁹ »S'orienter dans le pensée, s'orienter dans l'existence« je bil naslov seminarja Alaina Badiouja v letih 2006–2007, prim. www.entretemps.asso.fr/badiou/06-07.2.htm.

³⁰ *Krm*, 1. Uvod, str. 354.

³¹ *Auffassung, apprehensio*.

³² Kant daje upodobitveni moči in razumu različna imena: imenuje ju ali zmožnosti čudi ali spoznavni zmožnosti ali predstavni moči, cf. npr. *Krm*, B32/A32.

nekaj, kar je zgolj dojeta v zoru, zgolj na nedoločen način prezentirano, čeprav zanj ni na razpolago občega, s katerim bi bilo mogoče to nekaj pojmovno poenotiti, vseeno poenoteno, torej spoznano kot Nekaj. Pojavi se z indeksom nekega spoznanja, ki je samo na sebi pojmovno ne-določeno, z indeksom »spoznanja nasploh«.

Pojavna oblika tega spoznanja nasploh je občutje ugodja/neugodja. V njem se na estetski, čutni način zavemo, da je v dani predstavi nečesa, kar nam je, tu pred nami, enostavno dano, na delu tista enotnost prezentacije in reprezentacije, tista uglasenost upodobitvene moči in razuma, ki je elementarni pogoj za kakršenkoli spoznavni učinek. V tem začutenem spoznanju je predmet hkrati zaznan kot smotrni za naše spoznavne zmožnost.³³ Pojavna oblika spoznanja nasploh pa je občutje v toliko, kolikor je sestavni del estetskega reflektirajočega razsojanja, natančneje, kolikor je *določitveni razlog* estetske sodbe. Ko vidimo nekaj, za kar nimamo razpolago nobenega pojma, za kar torej, strogo vzeto, ne vemo, kaj to je – čeprav je to, kar vidimo, pojavni, konstituirani predmet naše naravne, kulturne, zgodovinske realnosti: stavba, platno, kip, zgodovinski dogodek – vendar pa zbuja to nekaj v nas občutje ugodja/neugodja, se občutje ugodja manifestira v sodbi, da je to, kar vidimo pred sabo, nekaj *eksemplaričnega*. Da je, rečeno v jeziku tretje Kritike, *primer* Lepega ali Sublimnega, danes bi enostavno rekli, *primer* dobrega kiparstva, slikarstva, dobre arhitekture. Občutje ugodja/neugodja ni določitveni razlog akta reflektirajoče razsodne moči že kar samo na sebi: razsodna moč, kot pravi Kant, ne razsoja samo s pomočjo občutja, ampak tudi o občutju.³⁴ Občutje je samo že določeno z zahtevami razsodne moči, ki kot spoznavna zmožnost deluje na ravni spoznanja, »edinega predstavnega načina, ki velja za vsakogar«.³⁵ Poleg občutja samega je tako določitveni razlog estetske sodbe še *obča sporočljivost* občutja. Občutje ugodja, ki ga zbuja primer, sicer ni postulirano kot nekaj občevaljavnega, je pa, skupaj s svojim primerom, kot občevaljavno *pripisano* vsakomur, od vsakogar *pričakovano*. Estetska sodba, ki določa s pomočjo občutja na občevaljaven način, kaj

³³ »Predstava subjektivne smotnosti [je] z občutjem ugodja in neugodja celo identična (ne da bi bil zanj potreben abstrakten pojem o smotnem razmerju), in med subjektivno in objektivno smotnostjo zija ogromen prepad. [...] estetska refleksijska sodba nam bo, ko jo bomo razčlenili, predstavila svoj pojem formalne, a subjektivne smotnosti objektov, ki temelji na načelu a priori in je v bistvu istoveten z občutjem ugodja, a ga ni mogoče izpeljati iz nobenega pojma.« *Krm*, 1. Uvod, str 357 in 358.

³⁴ *Krm*, 1. Uvod, str. 357.

³⁵ *Krm*, B 29.

je primer ugodja oziroma neugodja, je spoznavna operacija, ki se v obratu k subjektu oziroma k zgolj subjektivni razsežnosti predstave paradokсно ravno uspe dotakniti predmeta. Natančneje, dotakne se nečesa v konstituirani predmetni danosti, kar je v njej več od nje same, ne da bi bilo zares nekaj več – dotakne se predmetne danosti kot *primera* občutja ugodja/neugodja. Estetsko reflektirajoče razsojanje je zgrajeno kot izjava o eksistenci. Je izjava ki zatrjuje, da eksistira v predmetni danosti, ki je tu pred nami, še nekaj drugega od te predmetnosti same, in sicer *primer* občutja ugodja/neugodja, se pravi, nekaj, kar je v partikularnemu predmetu ireduktibilno singularno, nastopa pa z zahtevu po univerzalnosti.

Reflektirajoče razsojanje je občeveljavno in nujno, nujnost se nanaša na tisto medsebojno uglašnost upodobitvene moči in razuma v dani predstavi, ki je nujna za to, da se proizvede spoznavni učinek. Toda, kaj je pravzaprav nujni pogoj za to, da do takšne uglašnosti obeh spoznavnih moči sploh pride? In da se s tem z občutjem vzpostavi status spoznanja nasploh, ki razsojanju daje njegov občeveljavni značaj? Spomnimo se še enkrat, da estetskega reflektirajočega razsojanja ne vodi ne takšen ali drugačen čutni občutek, ne kakšen že dani pojem predmeta, še manj namera, da bi razsojanje predmet predstave samo »spravilo na pojem«, torej našlo ustrezajoče mu obče. Ujemanje prezentacije in reprezentacije, upodobitvene moči in razuma v predstavi predmeta, in njegova posledica, v občutju začuteno spoznanje nasploh, je *absolutno naključno* in *nenamerno*.³⁶ Proizvede se v svobodni igri dveh spoznavnih orodij razsodne moči. To, kar je za reflektivno razsojanje nujno, torej ni že ujemanje obeh spoznavnih moči kot takšno. Nujni pogoj tega ujemanja je vse prej *kontingentnost* medsebojne uglašnosti obeh spoznavnih moči. Nujna je kontingentnost spoznavnega učinka, in sicer je nujna prav *kot kontingentnost*.

³⁶ Občutje ugodja v refleksijski sodbi ni ne neposreden ne posreden rezultat neke dosežene namere. Kant sicer res zapiše, da je »doseganje vsake namere povezano z občutjem ugodja«, (*Krm*, B XXXIX) toda pri tem ne smemo spregledati, da je razlog za ugodje v estetskem razsojanju vsebovan le v formi predmeta in »ni v nobenem odnosu do pojma, ki bi vseboval kakršnokoli namero« (*Krm*, B XLV). »Sodba okusa ni spoznavna sodba [...] in zato tudi ni ne utemeljena na pojmih niti niso pojmi njena namera« (*Krm*, B 14). Skratka, občutje ugodja ne obstaja pred razsojanjem in ni ne vir ne namera ali cilj razsojevalnega akta. Ugodje je v estetski sodbi zgolj kontemplativno, ne pa praktično, se pravi, ne gre mu za to, da bi proizvedlo objekt (*cf.* *Krm*, B 38).

Da je nujna prav kot kontingentnost pomeni, da je nujnost reflektirajočega razsojanja dvojna: njegova nujnost in imperativnost je, najprej, vezana na kontingentno vzpostavitev spoznanja nasploh, in, njegova nujnost in imperativnost je vezana na to, da je kontingentnost v razsojanju *kot kontingentnost* tudi artikulirana, ali tudi, da se kot takšna pojavi. Spoznavni učinek, ki se manifestira v občutju ugodja/neugodja, se mora pojaviti kot nekaj, kar je samo v sebi absolutno brezoporno in kar obstaja le v realizaciji svojih konsekvenc v danem svetu. Skratka, če je občutje ugodja/neugodja kot določiten razlog estetskega reflektirajočega razsojanja pod pogojem občeveljavnih spoznavnih operacij razsodne moči kot take, je sama občeveljavnost teh operacij pod pogojem absolutne kontingentnosti pojavitve občutja kot reprezentanta spoznanja nasploh.

Kant veže občeveljavnost občutja v tretji *Kritiki* v ožjem pomenu na objektivno rabo razsodne moči, v širšem pa na dejstvo, da sta pogoj spoznavne dejavnosti, ki konstituira objektivno realnost, dve vsem ljudem skupni debli razuma in čutnosti – obe med seboj komunicirata tudi v reflektirajoči razsodni moči. Skratka, občo sporočljivost sodbe okusa utemeljuje na vsem ljudem skupnem spoznavnem aparatu, pri čemer ni čisto jasno, ali razume univerzalnost spoznavnega aparata samo v transcendentnem pomenu ali tudi v antropološkem.

Poudarek kontingentnosti ujemanja dveh spoznavnih moči v predstavi predmeta nas pelje k drugačni razlagi občeveljavnosti občutja v reflektirajočem razsojanju. Pri tej drugačni razlagi pa je pomembno še nekaj. Za transcendentno filozofijo mora biti tam, kjer je spoznanje, nujno tudi njegova materialna sled, se pravi, neka predmetnost – če je ne bi bilo, o spoznanju, pa čeprav le o spoznanju nasploh, sploh ne bi mogli govoriti. Ker je spoznanje nasploh, torej vrsta spoznanja, s katerim ima opravka reflektirajoča razsodna moč, produkt kontingentnega ujemanja dveh spoznavnih moči v sodbi, mora tudi predmetnost, ki je vezana na to spoznanje nasploh, nositi na sebi pečat te kontingentnosti. Prejšnje opozorilo glede dvojne nujnosti reflektirajočega razsojanja bomo zato formulirali takole: nujno je, da se občutje ugodja/neugodja kot kraj spoznanja nasploh vzpostavlja v razsojanju na kontingenten način, in nujno je, da reflektirajoče razsojanje pripelje do pojavitve tudi neko predmetnost, ki je materialna sled kontingentne vzpostavitve tega spoznanja nasploh. Naša razlaga sicer odstopa od črke Kantove lastne obravnave občeveljavnosti, vendar ostajamo z njo, tako vsaj upamo, zvesti njeni temeljni zastavitvi in orientiranosti. Pri razlagi si

bomo pri tem pomagali z neko staro prisposodobno, natančneje, z njeno reaktualizacijo pri Jacquesu Lacanu.

Reflektirajoče razsojanje nima nobenega vnaprej danega materialnega ali formalnega določitenega razloga. Razsojanje je akt gole refleksije, namenjeno je samo sebi, njegov edini razlog je v zadnji instanci akt razsojanja sam: »sodba okusa temelji le na subjektiven formalnem pogoju sodbe same. Subjektivni pogoj vseh sodb pa je zmožnost razsojanja sama ali razsodna moč.«³⁷ Lahko bi rekli tudi takole: edino, kar določa akt razsojanja, je zahteva, da mora biti akt dobro opravljen. Dobro opravljen akt razsojanja je akt, opravljen v skladu s pravilom, ki si ga nalaga razsodna moč sama. Pravilo o subjektivni smotrnosti predmeta za razsodno moč pa spet ni drugo kot zahteva, da razsodna moč dobro opravi akt razsojanja. Transcendentalno načelo reflektirajoče razsodne moči zahteva od nje, če uporabimo znano stoiško maksimo, da naredi pri refleksije dane predstave predmeta vse, kar je v njeni moči.

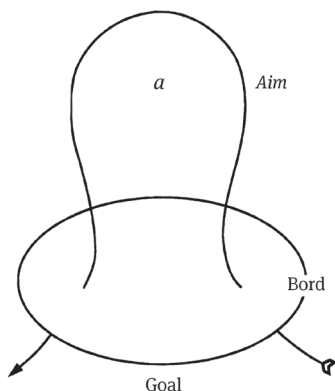
Spomnimo se tu še stoiškega razlikovanja med *skopos*, ciljem, in *telos*, smotrom, in na prisposodobno lokostrelca, ki to razlikovanje ponazarja. Stoiškega lokostrelca vodi dvoje. Vodi ga cilj, *skopos*, se pravi, tarča, ki jo mora zadeti, ki pa je kot objekt sama na sebi nepomembna. In vodi ga smoter, *telos*: da naredi vse, kar je v njegovi moči, da zadene tarčo, skratka, da dobro opravi svojo nalogo. Če lokostrelec pri streljanju na cilj naredi vse, kar je v njegovi moči, tedaj je dosegel svoj smoter, tudi če je zaradi takšnih ali drugačnih okoliščin, ki pač niso odvisne od njega, zgrešil samo tarčo. Načeloma ni možno, da bi bil smoter lokostrelca odvisen od kakšnega zunanega predmeta, od cilja: samo od lokostrelca je namreč odvisno, da naredi vse, kar je odvisno od njega.

164

S to prisposodobno lahko ponazorimo tudi akt reflektirajočega razsojanja, ki ga ne vodi drugo kot naloga dobro opraviti akt razsojanja sam. Oprli se bomo na razlikovanje med *skopos*, *aim*, in *telos*, *goal*, ki ga je pri konceptualizaciji gona in njegovega objekta Lacan v Seminarju XI ponazoril s tole shemo:³⁸

³⁷ *Krm*, B 164.

³⁸ Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. Zoja Skušek et al, Analecta, Ljubljana 1996, str. 164.



Reflektirajoče razsojanje lahko ponazorimo s puščico Lacanovega shematskega prikaza. Puščica refleksijskega akta predre na neki točki objektivno realnost, na točki predmeta, ki je povod razsojanja, in se, potem, ko je obkrožila svoj predmet-povod, se pravi, ugotovila ujemanje ali pa neujemanje upodobitvene moči in razuma v predstavi predmeta, vrne nazaj vanjo. Sklene se v tisti točki, ki jo imenuje Kant smotrnost predmeta za spoznavne zmožnosti subjekta. Predmet sam na sebi ni smotrni, kot smotrni velja zgolj zato, ker je na njem razsodna moč uspela verificirati predpostavko lastnega delovanja, da so empirične partikularnosti v naravi dostopne naši spoznavni zmožnosti. Predmet sam na sebi je za akt nepomemben, še več, v svoji prostorsko-časovno določeni objektivni materialnosti je predmet v razsojevalnem aktu ravno *derealiziran*, *izničen*. Derealizacija oziroma izničenje materialnosti predmeta ne pomeni, da predmet v obkroženju enostavno ne šteje nič. V obkroženju šteje pri predmetu natančno izničenje njegove prostorsko-časovno določene materialnosti: praznina izničene materialnosti je to, kar materialno ostaja za razsojevalnim aktom. Ko se akt reflektirajočega razsojanja sklene z estetsko predstavo smotrnosti, se pravi, z občutjem ugodja/neugodja, se torej v obkroženju vendarle nekaj proizvede: proizvede se izničenje oziroma praznina prostorsko-časovno določene materialnosti predmeta kot edini predmet obkroženja.³⁹ Drugače povedano, na mestu praznine, izničenja

³⁹ Spomnimo se, da je upodobitvena moč, ki ima v refleksiji dane predstave odločilno vlogo, v prvi *Kritiki* definirana kot zmožnost predstaviti predmet na mestu odsotnosti predmeta; »upodobitvena moč je zmožnost predstavljanja nekega predmeta v zoru, ne da bi bil ta navzoč«, *Kču*, B 151.

materialnosti predmeta, ni enostavno nič. Na tem mestu je vsebinsko prazna, brezpredmetna predmetnost občutja ugodja/neugodja.

Edini »predmet«, edina predmetnost reflektirajočega razsojanja z občutjem ugodja je torej, strogo vzeto, *občutje ugodja kot predmet*. Toda, to ne pomeni, da je predmet reflektirajočega razsojanja neposredno občutje samo. Občutje ugodja *kot predmet*, to je občutje, ki ga, kolikor je kraj spoznanja nasploh, spremlja neka predmetnost, brez katere spoznanje, tudi spoznanje nasploh, v transcendentalni filozofiji ni možno. »Predmet« reflektirajočega razsojanja ni že samo občutje ugodja, »predmet« je to, kar je materialna opora tega občutja, skratka, to, kar je njegov *primer*. V primeru kot ne-objektivni referenčni točki estetske reflektirajoče sodbe je tisto, kar iščemo, se pravi, neka predmetnost, ki je materialna sled kontingentne vzpostavitve občutja ugodja kot spoznanja nasploh. Materialnost primera ni tisto »materialno (realno) [...] reči zunaj nas«,⁴⁰ ki ga izraža zunanji občutek in ki je sestavni del razumske konstitucije predmeta kot pojava. Ta materialnost ne prihaja nekje »od zunaj«, pač pa jo proizvede v predmetu-povodu kroženje reflektirajočega razsojanja okoli njega. Primer je ne-objektivna predmetnost v partikularnem predmetu-povodu, njegova ireduktibilna singularnost, ki je v svoji eksistenci kontingentna, brezoporna v meri, v kateri je, na eni strani, odvisna zgolj od reflektirajočega razsojanja in njegove eksistencialne izjave »to je primer«. Na drugi strani pa od moči univerzalnosti oziroma »obče sporočljivosti« te izjave, se pravi, od realizacije njenih konsekvenc ne le v danem svetu, ampak, s Kantovimi besedami, »v vseh dobah in pri vseh ljudstvih«. ⁴¹ Skratka, to, kar zapiše Lacan v krožnem gibanju puščice z malim *a*, je za nas *primer* kot sled tiste predmetnosti spoznanja nasploh, ki ga proizvaja reflektirajoče razsojanje.

166

Obkrožanje predmeta v refleksivnem aktu lahko zdaj opišemo takole: reflektirajoče razsojanje je vedno znova ponovljena, do samih predmetov indiferentna operacija, ki proizvaja občutje ugodja kot svoj določitveni razlog, in sicer tako, da luknja predmet s primerom, s tem, kar je v njem več od njega samega, ne da bi bilo res nekaj več. Na ta način lahko razumemo tudi transcendentalno definicijo občutja ugodja, ki jo zapiše Kant v prvem Uvodu k tretji *Kritiki*: »*ugodje je stanje čudi*, v katerem se predstava ujema sama s seboj, kot razlogom, da

⁴⁰ *Krm*, B XLIII.

⁴¹ *Krm*, B 53.

se samo to stanje bodisi zgolj ohranja (kajti stanje sil čudi, ki podpirata drug drugo v predstavi, ohranja samega sebe) bodisi da proizvede objekt predstave. V prvem primeru je sodba o dani predstavi estetska refleksijska sodba. V drugem pa gre za estetsko-patološko ali estetsko-praktično sodbo.«⁴² Ko beremo to definicijo moramo seveda upoštevati, da *primer* ravno ni objekt predstave. Reflektirajoče razsojanje ne proizvaja objekta predstave, ne estetsko-patološkega, tako ali drugače (ne)prijetnega čutnega objekta, ne nadčutnega objekta, ki ga proizvede določitev železne zmožnosti z umom. Primer v operaciji reflektirajočega razsojanja, to je tisto izničenje materialnosti partikularnega predmeta, tista njegova derealizacija, ki šteje, ki je torej sama nekaj materialnega, realnega. Na nekem drugem mestu v tretji *Kritiki* opredeli Kant ugodje kot »zavest o tem, da je predstava kavzalna za stanje subjekta tako, da ga v tem stanju *ohranja*«. ⁴³ Temu lahko po našem primeru dodamo, da je *objekt-vzrok* te operacije ohranjanja stanja subjekta, operacije izničenja materialnosti partikularne predmetne danosti v njenem reflektivnem obkroženju, *predmetnost primera*. Predmetnost primera je neka materialnost posebnega kova: primer ni niti objektivni objekt razumske konstitucije predmetov, niti sublimni nadčutni objekt uma pred njegovo samokritiko. Materialnost primera je produkt te dvojne negacije. Je rezultat *derealizacije* izkustvene realnosti in *desublimacije* objekta predkritičnega uma.⁴⁴ A kot tak produkt eksistira primer sredi konstituirane objektivne realnosti.

Sklenili bomo z ugotovitvijo, ki nas vrača na začetek tega prispevka, hkrati pa je napoved nadaljnje analize: Kantova tretja *Kritika*, ki nam omogoča, da vidimo v empirični realnosti neko njeno predmetno danost kot ireduktibilno singularni primer čutnosti občutja, kot primer Lepega ali Sublimnega, če se omejimo na Kantovo terminologijo, nam omogoča tudi, da vidimo, kako se pojavi sam transcendentni subjekt Kantove filozofije. Gre za subjekt, ki ga ne pozna ne prva ne druga Kantova *Kritika* in ki je v tem oziru nov. Kar je na njem novo lahko opišemo z Lacanovimi besedami takole: ni bil že prej tu neki subjekt, marveč je to, da vidimo, kako nastopi subjekt, nekaj novega.⁴⁵ Skratka, novost, ki jo vpelje razširitev pojma *aisthesis* v tretji *Kritiki*, je v tem, da vidimo, kako se transcen-

⁴² *Krm*, 1. Uvod, str. 358/9.

⁴³ *Krm*, B 33.

⁴⁴ Temu bi morali dodati še, da je primer kot materialnost derealizacije partikularne predmetne danosti tudi desublimacija nadčutnega objekta idej uma. Ta desublimacija nadčutnega objekta pa je rezultat dovršitve samokritike uma.

⁴⁵ Jacques Lacan, *op. cit.*, str. 164.

dentalni subjekt, in sicer prav kot transcendentalni subjekt, *pojavi* v empirični realnosti. S tem pa nam tretja *Kritika* omogoča, da med seboj povežemo tri elemente Kantovega kopernikanskega obrata, ki so v prvih dveh *Kritikah* še ločeni: subjekta kot agensa konstitucije, konstituirano objektivno realnost, in to, kar mora iz nje izpasti, realno te realnosti.