

## KONSTITUCIJA REALNOSTI IN DRUGOST MISLI

Rado Riha

Naše izhodišče bo to, kar lahko nedvomno označimo kot Kantovo osrednjo tezo, kot njegovo »epistemično revolucijo«<sup>1</sup>, to pa je razlika med pojavom in stvarjo na sebi, med fenomenom in noumenonom. Da bi razložili to razliko, bomo eno izmed formulacij Kantove revolucije v načinu mišljenja, da so namreč pogoji možnosti izkustva nasploh hkrati tudi pogoji možnosti predmetov izkustva,<sup>2</sup> brali takole: za transcendentalno filozofijo je edina objektivna realnost, *fenomenalna, predstavna realnost*. Predstavna, pojavna realnost pa je realnost, ki jo *v celoti* konstituirajo pogoji možnosti izkustva, natančneje, povezava dveh apriornih spoznavnih virov spoznavnega subjekta, čutnost in razum.

Fenomenalna realnost je objektivna v dveh pomenih. Prvič, je realnost, v kateri ima človeško spoznanje in delovanje opraviti z dejanskimi, na subjektivne spoznavne zmožnosti ireduktibilnimi objekti, in ne zgolj z znotrajspoznavnim produktom teh zmožnosti. In drugič, fenomenalna realnost je objektivna, ker je ta realnost edino, o čemer je mogoče reči kaj resničnega, se pravi, nujnega in občeveljavnega. V prvem pomenu je poudarek na *pričakovanju objektivnosti* v svetu človeškega vsakdanjega izkustva, v drugem pa je poudarek na svetu *konstruirane objektivnosti* znanstvene vednosti. Fenomenalna realnost, ki jo konstituirajo subjektivne spoznavne zmožnosti pokriva torej v Kantovi transcendentalni filozofiji dve področji ontičnega: raven pragmatične in tehnične objektivnosti kantovskega »sveta življenja«,<sup>3</sup> kjer so ljudje drug drugemu predvsem tudi sredstvo, ne pa zgolj smoter. In pa raven nujnosti in občeveljavnosti znanstvene spoznavne konstrukcije. Gre za razliko, ki je predpostavka našega

<sup>1</sup> Cf. O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, C.H. Beck, München 2003.

<sup>2</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (*KrV*), A 158/B 197 in A 111.

<sup>3</sup> Za to, kar imenujemo tu kantovski »svet življenja«, cf. *Logik-Jäsche*, Dodatek k Uvodu («Von dem Unterschiede der theoretischen von der praktischen Erkenntnis»), oba Uvoda h *Kritiki razsodne moči* ter Uvod k *Die Metaphysik der Sitten*.

branja Kanta in ki je Kant sam eksplicitno ne navaja. Predpostavka je po našem mnenju nujna, če naj ima smisel zahteva kategoričnega imperativa, da drugega ne obravnavamo zgolj kot sredstvo, ampak vselej tudi kot smoter.

A če transcendentalna filozofija ne pozna drugega sveta kot konstituiranega, fenomenalnega sveta, zakaj potem, kot se lahko skupaj z G. Lardreaujem upravičeno vprašamo, tako nepopustljivo vztraja na razliki med fenomenalno realnostjo in stvarjo na sebi, med fenomenom in noumenom?<sup>4</sup> Če je fenomenalni svet edini svet, ki ga kot končna umna bitja imamo, zakaj ta svet za transcendentalno filozofijo ni neposredno tudi že »stvar sama«, bolj kantovsko rečeno, stvar, kakršna je na sebi? Drugače rečeno, kako naj pravzaprav razumemo razliko med fenomenom in noumenom?

Ponovimo najprej še sami uhojeno opozorilo, kako razlike ne bi smeli razumeti. Torej: razlika med fenomenalnim svetom in stvarjo na sebi *ni* zaris dveh svetov, konstituiranega iluzoričnega sveta pojavov na eni strani in odzadnega sveta globinskih nasebnih bistev na drugi. Sam Kant zelo jasno opredeli »transcendentalno razliko«<sup>5</sup> med pojavom in stvarjo na sebi kot razlikovanje dveh vidikov istega: objekt je treba jemati, kot zapiše Kant v Predgovoru k drugi izdaji prve Kritike, »v *dvojnem pomenu*«<sup>6</sup>. Opirajoč se na Kanta bomo postavili tezo, da je razlika v transcendentalni filozofiji vseskozi postavljena v službo afirmacije *ene same, konstituirane realnosti*. Izza konstituirane čutne realnosti ni, vsaj za človeško spoznanje ne, nobene druge, bolj »realne« ali bolj »objektivne«, subjektivno neposredovane realnosti. Preprosto povedano, fenomen ni zgolj videz, ampak je *vsaka realnost*. Ali, še drugače, za transcendentalno filozofijo je realnost vsa v svoji pojavnosti. Prav tu pride do paradoksa: fenomenalna, čutna realnost je edina človeškemu spoznanju in delovanju dostopna realnost, toda temeljna značilnost njene edinstvi je ravno v tem, da fenomenalni svet ni tudi že »stvar sama«. To bi lahko povedali tudi takole: fenomenalni svet obstaja le zaradi distance, ki ga loči od stvari na sebi, od »stvari same«, vsa »substancia«, vsa »svetnost« tega sveta je v zadnji instanci vsebovana v neprekoračljivi distanci, ki ga loči od stvari na sebi. Fenomenalni svet je sicer edini svet, vendar pa ni nikoli on sam. In stvar na sebi, kot v neko-

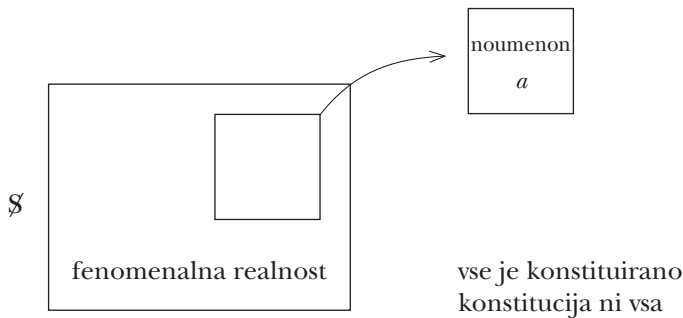
<sup>4</sup> Ne le navedeno vprašanje, ampak tudi osnovni motiv za pisanje pričujočega besedila, misel o Kantovi filozofiji kot filozofiji subjektivne konstitucije, prevzemamo iz dela Guya Lardreauja, *La véralité*, Verdier, Pariz 1993.

<sup>5</sup> O »razliki med čutnostjo in intelektualnim«, ki je »... očitno transcendentalna«, cf. I. Kant, *Kritika čistega uma*, (KČU), prev. Z. Kobe, Problemi 1–2, 2001 (prevod se konča pri B 187/A 147), B 62/A 44.

<sup>6</sup> KČU, B XXVII. V pismu Ch. Garveju z dne 7. 8. 1783 zapiše Kant, da je mogoče jemati »vse nam dane predmete glede na dva pojma, enkrat, kot pojave, nato kot stvari na sebi«, I. Kant, *Briefwechsel*, Meiner Verlag, Hamburg 1986, str. 230.

liko heglovski maniri zapiše Lardreau, nikakor ni stvar, ki bi bila na sebi.<sup>7</sup> Zares *na sebi*, se pravi, nekaj nekonstituiranega, mi bomo rekli, nekaj realnega, je zgolj *za* konstituirani fenomenalni svet. Natančneje rečeno: stvar na sebi, realno, ne obstaja pred konstituirano realnostjo, pač pa vznikne hkrati z njo, toda kot tisto, kar iz nje izpade.

Na podlagi tega, kar smo povedali doslej, lahko postavimo dva temeljna aksioma logike tega, kar bomo povzeli z izrazom *subjektivna konstitucija*. Prvič, ni druge realnosti od konstituirane, fenomenalne čutne realnosti. In drugič, fenomenalna realnost nikoli, po definiciji ni vsa. Ali tudi, čutna realnost je sicer konstituirana v celoti, vsa, nič ji ne manjka, a hkrati sodi k njej nekaj, kar ni samo na sebi nič pozitivnega, nekaj, kar se ji nenehno odteguje, kar jo vselej že presega. Na kratko: h konstituciji sodi nekaj, kar je zanjo neujemljivo, moment nekonstituiranega, moment nezasegljivega realnega.<sup>8</sup> Na elementarni ravni logike subjektivne konstitucije objektivnosti lahko tako razliko med fenomenom in noumenom ponazorimo z naslednjo skico:<sup>9</sup>



Opišimo na kratko skico: okvir pravokotnika predstavlja akt konstitucije. Za kritično filozofijo je to izvorno spoznavni akt. Nekoliko poenostavljeno smo ta okvir zapisali kot transcendentelni subjekt, §. To, kar pravokotnik zamejuje, je proizvod konstitucije, fenomenalna, konstituirana čutna realnost.

<sup>7</sup> G. Lardreau, *op. cit.*, str. 52.

<sup>8</sup> Res je sicer, kot precizno ugotavlja Lardreau, da konstitucija sama konstituira ta moment nekonstituiranega, da je ta moment v tem, kar je »na sebi«, vselej že zgrešen. Vendar pa že sama nujnost takšne konstitucije govori o tem, da vztraja v njej nekaj, česar ni mogoče konstituirati, neko realno, ki konstitucijo omogoča tako, da jo suplementira s svojo odtegnitvijo, s svojo vključeno izključenostjo.

<sup>9</sup> Bralec bo našel »izvirnik« naše skice v dveh člankih J.-A. Millerja. Prvi je »Pokazano v Premontreju« (*Problemi* 12, 1984), kjer Miller komentira Lacanov stavek iz *Spisov*, da se polje realnosti opira zgolj na odstranitev objekta (J. Lacan, *Écrits*, Pariz 1966, str. 554). Drugi pa je »Novemu označevalcu nasproti«, *Problemi* 2–3, 1994, str. 91, kjer Miller s podobno skico ponazarja Cantorjev izum transfinitnega števila oziroma konstrukcijo neskončnega niza, ki je zaprt, uokvirjen s tem, kar je iz njega s transfinitizacijo odtegnjeno: število aleph-niž.

V tem, kar je izrezano iz pravokotnika, pa je umeščena odtegnjena stvar sama, ki jo lahko zapišemo ali kot noumenon ali pa s simbolom mali  $a$ , s katerim je lacanovska teorija poimenovala realno vselej manjkajočega objekta-vzroka želje. Transcendentalni subjekt je zapisan s prečko, ki zaznamuje razcepljeni subjekt, ker je njegova eksistenca vezana na izpadli moment realnega.

Raven smo označili kot elementarno tudi zato, ker pri tem, kar nam skica kaže, ne moremo ostati. Če razumemo razliko med fenomenom in noumenonom tako, kot smo predlagali, kot *konstitucijo realnosti z odtegnitvijo realnega*, se nam tako rekoč samo od sebe vsiljuje naslednje vprašanje: kako se na ravni same konstituirane, fenomenalne realnosti kaže, kako je v njej navzoča odtegnitev realnega? Če je namreč odtegnitev realnega konstitutivna za konstituirano realnost, potem mora biti v njej tudi navzoča, se mora v njej tudi prikazovati.<sup>10</sup> Če naj trditev, da je fenomenalna realnost zgrajena na odtegnitvi realnega, ne ostane le golo zatrjevanje, je treba torej opredeliti sledi konstitucije, se pravi, navzočnost odtegnjenega realnega znotraj konstituirane realnosti. Imanenten odgovor na to vprašanje bi zahteval, da najprej pokažemo, zakaj in kako je *razumsko omejevanje čutnosti*,<sup>11</sup> tostran nasprotja med empirizmom in racionalizmom, zakaj in kako je torej *prednost razuma* prva pojavna oblika konstitucije, natančneje rečeno, *konstitucija v konstituirani obliki*. Vendar se bomo tu zadovoljili s prikazom tega, kar je temeljni zastavek in produkt razuma, ki omejuje čutnost, to pa je določitev in zagotovitev predmetnega odnosa predstav.

Problematika predmetnosti naših predstav oziroma objektivne realnosti spoznanja je nedvomno eden osrednjih problemov Kantove filozofije. Nena zadnje potrjuje osrednjost tega problema tudi pomen, ki ga ima za razlago transcendentalne filozofije vse do danes Kantovo slovito pismo M. Herzu, napisano februarja 1772, skoraj desetletje pred objavo prve Kritike. V njem predstavi Kant, kot je znano, vprašanje, »na čem temelji odnos tistega, kar imenujemo v nas predstave, do objekta«,<sup>12</sup> kot problem, ki ga vse doslej v svojem filozofiranju še ni znal rešiti. In prvo Kritiko je mogoče v luči tega problema razumeti tudi kot njegovo sistematično in izčrpno rešitev, s katero

<sup>10</sup> Ker tudi konstitucija lahko obstaja le v konstituirani obliki, se vprašanje v zadnji instanci glasi: kaj je tisto v konstituirani realnosti, kar lahko razložimo le, če postavimo, da je realnost zgrajena na momentu odtegnitve realnega?

<sup>11</sup> »Razum torej omejuje čutnost, ne da bi zato širil svoje lastno polje, in ko čutnost svari, da naj si ne prisoja, da se nanaša na reči na sebi, si zamišlja predmet na sebi...«. B 345/A 289. Cf tudi: »Naš razum se na ta način [prek pojma noumenona – RR] negativno širi, se pravi, ne zamejuje ga čutnost, pač pa, ravno narobe, sam zamejuje čutnost, in sicer tako, da imenuje reči na sebi (reči, ki niso obravnavane kot pojavi) noumena«, B 313/A 257.

<sup>12</sup> Pismo M. Herzu 21. 2. 1772, *op. cit.*, str. 100.

je transcendentalna filozofija razvita kot *filozofija objekta*, s katero ni le utemeljeno, da našemu spoznanju ustreza objekt zunaj njega, ampak da edino spoznanje doseže na spoznanje nezvedljivi predmet, skratka, da je bit le, kolikor je spoznana. Vendar pa kritizma, tudi če ga razumemo kot filozofijo objekta, ne smemo zožiti na problem utemeljevanja objektivnosti znanstvenega spoznanja. Preden se sploh postavi problem, ali in na kakšen način objektu, ki je tema prve Kritike, najbolj ustreza konstruirani objekt znanosti, je Kant po našem mnenju soočen s problemom, ki smo ga sami opredelili kot konstitucija realnosti z odtegnitvijo realnega. Pred vprašanjem, ali in na kakšen način je prva Kritika utemeljitev matematičnega naravoslovja, je vprašanje, kako je v polju imanence fenomenalnega navzoče tisto, čemur bi lahko s Heideggerjevim izrazom lahko rekli dogodek »primarne transcendence«, to je, odtegnitev noumenalnega? Na kritično utemeljitev predmetnosti spoznanja se obračamo zato z vprašanjem, ki se, če si pri njegovi formulaciji pomagamo z načinom, na katerega formulira probleme druga Kritika, glasi takole: ob predpostavki, da se fenomenalna realnost, edina, ki jo imamo, konstituira z odtegnitvijo realnega, in da je temeljna manifestacija te realnosti predmetnost predstav – kako je v utemeljitvi predmetnosti predstav v prvi Kritiki navzoča sled konstitucije, odtegnitev realnega?

V prvem koraku bomo najprej postavili – čeprav se s tem nekoliko oddaljujemo od argumentacije *Kritike čistega uma* – da priča v imanenci konstituirane realnosti o odtegnitvi realnega iz nje naše spontano občutje, da je svet, v katerem živimo kot empirične individualnosti, zgolj imaginaren, virtualen. O odtegnitvi realnega iz realnosti priča vprašanje, ki je na tihem nenehno prisotno v »svetu življenja« fenomenalne realnosti, namreč vprašanje, kaj nam sploh zagotavlja, da konstituirana, predstavna realnost ni gola konstrukcija, fantazmagorija? Da je kaj več kot gole sanje? Ali, kot to vprašanje zastavlja prva Kritika: »v sebi imamo predstave, ki se jih lahko tudi ozavemo. Ta zavest lahko seže tako daleč, in lahko je tako natančna in točna, kakor hočemo, vendar bodo te predstave vselej ostale zgolj predstave, se pravi notranja določila našega duha v tem ali onem časovnem razmerju. Kako pridemo zdaj do tega, da postavimo tem predstavam objekt, ali da jim pripišemo razen njihove subjektivne realnosti, ki jo imajo kot modifikacije našega duha, še neko kaj vem kakšno drugo, objektivno realnost?«<sup>13</sup>

Odgovor na to spontano občutje o imaginarnosti sveta, odgovor na spontan skeptiko glede resnične realnosti predstavne realnosti je kritično utemeljena predmetnost predstav. Predmetnost predstav je postavljena v prvi Kritiki kot teorem, ki jamči, da pojavna realnost, objekt, kolikor ga konstituirajo sub-

<sup>13</sup> KČU, A 197/B 242.

jektivne spoznavne zmožnosti,<sup>14</sup> svojega vzroka nima v zmožnosti predstavljanja, da predstave niso le »notranja določila duha«, nekaj imaginarnega, fantazijskega, produkt halucinacij spoznavajočega, nekakšno »vrvenje pojavov«, ki sicer »zapolnjuje našo dušo«, a je v bistvu »zgolj slepa igra predstav«, »manj kot sanje«,<sup>15</sup> pač pa ji, zunaj in neodvisno od same zmožnosti predstavljanja, ustreza neka objektivna realnost, *realnost nekega od spoznanja različnega predmeta spoznanja*.

V drugem koraku lahko zdaj orisani pomen predmetnosti predstav nekoliko natančneje umestimo v argumentacijski okvir prve Kritike. Za kritični teorem predmetnosti predstav je ključno dvoje. Prvič, teorem predpostavlja, da je razmerje med predstavo in predmetom *v celoti interiorizirano v polje predstave*: kavzalno razmerje med predstavo in objektom, značilno za predkritično obdobje, razmerje, v katerem en člen povzroča drugega, je nadomeščeno z razmerjem omogočanja, kjer sta oba člena, tako predstava kakor objekt, že v predstavi, njena notranja momenta. In drugič, teorem postavlja, da je produkt razumske določitve fenomena kot »nedoločene predmeta empiričnega zora«<sup>16</sup> fenomen kot predmet v strogem pomenu besede, se pravi, nekaj, kar je določeno *kot* Nekaj. In da je ta predmet glede na spoznanje v distanci nekega neprekoračljivega »nasproti«<sup>17</sup>: predmet je nekaj, kar stoji vselej in nepremostljivo *nasproti* spoznanju, a ne glede na to mu mora spoznanje, če hoče biti spoznanje, nujno ustrezati. Skratka, predmet je produkt poenotenja zora glede na neko obče, ki služi kot pravilo, pri čemer je zadnji temelj tega poenotenja transcendentalna enotnost zavesti v sintezi raznoterosti. In kot produkt poenotenja čutno raznoterega v skladu s pojmi in načeli razuma je predmet hkrati to, kar se, *zunaj spoznanja*, spoznanju upira, kar mu ne dopušča, da bi bilo nekaj poljubnega, rapsodija predstav, ampak zahteva od njega, da postopa ravno tako in ne drugače.

V razumski določitvi nečesa kot Nečesa je torej predmet na eni strani sicer res popolnoma interioriziran v predstavno zmožnost. Toda na drugi strani je rezultat te popolne predstave interiorizacije predmeta, da predstava, in sicer ravno kot čista predstava, kot zgolj predstava in nič drugega kot predstava, postane predmetna, da »stopi iz same sebe«<sup>18</sup> in dobi objektivni pomen. Da je torej zanjo bistven nanos na nekaj nasploh = X, kar stoji vselej nasproti spoznanju, kar je v položaju zunanosti, ireduktibilne na predstavo.

<sup>14</sup> »To, kar sploh ni mogoče srečati na objektu na sebi, ampak vedno v njegovem razmerju do subjekta in kar ni ločljivo od predstave objekta, je pojav...«, *KČU*, B 70, op.

<sup>15</sup> *KČU*, A 111/2.

<sup>16</sup> *KČU*, B 34/A 20.

<sup>17</sup> *KČU*, A 104.

<sup>18</sup> *KrV*, B 242/A 197.

In narobe, edino predstava ki je »zgolj predstava«, torej predstava, ki ni tudi že predstavljeni predmet, ima od sebe različen predmet.<sup>19</sup> Interiorizacija predmeta v predstavno polje povzroči, in to je druga značilnost kritičnega teorema predmetnosti predstav, *razcep sredi polja fenomenalne realnosti*. S predmetnostjo spoznanja se predstavna, fenomenalna realnost kaže kot *nerazločljiva hkratnost Dvojega*: sama v sebi je razcepljena na predstavo realnosti in na realnost samo, ki je nekaj od predstave vselej različnega in zunanjega.

Kritični pojem predmetnosti predstav torej spontane skepse v realnost predstavne realnosti ne odpravlja, pač pa jo, ravno narobe, kot skepso šele zatrdi. Natančneje rečeno, predmetnost predstav to skepso tako rekoč pripelje do pojma: odpravlja jo kot nereflektirano, spontano držo in jo spreminja v *kritično utemeljeno načelo realnosti same*. Šele pojem predmetnosti predstav tako v resnici upravičuje našo gornjo trditev, da se odtegnitev »stvari same«, realnega, znotraj konstituirane fenomenalne realnosti najavlja v spontanem občutju o goli imaginarnosti predstavnega sveta. Predmetnost spoznanja je namreč v Estetiki in Analitiki prve Kritike oblikovana kot teorem, veljaven tako za pragmatično-tehnično vsakdanje izkustvo, za kantovski »svet življenja«, kakor za raven objektivnosti znanstvenega spoznanja, ki postavlja, da je konstituirana, predstavna realnost zgrajena na razcepu med predstavo realnosti in realnostjo samo.

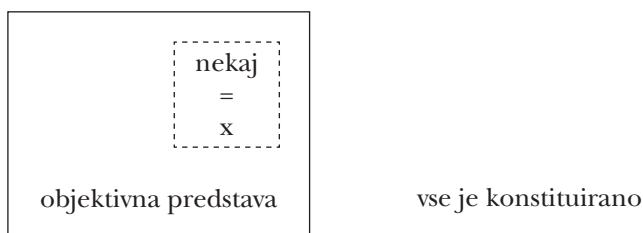
Tu moramo biti previdni: razcep ni nekaj, kar bi predstavno realnost delilo na dva dela, pač pa je samo načelo te realnosti. Predstavna realnost obstaja le na način tega razcepa: kot nenehno razločevanje predstave realnosti na predstavo in na realnost samo. Teorem predmetnosti predstav spreminja spontano skepso glede realnosti predstavnega sveta v nekakšen temeljni modus bivanja v tem svetu. Če zapustimo razlagalni okvir prve Kritike, lahko rečemo, da imajo iz perspektive logike subjektivne konstitucije objektivnosti empirične individualnosti občutek za realnost takrat, kadar živijo svojo realnost kot ekran predstav, ki realnost zgolj kažejo.<sup>20</sup> S Kantovo revolucijo v načinu mišljenja postane občutek za realnost, naš občutek za realnost, neka paradokсна drža. Temelji namreč na zavesti, da naše predstave sveta niso že svet sam, da so *zgolj predstave*, in da prav zato lahko veljajo kot *predstave, v katerih smo zunaj sebe, v svetu*, na katerega se predstave nanašajo. Kot empirični individui vedno uveljavljamo, in to ravno v tisti meri, v kateri smo »realisti«, ne le »sanjači«, neko distanco do naše fenomenalne, predstavne realnosti.

<sup>19</sup> Kot zapiše Kant, nimamo razen našega spoznanja ničesar, kar bi postavili nasproti spoznanju kot njegovo referenčno točko.

<sup>20</sup> V toliko je Kantova revolucija v načinu mišljenja temelj za jezikovni obrat v filozofiji in družboslovnih in humanističnih vedah, tako kot je transcendentalna zastavitev tudi teorija virtualne realnosti *avant la lettre*.

Realisti, trdno zasidrani v realnosti smo, kadar spontano delujemo v skladu z nenapisanim pravilom, da naše predstave realnosti nikoli niso tudi že realnost sama, da so tudi tiste predstave, s katerimi smo kar najbolj »zunaj«, v svetu, zaznamovane z nepremostljivo distanco do sveta. Skratka, kritični teorem predmetnosti predstav postavlja, *da ni fenomenalna realnost nikoli to, kot kar se kaže v pojavu, in da ni nikoli kaj drugega kot to, kar se kaže v pojavu.*

Kritično utemeljena predmetnost spoznanja, s katero postane fenomenalna realnosti nerazločljiva hkratnost Dvojega, zahteva od nas, da nekoliko modificiramo naš prikaz konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega iz prve skice. Predmetnosti predstav ustreza naslednja skica:



Skica je podobna prvi, vendar nam tokrat ne kaže same konstitucije, vzpostavitve fenomenalne realnosti ob hkratni odtegnitvi realnega. Pač pa nam kaže samo področje konstituiranega, natančneje, kaže predmetnost predstav kot temeljno obeležje konstituirane, fenomenalne realnosti. Skica nam v pravokotniku kaže predstave, ki so predstave nečesa, kar samo ni več predstava, predstave, ki se nanašajo na Nekaj = X, kar je nekje zunaj njih in kar je glede na red subjektivnega, področje predstavnega, heterogeno. Pri tem X gre seveda za Kantov transcendentalni objekt, za objekt nasploh, ki vznikne kot nujni korelat slehernega zakonito poenotenega in v transcendentalni apercepciji utemeljenega spleta predstav. Ali, če navedemo Kantovo opredelitev iz prve Kritike: »vse naše predstave razum dejansko nanaša na kakršenkoli že objekt, ker pa niso pojavi nič drugega kakor predstave, jih razum nanaša na Nekaj kot na predmet čutnega zora; a to Nekaj je v toliko le transcendentalni objekt. Ta pa pomeni neki Nekaj = X, o katerem ne vemo ničesar, pač pa lahko to Nekaj rabi le kot korelat enotnosti apercepcije za enotnost raznoterega v čutnem zoru, s pomočjo katere razum poenotuje čutni zor v pojmu predmeta. Tega transcendentalnega objekta sploh ni mogoče ločiti od čutnih danosti, saj v tem primeru ne ostane nič, s pomočjo česa bi bil mišljen. Transcendentalni objekt torej ni predmet spoznanja na sebi, ampak je le predstava pojavov pod pojmom predmeta nasploh, ki ga je mogoče določiti z njihovo raznoterostjo.«.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> KrV, A 250/1, opomba.



Skratka, skica nam kaže *objektivne predstave*, tiste, ki se nanašajo na realnost zunaj njih.<sup>22</sup> To nanašanje predstav na predmet zunaj njih prikazuje na skici pravokotni izrez: videti je, kot da se predstave skozi ta izrez nanašajo na samo jedro realnosti fenomenalne realnosti. Nekaj = X, predmet predstave, ali tudi realnost predstavnega, fenomenalne realnosti vidimo na skici tako rekoč skozi okno izrezanega pravokotnika, ki ga na skici, kot vidimo, ne vidimo, vsaj ne zaenkrat.

Za našo obravnavo je tu bistveno naslednje: zdi se, da smo z objektivnimi predstavami tudi prišli do odgovora na naše gornje vprašanje: kje je v predmetnosti predstav, tej temeljni značilnosti konstituirane realnosti, navzoča odtegnitev realnega. Ali ni prav transcendentalni objekt – objekt, ki se vselej izmika spoznavni določitvi, ki vselej ostaja nedosegljivi Nekaj = X, čeprav ni drugega kot produkt urejenega, zakonitega delovanja spoznavnih zmožnosti – prav tako več kot očitna sled realnega, odtegnjenega iz konstituirane realnosti? Ali niso torej objektivne predstave, predstave realnosti, ki so zgrajene na izključitvi realnosti, na katero se nanašajo, tudi evokacija odtegnjenega realnega?

Tu je treba paziti na dvoje. Razumsko poenotenje čutno raznoterega res proizvede predmetni odnos predstave. Njen nanos na predmet kot nekaj nasploh = X, »kar ustreza spoznanju in kar se torej od njega tudi razlikuje«. <sup>23</sup> Po eni strani torej objektivne predstave res artikulirajo v čisti imanenci predstavnega polja transcendentalni objekt kot to, kar vsakokretnemu gradivu spoznavnih zmožnosti šele daje njegov predmetni značaj, hkrati pa se samo izmika sleherni spoznavni določitvi. Po drugi strani pa sam »plan imanence« objektivnih predstav vendarle ni kraj, kjer bi se v fenomenalno realnost vpisovala zanjjo konstitutivna odtegnitev realnega. V prid te trditve govori najprej že status samega transcendentalnega objekta. Transcendentalni objekt je sam v sebi vsebinsko popolnoma prazen, je točka neke brezpredikativne Istosti, ki vznikne kot nekakšen presežni produkt pojmovno urejenega predstavnega spleta. Tudi če ga je mogoče *misliti* kot nekaj nasploh = X, pa obstaja le, dokler obstaja nenehno ponavljajoče se dejanje razumskega poenotenja čutne raznoterosti: transcendentalnega objekta, kot smo že navedli, »ni mogoče ločiti od čutnih danosti«, »ni predmet spoznanja na sebi, ampak je le predstava

<sup>22</sup> Glede kriterija objektivnosti predstav prevzema kritizem tradicionalno določitev objektivnosti, a ji dodaja še pogoja, ki vnašata v tradicionalno določitev moment novega. Za kritično filozofijo so, skratka, objektivne tiste predstave, ki so, prvič, s pravili in zakoni med seboj povezane v konsistentno in koherentno celoto, ki so, drugič, utemeljene v instanci Jaz mislim, v izvorni enotnosti transcendentalne apercepcije, in iz katerih, tretjič, kot rezultat zakonitega, urejenega razmerja med čutnostjo in razumom, izpade objekt sam.

<sup>23</sup> KČU, A 104.

pojavnost pod pojmom predmeta nasploh, ki ga je mogoče določiti z njihovo raznoterostjo.«<sup>24</sup> Drugače rečeno, čeprav je Nekaj = X, kar ostaja po definiciji nedoločeno, pa je po svojem bistvu to, kar je skoz in skoz določljivo. Prav kot tak je tudi korelat transcendentalne apercipije. Ni nekaj nespoznavnega, ampak je tako rekoč kvintescenca spoznavnega, to, kar je vselej namenjeno *spoznanju*. Skratka, transcendentalni objekt je to, kar se vselej znova izmika spoznavnemu določljivu, ni pa nekaj, kar to določitev radikalno transcendirata in v čemer bi lahko zaradi tega videli sled odtegnjenega realnega.

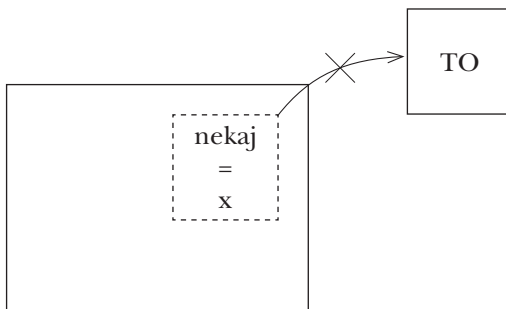
A proti tezi, da so že same objektivne predstave in transcendentalni objekt, na katerega se nanašajo, kraj vpisa odtegnjenega realnega v realnost, govori še nekaj. Zgoraj smo navedli dve določitvi, ki opredeljujeta kritični teorem predmetnosti predstav: interiorizacijo predmeta v predstavno polje in razcep predstavnega polja na predstavno realnost in realnost samo. Tema določitvama pa je treba dodati še eno, in sicer, da je razcep predstavne realnosti na predstavno in na realnost samo, ki ga implicira predmetni odnos predstav, znotraj same predstavne realnosti *nerazločljivo*. Empirične individualnosti »imajo« v svojih predstavah realnost le, kolikor nenehno ločujejo med predstavno realnost in realnostjo samo, kolikor ohranjajo razlikovanje med predstavno in realnostjo kot samo načelo realnosti. Problem pa je v tem, da je način tega razlikovanja, njegovo načelo, v konstituirani realnosti nedoločljivo. Nenehno razločevanje predstavne realnosti na zgolj predstavno in njeno vselej odtegujočo se predmetnost, realnost, je vedno že nekaj konstituiranega, je del konstituirane, fenomenalne realnosti. Za empirične individualnosti, se pravi, za sestavne dele konstituirane realnosti, lahko bi rekli tudi, za »dele (spoznavne) mašine«,<sup>25</sup> obstaja načelo, glede na katerega razločujejo predstave predmeta od predmeta samega, neposredno vzeto zgolj kot predmet in na način predmeta, kot svet in na način sveta, ki ga v svojih predstavah imajo. Ali, še drugače: fenomenalna realnost obstaja le na način nenehne produkcije lastne realnosti, produkcije, ki ne pozna lastnega načela. Zato bi morali tudi precizirati naš gornji stavek, da je to, kar vidimo na skici skozi okno izrezanega pravokotnika, sama realnost predstavne realnosti. Rekli bomo, da je to, kar dejansko vidimo na skici, nenehno izmikanje realnosti. To, kar nam skica dejansko kaže, je, da je realnost sredi konstituirane realnosti navzoča le kot prazno mesto svojega nenehnega izmikanja.

<sup>24</sup> KrV, A 250/1, opomba.

<sup>25</sup> Biti »del mašine« je za Kanta, kot je znano, v njegovem spisu »Kaj je razsvetljenstvo« modus zakonom podrejenega delovanja posameznika kot člana specifičnega družbenega ali državnega občestva; cf. I. Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?« v: *Vestnik inštituta za marksistične študije*, 1, Ljubljana 1989.

V subjektivni konstituciji, ki jo kaže druga skica, bi lahko prepoznali tudi spoznavnoteoretsko interpretacijo Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji, za katero je utemeljitev apriornih sintetičnih sodb predvsem utemeljitev objektivnosti, nujnosti in občevaljavnosti znanstvenega spoznanja. To, kar vidimo na skici, je namreč logika subjektivne konstitucije kot *anonimnega spoznavnega pogona*. Morda ji danes res še najbolj ustreza znanost kot miselna mašinerija nenehne konstrukcije spoznavnega objekta, v kateri so neločljivo povezani teorem in standardi njegove tehnične realizacije. O anonimnosti spoznavne konstitucije govorimo zato, ker je konstituirana realnost, s katero se tu srečujemo, nesubjektivirana realnost. V njej namreč ni mogoče zaslediti instance konstitucije, transcendentalnega subjekta. Pred nami je objektivistična podoba konstitucije in konstituirane realnosti, ki kaže, da je vsa realnost in vse v njej, vključno z empiričnimi subjektivnostmi, vselej že konstituirano. Natančneje, da je vse mogoče dojeti samo na ravni konstituirane realnosti. Aksiom skice se torej glasi: *vse je konstituirano*. Ali tudi: *Je – vsaj načeloma – Vse*.

Drugo skico lahko zdaj dopolnimo s tem, česar na njej najprej ni bilo videti, z izrezanim pravokotnikom izmikajoče se realnosti. V pravokotnik lahko zapišemo transcendentalni objekt. Puščico, ki naznačuje razmerje med pravokotnikom objektivnih predstav in njihovo realnostjo, pa bomo tokrat prečrtali. To prečrtanje pomeni, da je izmikanje realnosti, neločljivo od dobro povezanega spleta objektivnih predstav, za objektivni splet sam netematično, nepomembno. Kar šteje v svetu objektivnosti, je nenehno pletenje koherentne in konsistentne mreže objektivnih predstav. V svetu objektivnosti je konstitutivno izmikanje realnosti navzoče samo še v neki omiljeni obliki, v obliki predpostavke o nedosegljivosti realnosti.



S tem pa ostaja naše temeljno izhodišče, da je logika subjektivne konstitucije realnosti zgrajena na odtegnitvi realnega, gola zatrditev. V konstituirani realnosti, kot je videti, ni mogoče določiti navzočnosti, sledi odtegnjenega realnega. In ne samo to, namesto vprašanja, kje na ravni objektivnih predstav je navzoče odtegnjeno realno, smo postavljeni pred vprašanje: kje v konsti-

tuirani predstavi realnosti je navzoča sled izmikajočega se jedra realnosti? Kako torej naprej?

Naredimo najprej korak nazaj. Resda je predmetni odnos predstav adekvatno realiziran v objektivnih predstavah. Niso pa objektivne predstave same na sebi tudi že adekvatno udejanjenje temeljnega zastavka kritičnega teorema predmetnosti predstav. Teorem zahteva namreč nenehno razlikovanje med predstavo realnosti in realnostjo samo in je kot takšna zahteva, kot smo že zapisali, načelo fenomenalne, konstituirane realnosti. Z njim je skepsa glede realnosti fenomenalnega sveta odpravljena kot skepsa in postavljena kot edino ustrezna realistična drža: kot *realnost konstituirane realnosti in actu*. Udejanjenje te realistične drže pa niso, ali pa niso predvsem, objektivne predstave, pač pa se ta drža manifestira v konstituirani realnosti drugače. Čeprav končna umna bitja nimajo druge realnosti razen konstituirane, fenomenalne realnosti, se empirične subjektivnosti v njej vseeno na vsakem koraku srečujejo z razlikovanjem dveh vrst predstav. Prvič, s predstavami, v katerih, nekoliko poenostavljeno rečeno, zares imajo fenomenalno realnost, zunanji svet in sebe v tem svetu. In drugič, s predstavami, v katerih konstituirane realnosti pač nimajo, to je s predstavami, ki ne govorijo o predmetu, ampak zgolj o stanju same spoznavajoče subjektivnosti. V njih »se« subjektivnost sicer ima, vendar je objektivna ali pa intersubjektivna realnost tega »sebstva« v večji ali manjši meri suspendirana, tako rekoč postavljena v oklepaj. In prav v tem razlikovanju je navzoča realnost konstituirane realnosti, tista realnost, ki se objektivnim predstavam nenehno izmika: v fenomenalni realnosti je navzoča, lahko bi rekli, je fiksirana v obliki nenehno aktualiziranega razlikovanja, v aktu nenehnega razlikovanja med *objektivnimi in subjektivnimi predstavami*.

Objektivne predstave v Kantovi filozofiji niso definirane samo s kriterijem koherentnosti in konsistentnosti predstavnih povezav<sup>26</sup> in s svojo vselej izmikajočo se objektivnostjo. Nič manj ni za njih bistveno tudi to, da gre za predstave, ki so objektivne, *ker niso gola fantazmagorija*, zgolj »subjektivna igra njihov umislekov«<sup>27</sup>. Objektivne predstave so kot znamenje in garant za to, da je razumska poenotujoča določitev čutno raznoterega res določitev Nečesa, tudi

<sup>26</sup> »Če raziščemo, kakšno novo značilnost daje našim predstavam *odnos do predmeta* in katero digniteto dobijo z njim, bomo odkrili, da ne naredi drugega, kakor da postane z njim povezava predstav na določen način nujna in da jih podvrže pravilu; in da jim je, obratno, samo s tem, da je nujna določena ureditev v časovnih razmerjih [govor je o kavzalnem razmerju] dodeljen njihov objektivni pomen.« *KrV*, B 243/4/A 198/9.

<sup>27</sup> *KrV*, B 248/ A 202. Cf. k temu tudi stališče M. David-Ménard, da je funkcija spoznavnega objekta pri Kantu »kontrastrajoča, omejujoča, restriktivna«, da je smisel teorije objekta v prvi Kritiki utemeljen v tem, kar ta teorija preprečuje v registru miselnih iluzij. Prim.: Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Pariz 1990, str. 93 in str. 207.

znamenje in garant za to, da razum v tej določitvi nima opravka zgolj s samim seboj, da predmet določitve ni čisti izmislek in gola konstrukcija, ampak je nekaj objektivnega: nekaj, kar je glede na misel heterogeno, zunanje, kar reprezentira točko radikalne drugosti mišljenja. Ni dovolj reči, da objektivne predstave tvorijo svet, dobro povezano predstavno celoto le pod pogojem, da iz nje izpade »svetnost«, objektivnost tega sveta, pač pa je treba dodati še en pogoj: da so iz objektivnega predstavnega sveta *izključene zgolj subjektivne predstave*, tiste, ki tvorijo ne-zakonito povezan predstavni svet, ne-svet in segajo pri Kantu v širokem loku od zaznavnih sodb prek zmot, slepilnih tvorb, občutij in sanj, do norosti halucinacij in metafizičnih spekulacij, ki transcendirajo izkustvo. V kompleksnem ne-svetu subjektivnih predstav, v katerega sodi tako duhovidec Swedenborg kakor metafizik Leibniz, so na njegovi spodnji stopnji tiste subjektivne predstave, ki so določene z vsakokratnim naključnim ustrojem posameznikovega spoznavnega aparata in specifičnega spoznavnega predmeta, na zgornji pa subjektivne predstave, ki so fetišizacija postopka mišljenja v nekaj predmetnega, se pravi, področje transcendentalne iluzije in transcendentalne dialektike. Za vse pa velja, da so kot subjektivne na različne načine izključene iz objektivne realnosti: če so na tehnično-pragmatični ravni »sveta življenja« subjektivne predstave, in sicer na njegovem robu, še nekako tolerirane, pa na področju znanstvene objektivnosti nimajo svojega mesta.

Dopolnjeno tretjo skico bi zdaj lahko dopolnili še enkrat. V okvir izrezanega pravokotnika bi bilo treba namreč razen transcendentalnega objekta zapisati še subjektivne predstave: tudi te so namreč, podobno kot transcendentalni objekt, izrezane iz konstituirane realnosti. A kako daleč sega ta podobnost? Ali je izključitev subjektivnih predstav za objektivni svet konstituirane realnosti enako netematična, kakor je to konstitutivno izmikanje njegove realnosti, dejanstvo transcendentalnega objekta? Ali s tem, da so na mestu transcendentalnega objekta subjektivne predstave, še vedno velja, da je pretrgano vsako razmerje med izrezanim pravokotnikom in poljem, iz katerega je izrezan? Na eni strani je sicer res tako: dejstvo, da so subjektivne predstave izključene, je za imanenco objektivne realnosti bolj ali manj vedno nepomembno. Po drugi strani pa tej nepomembnosti nasprotuje kritični teorem predmetnosti predstav, ki postavlja, da je v neki točki konstituirane realnosti, in sicer v aktu razlikovanja med objektivnimi in subjektivnimi predstavami, njena sicer vselej izmikajoča se realnost vseeno *navzoča*, tako rekoč *tubivajoča*. Dejstvo izključenosti subjektivnih predstav torej le ne more biti tako nepomembno. Oziroma to dejstvo je lahko sicer nepomembno za plan imanence objektivne realnosti, nikakor pa ne more biti nepomembno za transcendentalno zastavitev samo. Za utemeljitev pogojev možnosti objektivnega spoznanja je izključenost subjektivnih predstav še kako bistvena: je indic »občutka za

realnost« indic za to, da je v fenomenalni realnosti njena vselej izmikajoča se realnost v neki točki vendarle navzoča. Skratka, je sled izmikajoče se realnosti plana imanence. Za transcendentalno zastavitev imajo subjektivne predstave prvenstveno pomen nečesa, kar mora v realnosti nujno manjkati, kar je prisotno ravno s svojo odsotnostjo. Skratka, kar je navzoče s svojo odtegnjenostjo realnosti. Prav ta modus navzočnosti pa evocira status realnega v realnosti.

Oglejmo si nekoliko podrobneje status subjektivnih predstav v kritični filozofiji. Zavedajoč se poenostavitve, bomo tu kompleksen svet subjektivnih predstav glede na njihovo vlogo v konstituirani, objektivni realnosti, razdelili na dve veliki skupini. V prvo skupino sodijo predstave, če ostanemo na področju *Kritike čistega uma*, ki jih določata vsakokratno spoznavni ustroj empirične subjektivnosti in vsakokratna empirična kakšnost spoznavnega predmeta ali stanja stvari. Takšne so zaznavne sodbe, denimo, če navedemo znane primere iz *Prolegomen*, sodbi »soba je topla«, ali pa »vermut je odvraten«. Ti sodbi sta zgolj subjektivno veljavni, ker in kolikor so v njiju zaznave povezane med seboj le v trenutnem stanju zaznavajočega in njegove zaznave, ne pa tako, kot so povezane v objektu. Veljajo vsakokrat le v razmerju do svojega nosilca, ne pa v razmerju do objekta, torej vobče. In njihov nosilec tudi ne zahteva vedno, da bi se morala njegova sodba ujemati s sodbo vseh. Nekatere zaznavne sodbe se sicer lahko preoblikujejo v izkustvene sodbe z nujno splošnoveljavnostjo,<sup>28</sup> vendar pa so tudi takšne, ki se ne morejo preoblikovati v objektivne izjave, ker zadevajo zgolj idiosinkratične individualne občutke,<sup>29</sup> povezane z neko empirično danostjo.

Te predstave so subjektivne tudi v pomenu, da se empirični subjektivnosti nekako dogajajo, da so rezultat neke zunajpsihične in znotrajpsihične kavzalne verige vzrokov in učinkov, v kateri je individualnost s svojimi predstavami sama navzoča le kot objekt. Čeprav so torej predstave nekaj zgolj subjektivnega, so v resnici skoz in skoz objektivne, saj so, skupaj z empirično subjektivnostjo kot njihovim nosilcem, nekaj zgolj konstituiranega, proizvedenega. Subjektivne predstave prve skupine lahko torej, če povzamemo, opredelimo kot *objektivno subjektivne*, ali tudi, kot (še) neobjektivne predstave: kot predstave, ki so ali nekakšna predstopnja objektivnih predstav ali pa ostajajo na robu področja objektivnosti.

A poleg subjektivnih predstav, ki so ali predstopnja ali pa deficitarni modus objektivnih predstav, nastopajo subjektivne predstave v transcendentalni

<sup>28</sup> Cf. I. Kant, *Prolegomene*, A 78 sl.

<sup>29</sup> V prvi Kritiki je tako iz transcendentalne filozofije izključeno področje moralnosti: njeni temeljni pojmi so sicer apriorna spoznanja, vendar pa so sestavina teh pojmov, npr. pojma dolžnosti, tudi »pojmi ugodja in neugodja, poželenj in nagnjenj«, ki so empiričnega izvora in kot taki nimajo mesta v zarisu kritike čistega uma; cf. *KČU*, B 29/A 15.

filozofiji še v nekem drugem, popolnoma drugačnem pomenu. S tem drugim pomenom ne mislimo toliko na področja praktične filozofije in ideje svobode, ki dobi v vselej individualnem moralnem delovanju svojo objektivno praktično realnost. Mislimo bolj na tretjo Kantovo Kritiko, ki se ukvarja s tistim tipom predstave, za katerega je značilen obrat v intencionalni naravnosti predstave: predstave ne določa več njen odnos do predmeta, ampak zgolj še njen *odnos do subjekta*. *Kritika razsodne moči* razdeluje predstavo v njeni ireducibilno subjektivni razsežnosti, v kateri je »predstava nanešena v celoti na subjekt« in ni namenjena »nobenemu spoznanju, tudi ne tistemu, s katerim subjekt spoznava samega sebe«<sup>30</sup>. Zgolj subjektivna, ali tudi, estetska razsežnost predstave,<sup>31</sup> ki je ne vodi spoznavna namera, pa je *občutje ugodja in neugodja* in je proizvod *reflektirajoče razsodne moči*.

Bistveno za zgolj subjektivno predstavo, ki se manifestira v občutju, je, da nastopa vselej tudi z zahtevo, da je predstava nečesa, kar *naj velja za vse*. Nastopa kot občeveljavna predstava, kot predstava nekega skupno deljenega sveta, neke »objektivne realnosti«, tudi če ne gre več za objektivno realnost razumske spoznavne določitve. V tretji Kritiki razdela Kant pojem subjektivne predstave, ki ni subjektivna zato, ker se nahaja nekje na robu objektivnosti spoznanja, ali pa se svetu objektivne realnosti kot vselej individualna empirična predstava celo odpoveduje. Prav narobe, gre za subjektivno predstavo, ki je ravno kot predstava empirične subjektivnosti neposredno tudi že predstava neke *intersubjektivno veljavne realnosti*. Resda realnost zgolj subjektivne predstave ni več razumsko določena, torej *konstituirana realnost*, vendar ni zato nič manj nekaj, kar ni samo »subjektivna igra predstavnih moči«,<sup>32</sup> pač pa obstaja občeveljavno, kot neka realnost *za vse*. Skratka, subjektivne predstave tretje Kritike so v konstituirani realnosti navzoče kot kraj, od koder je postavljeno, da *ni vse konstituirano*, pač pa je s samim dejstvom subjektivne predstave intendirano tudi *nekaj, kar ni konstituirano*.

Zdi se torej, da lahko naposled le odgovorimo na vprašanje, kje v konstituirani realnosti je navzoče realno, ki je tej realnosti odtegnjeno. Da je

<sup>30</sup> I. Kant, *Kritika razsodne moči* (KRM), (prev. R. Riha), Philosophica, ZRC SAZU, Ljubljana 1999, B/A 4 in 9.

<sup>31</sup> »To, kar je pri predstavi objekta zgolj subjektivno, se pravi, kar je njen odnos do subjekta, ne do predmeta, je njena estetska kakšnost«, KRM, IU, VII, B XLIII. »Zmožnost, občutiti pri neki predstavi ugodje ali neugodje, se imenuje zato občutje, ker vsebujeta to, kar je v razmerju naše predstave zgolj subjektivno, ne vsebujeta pa nobenega odnosa do objekta zaradi njegovega možnega spoznanja, (še zaradi spoznanja našega lastnega stanja ne)«, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, A/B 1 sl. Za problem subjektivnosti predstav tudi našo obravnavo tega problema v: J. Sumič-Riha, R. Riha, *Pravo in razsodna moč*, Ljubljana 1993, str. 195 ssl.

<sup>32</sup> KRM, § 12, B 65.

fenomenalna realnost zgrajena na odtegnitvi realnega, lahko trdimo zaradi vloge, ki jo imajo v konstituirani realnosti zgolj subjektivne predstave, konceptualizirane v tretji Kritiki – mi jih bomo tu označili z izrazom *subjektivno objektivne predstave*. S subjektivno objektivnimi predstavami je v konstituirani realnosti namreč punktualno navzoča tudi zahteva, da ni vse konstituirano. V tem oziru bi lahko rekli, da so te predstave *evokacija, sled predstavni realnosti odtegnjenega realnega*.

A preden se s tem odgovorom zadovoljimo, je potrebna neka precizacija. Tako kot se namreč subjektivne predstave v kritični filozofiji delijo na dve skupini, na objektivno subjektivne in na subjektivno objektivne, tako se, če smo natančni, delijo na dve skupini tudi same subjektivno objektivne predstave. Drugače rečeno, evokacija konstituirani realnosti odtegnjenega realnega je sredi te realnosti možna na dva načina. Pri Kantu bomo oba načina našli npr. v njegovem opisu sublimnega občutja entuziazma. Entuziazem oziroma »ideja dobrega z afektom«<sup>33</sup> je, če nekoliko poenostavimo, duhovno stanje, v katerem skuša empirična subjektivnost v konstituirani realnosti uresničiti umne ideje, ki realnost transcendirajo. Zato tudi velja, kot zapiše Kant v predkritičnem spisu o *Boleznih glave* in nato ponovi v tretji Kritiki, da brez tega občutja ne bi bilo mogoče v svetu uresničiti »ničesar velikega«.<sup>34</sup> A če deluje entuziazem v tem prvem primeru tako, da uveljavlja *v konstituirani realnosti in zanjo* ideje uma, torej nekaj nekonstituiranega, pa lahko uresničuje entuziazem ideje, za katere mu gre, tudi tako, da v imenu, če smemo tako reči, »neposredne navdahnjenosti« z nekonstituiranim zanika pravico do bivanja konstituirani realnosti, da torej uresničuje svoje ideje z destrukcijo kraja, kjer naj bi se uresničile.<sup>35</sup>

Subjektivno objektivne predstave lahko torej nastopajo z zahtevo, da same niso nič drugega kot čista navzočnost tega, kar ni del konstituiranega sveta, čista navzočnost druge in drugačne, nekonstituirane realnosti, ki jo je

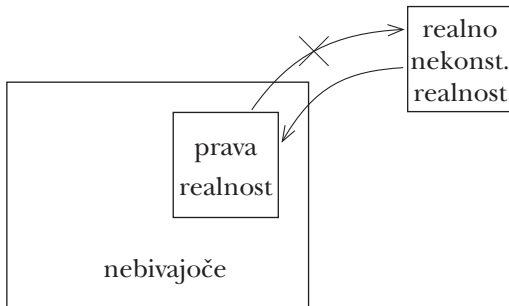
<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> I. Kant, *Poskus o boleznih glave*, 1762 cf. prevod besedila v pričujoči številki Filozofskega vestnik; KRM, B 126/ A 124.

<sup>35</sup> »Postavimo *Aristida* med oderuhe, *Epikteta* med dvorjane in *Jeana-Jacquesa Rousseauja* med doktorje na Sorbonni. Zdi se mi, da bomo slišali glasen posmeh in stotino glasov, ki vpijejo: 'Kakšni fantasti!'. Ta dvoumni videz fantazmagorije sredi na sebi dobrih moralnih občutkov je *entuziazem*, brez katerega ni bilo na svetu še nikoli doseženo nič velikega. Popolnoma drugače je s *fanatikom* (*vizionarjem*, *zanesenjacom*). To je pravzaprav zamaknjeneč, ki si pripisuje neposredno navdahnjenost in izjemno seznanjenost z nebeškimi silami. Človeška narava ne pozna nevarnejšega slepila. Če je izbruh takšnega slepila nov in če ima prevarani človek razne talente, množica pa je pripravljena odkritosrčno sprejeti ta kvas, tedaj včasih trpi zaradi zamaknjeneosti celo država«, *Poskus o boleznih glave*, prev. S. Tomšič, cf. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 165.



treba sredi konstituirane realnosti tako rekoč samo še narediti vidno za vse. Tisto, kar je v takim delovanju subjektivno objektivnih predstav utajeno, je prav to, da so, ravno kot predstave empiričnih subjektivnosti, vselej že del konstituirane realnosti. Niso torej predstave konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega, ampak so, prav narobe, predstave de-konstitucije fenomenalnega sveta. So moment empirične realnosti, ki deluje v imenu nečesa nekonstituiranega, realnega, tako, da izničuje vso konstituirano realnost. In če smo objektivne predstave označili kot predstave nesubjektivirane realnosti, torej kot *nesubjektivirane* predstave, bomo za tiste subjektivno objektivne predstave, ki same sebe predstavljajo kot navzočnost čistega realnega, rekli, da so radikalno asubjektivne. Asubjektivne so, ker v njih ravno ni več mogoče zaslediti instance subjekta, konstitucije realnosti z odtegnitvijo realnega. Gre za predstave, ki so v bistvu organizirane tako, da se umikajo pred tem, kar skušajo na videz realizirati: pred momentom nekonstituiranega, realnega. Bolje povedano, so umik pred imanentno transcendenco, to je nemožnostjo, ki jo je treba *kot nemožnost*, natančneje, kot odtegnjeno nemožnost uveljaviti v konstituirani realnosti nekončnega spleta možnih možnosti. Delovanje subjektivno objektivnih predstav v orisanem smislu lahko ponazorimo z naslednjo skico:



Vendar pa poglobljena tema tretje Kritike niso subjektivno objektivne predstave v zgoraj orisanem smislu, pač pa so to subjektivno objektivne predstave, ki ravno ne delujejo na način de-konstitucije realnosti. Kot smo že omenili, je eden osrednjih problemov *Kritike razsodne moči* opredelitev predstave v njeni zgolj estetski, se pravi, *zgolj subjektivni* funkciji, v kateri se predstava odpoveduje sleherni spoznavni, na objekt naravnani pretenziji. S tem problemom je neločljivo povezan neki drug problem tretje Kritike, namreč problem, kako v okviru sistematične enotnosti narave zajeti neskončno raznoterost empirične posebnosti? V manj kantovskem jeziku lahko formuliramo problem takole: kako s pojmi zajeti to, kar razumskim pojmom po definiciji uhaja, kar se odteguje sleherni predikativni deskripciji, se pravi, *posebno kot posebno*? Kako določiti singularnost, tisto lastnost posebnega, da bi to lahko bilo po svojem

bistvu tudi drugačno, kot je, torej ne le konstituirano, ampak tudi nekonstituirano: skratka, kako določiti *navzočnost nekonstituiranega v konstituiranem*, vrzel realnega v realnosti? V *Kritiki razsodne moči* sta ta problema artikulirana v *reflektirajoči razsodni moči*. Oglejmo si na kratko, kako so med seboj povezani orisani trije problemi.

Problem miselnega dojetja tega, kar se po definiciji upira redukciji na obči pojem, reši Kant z invencijo občega načela, ki ga sama sebi daje razsodna moč kot avtonomna spoznavna zmožnost, namreč načela formalne smotrnosti narave za spoznavne zmožnosti subjekta.<sup>36</sup> Kantova rešitev, navidezno preprosta, je v tem, da dojame formalno smotrnost narave kot načelo, ki se lahko kot *univerzalno umno načelo* vzpostavi le, če ga suplementira posebno kot posebno, se pravi, neka *ireduktibilna singularnost*. Nadaljni moment te rešitve je, da se uspešna oziroma neuspešna vzpostavitev načela formalne smotrnosti manifestira v tem, kar je predstavi najbolj subjektivno, v *občutju ugodja in neugodja*.

Občutje kot zgolj subjektivna razsežnost predstave postane tako dvoje hkrati. Na eni strani je manifestacija singularnosti, tistega na posebnem, kar se odteguje razumski konstituciji, in je kot takšno *navzočnost nekonstituiranega v konstituiranem*, vrzel realnega v realnosti. A občutje je na drugi strani tudi tista razsežnost subjektivnega v predstavi, ki nastopa z zahtevo po veljavnosti za vse: je sicer res vedno občutje empirične subjektivnosti in ne morda transcendentnega subjekta, vendar empirična subjektivnost v občutju kot svoj najbolj lasten del artikulira nekaj, kar ji ravno odteguje vso njeno empirično partikularnost in jo neposredno umešča na raven univerzalnosti, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse.

Zadnji moment Kantove rešitve pa je, da je načelo formalne smotrnosti proizvedeno s specifičnim aktom empirične subjektivnosti, in sicer z njeno *reflektirajočo sodbo*. V njej subjektivnost postavlja, da je neki predmet, dogodek ali neko stanje stvari, skratka, da je neka empirična partikularnost, ki se odteguje razumskemu pojmu, vseeno, če uporabimo elementarno izjavno strukturo reflektirajoče sodbe, »*primer pravila*«, da je torej v aktu razsojanja zanjo odkrito tisto obče, tisto pravilo, katerega primer je. Primer, to ni že sam partikularni dogodek ali predmet, moment konstituirane realnosti. Primer, to je partikularni dogodek ali predmet v svoji ireduktibilni partikularnosti, v točki svoje singularnosti, v kateri je partikularno kot partikularno potrjeno tako, da je afirmirano kot vrzel nekonstituiranega v konstituiranem.

---

<sup>36</sup> Podrobnejšo utemeljitev našega razumevanja Kantovega načela formalne smotrnosti narave lahko bralec najde tudi v naših člankih, posvečenih problematiki reflektirajoče sodbe, objavljenih v zadnjih letih v *Filozofskem vestniku* in v *Problemih*, prav tako tudi v uvodni študiji k prevodu *Kritike razsodne moči*.

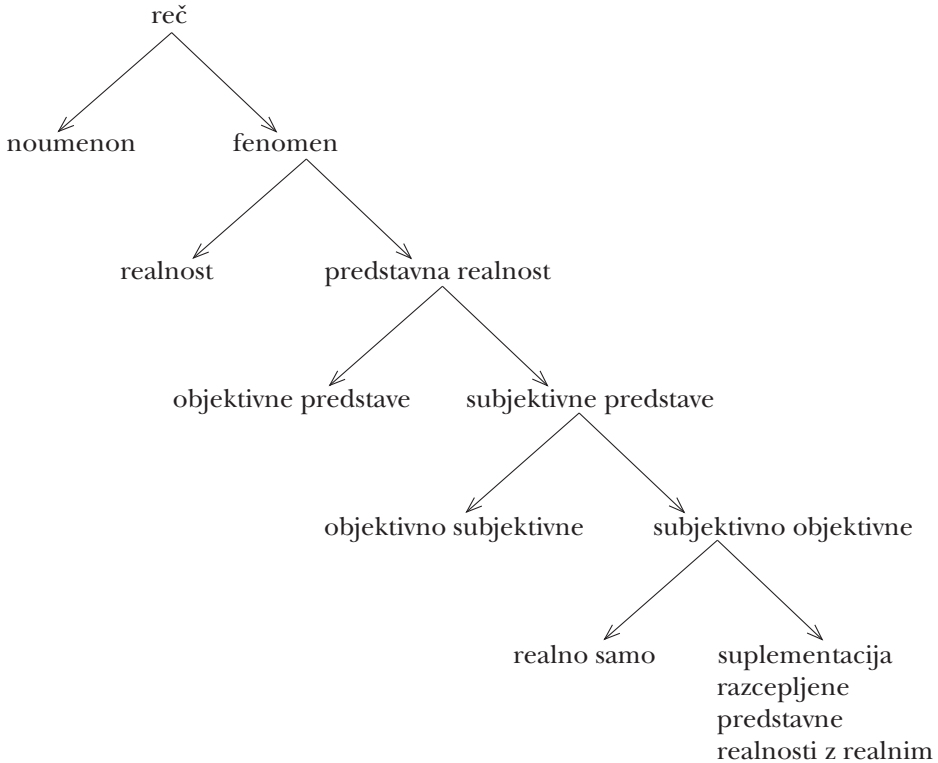
Pravilo, obče primera, pa je obče občutja: to pa je *razsodna moč kot čisti akt*, ki postavlja, da singularnost, kontingentnost primera ne velja za nikogar, če je empirična subjektivnost v nenehno ponavljajočem se razsojanju ne uspe dokazati kot nekaj, kar velja za vse. V strnjeni obliki lahko zdaj reflektirajoče razsojanje, katerega določiten razlog je subjektivnost občutja, predstavimo takole: reflektirajoča sodba je subjektivno objektivna predstava, ki postavlja, da obstaja konstituirana realnost kot *realnost za vse* takrat, kadar je v njej in zanjo afirmirano to, kar se razumski konstituciji odteguje: moment nekonstituiranega. Realnost za vse obstaja šele takrat, kadar je njena edina opora subjektivnost občutja, se pravi, nenehno ponavljajoči se akt reflektirajočega razsojanja, v katerem uspe neka empirična subjektivnost svojo rekonstrukcijo nekega partikularnega dogajanja ali predmeta kot primera prezentirati kot nekaj, kar ne velja za nikogar, če ne velja potencialno za vse. Realnost za vse obstaja tako kot nenehna subjektivna rekonstrukcija konstituirane realnosti okoli momenta nekonstituiranega, singularnosti primera kot nečesa, kar se odteguje sleherni predikativni določitvi in česar edina substanca je v tem, da deluje v konstituirani substanci kot njen izrezani del, kot realno.

Kant je tako z elaboracijo načela formalne smotrnosti in reflektirajoče razsodne moči v tretji Kritiki tako rekoč še pred adorno vprašanjem, ali je mogoče s pojmom dojeti to, kar se pojmu upira, ne da bi pri tem moment nepojmovnega zdrobili, ga priličili pojmu, že zarisal odgovor nanj: reflektirajoče razsojanje je primer za to, da je mišljenje vselej artikulirano na nekaj, kar mu je zunanje, tuje, na moment realnega. Na to artikulacijo misli na realno, anticipirano v problematiki tretje Kritike, lahko navežemo tudi sugestivno misel G. Lebruna, da je največja invencija *Kritike razsodne moči* verjetno v tem, da nas »učí misliti drugače«. <sup>37</sup> Po našem mnenju bi bilo treba to izjavo razumeti takole: Kantova tretja Kritika nas učí »misliti drugače«, ker nam skuša Kant z reflektirajočo razsodno močjo kot svojim primerom »drugačnega načina mišljenja« pokazati, da je sestavni del mišljenja vedno tudi moment *drugosti mišljenja*. <sup>38</sup>

Na tem mestu lahko zdaj prikažemo pot, po kateri smo šli v poskusu, da bi utemeljili našo izhodiščno tezo, da je treba, prvič, razliko med fenomenom in noumenonom razumeti kot *konstitucijo realnosti z odtegnitvijo realnega*, in drugič, da zahteva takšno razumevanje, da na ravni same konstituirane, fenomenalne realnosti opredelimo sled odtegnitve realnega.

<sup>37</sup> Gerard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Pariz 1970, str. 13.

<sup>38</sup> Spomnimo ob tem še na razmišljanje Monique David-Ménard v njenem delu *La folie dans la raison pure*, da se namreč Kant v svojih treh Kritikah na različne načine ukvarja s problemom, da je filozofsko mišljenje konstitutivno navezano na točko drugosti misli, ki jo delo misli na vselej specifične načine vpisuje vase, tudi če to ni njegova eksplicitna tema.



Naše izhodišče je bila tista »reč«, ki jo je mogoče po Kantu obravnavati z dveh vidikov kot fenomen in kot noumenon. Razlikovanje, konstitutivno za fenomenalno realnost, generira v njej novo razliko, in sicer razlikovanje na (zgolj) predstavno realnost in na njeno realnost samo, to razlikovanje pa se v predstavnih realnostih sami zopet pojavlja v drugi razliki, v razliki med objektivnimi in subjektivnimi predstavami. Gre za razliko, ki prav zato, ker obe vrsti predstav še le vzpostavlja, tudi povzroča, da se subjektivne predstave razcepijo na objektivno subjektivne in subjektivno objektivne predstave. Subjektivno objektivne predstave pa se zopet delijo na tiste, ki se predstavljajo kot realno samo, v zadnji instanci kot realno brez realnosti, in na predstave, ki se predstavljajo kot suplementacija realnosti z momentom realnosti odtegnjenega realnega. Na levi strani diereze so členi, ki sami na sebi logiko subjektivne konstitucije bolj zakrivajo kot afirmirajo, na desni pa členi, ki na različne načine ohranjajo, če smemo tako reči, zvestobo logiki subjektivne konstitucije objektivnosti.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Opisu lahko še dodamo, čeprav s tem odpiramo problematiko, s katero se tu ne bomo ukvarjali, da se, prikazana diereza z razlikovanjem objektivnih in subjektivnih predstav

Na koncu se moramo seveda vrniti na področje prve Kritike. Naš oris subjektivno objektivnih predstav v tretji Kritiki namreč ni kaj več kot opozorilo, da je treba opredeliti, kje so v objektivni realnosti prve Kritike navzoče tiste subjektivne predstave, ki v konstituirani realnosti afirmirajo moment odtegnjenega realnega. Natančen odgovor na to vprašanje bi zahteval, da analiziramo, denimo, status transcendentalne refleksije, predvsem pa da opredelimo pomen, ki ga imajo za konstitucijo objektivne realnosti umne ideje in umno sklepanje, širše, področje nujnega in neizogibnega videza, področje transcendentalne iluzije. S to nalogo se tu ne bomo več ukvarjali, zadovoljili se bomo s tem, da bomo, v navezavi na Transcendentalno dialektiko prve Kritike, samo nakazali, da nas v resnici tudi že *Kritika čistega uma* »učí misliti drugače«, da je torej v njeni miselni zastavitvi navzoča konstitutivna *drugost misli*.

Temeljni nauk Kantove transcendentalne filozofije, odgovor na vprašanje, kako so možne apriorne sintetične sodbe, je razvit v Transcendentalni estetiki in Analitiki prve Kritike. Vendar pa številni avtorji svarijo pred podcenjevanjem Transcendentalne dialektike in po našem mnenju upravičeno opozarjajo, da kritika transcendentalnega videza ni zunanji dodatek kritičnega preiskovanja pogojev možnosti spoznanja, ampak je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti. Tudi če pristanemo na to, da je zastavitev Kantove transcendentalne filozofije zgrajena na notranji povezanosti Transcendentalne estetike, analitike in dialektike, pa še vedno ostane naslednji problem: kako razložiti, da je prva Kritika potem, ko je najprej utemeljila transcendentalni idealizem in empirični realizem kot ogrodje transcendentalne zastavitve, nato v Dialektiki zavrnila za transcendentalni idealizem irelevantna stališča transcendentalnega realizma? In dalje, kako razložiti, da je Kant temeljna izhodišča za kritiko dialektike naravnega uma, ki subjektivno nujne pojmovne povezave prikazuje kot objektivno nujnost oziroma določilo, razdelal vsaj v grobem že v nekaterih predkritičnih spisih?<sup>40</sup> Skratka, tudi če pristanemo na notranjo povezanost Estetike, Analitike in Dialektike, je treba

---

vred umešča na raven, ki jo nekateri avtorji (L. Guillermit, E. Weil) označujejo kot Kantov prvi kopernikanski obrat (v grobem se ta obrat ujema z novokantovsko spoznavnoteoretsko interpretacijo Kantove revolucije v načinu mišljenja), z razlikovanjem objektivno subjektivnih in subjektivno objektivnih predstav pa stopamo na raven drugega kopernikanskega obrata, izvršenega v Kantovi zadnji Kritiki.

<sup>40</sup> V spisih »Einziger möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«, »Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltwesiheit einzuführen«, »Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral...«, »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«, opiramo se na analizo J. Schmuckerja »Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft«, v: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, izd. J. Heidemann/W. Ritzel, de Gruyter, Berlin-New York 1981.

razložiti, zakaj ostaja nauk Dialektike, ne le časovno, ampak tudi konceptualno, zunanji samemu jedru transcendentalne zastavitve.

Na to lahko navežemo drug problem. Da Kant ni sam avtor metafore o »kopernikanski revoluciji«, ki da jo je izvršil v filozofiji, je danes splošno znano.<sup>41</sup> Kljub temu, da se Kant ni imel za »Kopernika filozofije«, pa lahko takoj na začetku prve Kritike naletimo na izjave, ki so, čeprav Kant nikoli ni imel pretiranih problemov s skromnostjo, če jih, tako kot si zaslužijo, vzamemo resno, vseeno nekoliko presenetljive. Gre za izjave, ki napovedujejo in v kali že vsebujejo Transcendentalno dialektiko, zanimive pa so zato, ker iz njih izhaja, da je prav njemu, Kantu, uspelo to, kar ni še nikomur pred njim: da je namreč na poti kritike čistega uma odpravil »vse zablode, ki so doslej...razdvajale um z njim samim«, in sicer zato, ker je »odkril točko nesporazuma uma s samim seboj« ter tako razrešil vsa vprašanja, na katera je um vse doslej zaman odgovarjal.<sup>42</sup> Iz Transcendentalne dialektike bomo pozneje sicer zvedeli, da samoprevara uma, tudi ko je razkrita njena ničnost, še vedno vztraja, da gre za nujno in neizogibno iluzijo, ki jo s tem, da razkrijemo mehanizme njenega delovanja, ne odpravimo, čeprav dosežemo, da nas ne vara več. Ne glede na to, da je pomen odkritja »točke nesporazuma uma s samim seboj« tako nekoliko zmanjšan, je dejstvo tega odkritja še vedno dovolj presenetljivo, da lahko postavimo naivno vprašanje: kako to, da je prav Kantu uspelo to, kar številnim drugim filozofskim glavam, nikakor ne slabšim od Kantove, ni? Če formuliramo vprašanje nekoliko manj naivno: kje stoji Kant, ko razkriva mehanizme transcendentalnega videza, ko pa je vendarle po lastnem priznanju tudi sam ujet v nujno fetišizacijo umnih sklepov in idej?

Odgovor na to vprašanje nam bo pomagal najti tudi odgovor na vprašanje, kako razumeti zunanost transcendentalne dialektike jedru transcendentalne zastavitve. Odgovorimo pa lahko, če si pomagamo z zgoraj navedeno Lebrunovo izjavo, takole: Kantu je uspelo samokritiko uma prignati do razkritja točke samoprevara uma, ker se je »naučil misliti drugače«. Drugače pa se je naučil misliti tako, da je, resda ne kot prvi ali morda celo edini filozof, v misel integriral moment drugosti misli. Pot samokritike uma, ki pelje Kanta k njegovi transcendentalni zastavitvi, ni pot obračuna uma z njegovo drugostjo, pač pa je vpis neprisvojljive drugosti misli v misel samo. Vpis drugosti zazna-

<sup>41</sup> Cf. Volker Gerhart, »Kants kopernikanische Wende« v: *Kant-Studien* 78, 1987, str. 133 ssl. To, da je Kant uporabljal Kopernika zgolj kot primer matematične in naravoslovne »revolucije v načinu mišljenja«, ki bi jo bilo treba izvršiti tudi na področju metafizike, ne pa kot metaforo za lastno filozofsko zastavitev, ga seveda ni oviralo, da ne bi že zelo zgodaj v sebi videl nosilca revolucije v načinu filozofskega mišljenja, cf. V. Gerhard, *op. cit.*, str. 139, op. 39.

<sup>42</sup> *KČU*, A XII ; podčrtal RR.

muje Kantovo filozofiranje v njegovi predkritični fazi in vpis drugosti vztraja v sistematično razviti obliki v sami elaborirani kritični filozofiji. Zasedimo ga lahko, denimo, v spisu *Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike*. V sklepnem delu tako Kant najprej pove, da je nekoč obravnaval »človeški razum zgolj s stališča svojega«, da pa se zdaj postavlja »na mesto tujega in zunanjega uma«. Nato zapiše to, kar je zanimivo za našo obravnavo, da povzroča namreč »primerjava obeh opazovanj sicer močne paralakse, a je hkrati tudi edino sredstvo za preprečevanje optične prevare in za pravilno umestitev pojmov«<sup>43</sup>. Kant nam, ko govori o tem, da sprejema tudi gledišče drugih, ne le svojega, še zdaleč ne ponuja, kot opozarja tudi K. Karatani, plehke misli, da na svet pač ne smemo gledati zgolj z lastnega stališča, ampak tudi s stališča drugih.<sup>44</sup> Na kar moramo biti v Kantovem razmišljanju pozorni, je, da ponuja *samega sebe, svoje lastno gledišče kot medij primerjave med lastnim in tujim*. Poanta Kantove misli je torej, da je obrat k drugemu in k drugosti možen šele v trenutku, ko je priznано zgolj eno samo, in sicer lastno gledišče: rezultat popolne ponotranjenosti gledišč je, da vznikne v lastnem »potujitev videnega«, potujitev tega, kar vidi lastno stališče, ali tudi, če interpretiramo formulacijo o »močnih paralaksah«, da vznikne drugost, tujost kot konstitutivni moment lastnega. Najbolj lastno v lastnem stališču postane moment neprisvojljive drugosti lastnega: edino, kar je v lastnem pravzaprav zares lastno, Isto, je moment drugosti v njem.

Sprejemanje drugosti misli kot jedra njene Istosti ponovi Kant tudi v »skeptični metodi«, s katero v transcendentalni dialektiki prve Kritike obravnava vprašanja, »ki jih čisti um zastavlja čistemu umu«<sup>45</sup>. Gre za ravnanje »nepriustranskega sodnika«, ki se ne pusti zaplesti v neskončni »za« in »proti« dialektičnih antinomij, in sicer zato ne, ker postavlja, da je spor uma s samim seboj znamenje nekega bazičnega neujemanja uma s samim seboj, znamenje za to, da deluje v misli moment drugosti, ki si ga misel ne more nikoli prisvojiti. In Kantov »nepriustranski sodnik« sam stoji na mestu te drugosti, njegova razsodba pa drugost misli uveljavlja kot to, kar je umu, misli najbolj lastno.

Neodpravljiva drugost misli deluje torej tudi v sami transcendentalni zastavitvi. Prav zato ohranja transcendentalna dialektika svoj dvoumen status: na eni strani je sicer notranji sestavni del transcendentalne zastavitve, ne pa zgolj njen dodatek, na drugi strani je s transcendentalnim idealizmom Kantove zastavitve v razmerju zunanosti. Opredelitev razmerja med njo in konceptualnim jedrom transcendentalne zastavitve je prav gotovo področje

<sup>43</sup> I. Kant, *Sanje duhovidca, pojasnjene s sanjami metafizike*, navajamo po prevodu S. Tomšiča. Prevod bo izšel v zbirki Philosophica Filozofskega inštituta ZRC SAZU.

<sup>44</sup> Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, The MIT Press, 2003, str. 1 in str. 25.

<sup>45</sup> Cf. *KrV*, B 448 ssl/A 420 ssl.

raziskovanja premen Kantove misli. Lahko pa razmerje zunanosti med njima razumemo tudi kot izraz za to, da sodi k miselnemu jedru transcendentalne zastavitve nekaj, kar je temu jedru tuje, zunanje, pri čemer transcendentalna dialektika ta moment zunanosti, drugosti ne le reprezentira, ampak ga kot takega sredi transcendentalne zastavitve tudi generira. Prav zato je tudi Kantova trditev, da je, čeprav tudi sam ujet v fetišizem naravne dialektike uma, s svojo samokritiko uspel odkriti »točko nesporazuma uma z njim samim«, manj pretenciozna, kot se zdi na prvi pogled. Navsezadnje njegova trditev samo postavlja, da je pogoj za samokritiko misli, da se kritična misel postavi na mesto drugosti misli, da sama postane ta drugost. In prav zato tudi Kantova samokritika uma, razvita v obliki sistema subjektivne konstitucije objektivnosti, sistema treh Kritik in drugih del Kantovega filozofskega opusa, ni kaj več kot zgolj »primer samokritike uma«. Eksistenca tega primera pa ni odvisna le od tega, ali bo filozofija po Kantu, vedno znova, uspela na koherenten in konsistenten način rekonstruirati to, česar primer je Kantova samokritika uma, se pravi sistem subjektivne konstitucije objektivnosti. Še bolj je odvisna od tega, ali bo ta rekonstrukcija uspela, od primera do primera, v rekonstruiranem miselnem sistemu logike subjektivne konstitucije afirmirati in ohraniti tudi *drugost misli*, se pravi, misel, ki v miselnem sistemu nikoli ne bo imela svojega mesta, misel, ki bo vedno ostala ne-vedena. Skratka, to, kar smo prej poimenovali moment nekonstituiranega v konstituiranem.