

Rado Riha*

Drugi kopernikanski obrat Kantove filozofije

Kot izhodišče svojega ukvarjanja s problemi Kantove filozofije bom izbral stavke, s katerimi Alain Badiou začne svoj kratek prikaz knjige Quentina Meillassoux-a *Po končnosti*.¹ Badiou jo predstavi kot delo začetka in jo uvrsti med dela, v katerih je čutiti piščevo prizadevanje, da bi »ozdravil neko rano, izvelkel trščico iz mesa obstoja«. ² Hkrati jo razmeji od zrelih in dovršenih filozofskih tekstov, v katerih prihaja do izraza zgolj avtonomija racionalnega mišljenja.

Badioujevo priložnostno izjavo bom sam preoblikoval v svojo delovno hipotezo. Mladostna filozofska dela so lahko, med drugim, tudi izraz neke eksistencialne zaznamovanosti *mislečega*. Za zrela in dovršena filozofska dela, v katerih je misel zaposlena zgolj z reševanjem čistih miselnih problemov, pa velja, da je v njih že sama misel zaznamovana, aficirana s »trščico« neke njej heterogene »stvari«. Toda heterogene »stvari«, brez katere je kot resnično filozofske misli hkrati ni. Moja hipoteza se torej glasi: filozofska misel kot taka, kot »čista misel«, če uporabim bolj kantovsko formulacijo, je *izvorno aficirana*, zadeta oziroma zaznamovana z neko »stvarjo«, ki si je misel ne more prisvojiti, čeprav sodi k njej. Hipoteza o aficiranosti filozofske misli s »stvarjo misli« bo rdeča nit moje obravnave Kantove revolucije v načinu mišljenja, za katero se je uveljavil izraz Kantov »kopernikanski obrat« v filozofiji. Toda izhodišče in rdeča nit obravnave je hipoteza lahko zato, ker jo omogoča prav Kantova filozofija, ta zgled vladavine »čistega uma«, očiščenega vsega zunajracionalnega. Zato lahko hipotezo formuliram tudi na naslednji način: v jedru »kopernikanskega obrata«, s katerim je Kant revolucioniral filozofijo, je problem aficiranosti misli z njeno »stvarjo«.

25

¹ Quentin Meillassoux, *Po končnosti. Razprava o nujnosti kontingence*, Predgovor Alaina Badiouja, prev. Samo Tomšič, Založba ZRC, Ljubljana 2011.

² *Ibid.*, str. 9.

* Filozofski inštitut, ZRC SAZU

I.

Trditev upravičujeta dve po mojem mnenju osrednji problemski zastavitvi Kantove filozofije. Prva je ontološka, druga logično-epistemološka. Zastavitvi sta med seboj problemsko in konceptualno povezani, vendar ju Kant uspe povezati šele v *Kritiki razsodne moči*. Učinek povezave je dodaten, drugi »kopernikanski obrat« Kantove filozofije, in šele v tem drugem »kopernikanskem obratu« se dovrši Kantova revolucija v načinu mišljenja, v tej dovržitvi pa je rešen tudi problem aficiranosti misli z njeno »stvarjo«.

Prva zastavitev je Kantova kontroverzna »transcendentalna razlika« med pojavitvijo in stvarjo na sebi, fenomenom in noumenom. Za Kanta je edina objektivna realnost, ki jo imamo kot končna umna bitja, fenomenalna, pojavna realnost, ki jo konstituira skupno delovanje dveh spoznavnih moči, razuma in čutnosti. Kljub temu Kant vseskozi vztraja na tem, da naš fenomenalni svet ni že svet, kakršen je na sebi. Konstituirani fenomenalni svet je sicer edini svet in je vse, kar imamo, vendar ni nikoli ves. Vedno mu je dodano še nekaj, kar vanj ne sodi in v njem ne eksistira, »stvar na sebi«, moment nekonstituiranega, ali tudi, če uporabim koncept Lacanove psihoanalize, moment realnega.³

Kantova »transcendentalna razlika« implicira tudi, da lahko fenomenalni svet obstaja in deluje kot objektivni le toliko časa, dokler je v njem tako ali drugače na delu tudi refleksija o tem, da dani svet *ni tudi že stvar sama*, da je stvar sama v njem odsotna. Če rečemo, da je naš svet zaznamovan z odsotnostjo »stvari same«, rečemo namreč tudi, da je v našem svetu na specifičen način navzoče nekaj, kar je odsotno. Da v njem obstaja tudi nekaj, kar pravzaprav ne obstaja. In še nekaj, če je fenomenalni svet bistveno zaznamovan z odsotnostjo »stvari same«, če je fenomenalni svet resničen svet le pod pogojem, da se ne jemlje za »stvar samo«, potem je za ta svet in za njegovo »objektivnost« enako bistveno to, da svet sam tako ali drugače reflektira v sebi odsotnost »stvari same«, jo nekako ponavzoči.

Glede na to, kar sem povedal, je heglovski ugovor Kantovemu zagovarjanju stvari na sebi, da je namreč vsako na-sebi že na-sebi za-nas, prekratek, saj ne zadane

³ Argument je širše razvil Guy Lardreau v svoji knjigi *La vérité. Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993.

ključnega momenta Kantove zastavitve. Fiktivni dialog med Kantom in Heglom bi zato potekal nekako takole: začel bi se s Kantovo trditvijo, da obstaja stvar na sebi. Hegel bi temu ugovarjal z ugotovitvijo, da je vsako na-sebi že na-sebi-zanas. Dialog bi zaključil Kant s tem, kar je zanj ključno: da je natančno takrat, ko je vsako na-sebi spoznano kot nekaj subjektivno posredovanega, se pravi, preoblikovano v na-sebi-za-nas, reafirmiran tudi ireduktibilni značaj tega na-sebi kot konstitutivni moment slehernega subjektivnega posredovanja.

Vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je seveda: kakšen je ontološki status te navzoče odsotnosti, te izločenosti »stvari same«, realnega, iz realnosti? Kaj je to, kar ni del realnosti, empirični objekt med empiričnimi objekti, prav tako pa tudi ni predmet, ki ga v svojih idejah um sicer uspešno misli, vendar ta zgolj zamišljeni predmet potem zaman išče v objektivni realnosti? Sestavni del vprašanje je drugo, namreč, s katerimi logičnimi postopki je mogoče ontološki status »stvari same«, ki deluje v objektivni realnosti kot njen iz nje izločeni element, spraviti na njen pojem?

S tem vprašanjem sem dejansko prišel do druge temeljne, in sicer logično-epistemološke, problemske zastavitve Kantove filozofije. In tudi do tega, kar je za Kantovo filozofijo njena »stvar misli«. V jedru te zastavitve so logične operacije samokritike uma v Transcendentalni dialektiki prve *Kritike*. Um se, kot se glasi Kantova opredelitev, »ne ukvarja z ničemer drugim kot s samim seboj«⁴ – v okviru svoje hipoteze razumem ukvarjanje uma s samim seboj kot ukvarjanje s tem, kar um bistveno zadeva, torej ukvarjanje z njegovo »stvarjo misli«. Ena izmed osrednjih nalog argumentacije v Transcendentalni dialektiki prve *Kritike* je dokazati, da ni nujno, da bi bil um pri tem ukvarjanju s samim seboj ujet v blodni svet golih miselnih tvorb. Nasprotno, če je um na pravilen način zgolj pri sebi – kar pomeni za Kanta: če se *zares* ukvarja samo s samim seboj –, potem mu uspe, da se dotakne nečesa, kar mu je ireduktibilno zunanje, heterogeno. Pravilno zastavljeno pa je umno delovanje takrat, ko je šel um skozi proces samokritike. Um deluje po Kantu tako, da išče tako za različna področja mišljenja in delovanja kakor za absolutno celoto Vsega njihov vselejšnji zadnji pogoj, točko Brezpogojnega. Brezpogojno, h kateremu žene um »poželenje, ki ga ni mogoče uti-

⁴ Immanuel Kant, *Kritika čistega uma* 3/4 [Kčū], prev. Zdravko Kobe, *Problemi*, let 49 (2011), št. 7-8, B 708/A 680.

šati, »*die nicht zu dämpfende Begierde*«,⁵ je to, kar um notranje zadeva in kar mu »daje misliti«. Je absolutni pogoj uma, tista »stvar misli« ki ga dela za um. Vendar obstajata v delovanju uma dve obdobji, obdobje pred kritiko oziroma samokritiko uma in obdobje po njej. Ali, kar pomeni za Kanta isto, obdobje pred Kantom in po Kantu.

V prvem obdobju, če nekoliko poenostavim,⁶ um svojo »stvar misli«, ki jo utelešajo njegove ideje, neposredno projicira iz sebe v svet. Svoje ideje, ki niso drugega kot »mišljenine«, *Gedankendinge*, produkti njegovih lastnih operacij miselne totalizacije pojavov čutnega in nadčutnega sveta, obravnava um tako, kot da gre za objekte danega, izkustvenega sveta. Lahko bi tudi rekli, da um kot neizrečeno vodilo svojega delovanja jemlje normo objektivnosti, ki vodi razumsko-čutno konstitucijo pojavnosti. Skratka, um vidi Nekaj tam, kjer ni Nič – nič razen projekcije njegovih miselnih operacij. In vedno znova mora naposled priznati, da tam, kjer je sam videl Nekaj, ni v resnici Nič. Vedno znova se pokaže, da proizvaja njegovo delovanje v primerjavi z dejanji razuma, konstitutivnimi za objektivno realnost, gole miselne blodnje.

Po samokritiki uma, razviti v Transcendentalni dialektiki prve *Kritiki*, je dana možnost, da se stvari bistveno spremenijo. Samokritika uma razkrije namreč neodpravljivo strukturno hibo delovanja uma, ki je v tem, da njegove ideje tam, kjer ni nič razen forme njihove operacije enotenja, ustvarjajo videz neke objektivne predmetnosti. Delovanje uma se po tem spoznanju lastne strukturne hibe sicer v ničemer ne spremeni. Um še naprej nekaj zgolj subjektivnega, svojo »stvar misli«, materializirano v idejah, spontano sprevača v nekaj predmetnega. Še naprej ustvarja videz Nečesa tam, kjer ni, strogo vzeto, Nič, natančneje, kjer ni ničesar razen subjektivnih form delovanja uma. Spremeni se samo status tega videza: videz vztraja, toda, spoznan kot videz, *ne vara več!*⁷ V kritiki samega sebe spozna um svoje ideje kot to, kar so, se pravi, kot logične operacije, ki so

28

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*, B 868/A 840, v.: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M 1974, zv. III in IV, B 824/A 796.

⁶ Za podrobnejšo razlago cf. R. Riha, *Kant in drugi kopernikanski obrat filozofije*, Založba ZRC, Ljubljana 2012, str. 306-327.

⁷ S Kantovimi besedami: »Transcendentalna dialektika se bo torej zadovoljila s tem, da razkrije videz transcendentalnih sodb in hkrati prepreči, da bi goljufal; da pa bi (kakor logični videz) tudi prav izginil in bi prenehal biti videz, tega ne more nikoli doseči«, *Kču.*, B 354/A 297.

brez objektivne eksistence, saj nimajo čutno danega referenta, in so v tolikšni meri za objektivno realnost nekaj, kar ne eksistira. To spoznanje jemlje videzu objektivnosti, ki ga ideje še naprej nujno ustvarjajo, njegovo moč varanja.

Toda, če bi se samokritika uma končala zgolj z negativno določitvijo, kaj ideje niso, niso pa nič objektivno eksistirajočega, bi ne bila več kot nekakšen zunanji dodatek k utemeljitvi in upravičenju objektivnosti spoznanja. Zato je bistveno je, da dosežka samokritike uma v prvi *Kritiki*, ne omejimo na to, da zna um odslej svoje ideje prepoznati kot goli logični videz, čeprav nujen. Če naj bo samokritika uma še kaj več kot »cenzura, opravljena v imenu teoretskega razuma«,⁸ potem mora negativna določitev idej, spoznanje idej kot videza, ki ne vara, vsebovati tudi neko pozitivno, afirmativno razsežnost. Neko razsežnost, ki opredeljuje delovanje idej uma na tisti ravni, ki je za um kot avtonomno spoznavno zmožnost določujoča. Se pravi, na ravni njegovega ukvarjanja s samim seboj. Resnični dosežek samokritike uma ni opredelitev tega, kaj ideje uma *niso*, njeno pozitivno razsežnost je potrebno iskati v zarisu tega, kaj postkritične ideje uma – ki *eksistirajo* kot nekaj, kar je za objektivni svet ne-eksistentno – po svojem ontološkem statusu *so*. In Transcendentalna dialektika prve *Kritike* takšen zaris vsaj v osnovnih črtah po mojem mnenju tudi vsebuje.

Kje lahko v Kantovi argumentaciji najdemo pozitivno, afirmativno razsežnost samokritične opredelitve idej kot videza, ki ne vara? Začnimo z ugotovitvijo, da se um v operaciji samokritike ne odpove svoji »stvari misli« in njenim idejnim materializacijam, prav tako kot se ne odpove temu, da bi svoje ideje realiziral v svetu. Odpove se samo predstavi, da je njegova »stvar misli« *neposredno* udeležena v objektivni realnosti, da so torej njegove ideje objekt empiričnega sveta kot vsi drugi. Skratka, odpove se *normi objektivnosti* kot vodilu svojega delovanja. Hkrati se um zdaj zares omeji na samega sebe in se ukvarja samo še s samim seboj, ne pa več z Drugim objektivnosti. Svoje ideje obravnava odslej kot svoje lastne produkte, predmet, na katerega meri ideja, razume samo še kot »predmet v ideji«. Če uporabim nekantovski izraz: um obravnava svoje ideje zdaj samo še kot *resničnostne fikcije*.

Toda, s temi resničnostnimi fikcijami je navzoč v empirični realnosti. Pozitivna, afirmativna plat njegovega samokritičnega spoznanja idej kot golega, a nevarlji-

⁸ Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Pariz 1970, str. 111.

vega videza, je vstop uma v svet objektivnosti. V svoji samoomejitvi, prav takrat, ko ima res opravlja samo še s samim seboj, ko res deluje kot čisti um, um paradokso prekorači področje gole miselne spekulacije in stopi s svojimi idejami na tla objektivne realnosti. »Ukvarjanje uma s samim seboj« je zgrajeno v resnici kot miselno dejanje, ki ideje uma na eni strani odtegne redu objektivnosti in jih na drugi strani afirmira v empiričnem svetu kot njegov integralni, konstitutivni del. S svojimi idejami, svojimi resničnostmi fikcijami, je um po izvršeni samokritiki *posredno* navzoč v objektivni realnosti. Kant to posredno navzočnost uma v svetu objektivnosti imenuje *imanentna* oziroma *empirična* raba uma.⁹

V kontekstu prve *Kritike* je empirična raba uma, v kateri um enoti dejanja razuma, sicer predstavljena tako, da ima um v njej bolj ali manj zgolj vlogo pomožnega orodje pri razumsko-čutni konstituciji empirične realnosti. Razmerje med Transcendentalno Analitiko in Dialektiko prve *Kritike* Monique David-Ménard zadeto opredeli s formulacijo, da »razum uspe tam, kjer umu spodleti«¹⁰. Vendar pri tej nesporno ustrezni formulaciji ne smemo spregledati, da ni um pod pogojem uspeha razuma, pač pa je, ravno nasprotno, uspeh razuma *pod pogojem uspešne samokritike uma*. S sodelovanjem uma pri razumski operaciji konstitucije objektivne realnosti, oziroma, kot bi lahko tudi rekli, z empirično rabo uma po meri razuma, vloga uma v konstituciji realnosti zato še zdaleč ni izčrpana. Že v prvi *Kritiki* je zastavljeno to, kar se pokaže šele v tretji, da je namreč samokritika uma kot pojmovna operacija, namenjena določitvi uma kot avtonomne višje spoznavne zmožnosti, orientirana k tisti empirični rabi uma, ki je *po meri uma samega*.

Zgoraj sem zapisal, da pripelje um njegovo ukvarjanje s samim seboj do tega, da stopi iz sebe na področje objektivne realnosti, kjer vse doslej ni znal najti samega sebe. Kako si lahko razložimo prehod uma iz čiste notranjosti ukvarjanja s seboj v zunanost, v objektivni svet? Tako, da upoštevamo, da je negativna opredelitev idej kot videza, ki si ne more pripisovati objektivne eksistence, pri Kantu kar najbolj neposredno tudi že pozitivna opredelitev statusa postkritičnih idej. Da ideje uma nimajo objektivne predmetnosti, ne pomeni, da so brez predmetnosti. In to, da za objektivno realnost ne eksistirajo, ne pomeni, da so brez eksistence.

⁹ Prim. Kču, »O regulativni rabi idej uma«, B 670 isl/A642 isl.

¹⁰ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Pariz 1990, str. 17.

Skratka, pozitivni dosežek samokritike uma je v tem, da preobrne ideje iz tega, kar za objektivno realnost *ne eksistira*, v to, kar v objektivni realnosti *eksistira* kot njeno *ne-eksistentno*. Samokritika uma je v Transcendentalni dialektiki prve *Kritike* zastavljena kot miselno dejanje, ki uspe v objektivni realnosti kot njen konstitutivni del afirmirati nekaj, kar je zanjo ne-eksistentno.

Preobrat ideje uma kot tega, kar ne eksistira, v eksistenco ne-eksistentnega, je v osnovi logična operacija, v kateri je Nič štet kot Nekaj. Pred samokritiko se je moral um vedno znova sprijazniti s tem, da je videl v svojih idejah Nekaj tam, kjer ni bilo v resnici Nič. Samokritika se sklene s spoznanjem, da Nič, povezan z idejami uma, vendarle *je* Nekaj. Natančneje, um razbere Nič kot to, kar neposredno *je* Nekaj, in sicer Nekaj zelo realnega. Nič, ki je Nekaj, so ideje uma, ki delujejo v objektivnem svetu kot njegov ne-eksistentni element. Nekaj zelo realnega je ta ne-eksistentni element objektivne realnosti zato, kar ji šele on zagotavlja njeno ontološko konsistentnost, to, da je, čeprav ni že »stvar sama«, vseeno »več kot sanje«. V njem lahko najdemo sled navzoče odsotnosti »stvari same« v pojavni realnosti.

Samokritika uma je proces, v katerem začne um delovati kot *čisti um*, torej kot um, ki ni v službi ne individuumove samoohranitve ne srečnosti, pač pa je, če lahko tako rečem, v službi svoje »stvari misli«. Tej službi podredi tudi razumsko-čutno konstituirano objektivnost. Natančneje povedano, v procesu samokritike se um nauči, kako v svetu objektivnosti ravnati s svojo »stvarjo misli«, s tistim objektom, ki poganja njegovo željo. Nauči se z njo ravnati prav kot s »stvarjo misli«, se pravi, kot z objektom, ki ravno ni objekt kot vsi drugi objekti sveta objektivnosti. »Stvar misli«, ki se v obliki idej uma pojavi v svetu, ima čisto poseben ontološki status, ki jo loči od vseh ostalih objektov sveta, s katerimi sicer, če uporabim Badioujevo opredelitev telesa resnice, deli skupno usodo.¹¹ Rečeno v jeziku *Kritike razsodne moči*: »stvar misli« ima ontološki status *primera*, in sicer *primera ideje*.

II.

Pozitivna opredelitev idej uma, empirična rabe uma po meri uma samega, je sicer v prvi *Kritiki* konceptualno zarisana, vendar lahko ta zaris razberemo v njej

¹¹ Prim. Alain Badiou, *Drugi manifest za filozofijo*, str. 223.

šele na podlagi *Kritike razsodne moči* in njenih pojmovnih inovacij. Z njimi se pokaže, da delovanje uma v konstituirani objektivni realnosti še zdaleč ni instrumentalizacija uma v službi razuma. V nadaljevanju se bom zato osredotočil na koncept *primera*, ki je v jedru ene od osrednjih pojmovnih inovacij tretje *Kritike*, koncepta reflektirajoče razsodne moči oziroma sodbe o lepem in sublimnem.

K tretji *Kritiki* me pelje tudi moja delovna hipoteza. Sestavljena je, če na kratko spomnim nanjo, iz naslednjih trditev: prvič, v jedru Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji je problem aficiranosti misli z njeno »stvarjo«; drugič, takšno razumevanje Kantove revolucije v načinu mišljenju podpirata in upravičujeta dve med seboj povezani osrednji zastavitvi njegove filozofije, *ontološko* zastavljena »transcendentalna diferenca« med pojavom in rečjo na sebi, in *logično* zastavljena kritika transcendentalnega videza; tretjič, Kant uspe obe zastavitvi med seboj zares povezati še le v tretji *Kritiki*, in sicer tako, da postane ontološka zastavitev, ki vpeljuje objekt posebnega kova, sestavni del logične operacije samokritike uma, v kateri se nauči um ravnati s »stvarjo« ki ga notranje zadeva, a je nanj hkrati ireduktibilna; četrtrič, s povezavo dveh zastavitev v eno, v *onto-logično zastavitev*, razcepljeno v sebi, je izvršen drugi »kopernikanski oba«, v katerem je revolucija v načinu mišljenja dovršena, v dovršeni miselni revoluciji pa je rešen tudi problem aficiranosti misli z njeno »stvarjo«.

Teza o drugem »kopernikanskem obratu« v tretji *Kritiki* v okviru recepcije Kantove misli ni nič novega.¹² Formuliramo jo lahko 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 deklarirani obrat k subjektu pa je prva *Kritika* še vedno usmerjena predvsem k objektu, subjekt kot instanca konstitucije v njej ni zares opredeljen. Razumljen je predvsem kot *subjekt objekta*. Šele tretja *Kritika* se uspe odpovedati odvisnosti od objekta, v drugem »kopernikanskem obratu« razvije figuro konstituirajočega subjekta, na katerega naj bi meril že prvi kopernikanski obrat – figuro subjekta v njegovi zgolj subjektivni razsežnosti, ki ni več zavezana rigidnim zahtevam objektivnosti spoznanja.

32

¹² Prim. npr. Jules Vuillemin, uvod k Louis Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de gout selon Kant*, CNRS, Pariz 1986; Eric Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Pariz 1990.

Tezo o drugem »kopernikanskem obratu« sprejemam tudi sam, vendar ga ne razumem kot popravek, ampak kot dovršitev prvega. 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. Prvič, fenomenalno realnost, ki jo subjekt s svojimi spoznavnimi zmožnostmi konstituira, skratka, svet objekta. Drugič, »stvar samo« oziroma »reč na sebi«, skratka, to, kar vselej izpade iz konstituirane realnosti, moment realnega. »Kopernikanski obrat« sestavljajo tako trije elementi: transcendentalni subjekt, instanca konstitucije, dalje, objektivna realnost kot produkt konstitucije, in naposled to, kar mora iz konstituirane realnosti izpasti, da bi ta lahko bila, realno Kantove »reči na sebi«. Kantovo revolucijo v načinu mišljenja lahko v tem oziru beremo kot zahtevo, da moramo trojico njenih elementov *brati skupaj*. Njihovo skupno branje 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 konstituiranemu svetu zagotavlja, da ni le »slepa igra predstav«, v bistvu »manj kot sanje«.¹³

Prva *Kritika* nam takšnega skupnega branja treh elementov še ne omogoča. Vsebuje predvsem kompleksno teorijo objekta in objektivnosti spoznanja. Poleg pozitivne opredelitve spoznavnega objekta razvije tudi kritiko predkritične ideje kot zgolj umišljenega objekta uma. Nima pa odgovora na vprašanje, kakšen je ontološki status postkritične ideje uma kot videza, ki ne vara. Ponuja nam 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«.¹⁴ Težava obeh oblik subjekta je v tem, da ne omogočata njegove pozitivne določitve. Kot »Jaz mislim« je subjekt vsebinsko popolnoma prazen, v empiričnem Jazu pa je subjekt postal objekt med objekti.¹⁵ Šele tretja Kantova *Kritika* uresniči zahtevo prve, da je potrebno med seboj povezati tri ključne elemente miselne revolucije: subjekta kot agensa konstitucije, konstituirano objektivno realnost kot edini svet, ki ga imamo, in to, kar mora iz nje izpasti, »stvar samo«, realno te objektivne realnosti. Na ta način izvrši Kantova filozofija svoj drugi »kopernikanski obrat«, z njim pa se revolucija v načinu mišljenja dovrši. Poglavitni rezultat do-

¹³ KČu, A 112.

¹⁴ KČu, B 155.

¹⁵ Prim. Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*.

vršene revolucije je, če anticipiramo, da se v objektivni realnosti pojavi tudi transcendentalni subjekt. Pojavi se kot transcendentaleni subjekt, ki nosi na sebi pečat neke ireduktibilne, ne-objektivne predmetnosti. Pečat tiste »stvari misli«, ki misel aficira, jo šele naredi za resnično misel, hkrati pa je nanjo ireduktibilna.

V *Kritiki razsodne moči* sta, med drugim, realizirani tudi dve nalogi, ki jih sistem transcendentalne filozofije nosi v sebi od svojega prvega zarisa v prvi *Kritiki* dalje, vendar sta ju prvi dve *Kritiki* pustili v prelogu. To sta, prvič, razvitje pojma transcendentalne estetike v vseh njegovih razsežnostih, in drugič, zaris možnosti spoznanja posebnega v njegovi ireduktibilni posebnosti, singularnosti. Zahteva po rešitvi prve naloge je vpisana v Kantovo začetno opredelitev transcendentalne estetike kot *znanosti vseh načel čutnosti a priori*,¹⁶ rešitev druge je zahteva spoznavne konstitucije narave in njenega načela o popolni povezanosti vsega, tako v okviru transcendentalnega sistema *narave nasploh* kakor v naravi kot konkretnem empiričnem izkustvu, ki daje transcendentalnemu sistemu narave njegovo *objektivno realnost*. Na kratko bom orisal obe nalogi.

V prvi *Kritiki* je apriorna čutnost obravnavana obravnavana zgolj kot funkcija in element *spoznanja*, obravnavana je zgolj kot *Simm*, kot čutnost objektivnega čuta. Tretja *Kritika* razširja pojem estetskega tako, da objektivni čutnosti čuta dodaja še zgolj subjektivno določeno čutnost *občutja*. Razširitev je zastavljena kot poskus stroge pojmovne določitve estetskega kot tega, kar je v predstavi *zgolj subjektivno*¹⁷, torej čutno, ne pripada redu empiričnega, ampak apriornega, vendar nima nobene *spoznavne, predmetno-konstitutivne*, se pravi, *objektivne* funkcije.

Vsak odnos naših predstav je lahko objektivni, torej sestavni del spoznanja predmeta kot pojava, tudi če je predstava sama na sebi zgolj subjektivna, kakršna je na primer predstava prostora ali časa ali pa tista predstava zunanje-

¹⁶ *Kču*, B 35/A 21.

¹⁷ Estetsko je to, česar »določiteni razlog ne more biti drugačen kakor subjektiven« (Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči* [Krm], prev. in ur. Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, B 3). Gl. še: »To, kar je pri predstavi objekta zgolj subjektivno, se pravi, kar je njen odnos do subjekta, ne do predmeta, je njena estetska kakšnost« (prav tam, 1. Uvod, VII, B XLIII). »Zmožnost občutiti pri neki predstavi ugodje ali neugodje se imenuje občutje zato, ker ugodje in neugodje vsebujeta to, kar je v razmerju naše predstave zgolj subjektivno, ne vsebujeta pa nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega možnega spoznanja (niti zaradi spoznanja našega lastnega stanja ne)« (*Die Metaphysik der Sitten*, [Metafizika nravi], v: *Kant-Werkausgabe*, zv. VIII, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977, Uvod, A/B 1 isl.).

ga čuta, ki je »subjektivni izraz reči zunaj nas«, se pravi, občutek.¹⁸ Samo eno je, kar je v naših predstavah zgolj subjektivno in kar nikoli ne more postati del spoznanja, niti spoznanja subjekta ne: to je občutje ugodja in neugodja, ki je povezano s predstavo predmeta. Občutje ugodja in neugodja ne izraža ničesar v objektu, »v njem čuti subjekt le samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«. Ko se predstava nanaša na občutje ugodja in neugodja, se nanaša v »celoti na subjekt«, nanaša se, kot se glasi drugo ime za občutje ugodja/neugodja, na njegovo *življenjsko občutje*.¹⁹

Kantova konceptualizacija zgolj subjektivne apriorne čutnosti občutja je v tretji *Kritiki* tesno povezana z vprašanjem, kako spoznavno določiti to, kar se po definiciji upira spoznavni določitvi, posebno v točki njegove ireduktibilne posebnosti, *singularnosti*. Zahteva po spoznanju posebnega v njegovi posebnosti je sicer notranja zahteva spoznavne konstitucije narave kot skupka vseh predmetov izkustva. Težava je edino v tem, da transcendentalna zakonodaja razuma ravno abstrahira od vse raznoterosti empiričnih partikularnosti v naravi. Razum je do tega, kaj je posebnost posebnega, indiferenten, posebnosti kot takšne so zanj same na sebi nekaj skoz in skoz naključnega, ne-zakonitega, ne-urejenega. Kantova rešitev te konceptualne zagate dvojice transcendentalnega in empiričnega je, če jo razčlenimo, zgrajena iz dveh korakov. V prvem koraku Kant zahteva po popolni spoznavni povezanosti razume tako rekoč dobesedno. Razume jo kot zahteva, da mora biti spoznavnemu dojetju dostopno vse, tudi to, kar ravno ne more biti in tudi nikoli ne bo spoznano, tj. posebnost v svoji ireduktibilni singularnosti. Ugotovitvi, da singularnosti ni mogoče spoznati, ker je za spoznanje nekaj na sebi kontingentnega, Kant dodaja, da je singularnost ravno kot takšna, ravno v tej svoji *ne-spoznavnosti* in *kontingentnosti*, nekaj za *spoznanje nujnega*. V drugem koraku Kant nato izumi, če smem tako reči, povsem nov pojem univerzalnega. Njegova rešitev je na prvi pogled izsiljena, vendar lahko v njej prepoznamo tudi zaris logike ne-vsega, ki jo uporabljata Lacanova psihoanaliza in del sodobne filozofije. Kantov odgovor na vprašanje, 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 se konstituira v svoji univerzalnosti prek momenta ireduktibilne

¹⁸ *Krm*, B XLIII.

¹⁹ Prim. *Krm*, B/A 4.

singularnosti, ki univerzalno suplementira in tako od zunaj komplementira v njegovi univerzalnosti.

Glavna pojmovna inovacija tretje *Kritike*, njen osrednji predmet in poglavitno spoznavno orodje, je koncept razsodne moči kot samostojne spoznavne zmožnosti, koncept *reflektirajoče razsodne moči*.²⁰ V njem sta obe nalogi, ki ju postavlja pred transcendentalno filozofijo njena sistematična naravnost, razširitev pojma transcendentalne estetike in spoznavna določitev ireduktibilne singularnosti, med seboj neposredno povezani in v tej neposredni povezanosti tudi realizirani kot zgolj razsodni moči lasten problem. Povezanost obeh nalog razumem sam kot stik ontološke in logično-epistemološke zastavitve Kantove filozofije, Kant jo obravnava kot »neposreden odnos« *spoznavne zmožnosti in čutnosti občutja ugodja ali neugodja*, pri čemer šteje ta neposreden stik spoznavne zmožnosti in čutnosti za to, »kar je v načelu razsodne moči zagonetno«²¹, razsodni moči pa daje pečat njene enkratnosti.

Razširitev pojma estetskega temelji na tem, da Kant čutnega značaja predstave ne povezuje več s predstavo samo, ampak ga povezuje z »dejanjem *razsodne moči*«. ²² Izraz »estetska sodba o objektu« – primera te sodbe sta sodba okusa in sodba o sublimnem – tako pove, da se predstava sicer nanaša na predmet, da pa v sodbi ne gre za spoznavno določitev *predmeta*. V njej gre za določitev, ki ostaja zgolj v domeni razsojajočega subjekta in je torej sama nekaj zgolj subjektivnega. Takšna zgolj subjektivna določitev se lahko manifestira edino v tem, kar je samo zgolj subjektivno in brez spoznavne funkcije, torej v občutju ugodja/neugodja, ki je povezano s predstavo predmeta. V primeru dejanja razsodne moči, ki je spoznavna zmožnost, izraža pri tem občutje ugodja/neugodja to, kar je dejanje razsodne moči, če ga obravnavamo le po njegovi zgolj subjektivni

²⁰ Kot samostojna spoznavna zmožnost temelji reflektirajoča razsodna moč na lastnem transcendentalnem načelu o *smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti*. Specifičnost tega transcendentalnega načela je, da ga razsodna moč ne predpisuje sami naravi, pač pa ga daje *sama sebi* v samem aktu razsojanja. Avtonomija razsodne moči je v resnici *heavtonomija* (prim. *Krm*, 1. Uvod, str. 354, in B XXXVII). Problematiko načela smotrnosti puščam tu ob strani.

²¹ *Krm*, B IX.

²² *Krm*, 1. Uvod, str. 351.

plati – to pa je ugotavljanje ujemanja ali neujemanja čutnosti in spoznavne zmožnosti v dani predstavi.²³

V svoji objektivni rabi, kot element spoznavne konstitucije predmeta, deluje razsodna moč pod vodstvom razuma: njegove pojme shematizira, se pravi, priskrbi jim ustrezen čutni zor. V primeru estetskega razsojanja pa je razsojanje indiferentno do eksistence predmeta, razmerja med upodobitveno močjo in razumom ne urejajo več pravila in pojmi razuma, pač pa je prepuščeno svobodni igri upodobitvene moči. Razsodna moč v svojem reflektirajočem presojanju dane predstave nima na razpolago razumskega pojma, s katerim bi to, kar je dojeto v upodobitveni moči, pojmovno poenotila, zato ravna tako, da prezentacijo forme tega, kar je dano v zoru, tako rekoč samodejno primerja s temeljno in zakonito formo svojega delovanja, ki je v tem, 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, ko 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 med njima takšna »uglašenost«, *Stimmung*, ki proizvaja nekakšen spoznavni učinek. V aktu reflektirajoče razsodne moči je nekaj, kar je zgolj dojeto v zoru, torej zgolj na nedoločen način prezentirano, – se pravi, nekaj, za kar ni na razpolago občega, s katerim bi ga bilo mogoče pojmovno poenotiti, ga torej reprezentirati *kot* (predmetno) Nekaj –, vendarle poenoteno, torej vseeno reprezentirano, »spoznano« kot Nekaj. Za razliko od pojmovne reprezentacije je Nekaj reprezentirano tako rekoč v svoji *goli prezenci*. Pojavi se obeleženo z znamenjem nekega *nedoločenega spoznanja*, nekakšnega spoznanja brez (objektivnega) spoznanja, ki ga imenuje Kant v tretji *Kritiki* »spoznanje nasploh«. Znamenje tega »spoznanja nasploh« je občutje ugodja/neugodja. V njem se na estetski, torej čutni način zavemo, da je v dani predstavi nečesa, kar nam je enostavno dano, na delu tista enotnost prezentacije in reprezentacije, tista uglašenost

²³ Splošna funkcija razsodne moči je, da skrbi za spoznavno ujemanje dveh spoznavnih moči, čutnosti in razuma, natančneje, upodobitvene moči, ki je zmožnost dojetega raznoterega, danega v zoru, in razuma, 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 moč *reprezentacije* tega, kar je prezentirano, torej kot določitev tistega enega, za katerega je dana mnogoterost prezentirana, na drugi strani.

upodobitvene moči in razuma, ki je elementarni pogoj za kakršenkoli spoznavni učinek.

Da je občutje »spoznanje nasploh«, je znamenje za to, da dejanje reflektirajoče razsodne moči, čeprav se odteguje objektivirajoči, spoznavni funkciji, ne pomeni tudi že odpovedi vsaki orientiranosti čutnosti občutja k spoznanju. Odtegnitev občutja ugodja/neugodja razumskemu spoznanju ni afirmacija »logike srca« proti »logiki razuma«. Refleksijsko razsojanje je namreč pod pogojem *obče sporočljivosti* občutja ugodja/neugodja, ki ga proizvede, obče pa je mogoče sporočati, po Kantu, edino spoznanje. Občutje ugodja in neugodja je »spoznanje nasploh«, ker z njim vsakomur pripisujemo, da bo to, kar vidimo in občutimo kot lepo ali sublimno, tudi sam nujno presojal na enak način.²⁴

Dvoje je ključno za reflektirajočo razsodno moč in čutnost občutja ugodja/neugodja. Prvič, v refleksijskem obratu razsodne moči od predmeta predstave k subjektivnim pogojem predstave same sta eksistenca predmeta in interes zanj postavljena v oklepaj. Razsodna moč presoja o predstavi v »goli refleksiji«. Pri presoji je ne vodi pričakovanje takšnega ali drugačnega v čutnem občutku danega ugajanja, skratka, predstava nekega prijetnega objekta, in prav tako si presojanje ne skuša ustvariti pojma o predmetu, ne skuša ga torej spoznati. V dejanju reflektirajoče razsodne moči je suspendirana vsaka, tako materialna kakor formalna, določenost tega, kar se prezentira v zoru. Razsojanje o predstavi je dejanje, ki ga razsodna moč »opravlja sama zase«,²⁵ v dejanju šteje samo to, »kaj v samem sebi naredim iz predstave«. ²⁶ Edini razlog reflektirajočega razsojanja je v zadnji instanci akt razsojanja sam.²⁷ Od reflektirajoče razsodne moči se zahteva edino, da naredi v aktu refleksije vse, kar je v njen moči, da bo akt *dobro opravljen*.

38

Akt reflektirajočega razsojanja si lahko morda še najlažje ponazorimo s pomočjo sheme, s katero Lacan v svojem *Seminarju X* predstavi dvojico *skopos, aim*, in *telos, goal*.²⁸ Razsojanje, ki ga ne vodi drugega kot prizadevanje, dobro opraviti

²⁴ Gl. *Krm*, §8 in §9.

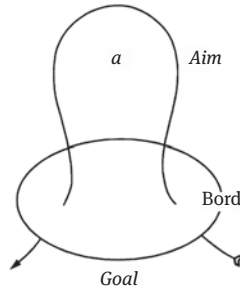
²⁵ *Krm*, 1. Uvod, str. 354.

²⁶ *Krm*, B 7.

²⁷ »Sodba okusa temelji le na subjektivnem formalnem pogoju sodbe same. Subjektivni pogoj vseh sodb pa je zmožnost razsojanja sama ali razsodna moč« (*Krm*, B 164).

²⁸ Gl. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 164. Dvojica nam lahko priključje v spomin znano stoiško pripodobo lokostrelca. Stoiškega lokostrelca vodi dvoje. Vodi

sam akt razsojanja, lahko v analogiji s tirom puščice v prvem koraku pojasnimo takole: razsodna moč na točki nekega povoda – ob nekem danem predmetu, pojavu, dogodku – »izstopi« iz sebe in se, potem ko je dobro opravila obrat od predmeta k subjektivnim pogojem njegove predstave, ko je torej predmet kot tak zgolj obkrožila in bila pozorna samo na ujemanje/neujemanje upodobitvene moči in razuma v njegovi predstavi, na neki določeni točki vrne nazaj vase.²⁹ K tej pojasnitvi se bom še vrnil, najprej bi rad opozoril na dvojje, kar sodi k dobro opravljenemu aktu razsodne moči.



Dobro opravljen je razsojevalni akt, ki je osvobojen od vseh gonil, razlogov in ciljev – toda, da bi bil tak, mora izpolnjevati dva nujna pogoja. Ujemanje/neujemanje upodobitvene moči in razuma v predstavi, ki ga ugotavlja reflektirajoče razsojanje, mora biti *absolutno naključno* in *nenamerno*. Če naj bo reflektirajoče razsojanje na ravni svojega pojma »gole refleksije«, mora biti, to je njegov *prvi pogoj*, uglašenosť upodobitvene moči in razuma v predstavi *nujno kontingentna*. Uglašenosť je nujna prav kot kontingentnost.

Drugi nujni pogoj za dobro opravljen rasojevalni akt zadeva drugo ključno značilnost reflektirajoče razsodne moči in čutnosti občutja ugodja/neugodja. Občutje ugodja/neugodja se sicer odteguje objektivnemu spoznanju, vendar ostaja

ga cilj, *skopos*, v njegovem primeru je to tarča, ki jo mora zadel, ki pa je kot objekt sama na sebi nepomembna. In vodi ga smoter, *telos*, da naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi zadel 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.

²⁹ Refleksijsko razsojanje se sklene v tisti točki, ki jo Kant imenuje smotrnost predmeta za spoznavne zmožnosti subjekta. Predmet sam na sebi ni smotrni, kot smotrni velja le zato, ker je razsodni moči na njem uspelo verificirati predpostavko lastnega delovanja, da so empirične partikularnosti v naravi dostopne naši spoznavni zmožnosti.

pri tem znotraj splošnega okvira samega spoznanja. Če to povem nekoliko drugače, reflektirajočega razsojanja kot spoznavni akt sicer nima objekta, h kateremu bi bilo usmerjeno, vendar *ni brez* – ni brez neke predmetnosti. Tam, kjer je za kantovsko filozofijo spoznanje, pa čeprav zgolj »spoznanje nasploh«, je namreč nujno tudi *predmetnost spoznanja*. Pojavna oblika spoznanja nasploh tako ni le občutje ugodja/neugodja. Občutje je samo neločljivo od tega, kar je njegov vsakokratni *primer*. Ko vidimo nekaj, za kar nimamo razpolago nobenega pojma, nekaj, o čemer 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 –, pri tem pa zbuja to nekaj v nas občutje ugodja/neugodja, se to občutje manifestira v sodbi, da je to, kar vidimo pred sabo, nekaj *eksemplaričnega*. Da je, rečeno v jeziku tretje Kritike, *primer, der Fall*, Lepega ali Sublimnega, danes bi enostavno rekli, *primer* dobrega kiparstva, slikarstva, dobre arhitekture.

Estetsko reflektirajoče razsojanje je v tem smislu zgrajeno kot izjava o eksisten-
ci. Je izjava, ki zatrjuje, da v predmetni danosti, ki je tu pred nami, eksistira še
nekaj drugega kakor ta predmetna danost sama, in sicer *primer* občutja ugodja/
neugodja. Se pravi, nekaj, kar je v partikularnem predmetu *ireduktibilno singu-*
larno, a se ga drži pričakovanje, da je obče sporočljivo, da je torej nekaj univer-
zalno veljavnega.

Toda v čem je, natančno vzeto, *predmetnost* primera občutja ugodja/neugodja?
S tem vprašanjem smo prišli do *drugega nujnega pogoja* reflektirajočega razso-
janja. Prvi pogoj je *absolutna kontingentnost* ujemanja upodobitvene moči in ra-
zuma v predstavi predmeta, drugi pogoj pa je v tem, da se mora kontingentnost
ujemanja nujno *pojavit*, in sicer prav *kot kontingentnost*. Predmetnost prime-
ra je *pojavit*, je *upredmetenje* nujne kontingentnosti ujemanja upodobitvene
moči in razuma. To, kar je vsakokratni primer reflektirajoče sodbe, mora nositi
na sebi znamenje kontingentnosti svojega izvora.

40

Da bi podrobneje pojasnil to predmetnost, se bom vrnil k ponazoritvi reflekti-
rajočega razsojanja s stoiškim razlikovanjem med ciljem in smotrom. »Brezsmo-
trni smoter«, rečeno s Kantom, reflektirajočega razsojanja je, da dobro opravi
svoj posel, da sta torej izpolnjena njegova nujna pogoja. Predmet sam na sebi je
za akt razsojanja pri tem nepomemben, njegovo obkroženje v refleksiji subjek-
tivnih pogojev njegove predstave je dejanje, ki predmet v njegovi materialni,

prostorsko-časovno določenosti *derealizira*, *izniči*. A če je razsojanje na eni strani indiferentno do samega predmeta, pa na drugi strani, če hoče biti uspešno, ne more biti indiferentno do same indiferentnosti – ta je namreč znamenje reflektirajočega, ne pa določujočega značaja razsojanja. Indiferentnost predmeta, izničenje njegove materialno-formalne določenosti, je, strogo vzeto, edino, kar reflektirajoči sodbi šteje. V aktu gole refleksije, razsojevalne operacije, ki je vsa v sami sebi in nima predmeta, se tako nekaj, in sicer nekaj predmetnega, vendarle proizvede: proizvede se izničenje, *odsotnost predmeta kot »predmetnost«* reflektirajoče sodbe. Indiferentnost predmeta je do te mere edino, kar šteje v reflektirajoči sodbi, da lahko rečemo, da postane v njej *nič* objektivnega predmeta neposredno *nekaj*. Ne sicer predmet kot vsi drugi predmeti objektivne realnosti, nič postane nekaj v obliki specifične predmetnosti reflektirajoče sodbe – nekaj postane v obliki *primer*a.

Reflektirajoča sodba ne ustvari sebi lastne predmetnosti »iz nič«, ni *creatio ex nihilo*. V izničenju objektivne, časovno-prostorsko *določenosti* nekega že konstituiranega predmeta ali dogajanja ustvari reflektirajoča sodba iz te izničenosti *v tem istem predmetu ali dogajanju* primer občutja ugodja/neugodja. Kot nič, ki je nekaj, je primer čutnosti občutja upredmetenje absolutne kontingentnosti spoznavnega učinka, ki je na njegovem izvoru. Primer je nekaj, kar je v danem predmetu sicer več od njega samega, vendar ni *zares* nekaj več – primer ni zares, torej objektivno, nekaj več, ker je vsa njegova »substancia« v izničenosti, *derealiziranosti* prostorsko-časovne določenosti predmeta ali dogajanja. Kot tak je primer čutnosti občutja *eksistenca* (objektivno) *ne-eksistentnega*. Obstaja edino v potencialni univerzalnosti svojih posledic, ki jih sproža v empiričnem svetu, kjer deluje.

Primer je ne-objektivna predmetnost v partikularnem predmetu-povodu, njegova ireduktibilna singularnost, ki je nekaj kontingentnega, brezopornega v tisti meri, v kateri je odvisna na eni strani 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«. ³⁰ Skratka, to, kar zapiše Lacan v krožnem gibanju puščice z malim *a*, je v reflektirajoči sodbi *primer* občutja ugodja/neugodja. Primer je

³⁰ *Krm*, B 53.

materialna sled kontingentnosti vzpostavitve estetskega občutja kot kraja nekega »spoznanja nasploh«.

Primer občutja ugodja/neugodja ni niti objektivni objekt razumske konstitucije predmetov niti sublimni nadčutni objekt uma pred njegovo samokritiko. Njegova predmetnost, materialnost, je produkt te dvojne negacije. Je *derealizacija* objektov izkustvene realnosti in *desublimacija* objektov predkritičnega uma. Toda kot takšna materialnost posebnega kova eksistira sredi konstituirane objektivne realnosti. Po svojem ontološkem statusu je predmetnost primera *materialna sled* tiste navzoče odsotnosti stvari same, ki daje objektivnemu pojavnemu svetu konsistenco in trdnost. Kot tak je primer občutja tudi primerna pojavnna oblika ideje uma, ki v objektivni realnosti nima sebi primerne pojavnne oblike.

V eni izmed elementarnih definicij čutnosti občutja zapiše Kant v tretji *Kritiki*, da občutje ugodja/neugodja ne označuje ničesar na objektu, pač pa čuti subjekt v njem samega sebe, in sicer tako, kot ga aficira predstava.³¹ Koncept primera nam omogoča, da odgovorimo na vprašanje, ki se po mojem mnenju ob tej definiciji čutnosti občutja zastavlja kar samo od sebe. In sicer: kaj čuti subjekt pravzaprav, ko čuti v občutju ugodja/neugodja »samega sebe«? Kaj je to »sebstvo«, ki se ga zaveda subjekt na estetski način? Subjekt, o katerem je tu govor, je subjekt reflektirajoče razsodne moči in je operativen na transcendentalni ravni, saj je reflektirajoča razsodna zmožnost samostojna spoznavna zmožnost, ki temelji na lastnem transcendentalnem načelu. Je torej transcendentalni subjekt Kantove filozofije. Iz tega, kar je bilo povedanega do zdaj, dovolj jasno izhaja, da občutja ugodja/neugodja ne moremo iskati v nekje v notranjosti subjekta. Občutje ugodja/neugodja je v celoti na površini izkustvene realnosti, njegov edini kraj je singularni primer občutja, vezan na neko partikularno izkustveno predmetno ali situacijsko danost. Zato ne moremo drugače, kakor da ugotovimo, da čuti transcendentalni subjekt v občutju svoje sebstvo v *primeru*. Če to ugotovitev razširim: Kantov transcendentalni subjekt je v singularnem primeru občutja ugodja/neugodja pri sebi zunaj sebe, v primeru postane subjekt notranjega eksila. Ko vidimo in deklariramo v empirični objektivnosti nekaj kot primer občutja ugodja/neugodja, vidimo tudi, kako se v objektivni realnosti pojavlja sam subjekt Kantove revolucije v načinu mišljenja, transcendentalni subjekt konstitucije.

42

³¹ Gl. *Krm*, B 4.

Subjekt, ki čuti »sebe« v primeru, ni vsebinsko prazni subjekt transcendentalne apercepcije. Je neka svojstvena oblika subjekta. Je v konstituirano objektivno realnost, v empirično situacijo potopljeni, z empiričnimi razmerami določeni subjekt. Toda kljub svoji popolni vpetosti v dano realnost subjekt reflektirajočega razsojanja ni empirični subjekt notranjega čuta prve *Kritike*, torej subjekt, ki ni nič drugega kot objekt med objekti. Subjekt reflektirajoče razsodne moči je sicer vselej že v nekem občutenem stanju, v stanju neke vselej specifične »uglašnosti«, v katero ga spravlja refleksija predstave danega predmeta. Toda njegova uglašnost ni znamenje njegove empirične določenosti, pač pa je učinek dejanja subjektive spontanosti. Subjekt reflektirajočega razsojanja je sicer določen z objektivnimi, transcendentalno konstituiranimi empiričnimi danostmi, vendar teh danosti ne vidi, natančneje, *ne živi* kot objektivnih danosti. Pač pa jih s svojo eksistencialno izjavo »to je primer«, ki je temelj reflektirajočega razsojanja, re-konstituira v telo tega, kar eksistira v njih kot ireduktibilno singularni primer občutja ugodja/neugodja.

Uglašeni subjekt reflektirajočega razsojanja je transcendentalni subjekt, ki je kot tak, kot transcendentalen, neposredno že empiričen. Element njegove transcendentalnosti je nekaj empiričnega, kar deluje v empiričnem svetu hkrati kot tisto, kar ni iz empiričnega sveta, prav tako pa tudi ne pripada svetu nadčutnega. Takšen empiričen element, ki to hkrati ni, zaradi njegove vloge pri konstituciji transcendentalnega subjekta mu lahko rečemo *trans-empirični* element, je vsakokratni *primer* estetskega občutja. V primeru čuti transcendentalni subjekt sebe v nekem empiričnem momentu, ki je trans-empiričen, kolikor se odteguje prostorsko-časovno-antropološko določeni empirični situaciji. Ko vidimo v pojavnosti realnosti trans-empirični primera čutnosti občutja, vidimo dejansko, kako se v empirični realnosti pojavi transcendentalni subjekt, ki nosi na sebi pečat neke ireduktibilne, ne-objektivne predmetnosti.

Podoba transcendentalnega subjekta, kakršno zarisuje tretja *Kritika*, se pravi, pojavitev subjekta v neki empirični partikularnosti, ki uteleša primer, dejstvo, da subjekt zasede mesto med objekti empirične realnosti, da postane empirično »viden« v nekem »objektu«, ki to ni, v primeru občutja ugodja/neugodja, ki empirično realnost presega od znotraj, je neka glede na prvo in drugo *Kritiko* nova podoba subjekta. To, kar je na transcendentalnem subjektu tretje *Kritike* novega, lahko s pomočjo Lacanove formulacije iz *Seminarja XI* opišemo takole: ni bil že prej tu neki subjekt, temveč je samo dejstvo, da *vidimo, kako nastopi*

subjekt Kantove transcendentalne filozofije, nekaj novega.³² Skratka, novost subjekta, ki ga vpelje razširitev pojma *aisthesis* v tretji *Kritiki*, je v tem, da vidimo *pojavitve* transcendentalnega subjekta v empirični realnosti: novost je v tem, da se v pojavnem svetu pojavi nekaj, kar se, ker nima pojavne predmetnosti, neposredno ne more pojaviti in je zato za pojavni svet ne-eksistentno. Pojavitev subjekta v empirični realnosti pa vidimo pod pogojem, da se sami subjektiviramo, da stopimo v sestavo subjekta. Stopiti v sestavo subjekta pomeni v primeru estetskega občutja nekaj enostavnega – da smo namreč pripravljeni misliti na način estetske reflektirajoče razsodne moči. Na ta način mislimo takrat, ko skušamo v empirični realnosti do pojavitve pripeljati eksistenco ne-eksistentnega, bolj kantovsko rečeno, nekaj, kar ima status primera občutja ugodja/neugodja. Subjektivacija je operacija, ki omogoča, da se misel sestavi z nečim, kar ji je ireduktibilno zunanje, čeprav sodi k njej, s svojo »stvarjo misli«.

III.

Zaključil bom s trditvijo, s katero zapuščam okvir Kantovega samorazumevanja in stopam na področje drugega kopernikanskega obrata njegove filozofije. Z elaboracijo pojma transcendentalne estetike se v tretji *Kritiki* dovrši tudi *samokritika uma*, ki jo je v vsej njeni kompleksnosti razvila Transcendentalna dialektika prve *Kritike*. V predmetnosti primerov čutnosti občutja dobi tisti nič predmetno bivajočega, ki je negativna določitev idej uma, svojo *pozitivno obliko* in svojo *ontološko konsistentnost*, v protokolih reflektirajočega razsojanja pa postane možna empirična raba uma po meri samega uma. Kritika čutnosti in samokritika uma pogojujeta druga drugo. Razdelava primera občutja ugodja/neugodja kot predmetnosti posebnega ontološkega kova, ki eksistira v razumsko konstituirani realnosti kot njeno ne-eksistentno, ponuja na eni strani idejam uma telo za njihovo pojavitve v empiričnem svetu. Na drugi strani je šele z empirično rabo idej uma po meri samega uma čutnost občutja kot manifestacija spoznanje nasploh več kot le nepomembna margina spoznavne konstitucije pojavnega sveta: je zaris drugačne paradigme spoznavne konstitucije realnosti.

Estetsko reflektirajoče razsojanje je logična in ontološka izjava hkrati. Ontološka je, kolikor je zgrajena kot izjava o eksistenci. Izjava zatrjuje, da v neki pred-

³² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 164.

metni danosti objektivne realnosti eksistira še nekaj drugega, kot ta predmetna danost sama, in sicer primer občutja ugodja/neugodja. Se pravi, nekaj, kar je v predmetni danosti ireduktibilno singularno, a ga spremlja pričakovanje, da je univerzalno sporočljivo. Logična je izjava reflektirajočega razsojanja, kolikor ureja način, kako moramo v objektivni realnosti ravnati s primeri občutja ugodja/neugodja kot nečem, kar je za dani transcendentalni red objektivnosti ne-eksistentno, a je kljub temu v njem navzoče.

Eksistenca primera reflektirajoče razsodne moči je *odločena*, in sicer *miselno odločena* eksistenca. Reflektirajoče razsojanje temelji na odločitvi, da je edina prava stvar v vsaki stvari miselno odločena stvar, skratka, *stvar misli*. S to odločitvijo je povezana druga, da namreč zares mislimo takrat, ko skušamo tisto stvar, ki aficira našo misel in ki mišljenje šele zares naredi za generično človeško zmožnost, se pravi, za več kot orodje preživetja, pripeljati do pojavitve v empirični realnosti. Odločitev reflektirajočega razsojanja o eksistenci primera občutja ugodja/neugodja je več kot zgolj ugotovitev, da v svetu pojavnosti eksistira tudi nekaj ne-eksistentnega. Je odločitev o tem, da šele eksistenca ne-eksistentnega, eksistenca neke univerzalno veljavne singularnosti, daje empiričnemu svetu pečat *sveta za vse*.

V tem, da subjekt, kot pravi Kant, začuti sebe v občutju ugodja/neugodja, je vsebovana *miselna reorientacija* mislečega: reorientacija od objekta in objektivnosti kot *norme in cilja* spoznanja k miselno odločeni singularnosti primera kot *razlogu in gonilu* mišljenja in delovanja. To, kar da misli njeno orientacijo, ni niti ideja uma sama na sebi, ideja v idejnih nebesih, niti spoznavna mašinerija razuma, ki ne pozna nobene lastne orientacije. Pač pa je to stvar misli, miselno, v aktu reflektirajoče razsodne moči odločena eksistenca primera singularnega, ki je kot nekaj univerzalnega uveljavljana v svetu. Misel obstaja le kot miselno *orientirana misel*, temelj in znamenje te miselne orientacije misli pa je reflektirajoče razsojanje, pripeto na svoj vsakokratni primer. Spoznanje nasploh, ki se prezentira v občutju ugodja/neugodja, nima statusa ne-objektivnega spoznanja zato, ker se odteguje konstituirani objektivni realnosti, ampak zato, ker je *re-konstitucija te realnosti*. Tam, kjer je na delu razsodna moč, tam svet ni več zgolj prizorišče objektivnosti, ampak postane prizorišče njene re-konstitucije, prizorišče, na katerem nastopata, poleg same objektivnosti, še subjekt njene re-konstitucije, ki nosi na sebi pečat neke subjektivno neprisvojljive, ne-objektivne predmetnosti posebnega ontološkega kova.

S predmetnostjo primera estetskega občutja je v svetu navzoča tista za svet konstitutivna odsotnost, zaradi katere je fenomenalni, konstituirani svet več kot le blodnja uma. V svojem vsakokratnem primeru se reflektirajoče razsojanje dotakne tiste »stvari same«, ki s svojo izključitvijo jamči za konsistentnost transcendentalno urejene objektivne realnosti, in sicer tako, da je v obliki stvari misli v njej navzoča kot izključena. Primer občutja ugodja/neugodja je kot primer stvari misli zato nekakšen »trn v mesu eksistence« – v mesu eksistence kogarkoli, ki svoje mišljenje in delovanje, krajše, svoj *način življenja*, veže na akt reflektirajočega razsojanja in na singularno univerzalno kot njegov vsakokratni primer. Kantovo formulacijo, da je občutje ugodja/neugodja *življenjsko občutje*, lahko v tem oziru razumemo takole: reflektirajoča razsodna moč je življenje, ki ima orientacijo. In sicer orientacijo k temu, kar je njegovo gonilo, *Triebfeder*, k razlogu mišljenja in delovanja, k stvari misli.