

O univerzalni veljavi kantovske ideje

Peter Klepec

Kant je bil vse svoje življenje prepričan, da na planetih našega osončja prebivajo umna bitja. To prepričanje je prvič izrazil v svojem prvem »pomembnejšem« delu, *Splošna zgodovina narave in teorija neba* iz leta 1755 (Prim. I., 377 ff.)¹, kjer je tematiki in vprašanju ali na drugih planetih obstajajo umna bitja posvetil celo poglavje. Pri tem je bil dovolj previden in je dokazovanje dejanskega obstoja takih prebivalcev prepustil drugim, tako, da bi ga težko prijeli za besedo. V pričujočem prispevku tega niti ne nameravamo – kakor tudi Kanta tudi ne nameravamo ne braniti ne opravičevati. Pravzaprav nas drugega kot to, da je Kant dopuščal možnost obstoja umnih prebivalcev drugih planetov, ne zanima. Ne zanima nas torej kaj je Kant menil o Marsovcih in tudi ne, kaj je o tem zapisal, temveč zgolj poudarjamo dejstvo, da je Kant izražal svoje prepričanje o obstoju prebivalcev Marsa in Meseca ne le v svojem takoimenovanem »predkritičnem« obdobju, temveč tudi še v *Kritiki čistega uma* (Prim. 251) in nenazadnje tudi v zadnji, tretji izmed svojih *Kritik, Kritiki razsodne moči* (Prim. X., 434). Status, ki ga je Kant podelil morebitnemu obstoju Marsovcev ali prebivalcev Meseca, je zgolj hipotetičen, je status predpostavke, ki jo Kant še dodatno omili s tem, da o njej skorajda dosledno govori kot o nečem, kar zadeva zgolj mnenje, ki pa je za Kanta, kot vselej nekaj subjektivnega. Tako, denimo, v *Kritiki razsodne moči* lahko preberemo: »Predpostaviti umne prebivalce drugih planetov, je stvar mnenja« (X., 434)

Dejstvo je, da je Kant dopuščal možnost obstoja tako izvenzemeljskih umnih bitij, kakor tudi možnost obstoja kakšnih drugih in drugačnih zemeljskih umnih bitij od ljudi. Hipoteza o morebitnih prebivalcih drugih planetov nas bo v pričujočem prispevku zanimala toliko, kolikor gre za neke vrste fikcijo, ki ima za Kanta status metodološke predpostavke. Če naj nekoliko na hitro razkrijemo svoje karte – gre za to, da možni obstoj prebivalcev drugih planetov predstavlja tisto izjemo, ki Kantu omogoči, da sklene, zašije, svoje polje, nudi mu tisto izjemo, ki mu omogoči, da totalizira polje s katerim se ukvarja. Šele

¹ Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Ko citiramo ali napotevamo na kako mesto iz *Kritike čistega uma* pa v oklepaju navajamo zgolj arabsko številko druge izdaje, brez rimske številke zvezka v že omenjeni izdaji (III.-IV.) in brez sicer običajne navedbe, da gre za drugo izdajo (velike črke B).

zato, ker obstojijo druga racionalna bitja, lahko Kant reče, da um, kakršnega opisuje, velja za vse ljudi, šele zato mu lahko podeli univerzalno veljavo. Ravno zaradi tega, ker obstajajo Marsovci in prebivalci Meseca, lahko Kant z vso gotovostjo trdi, denimo, da kategorije veljajo za vse ljudi. Pri tem ne gre za objektivno veljavo in objektivno realnost kategorij – le-ta je zadeva transcendentalne dedukcije, ki je pokazala in dokazala kako so kategorije konstitutivne za spoznanje, temveč za njihovo univerzalno veljavo. Vsaka univerzalnost – in treba je priznati, da je bil Kant takorekoč obseden od univerzalnega – potrebuje točko izjeme, točko izvzetosti univerzalnemu, ki univerzalnost šele napravi za univerzalnost. Ali, če si izposodimo tezo Jacquesa-Alaina Millerja iz drugačnega konteksta:

»Za to, da ras ne bi bilo, da bi lahko rekli »mi ljudje«, bi moral obstajati Drugi človeka. V splošnem se sklicujejo na žival, ki naj bi zavzela to mesto, pri čemer pa žival nima nič, saj ne more spregovoriti – v tem je ves problem. Za to, da bi lahko končno rekli 'mi ljudje', bi potrebovali govoreča bitja z nekega drugega planeta. Ravno to daje znanstveni fantastiki tako optimističen značaj, saj nudi nekakšen fantazmatski obstoj temu 'mi ljudje'.«²

Skratka – na neki ravni šele hipoteza o morebitnih prebivalcih drugih planetov kot metodološka fikcija Kantu omogoči, da lahko govori o univerzalni veljavi kategorij. Ob vsem tem pa se seveda postavlja kopica vprašanj. Najprej se postavlja vprašanje ali je sploh možno, da so domnevna umna bitja, ki prebivajo na drugih planetih tudi govoreča bitja? Ker bi načelno lahko pritrdilno odgovorili na to vprašanje – gre namreč za umna in razumna bitja, razum pa je za Kanta vselej diskurziven, t. j. mišljenje s pomočjo pojmov in predikatov, ki niso nič drugega kot strnjeno mišljenje v obliki govornice – se takoj postavlja naslednje vprašanje. Ker so Marsovci in prebivalci Meseca umna bitja, ker torej govorijo in kot umna bitja kajpak tudi mislijo, ali to pomeni, da mislijo z enakimi ali istimi pojmi kot mi? Tudi če je odgovor nikalen to seveda še ne dokazuje, da Marsovci ne mislijo, saj je, kot je pokazal Lévi-Strauss, možna divja misel, ki ne uporablja istega konceptualnega aparata kakor je naš, ki pa je lahko po svoji dodelanosti še kako zapletena in sofisticirana. Če je odgovor na vprašanje o identičnosti našega in marsovskega konceptualnega aparata pritrdilen, pa se takoj zastavlja vprašanje, kakšni nasledki izhajajo za univerzalno veljavo naših pojmov, predstav itn., kajti, če so nam Marsovci v vsem podobni, nena zadnje odpade tudi metodološka predpostavka kot taka in s tem hipoteza o univerzalni veljavi. In nazadnje, ali razpolagamo s pojmi, ki so lastni zgolj nam, ljudem? Za katere pojme gre in kakšna je njih raba? Nam ti pojmi, če seveda obstajajo, zagotavljajo prevlado nad naravo in v skladu s tem tudi nad

² Jacques-Alain Miller, »Ekstimnost«, *Razpol 5, Problemi-Razprave 5/89*, Ljubljana 1989, str. 45.

morebitnimi prebivalci drugih planetov, kakor tudi morebitnimi ostalimi, končnimi in neskončnimi bitji na našem planetu?

Videti je, da je Kant s svojo koncepcijo intelektualnega zora že v kali zatrl sleherno možnost odgovora na zgornja vprašanja. Kant je namreč na številnih mestih – pri tem se omejujemo zgolj na *Kritiko čistega uma* – trdil, da »pač ne moremo trditi, da je čutnost edini možni način zrenja«. (310) Če torej ne moremo dokazati, da je naša čutnost edina možna čutnost in če obstaja možnost drugačne čutnosti, katerega obstoja ravno tako ne moremo dokazati, pa je jasno vsaj to, da tisto, kar Kant poimenuje intelektualni zor, ni nekaj, kar bi bilo podobno našemu zoru, temveč nek zor, ki je od našega zora radikalno drugačen. Pri tem poudarek ni toliko na tem, da gre za popolnejši zor od našega, t. j. bodisi za zor najpopolnejšega v naši vrsti, genija, bodisi za zor popolnejšega bitja od nas, temveč za zor bitja, ki je od nas radikalno drugačno. Rekli bi lahko, da intelektualni zor pomeni zgolj načelno možnost, zgolj načelno hipotetično fiktivnost, zgolj metodološko predpostavko, ki kot možna izjema zagotavlja to, da zor, kakršnega opisuje Kant in kakršnega imamo mi, ljudje, velja za vse primerke naše vrste, pri čemer je kaj malo pomembno za zor katerega bitja gre, drugače rečeno, prav nič ni pomembno ali intelektualni zor pripada najpopolnejšemu vseh bitij, Bogu, ali pa gre za zor angelov, prebivalcev Meseca ali Marsovcev.

Vendar pa – če drži, da je človekov razum diskurziven, da se specifična narava našega razuma sestoji v tem, da mislimo vse diskurzivno, t. j. s pomočjo pojmov in da »vsaka raba uma glede na predmet terja čiste pojme razuma (kategorije), brez katerih ni mogoče misliti nobenega predmeta«, (VII., 269/ nav. po: slov. prev. 131) pa se, glede na to da je – kot se glasi nadaljevanje zgornjega citata – »te pojme mogoče uporabiti za teoretično rabo uma, se pravi, za teoretično spoznanje le, če so hkrati utemeljeni na zoru (ki je vselej čuten), torej le, kolikor je z njimi predstavljen objekt možnega izkustva« (Ibid.), nujno postavlja vprašanje ali tudi ostala razumska bitja mislijo s pomočjo kategorij. Skratka – če vsa umna bitja razmišljajo diskurzivno, s pomočjo pojmov, potem bi, tako vsaj kaže, vsa bitja morala imeti tudi enak zor, ki je, kot Kant pripominja vselej čuten. Toda mišljenje še ni spoznanje – za spoznanje je potrebna združitev pogojev čutnosti in pojmov razuma, medtem ko za čisto mišljenje, to naj ne bi bilo potrebno. Zgornji citat se nadaljuje takole:

»A to, kar bi moral tu misliti s kategorijami in na ta način spoznati, so ideje uma, ki ne morejo biti dane v nobenem izkustvu. Samo da tu sploh ne gre za teoretično spoznanje objektov teh idej, ampak le za to, da sploh imajo objekte. To realnost zagotavlja čisti praktični um, in teoretični um mora pri tem narediti edino to, da te objekte s kategorijami zgolj misli, kar lahko prav dobro

naredi, kakor smo že jasno pokazali, ne da bi rabil zora (ne čutnega ne nadčutnega), ker imajo kategorije svoj sedež in izvor neodvisno in pred vsakim zorom v čistem razumu, zgolj kot zmožnosti mišljenja, in ker pomenijo vedno le objekt nasploh, ne glede na način, na katerega nam je dan. Kategorijam, ki jih je treba aplicirati na te ideje, sicer ni mogoče dati objekta v zoru, kljub temu pa jim je v zadostni meri zajamčeno, da tak objekt dejansko je, da torej kategorija kot gola miselna forma tu ni prazna, ampak da ima pomen, in to s pomočjo objekta, ki ga z vso gotovostjo nudi praktični um v pojmu najvišjega dobrega, zajamčena jim je torej realnost pojmov...» (Ibid..)

Če pa je kategorijam zajamčena realnost pojmov, ne da bi se pri tem, hipotetično rečeno, neposredno oprli na čutni zor, je torej povsem možno, ne pa tudi preverljivo, kaj šele nujno, da razumna bitja, ki morebiti prebivajo na planetih in na Mesecu, mislijo s pomočjo enakih kategorij kot mi. V čem pa je potem razlika med ljudmi in ostalimi končnimi bitji? Videti je, da se Kant nagiba k mnenju, da so razlike ne le med ljudmi, temveč tudi razlike med ljudmi in Marsovci, t. j. prebivalci ostalih planetov, Meseca, angeli in kar je še možnih umnih bitij, empirične, t. j. da zadevajo empirijo, čutnost. Tako, kot je namreč gotovo, da se od ostalih umnih bitij ločimo po ustroju svoje čutnosti, se od njih ločimo tudi v ostalih specifikah, ki so povezane z njo. Tako denimo, se med seboj in tudi od ostalih umnih bitij ločimo po določitenem razlogu volje, kot pravi Kant v *Kritiki praktičnega uma*, ko obravnava maksimo o sreči in zadovoljstvu s svojim življenjem: »A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določiten razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon, saj bi moral zakon kot objektiven vsebovati v vseh primerih in za vsa umna bitja isti določiten razlog volje.« (VII., 133/ slov. prev. 27). Vse, kar zadeva subjektivne pogoje dovzetnosti za ugodje ali neugodje, ne more na enak način veljati za vsa umna bitja zato, ker ugodja in neugodja ni mogoče spoznati drugače kot zgolj empirično. Iz tega bi lahko sklepali, da vse kar zadeva empirične razlike med umnimi bitji, nikakor ne more dobiti statusa univerzalnega zakona.

Če pa skoraj gotovo obstaja razlika med nami in morebitnimi ostalimi umnimi bitji v zadevah, ki so povezane s čutnostjo – mar to pomeni, da lahko na polju, ki ga bomo zasilno imenovali inteligibilnega, podobnih razlik ni. Mar to pomeni, da po vsej verjetnosti uporabljamo iste pojme? Če odštejemo empirične pojme, ki že zaradi svojega izvora ne pritrjujejo takšnemu odgovoru nam preostaneta še dve možnosti – pojmi razuma ali kategorije in pojmi uma ali ideje. Kar zadeva pojme razuma, bi lahko rekli, glede na to, da čutnost sicer obdelujejo in jo takorekoč konstituirajo, vendar od nje niso odvisni, da odgovor na to vprašanje ni možen. Ni namreč z vso gotovostjo trditi niti tega, da tako mi kot prebivalci planetov našega osončja uporabljamo iste ali enake kategorije, niti tega, da zagotovo ne uporabljamo istih ali enakih kategorij, temveč zgolj

to, glede na to, da imamo gotovo različno konstitucijo in ustroj čutnosti, da zagotovo nimajo enake ali iste funkcije. Potemtakem nam preostanejo le še pojmi uma ali ideje, pri katerih pa je Kantov odgovor nedvoumen – ideje lahko pripadajo le ljudem. Če pa je tako, potem mora biti že v sami naravi teh pojmov nekaj zaradi česar so tako trdno povezane s človeškim umom, drugače, nekoliko manj poetično rečeno, Kant mora za takšno utemeljitev imeti dovolj trdne razloge, ki si jih že zato velja ogledati.

Da ideje lahko pripadajo le ljudem, da je torej že vnaprej izključena kakršnakoli možnost, da bi pripadale, denimo, angelom ali pa prebivalcem drugih planetov, nas lahko po svoje preseneti, saj so ideje vendarle manj v stiku z empiričnim in našo obliko zora kot kategorije in bi zato spontano pričakovali prej obratno Kantovo stališče. Še zlasti zato, ker se zdi, da je umanjkanje transcendentalne dedukcije idej, ali če smo natančnejši, takšne transcendentalne dedukcije, kakor jo je v *Kritiki čistega uma* podal za kategorije, za ideje navidezni hendikep, v primeru, ki ga obravnavamo, pa bi, glede na to, da empirija in ne inteligibilno že vnaprej onemogoča možnost podobnosti med nami in morebitnimi Marsovci, pričakovali bodisi nikalen bodisi agnostičen sklep o tem, ali imajo prebivalci drugih planetov enake oziroma iste ideje kot mi.

Preden pa se posvetimo vprašanju, kaj je na idejah takega kar bi Kantu omogočilo takšen sklep, je potrebno pojasniti še eno vprašanje. Je takšen sklep sploh upravičen? Drugače rečeno, ali gre pri pojmih razuma in pojmih uma za različne pojme ali pa zgolj za ene in iste pojme? Kajti, morebitni razlog temu, da Kant ne podaja transcendentalne dedukcije idej, bi bil lahko tudi v tem, da le-ta ni potrebna, ker je bila že podana, to pa zato, ker ideje niso nič drugega kot kategorije, ki smo jim odvzeli omejitve, ki jih vežejo na čutnost in jih aplicirali na nadčutno. Toda, navkljub temu, da sam Kant, kar zadeva opredelitev razlike med idejami in kategorijami, močno niha, je treba vendarle reči, da kategorije le niso ideje. Medtem ko Kant na nekaterih mestih rešda trdi, da niso ideje nič drugega kot na nepogojeno aplicirane kategorije³, da torej umski pojmi niso nič drugega kot razumski pojmi, ter da um ne ustvari nobenega pojma, temveč zgolj neomejeno uporabi pojem razuma tako, da ga aplicira »prek meja empiričnega« (435), pa na nekaterih drugih mestih razlikovanje med idejami in kategorijami napravi za takorekoč pravi pravcati epistemološki pogoj, ki mu mora metafizika zadostiti, če naj nekoč postane znanost. Tako v § 41 *Prolegomen* pravi takole:

»Razlikovanje idej, tj. čistih pojmov uma, od kategorij ali čistih pojmov razuma, kot spoznanj docela različne vrste, izvora in rabe, je tako pomembno za

³ Prim. 436, 383; *Prolegomene* § 41, 42. Tezo, da bi bilo mogoče pri Kantu razlikovati dvojno rabo kategorij, je razvil Erich Adickes. Prim. *Kant und das Ding an sich*, Pan, Berlin 1924, str. 82 ff.

utemeljitev neke znanosti, ki naj vsebuje sistem vseh spoznanj a priori, da je brez neke takšne izločitve metafizika absolutno nemogoča ali kvečjemu brezpravilen šušmarski poskus, sestaviti hišo iz kart, ne da bi poznali gradivo, s katerim imamo opravka, in njegovo prikladnost za ta ali oni namen. Če bi Kritika čistega uma opravila zgolj to, da bi prva opozorila na to razlikovanje, bi že s tem prispevala več k pojasnitvi našega pojma in usmerjanja raziskovanja na področju metafizike, kot vsa brezplodna prizadevanja...» (V., 199)⁴

Skratka, ne glede na to, da Kant ideje in kategorije z različnimi poudarki, zdaj skrajno zoperstavi – celo kot resnico in videz (Prim. 670)-, zdaj bolj ali manj izenači, je razlika med njimi najpoprej v tem, da so kategorije v neposrednem stiku, če lahko tako rečemo, z empirijo in čutnostjo. Prav zaradi tega, ker se nanašajo na čutne objekte, jim pritiče določena objektivna veljavnost, ki jo je skušal Kant podati z njihovo transcendentalno dedukcijo. Ideje pa se ne nanašajo na čutne objekte na takšen način kot kategorije, kar je tudi razlog temu, da transcendentalna dedukcija idej ni možna, oziroma, da ni možna na tak način, kot je bila možna za kategorije.

kljub temu, da se sama ne nanaša na čutne objekte, pa ima ideja neko, če naj uporabimo marksističen izraz, uporabno vrednost in tudi lastno specifiko, ki jo Kant večkrat podaja v obliki definicije. Izhajajoč iz ene takih definicij (Prim. 383-384), bi lahko specifiko ideje povzeli v sedmih točkah: prvič, ideja je pojem, drugič, je pojem uma, ki ga definira to, da mu, tretjič, ne more ustrezati, kongruirati, noben predmet v čutih ali izkustvu. Nadaljnja značilnost ideje je, četrtič, da ni poljuben, arbitraren pojem, temveč nek nujni pojem, ki je, petič, zadan s samo naravo uma, ki je potemtakem njen nasledek in se obenem kot naloga (aufgeben-Aufgabe), kot tak, šestič, nujno nanaša na celotno rabo razuma. In sedmič, za idejo je značilna neka popolnost, dovršenost, nek maksimum, ki ga ne doseže in ne more doseči nobeno empirično spoznanje (Prim. 374, 384, 595-596)⁵

Mar ta dovršenost idej pomeni, da so ideje večne in da so dane od Boga? Nikakor, kajti njihov Stvarnik je človek, »izvor idej pa um« (V., 200). Ideje za Kanta niso večne, pač pa neizogibne – vselej imamo opravka z idejami, pa naj nam je to všeč ali ne. Zagata, ki nam jo skuša predočiti Kant, pa ni toliko v tem, da imamo z idejami opravka volens nolens, tudi ne v tem, da je teh idej neko določeno, omejeno število, temveč v tem, da ideje so, kot so. Čeravno ideje niso večne, čeprav je njihov Stvarnik človek kot končno bitje, ki se nahaja v nekem danem historičnem času in – če si lahko, nekoliko humorno sicer,

⁴ Tako tudi že v *Kritiki* (Prim. 395-396). Podobno tudi v *Logiki* – temeljna napaka metafizike je, da je »pomešala pojme razuma in pojme uma« (VI., 660)

⁵ Prim.: Peter Klepec, »O statusu ideje v Kantovi prvi *Kritiki*«, *Problemi*, št. 1-2/95, Ljubljana 1995.

privoščimo tudi označbo kraja, glede na to pač, da nas zanima vprašanje zakaj ni mogoče, da tudi morebitni prebivalci drugih planetov posedujejo takšne ideje kot mi – nekem danem planetu, pa idejam pritiče neka določena popolnost in dovršenost. Glede na to, da imajo ideje zgolj minimalno vsebino, bi pravzaprav težko govorili o popolnosti, temveč prej o tem, da so ideje dovršene, izgotovljene. Paradoksnost idej je torej v tem, da so neizogibne ter da nastopajo že od vsega začetka, drugače rečeno, da ko enkrat vzniknejo, nastopijo, nastopijo kot vselej že izgotovljene. In če trdimo, da ideje so, kot so, to ne pomeni nič drugega kot to, da imajo vselej-že popolnoma določeno in dovršeno vsebino. Šele kot take so lahko a priori, čisti pojmi, ki se, kot vselej-že maksimalno določeni, ločijo od pojmov izkustva po tem, da so slednji sicer proizvedeni na zakonit način, a niso zakonodajni, pač pa so pravila, ki so na njih utemeljena, empirična, torej naključna.

Iz navedenega je sedaj nemara sicer razvidna specifika ideje, ki jo loči od ostalih pojmov, zaenkrat pa iz vsega tega še ni razvidna tudi vloga, ki ji jo je dodelil Kant, prav tako pa še nič nismo povedali o pomembnosti oziroma potrebnosti, ki izhaja iz te vloge. In, če smo natančni, dosedaj smo na odgovor o vprašanju, zakaj so ideje lastne zgolj človeku, dobili zgolj tavitološki odgovor, češ, da zato, ker je njihov stvarnik pač človek. No, oglejmo si najprej vlogo, ki jo po Kantu opravljajo ideje. Če kje, potem naj bi bila ravno tu še posebej razvidna in očitna razlika idej in kategorij – medtem ko so kategorije konstitutivnega značaja za našo izkustvo, pa Kant idejam nameni drugačno vlogo, regulativno vlogo in rabo. Sam izraz regulativna raba idej je na nek način zavajajoč, saj implicira, da je vloga idej nekako drugotnega pomena glede na vlogo, ki jo opravljajo kategorije in da je ta vloga predvsem strukturno različna. Vse to bi tudi pomenilo, da je um drugoten glede na razum. V resnici pa Kant, s pomočjo, kot ga sam poimenuje principium vagum, ohlapnega, nedoločenega načela, pokaže, da je prejkone obratno. Um namreč pripravlja teren razumu na več načinov, ki jih Kant povzema z načeli homogenosti, specifikacije in kontinuitete. V teh načelih je povzeta temeljna naloga in zahteva uma – skrbeti za enotnost v skladu z načeli. Če bi naš um ne bil po svoji naravi »arhitektonski, t. j. da opazuje vse spoznanje kot pripadajoče nekemu sistemu« (502), če bi ne skušal iz vseh naših spoznanj narediti sistema, bi ne imeli nobene koherentne predstave narave, temveč le zbir kaotičnih čutnih vtisov, ki bi aficirali naše čute. Čeravno se zdi, da je bilo o problemu povezave raznoličja čutnih vtisov in o njihovi povezavi, ki jo s pomočjo kategorij opravi transcendentalna sintetična enotnost apercepcije, že dovolj povedano v transcendentalni dedukciji kategorij, se izkaže, da bi brez uma, ki razumu pripravi njegov teren, ostali brez vsega:

»Kajti zakon uma, da išče /to enotnost/ je nujen, ker bi brez tega zakona ne imeli uma, brez le-tega koherentne rabe razuma, in ker bi ne bilo le-te, bi ne

bilo nobenega zadostnega znaka empirične resnice, torej moramo glede na vse povedano vsekakor predpostaviti sistematično enotnost narave kot objektivno veljavno in nujno«. (679)

Za zagotovitev sistematične enotnosti narave pa poleg že omenjenih načel potrebujemo ideje, ki s tem, ko tej enotnosti podajo simbolni okvir, to enotnost šele zagotovijo. Kantovo stališče, da se je za zagotovitev koherentne predstave narave potrebno opreti na ideje, je »v tej točki podobno Descartesovi verigi v Meditacijah, da mora zato, ker Bog ni goljufivec, obstajati, navkljub njihovemu varljivemu značaju, neka pozitivna raba zaznavnih idej.«⁶ Garant za takšno nevarljivo in negoljufivo rabo idej pa za Kanta, tako kot za Descartesa, ni Bog, temveč um. Um kot garant seveda ne pomeni absolutne garancije, kajti tudi um se lahko zmoti, toda za Kanta zmota vselej prihaja od zunaj, ni inherentna umu, temveč je rezultat zunanjega vpliva. V skladu s tem tudi »ideje čistega uma same po sebi nikakor ne morejo biti dialektične, temveč mora zgolj njihova zloraba povzročiti, da nam iz njih izvira varljivi videz.« (697). Prav zato, ker predstavljajo neko vednost, vednost, ki sama po sebi ne laže in ne vara – opredelitev, ki spominja na Freudovo opredelitev nezavednega kot vednosti, ki ne misli, ne tehta in ne sodi, idejam pripada »odlična in nepogrešljivo nujna regulativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), tj. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu« (B 672).

Seveda z majhno omejitvijo. Razlog za to omejitev je v tem, da so transcendentalne ideje brez predmeta, ne ustreza jim nič, kar bi bilo dano v zoru, po drugi strani pa ima z njimi sama spontana dejavnost uma objekten pomen, pomen nečesa, kar je vselej že dano, a je za spontano dejavnost uma vseeno nedosegljivo in neizrekljivo. Toda ideja kot pravilo ne anticipira v celoviti določenosti vsega, kar je in bo nastopilo, hkrati pa služi, tako kot vsako pravilo, v zadnji instanci kot sinonim lacanovskega velikega Drugega, t. j. kot skrita instanca, ki za našimi hrbti »drži niti v rokah« in ki v »resnici vodi igro« in hkrati kot, glede na to, da ideja predstavlja neko sistematično enotnost, nasprotje skrite roke, ki drži vse niti v svojih rokah, kot instanca čistega videza, ki pa jo je kljub temu zpotrebno vsako ceno potrebno ohraniti. Videz, o katerem je govora ni transcendentalni videz, temveč videz tiste »enotnosti, ki kot da obstaja v biti«⁷. Ravno zato, ker gre za navidezno enotnost, je seveda ta empirično nedosegljiva – empirično-možna enotnost se ji sicer »skuša približati, ne da bi jo sploh kdaj lahko tudi popolnoma dosegla« (595-596).

⁶ Thomas E. Wartenberg, »Reason and the practice of science«, v: *Cambridge Companion to Kant*, ur. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 248, op. 9.

⁷ Alenka Zupančič, »Logika videza«, *Problemi-Eseji*, št. 4-5/94, Ljubljana 1994, str. 106.

Kot ta dvojnost, t. j. kot skrita vednost, ki drži vse niti v svojih rokah in kot instanca čistega videza, je ideja simptom, simptom tega, da je um sicer resda sam svoj gospodar, a za ceno razcepljenosti, saj ni končne postaje, ni postanka. Transcendentalne ideje »so mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, nesklad med umom kot spontano subjektivno dejavnostjo in njegovo danostjo v obliki nekega objekta, ki je pogoj same spontane dejavnosti in jo nosi, a je zanjo neizrekljiv. Zaradi tega nesklada je um po svoji naravi, v svojem bistvu v nekem radikalnem smislu nor, deliranten: njegova norost ni v tem, da bi bil zaprt sam vase, brez stika z zunanjo predmetnostjo, vse prej je v tem, da je, še preden je kot spontana dejavnost uma sam s seboj, hkrati tudi že tisti objekt, ki mu je radikalno tuj, zunanji.«⁸

Temeljna zagata uma je namreč v tem, da transcendentalne ideje in neempirične sklepe, proizvajajo v skladu s svojo naravo, njegova narava pa je, da je nekonsistenten. Logika po kateri deluje um, je logika ne-vsega, logika celote, ki je brez izjeme in zaradi tega nikoli vsa. Drugače rečeno, um je po svoji naravi »nekonsistenten, ali, kot smo zapisali zgoraj, um je vprašanje uma. Njegovo spraševanje teče le, kolikor je to, kar spraševanje žene in omogoča, med samimi objekti, o katerih sprašuje, ne da bi kdajkoli zares sodilo vanje, kolikor gre torej za objekt posebnega kova. O vsem mogočem lahko um sprašuje le tako, da je k možnim predmetom spraševanje vedno prišteto tudi samo vprašanje uma, čeprav ostaja za spraševanje hkrati neizrekljivo.«⁹

Dosedaj smo nanizali več razlogov zakaj prebivalci drugih planetov ne morejo imeti istih pojmov uma, ali idej, kot mi – ne le, da je človek stvarnik idej, temveč so ideje tako tesno povezane s konstitucijo izkustva, kakršnega imamo mi, ljudje, da brez takšnega izkustva ne bi imele nobene smiselne rabe. Glavni razlog, da lahko ideje, takšne kakršne so, in kot vemo, ideje so, kot so, pa je v njihovem inherentnem razmerju do narave, oziroma, v razmerju uma do narave.

Med obema možnostima, ki sta na voljo, t. j. da um naravo bodisi prosi bodisi jo komandira (Prim. 681), Kant kajpada izbere slednjo – um je tisti, ki diktira naravi (Prim. 576), pri tem pa se lahko opira le na vednost, ki je ne v realnosti ne v naravi ni – »pojmov uma nismo ustvarili iz narave, temveč, nasprotno, naravo sprašujemo glede na te ideje.« (673) Kasneje, v *Kritiki razsodne moči*, bo Kant poudaril prav ta vidik idej, kar zadeva njihovo razmerje do narave, da namreč utelešajo tisto vednost, po kateri se narava ravna s tem, da ji »vsaj nakazujejo sled, ali ji dajo pravi namig, »sie Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe« (X., 233-234). Videti je, da ideja naravo usmerja, da jo regulira, da naravi vlada kot *Richtmaß-Richtschnur-Richtung*. Prav zato Kant

⁸ Rado Riha, »K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu«, *Filozofski vestnik*, št. 1/1994, str. 22

⁹ *Ibid.*

takorekoč izenači idejo in smoter, oba izraza večkrat uporabi kot sinonima, istopomenki. Kot omenja na nekem mestu povezavo glede na smotre, tako doda: t. j. glede na ideje (Prim. 375). Smoter ni zanj, omejujemo se na *Kritiko čistega uma*, nič drugega kot zasnutek v skladu z idejo, t. j. »v skladu z glavnimi smotri uma« (861). Izmed vseh možnih načel enotnosti je načelo »smotra najodličnejše« (730). Tudi narava je organizirana v skladu s smotri, v njej ni namreč ničesar, kar bi bilo brez smotra. Drugače rečeno, red smotrov je za Kanta identičen z redom narave.

In kaj je smoter nad smotri, ali takoimenovani končni smoter, Endzweck? Najvišji smotri so, kot je znano, za Kanta moralni smotri, drugače rečeno, najvišji smoter je moralni svet kot sistematična enotnost smotrov (Prim. 843). In ker je tako, je končni namen narave pri naravnanju našega uma »pravzaprav naravnani zgolj na moralno« (829). Pri tem končni smoter, Endzweck, ni nič drugega kot »celotna določitev človeka; filozofija o tem se imenuje morala.« (868) Na tej točki lahko zgolj konstatiramo splošno kantovsko resnico, da ima praktični um primat nad teoretičnim, vendar nas tu zanima nekaj drugega. Zanima nas določitev položaja človeka v univerzumu in Kant je v tej točki nedvoumen – zgolj človek vsebuje v sebi poslednji končni smoter vsega naravnega in smotrnostnega reda (Prim. 425). Človek je zanj cilj in smisel sveta, človek je gospodar narave in krona stvarstva. Gre pač za klasično razsvetljsko puhlico, ki pa jo pri Kantu zmoti pravzaprav troje: prvič, res je, da Kant sicer verjame v napredek, toda ta napredek ogroža dejstvo, da je človeška narava radikalno zlo (Prim. VIII., 665 ff.), človek je tisti, ki perpetuira vojno. In ker je človek umno bitje se postavlja vprašanje – ga v to sili um? Rekli bi lahko, in pri tem bi, vsaj tako smo prepričani, odgovorili enako resnično in hkrati dvoumno kot to počne Kant v *Kritiki čistega uma*: Da in ne. Tako kot je um hkrati kriv za transcendentalni videz, je tudi edino zdravilo zanj. Um je edini, ki človeka žene v črno brezno in hkrati tudi edini, ki lahko človeka od tega odvrne. Drugače rečeno, edini način, da zatremo nezaželjeni, a neizogibni presežek uma nad samim seboj, je zopet um, edino zdravilo zoper vse to je, paradosno, terorizem uma. Toda ta terorizem se nikoli ne izide – resda je videti, da lahko um s pomočjo idej gospoduje nad naravo, resda je videti, da je idejah vsebovana neka vednost, ki je naravi ni, toda hkrati so ideje kot tisto, kar je lastno zgolj človeku in česar nima nobeno umno bitje, ki morebiti prebiva na kakem drugem planetu, simptom, simptom tega, da je um sicer resda sam svoj gospodar, a za ceno razcepljenosti, saj v boju uma s samim seboj ni končne postaje, ni postanka. In če so transcendentalne ideje tisto mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, je nemara izkustvo sublimnega indic tega, da um ni gospodar v svoji hiši, saj obstaja nek presežek narave nad človekom, ki priča, da narava uživa.¹⁰

¹⁰ Glej Alenka Zupančič, »Sublimno«, *Problemi-Eseji*, št. 2/91, str. 98-109.