

# Ljubezen do Boga in ideja Boga

## I

V naglo zabeleženih, kot kriki duše delujočih vrsticah, ki jih je Pascal leta 1654 po dveh urah zamaknjenja zapisal in do smrti nosil všite v podlogo svojega suknjiča, za naslovom »Ogenj« beremo: »Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakobov, ne filozofov in učenjakov.« To je spreobrnjenje srca, ki se je zgodilo v njem: ni se obrnil od biti, v kateri ni Boga, k biti, v kateri je Bog, ampak od Boga filozofov k Abrahamovemu Bogu. Prevzet od vere, ne ve več, kaj početi z Bogom filozofov, se pravi z Bogom, ki zavzema določeno mesto v miselnem sistemu. Abrahamov Bog, Bog, v katerega Abraham veruje, Bog, ki ga Abraham ljubi (»vsa vera Judov,« pravi Pascal, »je obstajala samo v ljubezni do Boga«), se ne da, prav zato ker je Bog, strpati v miselni sistem, saj vsakega presega kratko malo in po svoji naravi. Čemur filozofi pravijo Bog, je nujno ideja; Bog, »Bog Abrahamov« pa ni nobena ideja, v njem se vse ideje odpravljajo; dà, celo kadar mislim neko bit, v kateri se ideje filozofsko, se pravi kot ideja, odpravljajo, nimam več v mislih Abrahamovega Boga. »Specifična konkupiscenca« (poželenje) filozofov je po Pascalovi razlagi napuh: svojim soljudem namesto Boga ponujajo svoj sistem: »Kako? Spoznali so Boga, pa si niso želeli edinole tega, da bi ga ljudje vzljubili, ampak hočejo da se ljudje ustavljajo pri njih!« Prav zato, ker na njegovo mesto postavljajo podobo podob, idejo, se ta najbolj oddaljuje in oni nas najbolj oddaljujejo od njega. Ne gre drugače, izbirati moramo; Pascal je izbral v tistih urah, ki so mu vse postavile na glavo in ko se mu je izpolnilo tisto, za kar je, najbrž le malo pred tem, kot bolnik pro-

sil, v molitvi: da bi se počutil kakor v trenutku smrti, »ločen od sveta, v vsem razgaljen, samo v tvoji navzočnosti, da bi tvoji pravičnosti odgovarjal z vsemi vzgibi svojega srca«.

Pascal sam seveda ni bil filozof, bil je matematik, in matematiku se je neprimerno lažje kakor filozofu odvrniti od Boga filozofov. Filozof pa bi se moral, da bi ta obrat zares izpeljal, odpovedati temu, da bi Boga v kakršni koli pojmovni obliki vključil v svoj sistem; namesto da bi njegova filozofija obsegala Boga kot predmet med predmeti, čeprav najvišji, bi morala kot celota in v vseh svojih delih kazati nanj, ne da bi obravnavala njega samega. To pa pomeni: filozof bi moral spoznati in priznati, da je njegova ideja absolutnega tam, kjer absolutno *živi*, odpravljena; da je odpravljena tam, kjer absolutno *ljubimo*; kajti tam Absolutno ravno ni več »absolutno«, o katerem se da filozofirati, ampak Bog.

## II

Kdor hoče jasno doumeti, kakšen brezkončen in brezizhoden boj je s tem naložen filozofu kritične dobe, naj bere Kantove beležke iz zadnjih sedmih let k njegovemu nedokončanemu zapuščinskemu delu.<sup>1</sup> Tu se nam predstavlja podoba eksistencialne tragike brez primere. Kant imenuje načelo, ki omogoča prehod k dovršitvi transcendentalne filozofije, načelo »transcendentalne teologije« in ga vidi v vprašanju »Kaj je Bog?« in »Ali Bog je?« In pojasnjuje: »Naloga transcendentalne filozofije ostaja še vedno nerešena: Ali Bog je?« Dokler ni odgovora na to vprašanje, zanj prav »ta naloga« njegove filozofije ni izpolnjena; tudi zdaj, v starosti,

ko duhovne moči pešajo, je »še vedno neresena«. V vedno novih naprežanjih se muči s tem, vedno znova tke pravi odgovor in stkano vedno znova spet razpara. S skrajnimi napori formulira: »Njega [Boga] si misliti in vanj verovati je identični dej« in »Misel o njem je hkrati vera vanj in v njegovo osebnost«; vendar ta vera ne vodi k temu, da bi za filozofijo tega filozofa Bog postal dejanskost: »Bog ni bitje zunaj mene, ampak zgolj misel v meni«, ali kakor je zapisal drugje: »ampak zgolj moralno razmerje v meni«. Vendar pa mu pripisuje neko »stvarnost«: »Bog je gola umska ideja, toda največje notranje in vnanje praktične stvarnosti.« To je vendar očitno neka vrsta stvarnosti, ki se zdi, da ni prav primerna za to, da bi misel nanj napravila istovetno z »vero vanj in njegovo osebnost«, in ista transcendentna filozofija, katere naloga je, da spozna, ali Bog je, je naposled primorana pojasniti: »Čudaško se je spraševati, ali Bog je.«

Protislovje se še poglobi tam, kjer se Kant ukvarja z vero kot tako. Bežno nakaže temeljno razločevanje: med »verovati Boga« in »verovati v Boga«. Z »verovati Boga« je očitno mišljeno: Boga imeti za idejni predmet svoje vere; to je razvidno iz tega, da »verovati v Boga« za Kanta, kot sam izrecno pove, pomeni toliko kot: verovati v živega Boga. Verovati v Boga torej pomni: biti v osebni odnosu z Bogom, v kakršnem smo lahko samo z živim bitjem. To postane še očitnejše s Kantovim dostavkom: »ne v bitje, ki je zgolj malik in ni oseba«. Bog torej, ki ni živa oseba, je malik. Tako zelo se Kant tukaj približa *dejanskosti* vere. Vendar to pri njem ne obvelja: sistem ga prisili, da povedano odločilno zoži. Na isti strani rokopisa beremo: »Ideja Boga kot živega Boga je samo usoda, tisto, kar človeka neogibno čaka.« Če pa je »samo« to, potem sploh ne moremo zakonito »verovati v Boga«, se pravi biti z Bogom v osebni odnosu.

Človek – tako pravi filozof – mora verovati tako, kakor Boga misli; filozof pa mora tej veri odvzeti naravo resnice in s tem tudi dejanskosti (več kot samo psihične dejanskosti).

Kar je bilo za Pascala (in za Abrahama) odločilno, ljubezen do Boga, tukaj na videz nujno manjka.

### III

Toda filozof, ki je prevzet od vere, *mora* govoriti o ljubezni.

Zadnji v vrsti veliki Kantovih učencev Hermann Cohen je lep primer filozofa, ki je prevzet od vere.

Vera v Boga je bila za njegovo mišljenje že v mladosti bistveno pomemben predmet, in sicer psihološki, o čemer pričujejo njegova izvajanja o »vprašanju o nastanku mita o bogovih«, o »poetičnem dejanju domišljije, ki ustvarja bogove« v razpravi *Mitološke predstave o Bogu in duši*, ki je leta 1868 izšla v Steinthalovem »Zeitschrift für Völkerpsychologie«. Če je vera tukaj psihološko relativirana, jo je z razvojem filozofskega sistema treba kot samostojen, od znanja različen pojem načelno postaviti pod vprašaj.

V *Etiki čiste volje* (1904) beremo: »Bog ne sme postati vsebina vere, če naj ta vera pomeni razliko od znanja.« Od obeh vrst vere, ki ju Kant v *Opus postumum* razlikuje, »verovati Boga«, se pravi sprejeti idejo Boga v svoj sistem znanja, in »verovati v živega Boga«, se pravi biti življenjsko z njim v odnosu kot z nekom živim, Cohen še z večjim poudarkom kakor Kant zavrača drugo vrsto, s čimer je zanj premagana »velika dvoumnost« besede vera. Medtem ko Kant v njej pripoznava le »usodo« človeškega rodu, pa hoče Cohen s sklicevanjem na Maimonida (katero je tri leta pozneje omejil: Maimonides naj bi previdno razlikoval samo pojem življenja pri Bogu in pri človeku – kar pa je v resnici nekaj čisto drugega) »ločiti pojem

življenja od pojma Boga«. Kakor za Kanta je tudi za Cohena Bog ideja; »Boga,« pravi Cohen, »imenujemo idejo, in sicer središče vseh idej, idejo resnice.« Bog ni oseba; kot tak se pojavlja samo »v vplivnem krogu mita«. Pa tudi eksistenca ni, ne naravna ne duhovna, nič bolj »kakor je ideja nasploh povezljiva s pojmom bivanja«. Pojem Boga je sprejet v nauk o etiki, ker se z njim kot idejo resnice utemeljuje enotnost narave in pravnosti. V tem pojmovanju Boga kot ideje vidi Cohen »pravo religioznost«, do katere torej lahko pride šele s tem, da človek vsak verski odnos z živim Bogom dogleda v njegovi problematičnosti in ga izniči. Bog nima tu nobenega drugega mesta kakor znotraj miselnega sistema. Sistem se z osupljivo silo brani živega Boga, ki bi njegovo popolnost, dà, njegovo upravičenost postavil pod vprašaj. Mislec Cohen se brani vere, ki se vzdiguje iz prastare dediščine in grozi, da ga bo osvojila. Brani se uspešno, z uspehom pri ustvarjanju sistema. Cohen je še enkrat sezidal hišo Bogu filozofov.

In vendar ga je vera osvojila bolj eksemplarično kot katerega koli filozofa te dobe – seveda ne da bi zato njegovo delo vključevanja Boga v sistem prenehalo, temveč je zdaj postalo občudovanja vreden boj z lastnim izkustvom.

Cohen je rezultate svoje prevzetosti od vere filozofsko objektiviral in jih vključil v svoj pojmovni sistem; nikjer v svojih spisih ni neposredno pričeval zanje, vendar znamenj ni mogoče prezreti. Kdaj se je zgodil odločilni obrat?

## IV

Odgovor na to vprašanje dobimo, če opazujemo spremembo, ki se je v njegovih razmišljanjih dogodila glede *ljubezni* do Boga.

Cohen, ki je v vrsti razprav vzporedno z razvijanjem sistema obravnaval dediščino judovske religije, je vogelnemu kamnu te re-

ligije, s katerim je ta dosegla popolnost v svoji enkratnosti – zapovedi ljubezni do Boga – šele pozno priznal mesto, ki ga zasluži. Šele tri leta po *Etiki* v pomembni razpravi *Religija in pravnost*, ki na splošno formulacije v *Etiki* še priostri, obsodi »zanimanje za tako imenovano osebo Boga in za tako imenovane-ga živega Boga« in o izraelskih prerokih pravi, da so se »bojevali« proti neposrednemu odnosu med človekom in Bogom, slišimo besede o ljubezni do Boga, ki uberejo nov ton. »Čim bolj se spoznanje Boga«, beremo tukaj, »hkrati občuti kot ljubezen do Boga, tem strastnejši postaja boj za vero, boj za spoznanje in ljubezen do Boga.« Ni mogoče prezreti, da se Cohen tu približuje prav tistemu, kar je v veri *živega*. Vendar sama ljubezen do Boga ostaja tu še nekam abstraktna in nenazorna. Še tri leta zatem se kratka razprava *Ljubezen do religije* začene s čudovitim izrekom »Ljubezen do Boga je ljubezen do religije« in prvi odstavek se končuje z nič manj čudovitim: »Ljubezen do Boga je torej spoznanje pravnosti.« Oba »je« moramo le resno vzeti v pretres in že opazimo, da gre za to, da se nekaj še neopredeljenega, kar pa se vsiljuje kot središčno, opredeli s tem, da ga izenačimo z že doumetim in umeščenim – in da se enačenje ne posreči.

Da se o le-tem prepričamo, je dovolj, če navedena stavka primerjamo z enim od svetopisemskih izrekov, ki zapovedujejo ali hvalijo ljubezen do Boga in iz katerih je ta njihov pojem ravno vzet: to, kar je tukaj zapovedano in hvaljeno, je nekaj bistveno drugega kakor ljubezen do religije in spoznanje pravnosti, čeprav oboje vključuje. Toda v dodelavi Cohenovih berlinskih predavanj iz let 1913–1914, ki so izšla 1915 z naslovom *Pojem religije v sistemu filozofije*, pride do veljave ljubezen, ki tisti »je« prevrne. »Ko ljubim Boga,« pravi Cohen – in ta »jaz« seže bralcu do srca kakor vsak pristen »jaz« v vsakem pravem filozofskem duhu –, »ga ne mislim več« (ta »ne več«

je že skoraj neposredno pričevanje) »samo kot poroka nravnosti na zemlji«, temveč? Temveč kot maščevalca revežev v svetovni zgodovini: »Tega maščevalca revežev ljubim.« In naprej v istem smislu: »V Bogu ljubim človekovega očeta.« »Oče« tukaj pomeni: »Zaščita in opora revežev«, kajti »v revežu se mi kaže človek«. Kakšen velik kos poti smo že prehodili od »ljubezni do religije«! Toda novo je izraženo še jasneje in še z večjim poudarkom: »Zato naj ljubezen do Boga preseže vse spoznanje ... V človekovi zavesti ne ostane nič drugega, kadar ljubi Boga. Zato se to spoznanje, ki vsrka vso drugo vsebino, ne imenuje več le spoznanje, ampak ljubezen.« Tako je tudi nadvse dosledno, da v tej povezavi navaja in razlaga svetopisemsko zapoved ljubezni do Boga: »Boga ne morem ljubiti, ne da bi vse moje srce živelo za sočloveka, ne da bi bila vsa moja duša v vseh smereh duha obrnjena v svet kot soljudi, ne da bi vso svojo moč zastavil za tega Boga v njegovi povezavi s človekom.«

Tukaj naj vstavim ugovor, ki pa se ne nanaša na te Cohenove stavke, ampak na enega, ki je z njimi povezan. Cohen govori o »paradoksnosti«, »da moram ljubiti tega človeka«. »Črv, kakršen sem,« nadaljuje, »razjeden od strasti, vržen za vabo samoljubja, moram vendar ljubiti človeka. Ko to zmorem in kolikor to zmorem, zmorem ljubiti tudi Boga.« Predirljive besede – vendar zadnjemu stavku nasprotuje izkustvo toliko pomembnih ljudi. In *svetopisemski* nauk preseže to paradoksnost prav z nasprotne strani. Ve, da ljubezni do človeka ne moremo zapovedati: ne morem občutiti ljubezni do vsakega človeka, pa tudi če mi Bog sam to zapoveduje. Sveto pismo zapoveduje ljubezen do ljudi neposredno samo v obliki izkazovanja ljubezni (3 Mz 19,18 in 34): svojemu »bližnjemu«, se pravi vsakemu posameznemu človeku, s katerim pridem v stik na poteh svojega življenja, vsakemu, ki ga na njih srečam, tudi »geru«, tuj-

cu, moram kot sebi enakemu izkazati ljubezen, se mu posvetiti (moram »mu« ljubiti – konstrukcija z dativom, ki jo, značilno, nahajamo le na teh dveh mestih v Svetem pismu), kajpada ne z zunanjimi gestami, temveč v resnični bistveni drži – to zmorem hoteti, to zapoved torej lahko sprejemem; koliko čustva ljubezni do mojega bližnjega pri tem iz mojega zadržanja kane v moje srce, pa ni odvisno od moje volje. Pač pa Sveto pismo zapoveduje človeku (5 Mz 6,5; 10,12; 11,1) kot čustvo, da ljubi Boga, in samo v povezavi s tem mu zapoveduje (10,19) ljubiti tujca, ki je moj bližnji: ker ga namreč Bog ljubi (10,19). Ko ljubim Boga, moram v moči svoje ljubezni do Boga vzljubiti tudi tistega, ki ga on ljubi. Boga pa dejansko zmorem ljubiti, brž ko ga spoznam – in nagovorjeni Izrael ga pozna –, in tako to zapoved ljubezni lahko sprejemem.

Cohen pa dejansko razmišlja drugače. Kajti tukaj postavlja vprašanje, ali naj se zgraža ob tem, da je Bog »samo ideja«. »Zakaj ne bi mogel,« odgovarja, »ljubiti idej? Kaj pa je človek drugega kot družbena ideja, in vendar ga morem kot posameznika ljubiti samo v njej in v njeni moči: torej, strogo vzeto, ljubiti samo to družbeno idejo človeka.« Meni se zdi, da je stvar drugačna: samo če in ker ljubim tega in tega človeka, se lahko moje razmerje do družbene ideje človeka dvigne do tistega čustveno podloženega odnosa mojega celotnega bitja, ki ga smem imenovati ljubezen. In Bog? Franz Rosenzweig je svaril pred tem, da bi Cohenovo idejo Boga razumeli tako, kot da bi bil Bog zanj »samo ideja«. Svarilo je upravičeno; Rosenzweig po pravici opozarja na to, da ideja za Cohena ni »samo ideja«. Vendar ne smemo preslišati tudi tistega drugega, čisto drugače zvenečega »samo« v Cohenovih besedah »Bog, ki je samo ideja«. Svoje razmerje do ideje lepega, do ideje dobrega lahko imenujemo ljubezen, čeprav po mojem dobi vsebino in vrednost

za srce šele, če postane konkretno in stvarno: ljubiti Boga je od vsega tega bistveno različno. Kdor ljubi Boga, ga ljubi ravno, kolikor ni »samo ideja«, in ker ni »samo ideja«, ga more ljubiti. In upam si reči: tudi Cohen je Boga sicer mislil kot idejo, ljubil pa ga je tudi on kot – Boga.

## V

V velikem delu, ki je nastalo v letih po *Pojmu religije* in bilo posmrtno objavljeno z naslovom *Religija razuma in izvirov judovstva*, se je Cohen spet lotil tega vprašanja, in še z večjo klenostjo: »Kako moremo ljubiti idejo?« In odgovarja: »Kako moremo ljubiti kaj drugega kot idejo?« Nazadnje z utemeljevanjem: »Saj celo v čutni ljubezni ljubimo samo idealizirano osebo, samo idejo osebe.« A tudi če bi držalo, da v »čutni« ljubezni (bolje: v čutnost zajemajoči ljubezni) ljubimo samo idealizirano osebo, s tem nikakor še ne bi bilo rečeno, da tukaj ljubimo samo idejo osebe: tudi idealizirana oseba ostaja oseba in ne postane ideja; le zato ker oseba, ki jo idealiziram, zares obstaja, lahko idealizirano ljubim. Tudi če je imel Dante v mislih *la gloriosa donna della mia mente*, je odločilno to, da se je njegovim očem najprej prikazala telesna Beatrice in povzročila, da je v njem vzdrhtel »duh življenja«. Mar sila, ki nekoga nagiblje, usposablja in mu omogoča, da idealizira ljubljenega človeka, ne izhaja iz prabitne globine prav tega ljubljenega človeka? Mar pristno idealiziranje ni navsezadnje *odkritje* bistva, ki je bilo ob stvarjenju položeno v osebo, ki jo ljubim?

»Človekova ljubezen do Boga,« pravi Cohen, »je ljubezen do нравstvenega ideala. Samo ideal lahko ljubim in ideala ne morem zaobjeti drugače, kakor da ga ljubim.« Tudi na tej svoji najvišji stopnji filozof, prevzet od vere, o ljubezni do Boga, še vedno izraža, kaj »je« in ne, kaj vključuje. Človekova ljubezen do Boga pa *ni* ljubezen do нравstvenega idea-

la, temveč jo samo vključuje. Kdor ljubi Boga samo kot нравstveni ideal, zlahka obupa nad vodenjem sveta, katerega videz uro za uro nasprotuje vsem načelom njegovega нравstvenega idealizma. Job obupa, ker se mu zdi, da se Bog in njegov нравstveni ideal povsem razhajata. Toda on, ki ga nagovori iz viharja, presega tudi obnebeje idealnosti. On ni njena prapodoba, njena prapodoba je v njem. On daje ideal, vendar se v njem ne izčrpa. Božja enost ni dobro, temveč naddobro. On hoče, da sledimo njegovemu razodetju; toda sprejet in ljubljen hoče biti v svoji najgloblji skritosti. Kdor ljubi Boga, ljubi ideal in ljubi Boga bolj kot ideal. In ve, da ga ljubi on, ne neki ideal, ne neka ideja, temveč prav on, ki ga idealnost ne more doumeti, on, *absolutna oseba*, Bog. Ali to pomeni, da Bog »je« oseba? Absolutnost njegove osebe, paradoks vseh paradoksov, prepoveduje tako trditev. Pomeni le, da ljubi kot oseba in hoče biti ljubljen kot oseba. In ko ne bi bil že sam v sebi, je postal oseba, ko je ustvaril človeka, da bi ga ljubil in bil ljubljen od njega; da bi me ljubil in bil ljubljen od mene. Kajti če je vendarle možno, da so tudi ideje ljubljene: ljubijo samo osebe. In tudi naš filozof, prevzet od vere, ki pa se še vedno in krčeviteje kot nekdanj z obema rokama oklepa sistema in ki ljubezen med Bogom in človekom razlaga kot ljubezen med idejo in osebo, vendarle pričuje zanj v njeni dejanskosti, ki sestoji iz medsebojnosti. Tudi filozofija, ki Bogu – da bi ohranila čistost Božje biti – odreka bivanje, proti svoji volji nakazuje mostni lok bivanja, ki se neomajno pne nad obema nosilcema, vsemogočnim in slabotnim.

## VI

Cohen je nekoč rekel o Kantu: »Kar je značilno za njegov nauk o Bogu, je neosebno v *običajnem pomenu*, resnično duhovno: povišanje Boga v idejo. Temu dodaja: »In najgloblji temelj judovske ideje Boga ni nič manj

kot to.« Kar zadeva Kanta, je ta sodba sicer upravičena, toda v njegovem *Opus postumum* beremo stran za stranjo, kako v njem samem vedno znova ostaja nasprotovanje izpeljavi tega povišanja Boga v idejo, povišanja, ki – kot se potem zgodi pri Cohenu – preprečuje povezavo ideje s pojmom bivanja. »S pojmom Boga,« piše Kant, »si transcendentalna filozofija misli substanco največje eksistence,« na drugem mestu pa seveda precizira: »Ideal substance, ki si ga sami ustvarimo«, in spet drugje: »Pojem takšnega bitja ni pojem substance, to je neke stvari, ki bi obstajala neodvisno.« V teh beležkah, ki se včasih zdijo kaotične, so deji procesa, v katerega se izteče mišljenje ideje Boga pri njenem mislecju, procesa namreč med prvino »ideja« v ideji Boga in prvino »Bog« v njej, procesa, ki se vedno znova vrača na isto točko, dokler ni prekinjen. Cohen se je lotil vstavljanja te ideje v tako dosleden sklop, da se ne bi mogel pojaviti noben vzgib nasprotovanja. Tudi ko ga je prevzela vera, se je še naprej bojeval za ohranitev tega sklopa. Pri tem je mislil, da ima na svoji strani »najgloblji temelj judovske ideje Boga«. A tudi ta najgloblji temelj judovske ideje Boga je moč doseči samo s poglavljanjem v tisti »Ehje«, tisti »Jaz-sem-tu«, ki ga je Bog govoril Mojzesu in ki je za vse čase odločil o pomenu in vsebini te ideje. Ta beseda jasno izraža osebno »tubit« Boga, prav njegovo živo navzočnost kot najimennitnejši atribut, ki se človeka, ki se mu oznanja, tiče

najbolj neposredno. Z oznanilom »Ehje«-ja pa je nerazdružno povezano samopoimenovanje govorca kot Boga Abrahamovega, Boga Izakovega in Boga Jakobovega: njega ne moremo napraviti za Boga filozofov.

A kdor pravi: »V Bogu ljubim človekovega očeta,« se je s prasilu svojega srca že odrekel Bogu filozofov, čeprav si tega morda še noče priznati. V svoji predstavi o sebi Cohen ni izbral med njim in Abrahamovim Bogom, ampak do konca verjame, da ju bo zmogel poistiti med seboj. Toda prasila njegovega srca, tista, iz katere tudi mišljenju doteka njegova življenjskost, je izbrala in se odločila zanj. Istovetenje je ponesrečeno in se je moralo ponesrečiti. Kajti ideja Boga, človekova mojstrovina, ni nič drugega kot podoba vseh podob, najvzvišenejša med podobami, ki si jih človek dela o Bogu, ki je brez podobe; in prav to spoznati in se s tem zadovoljiti, se upira njegovemu bistvu. Ko pa se človek (na)učí ljubiti Boga, izkuša dejanskost, ki idejo preraste. Tudi če si kot filozof na vso moč prizadeva, da bi predmet svoje ljubezni obdržal kot predmet svojega filozofskega mišljenja: ljubezen pričuje za obstoj svojega partnerja.

Prevedel: Janez Zupet

- 
1. Objavljene so bile 1936 in 1937 v akademski izdaji Kantovih spisov, XXI. in XXII. zvezek. (op. avt.)