

## Kant in Evklidov sindrom - II. del

BORUT OŠLAJ

## SUBJEKT - SUBJEKT

Kot smo videli, je bil rezultat Kritike čistega uma ta, da me moja teoretična dejavnost ne more privedi do zajetja totalitete. Znotraj teorije je pojem totalitete zgolj transcendentni pojem. V procesu spoznavanja se torej človek lahko zatrjuje samo kot končno bitje, to pa nasprotuje interesu uma. Če je v Kritiki čistega uma moj um še bil naperjen na totaliteto duše (paralogizmi), sveta (antinomije) in Boga (ideal), pride v Kritiki praktičnega uma do neke bistvene spremembe (kar je nakazano že na koncu Kritike čistega uma): namesto sveta se pojavi pojem svobode. Znotraj trojice duša, svet in Bog, edino svet predstavlja področje, ki je človeku zunanje, ki je njegov vnanji predmet. Ker je bil rezultat Kritike čistega uma, da objekta na sebi ni mogoče spoznati, ker smo vedno lahko v razmerju samo do predmeta, ki je naša subjektivna tvorba (pojavi), predstavlja pojem svobode tisto točko, ki človeka dokončno omeji na njegovo subjektivnost. "... volja, ki je povsem neodvisna od naravnega zakona pojavov, namreč od zakona kavzalitete, ... se imenuje svoboda v najstrožjem, t.j. v transcendentalnem smislu.<sup>51</sup> Pojem svobode pomeni Kantu predvsem neodvisnost od naravnih zakonitosti. S tem postane subjekt v vseh ozirih samo še v odnosu do samega sebe in njegovih apriornih idej. Subjekt postane v celoti samemu sebi svoj lastni objekt.

V Kritiki moči razsodnosti Kant zapiše: "Imamo samo dve vrsti pojmov, ... naravne pojme in pojem svobode." "... zato se filozofija upravičeno deli na dva dela, ki sta si glede na principe povsem različna: na teoretično, t.j. naravno filozofijo, in na praktično, t.j. moralno filozofijo."<sup>52</sup> Um zdaj ni več v odnosu do predmeta, temveč do volje. Ne po naključju, zapiše Kant, predstavlja pojem svobode zaključni kamen celotne zgradbe sistema čistega uma. Zakaj šele prek nje dobivata pojma Boga in nesmrtnost duše "obstojnost in objektivno realnost".<sup>53</sup> Kolikor je pomen praktičnega spoznanja samo v odnosu volje do dejanja,<sup>54</sup> toliko Kritika praktičnega uma odgovarja na drugo ključno vprašanje Kantove antropologije: Kaj moram storiti? Če si človek ne more zagotoviti stika s celoto sveta kot teoretično bitje, si ga mora skozi delovanje kot praktično bitje. Ključno vprašanje tega poglavja je spet, ali Kantova podoba človeka kot praktičnega bitja uspe uiti Evklidovemu sindromu?

51 Immanuel Kant: Kritika praktičnega uma, Kultura, Zagreb 1956, str.35 (od tod citiramo - Kant: K. p. u.).

52 Kant: K. m. s., str.7.

53 Kant: K. p. u., str.7-8.

54 Kant: K. p. u., str.69.

Ker imamo tukaj opraviti z voljo, ni treba presojudati uma glede na predmete, temveč le glede na voljo in njeno kavzalnost. Na ta način je um "na nepogojen način praktičen",<sup>55</sup> ukvarja se le z določujočimi razlogi volje. Videli smo že, da predstavljajo glavno moč uma njegova načela. Vkolikor so ta načela usmerjena na določitev volje in ne na spoznanje predmetov, so praktična; lahko so bodisi subjektivna (maksime) ali objektivna (praktični zakoni).<sup>56</sup> Načelo, da si moram v vsaki situaciji nagrabiti čim več denarja, je subjektivno načelo ali maksima in v toliko, glede na obči smoter Kantove filozofije, zanj nezanljivo. To niso načela uma, temveč, ker so povezana s človekovo željo, zgolj empirična načela. V tem primeru gre predvsem za občutke ugodja in neugodja, skratka za čutila in ne za um. Kantu gre izključno za tista načela, ki iz uma a priori določajo našo voljo, ne da bi se ob tem sproščali občutki ugodja in neugodja. Gre skratka za formalno določitev volje, in ne materialno. To formo lahko volji predoči samo um v obliki praktičnega zakona, in ker so praktični zakoni uma hkrati objektivni, so imperativi. Tisto, kar prihaja iz uma, je, kolikor je objektivno, nujno. Imperativi uma so zato kategorični imperativi. Samo kategorični imperativi so lahko praktični zakoni.<sup>57</sup> Volja, ki je določljiva in vodljiva s pomočjo kategoričnih imperativov, je svobodna volja, neodvisna od pojavnosti kavzalnosti.

Praktični zakon, ki določa svobodni volji, kako mora delovati, je moralni zakon. Osnovni moralni zakon čistega praktičnega uma pa se glasi: "Deluj tako, da bo lahko maksima tvoje volje v vsakem trenutku hkrati veljala kot princip obče zakonodaje."<sup>58</sup> Pojem delovanja, ki ga uporablja Kant, je transcendentni pojem, t. j. zanima ga le toliko, kolikor ga določajo zakoni uma, zato o praktičnem, dejanskem delovanju ne pove ničesar. Kantov moralni subjekt ne deluje zato, da bi naredil neko dobro delo, smoter tega delovanja ni njegov učinek, temveč zadostitev občim zakonitostim uma. "... on torej sodi, da nekaj more zato, ker se zaveda, da to mora storiti, in tako v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana."<sup>59</sup> Človek torej deluje zato, da se zatrjuje kot svobodno, t. j. od vse čutnosti neodvisno bitje, zatrjuje se skratka kot ne-bitje, kot abstraktum. Jaz se izkazujem kot moralno bitje samo v primeru, če je moja volja določena izključno s samo formo zakona, "nič se ne jemlje iz izkustva ali iz kakšne zunanje volje".<sup>60</sup> Kant vedno znova zatrjuje, da moralni zakon ni mogoče pojasniti z nobenimi podatki iz čutnega sveta. S tem se strinjamo tudi mi; nedvomno je namreč, da človeka kot moralno bitje ne določajo praktični, čutni interesi, saj če se poženem v deročo vodo, da bi iz nje rešil človeka, tega prav gotovo ne bom storil iz praktičnih interesov, saj ne morem biti prepričan niti o tem, da bom tudi sam lahko spet prišel iz vode. Toda to še ne more biti razlog, da se moralno bitje ne bi moglo zatrjevati tudi kot čutno bitje. Kantovemu moralnemu človeku gre predvsem za nadčutno naravo (natura archetypa), "kot vzor, ki jo spoznavamo samo v umu..."<sup>61</sup> Kant gre v svojem zavračanju čutnosti še dlje: "Človek je bedno bitje, kolikor pripada čutnemu svetu..."<sup>62</sup> Nikakor ne uvidi, da čutno-praktična stran človekove dejavnosti v ničemer ne ogroža

55 Kant: K. p. u., str. 19.

56 Kant: K. p. u., str. 29.

57 Kant: K. p. u., str. 24.

58 Kant: K. p. u., str. 38.

59 Kant: K. p. u., str. 37.

60 Kant: K. p. u., str. 31.

61 Kant: K. p. u., str. 53.

62 Kant: K. p. u., str. 73.

ne-empiričnosti moralnih zakonov, temveč jih nasprotno celo dopolnjuje. Šele v čutni dejavnosti se človek lahko dopolni kot moralno bitje, šele tu se lahko približa svoji celovitosti. Kantova praktična dejavnost ostaja vseskozi nepraktična, abstraktna. "Glede na to lahko a priori ugotovimo, da moralni zakon kot določujoči razlog volje s tem, da je navzkriž z vsemi našimi nagnjenji, mora povzročiti občutek, ki ga lahko imenujemo bolečina."<sup>63</sup> Smisel svobode, kot jo pojmuje Kant, je v tem, da omejuje vsa nagnjenja, da pokori osebo izključno čistemu umu. Znotraj Kantove filozofije se mora človek svojih nagnjenj in nagonov sramovati. Med goni in višjimi oblikami duha ni nobene kontinuitete, v tem je prav gotovo velika pomanjkljivost Kantove antropologije. Mogoče je sicer razumeti, zakaj se Kant v Kritiki praktičnega uma tako izogiba čutnosti, saj mu ta skoraj dobesedno pomeni sinonim za dualizem in razklanost. Potem ko v skladu z židovsko - prostorsko duhovno tradicijo nereflektirano predpostavi prepad med najelementarnejšimi čuti in višjimi duhovnimi funkcijami, je jasno, da vidi rešitev le še v umskih idejah in v delovanju v skladu z njimi. "Moralni interes je čisti brezčutni interes samega praktičnega uma."<sup>64</sup> Jedro teh težav je v njegovem apriornem razlikovanju med naravnim in pojmovnim, kar je bilo mogoče videti že v Kritiki čistega uma, kjer je pojem, kot smo videli, popolnoma abstraktna, od vsega materialnega sveta ločena tvorba; transcendentalna.

Pustimo se naprej voditi Kantovim mislim. S tem, da se volja pusti voditi moralnemu zakonu, sam spekulativni um sicer v ničemer ne napreduje v spoznanju, "toda svojemu problematičnemu pojmu svobode zagotavlja objektivno, čeprav samo praktično, pa vendar nedvomno realnost."<sup>65</sup> S tem, ko delujem v skladu z zakoni uma, dokazujem njihov obstoj, čeprav samo praktično. Moralni zakon se ne nanaša na spoznanje "kakšnosti predmeta", "temveč na spoznanje, kolikor to lahko postane razlog eksistence samih predmetov..."<sup>66</sup> Kant tako še pred Schellingom in Blochom prenese težišče od Quid sit (kaj je) na Quod sit (da je), od esence na eksistenco, in tako, kar je bilo doslej premalo poudarjeno, odpre vrata eksistencializmu. Praktični um, ne da bi jih spoznal, naredi predmete s svojo lastno močjo dejanske.

Preidimo k tistemu delu Kritike praktičnega uma, ki je največkrat vzbujal splošno nestrinjanje, če že ne kar zgražanje; gre za vprašanje dolžnosti. Delovanje iz praktičnega uma razume Kant kot brezpogojno dolžnost, in šele takšno delovanje prinaša s seboj občutek vzvišenosti. "O dolžnost! Ti vzvišeno veliko ime, ki ne vsebuješ ničesar priljubljenega, kar prinaša s seboj lagodje, temveč zahtevaš pokornost, ki z ničemer ne groziš, kar bi v duši vzbujalo naravno nenaklonjenost in zastraševalo, da bi na ta način spravilo voljo v gibanje, temveč samo postavljaš zakon, ki v duši sam od sebe najde način, in vendar proti svoji volji sam od sebe dosega spoštovanje (četudi ne vedno uboganje), pred katerim vsi nagibi onemijo, čeprav na skrivaj delujejo zoper njega!" Ta poskus predstavlja enega izmed vrhuncev Kantove filozofije, čeprav se je o njem, kot že rečeno, govorilo odklonilno. Obstaja usodna dilema, dilema Velikega inkvizitorja, ali naj človek svobodno izbira med različnimi možnostmi, ali pa naj samo še enoumno izpolnjuje ukaz iz čiste in brezpogojne dolžnosti. Veliki inkvizitor, veliki oče vsakega bodočega totalitarizma izbere drugo možnost in obsodi Kristusa, ki je dal ljudem svobodo. Naj se

63 Kant: K. p. u., str. 86.

64 Kant: K. p. u., str. 93.

65 Kant: K. p. u., str. 60.

66 Kant: K. p. u., str. 57.

zdi ta izbira še tako vulgarna, pa ima vendar nek svoj globok razlog, ki se skriva v uvidu razklanosti človeka v njegovem odločanju. Tisti, ki se je že moral kdaj odločati glede usodnega koraka, je moral občutiti neizmerno osamljenost. Človek v takem trenutku hrepeni po nekom, ki bi mu stal ob strani in ga vodil. Človek potrebuje smisel, nekakšno zvezdo vodnico, v katero brezpogojno verjame in ki nase prevzema težo njegovih odločitev. Saj človek vendar v tem, ko išče in razmišlja, dokazuje samo svojo končnost, želel pa bi delovati brez misli in dvomov, tako kot bog. Človekova težnja po avtomatičnem delovanju, v katerem bi čim manj mislil, kjer bi samo še slepo izvrševal ukaze, je zato globoko utemeljena v človekovem bistvu. To težnjo je znal marsikateri totalitarizem izkoristiti na najbolj brutalen način. Pri Kantovem kategoričnem imperativu in njegovem spoštovanju iz dolžnosti gre za principielno isto. Kant se seveda kot filozof zelo dobro zaveda človekovega tragičnega položaja. V Kritiki čistega uma je vendarle dokazal, da človek ni spoznavno bitje, še manj lahko spozna absolutno nepogojeno totaliteto, po kateri kot filozof najbolj hrepeni. Če zdaj v Kritiki praktičnega uma prepozna nek "notranji glas", v katerega absolutnost trdno verjame, katerega izpolnjevanje ne zahteva nobene misli več, nobenega dvoma in tesnobe, temveč zgolj radost ob prepričanju, da skozi mene deluje absolutni smisel, potem je v tem prepričanju, ali še bolje veri, morda najdena rešitev iz Evklidovega paradoksa. Zakaj tisti, ki samo še brezpogojno izpolnjuje, ne pozna več razlike med ukazovalcem in seboj, on sam postane zdaj ukazovalec. V takem stanju sprejeti dolžnost kot nujnost ni nič drugega kot najvišji pojem svobode. Ko se Kant vpraša, kje je koren tega "plemenitega porekla", odgovarja: v ničemer drugem kot v tistem, "kar človeka dviguje nad samega sebe, kar ga veže na red stvari, ki jih samo razum lahko misli, in ki ima hkrati pod sabo cel čutni svet... To ni nič drugega kot osebnost, svobodna in neodvisna od mehanizma vse narave."<sup>67</sup> Kantova inačica, v nasprotju s tisto iz Bratov Karamazovih, nikakor ne vodi, s svojim imperativom brezpogojnega podrejanja, k bodočim totalitarističnim družbam. Kantova etika zagovarja pokornost edino samemu sebi, apriornim moralnim zakonom v nas, zato vodi k avtonomnemu, ustvarjalnemu in odgovornemu subjektu v svetu. Kant tukaj seveda ne slika človeka, kakršen je, temveč kakršen naj bi bil, torej idealistično. Na teoretični ravni ta zamisel ni brez teže, toda samo na teoretični, zakaj na praktični jo lahko izpeljejo samo redki posamezniki, za večino pa ostaja tovrstna odrešitev če že ne nedostopna, pa vsaj zelo težko dosegljiva. Kar Kant s Kritiko moči razsodnosti posredno tudi prizna, s tem ko postavi človeka spet v razmerje s čutnim predmetom, tokrat na estetski ravni.

Moralni zakon pa je iz Kantovega stališča koristen še iz neke druge optike, človeka namreč pripelje do Boga. Tudi praktični um išče za tisto pogojeno nekaj nepogojenega, nepogojeno totaliteto predmetov čistega praktičnega uma, ki jo najde pod imenom najvišjega dobrega. Najvišje dobro nastopa kot najvišji smoter volje. Da bi človek ta smoter lahko dosegel, je treba predpostaviti progres, ki gre v neskončnost. "Tak neskončni progres je možen pod predpostavko v neskončnost trajajoče eksistence ter neskončno trajne osebnosti istega umnega bitja (ki se imenuje nesmrtnost duše)."<sup>68</sup> Na tak način Kant "dokaže" na praktični ravni tisto, kar mu je uspelo na teoretični, eksistenco nesmrtnosti duše. To napredovanje, ki gre v neskončnost, je po Kantovem mnenju v največjo korist "za zdajšnje dopolnjenje nemoči spekulacije uma",<sup>69</sup> prav tako

67 Kant: K. p. u., str. 102.

68 Kant: K. p. u., str. 142.

69 Kant: K. p. u., str. 143.

pa tudi za religijo. Smisel človeka kot moralnega bitja je v progresu od nižjih k višjim stopnjam moralne popolnosti. Najvišje dobro pa je možno le, če se predpostavi nek vrhovni vzrok, Bog. To je moralni, praktični način, kako Kant pride do Boga. Stanje najvišjega dobrega je stanje blaženosti, kjer gre vse po želji in volji. Ob predpostavki nesmrtnosti duše je blaženost "dosegljiva samo v večnosti", "napredovanje do nje pa je možno in nujno že na tem svetu".<sup>70</sup> Kantova etika tako končno pristane v religiji, "v spoznanju vseh dolžnosti kot božanskih zapovedi".<sup>71</sup> Njegova morala je znanost o tem, kako se dokopati blaženosti, kako napredovati od nižjih k višjim oblikam moralne popolnosti, toda šele takrat, ko se temu doda še religija, "se pojavi upanje, da bomo nekoč postali udeleženi blaženosti v isti meri".<sup>72</sup>

To je gotovo najbolj dogmatičen del Kantove praktične filozofije. Ker je Kantova etična rigoroznost na praktični ravni skorajda neuresničljiva za vsakdanjega človeka, ga zdaj tebi nič meni nič spet pahne nazaj na prašno in ubijajočo pot židovskega linearizma. Tisto, kar naj bi odpravil, se izkaže za rezultat, in to v ideološko izvorni podobi židovstva. Namesto da bi ponudil rešitev, človeka preprosto pripelje do tiste točke, kjer so se vsi problemi te civilizacije zanj pravzaprav šele začeli. Kant "Alleszermalmer" postane "Dogmatiker". Boga sicer ne morem spoznati, lahko pa vanj verujem, celo moram. Neskončno ubijajoče gibanje, neskončni progres, ki se lahko konča šele onstran mojega življenja; da bi se to lahko zdržalo, je treba spet priklicati na pomoč krščansko vero, le-ta vedno predstavlja končno rešitev večini agnostikov. Vkolikor ostajamo v mejah te kulture, vkolikor verjamemo v večnost in nespremenljivost njenih miselnih obrazcev, vtoliko predstavlja vera v svojem specifično krščanskem pomenu zares edino rešitev. Ves napor je bil zaman, zakaj ta rešitev je bila v veliko izvirnejši obliki podana že na samem začetku "prostorske kulture". "Moral sem odpraviti znanost, da sem dobil prostor za vero." "Pot do modrosti vodi skozi znanost, toda o tem se človek lahko prepriča šele potem, ko je ta že dovršena."<sup>73</sup> Naj bo evropska kultura še tako linearna, pa se zaradi nevzdržnosti tovrstne pozicije nujno vrti v krogu.

Ideji nesmrtnosti duše in Boga dobita realnost samo v izvrševanju moralnega zakona. Tako se je tudi naše spoznanje na nek način razširilo, toda ne teoretično, zgolj praktično. To je spoznavno- teoretski zaključek, ki nam ga daje Kant na koncu Kritike praktičnega uma.

Glede antropologije je treba poudariti, da gre tukaj še vedno za metafizično antropologijo, to je tisto, ki si ne prizadeva za tem, da bi človeka razumela takšnega, kakršen je, tukaj in zdaj, temveč da bi v skladu z metafizično-prostorsko tradicijo določila njegov poslednji smoter. Kljub temu pa mu gre priznati, da je poudaril avtonomijo človeške moralne zavesti in jo postavil v najglobljo osnovo človečnosti. "V redu smotrov je človek (in z njim vsako umno bitje) smoter sam na sebi, in ga nikoli nihče (niti bog) ne more uporabiti kot sredstvo." "... zakaj človek je subjekt moralnega zakona..." Ta moralni zakon pa je "zasnovan na avtonomiji njegove volje kot svobodne volje".<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Kant: K. p. u., str. 149.

<sup>71</sup> Kant: K. p. u., str. 150.

<sup>72</sup> Kant: K. p. u., str. 151.

<sup>73</sup> Kant: K. p. u., str. 164.

<sup>74</sup> Kant: K. p. u., str. 152-153.

Kljub temu, da je končni domet Kantove filozofije etika, pa mu v Kritiki moči razsodnosti vendarle uspe premagati samega sebe, predvsem v prvem delu, v Kritiki estetske moči razsojanja. V drugem delu - Kritika teleološke moči razsojanja - pa ponovno triumfira etika in religija. Bistveni prispevek h Kantovi filozofiji predstavlja, kot rečeno, prvi del, ki prinaša v njegovo, včasih že kar turobno filozofsko ozračje nenavadno svežino, polet in celo igrivost. Tretje ključno vprašanje njegove antropologije - kaj smem upati - na katero naj bi odgovarjala prav zadnja kritika, se nanaša bolj kot na prvi, na drugi del Kritike moči razsodnosti. V prvem, estetičnem delu je subjekt spet v odnosu do objekta, zato pojem upanja, ki je kontemplativne narave, prevladujočega prvega dela sploh ne zadeva. Prvi del je celo neprimerno bolj praktičen kot področje, ki ga je obravnavala Kritika praktičnega uma. O vprašanju človekovega delovanja Kant dejansko spregovori šele v estetiki in ne v morali (Handle so). Vsaka od predhodnih Kritik je imela vsaj eno veliko pomanjkljivost. Če si je razum s pomočjo naravnega pojma v Kritiki čistega uma lahko predložil svoje predmete v zoru, "toda ne kot stvari same na sebi, temveč kot pojave", si um s pojmom svobode v Kritiki praktičnega uma "v svojem objektu sicer lahko predloži stvar na sebi, toda tega ne more storiti v zoru".<sup>75</sup> Oba poskusa sta se tako ustavila na polovici poti. To pomanjkljivost skuša odpraviti estetika v tem, ko vidi v moči razsodnosti srednji člen med razumem in umom, naravo in svobodo, spoznavno teorijo in etiko. Tudi "to razsojanje sicer v ničemer ne prispeva glede spoznanja stvari, vendar pa pripada spoznavni moči in dokazuje nek neposredni odnos te moči do občutkov ugodja in neugodja s pomočjo določenega principa a priori..."<sup>76</sup> Zdaj, ko subjekt ve, da ni sposoben spoznati objekta, da ni sposoben prodreti do njegovega bistva, išče povezave na receptivni, čutni ravni, s pomočjo občutkov ugodja in neugodja, ki jih objekt povzroča na subjektu. Pojem a priori, ki omogoča to povezavo, je pojem smotrnosti. Smotrnost ne pomeni nič drugega kot to, da je narava z vsemi svojimi objekti v skladu s človekom, da sta duh in narava ustvarjena drug za drugega, da a priori napotujeta drug na drugega. "... predmet je smoter samo zato, ker je njegova predstava neposredno povezana z občutkom ugodja, in samo ta predstava je estetična predstava smotrnosti."<sup>77</sup> Doživljanje ugodja je subjektivno doživljanje, s tem se ne določa ničesar na samem objektu; v toliko so te predstave estetične, za razliko od logičnih, ki določajo predmet. "Tisto subjektivno pri neki predstavi, kar ne more postati nikakršen del spoznanja, je ugodje ali neugodje..."<sup>78</sup>

Razlog, da je Kritika moči razsodnosti razdeljena na estetiko in teleologijo, je v naslednjem: "... naravno lepoto lahko smatramo samo kot prikaz pojma formalne (samo subjektivne) smotrnosti, naravne smotre pa kot prikaz pojma realne (objektivne) smotrnosti, od katerih eno presojamo s pomočjo okusa (estetično, s pomočjo občutka ugodja), drugo pa s pomočjo razuma in uma (logično glede na pojme)."<sup>79</sup> Ker teleologija, kjer sta sredstvo presojanja razum in um, ne prinaša nič bistveno novega

75 Kant: K. m. r., str. 11.

76 Kant: K. m. r., str. 5.

77 Kant: K. m. r., str. 26.

78 Kant: K. m. r., str. 25.

79 Kant: K. m. r., str. 29.

glede na celoto Kantove filozofije, bo naša pozornost veljala predvsem estetiki, kjer Kant poda najbolj celovito podobo človeka.

Kantova Kritika moči razsodnosti je prvi veliki poskus v zgodovini filozofije, ki mu bo potem sledila cela plejada, ki uporabi estetiko za sredstvo pri odpravljanju temeljnih filozofskih protislovij. Estetika se izkaže za tisto področje, ki najbolj uspešno posreduje med nasprotji, kot so čutno - nadčutno, razumsko - domišljijško (intuitivno), subjekt - objekt, in tako vodi k tistemu pojmu totalitete, ki znotraj klasične filozofije kot metafizike ni nikoli dosegljiv. V tem smislu Kantova estetika presega njegovo dotedanjo filozofijo in predstavlja njen zaključni, zreli del.

Pojem domišljije, ki je v Kritiki čistega uma v končni fazi vendarle odigral zelo obrobno vlogo, postane ključnega pomena v Kantovi estetiki. "Da bi razlikovali, kaj je lepo in kaj ne, se naša predstava ne nanaša s pomočjo razuma na objekt, temveč s pomočjo domišljije (morda povezane z razumom) na subjekt in občutek njegovega ugodja ali neugodja."<sup>80</sup> Razumski pojem je potreben za spoznavanje stvari, toda le kot pojavov, ne kot stvari samih na sebi, ravno tako je bil potreben, da bi ugotovili, kaj je "dobro", nek pojem o tem. Za lepo kot estetski predmet pa pojem ni več potreben. Določeno omejeno funkcijo razum sicer opravlja, toda v podrejenem odnosu glede na domišljijo. V čem je vloga razuma, kakšno je njegovo razmerje do domišljije, o tem Kant ne govori. Opazovanje lepega predmeta vzbuja v nas občutek ugodja, le-temu pa vedno predhodi neko "predočevanje predmeta skozi svobodno igro domišljije in razuma".<sup>81</sup> Domišljija tukaj nastopa kot intuitivna moč, s pomočjo katere subjekt na čutni in čustveni ravni doživlja neko globljo enotnost z objektom, tj. s samo stvarjo na sebi, ki pa je ni mogoče pojmovno artikulirati. Ne pojem, temveč intuitivne moči so tiste, ki lahko človeka privedejo v neposrednejši odnos z objektom. Zato je lepo tisto, "kar se brez pojmov predočuje kot objekt splošne všečnosti".<sup>82</sup> Ravno dejstvo, da nam je nek objekt všeč, kaže na neko notranjo povezavo med njima, povezavo, ki jo omogoča a priori pojem smotrnosti, pojem, ki prvinsko napotuje subjekt na objekt, oziroma, da je svet enoten. Kolikor je človeški razum moč človekove končnosti, kolikor za svoje delovanje nujno predpostavlja razliko, vtoliko mora pri dojetanju sveta kot enotnega fenomena prepustiti odločilno vlogo iracionalni domišljiji. Občutek, da je nekaj lepo, ne pomeni nič drugega kot to, da sta subjekt in objekt eno. Ta enotnost mi je dana samo v občutku (ugodje) in ne v zoru, prav tako tega ni mogoče opojmiti.

Ker sta ugodje in neugodje zgolj subjektivni občutki, zato ne moreta ničesar označevati na samem objektu, formalno gre samo za način, kako subjekt občuti samega sebe, medtem ko ga predstava aficira. Kolikor se mi lepo ne kaže v zoru in je brez pojma, ne more pretendirati na objektivnost, temveč ostaja zgolj subjektivno; in ravno to je zanimivo v Kritiki moči razsodnosti: Kljub temu, da sodba okusa ne temelji na pojmu, ima obči karakter. "Lepo je tisto, kar se brez pojma kaže kot predmet nujne všečnosti."<sup>83</sup> Da bi to dosegel, uvede Kant pojem skupnega čutila, na katerem temelji sodba okusa. "...okus je z več pravice mogoče imenovati *sensus communis* kot zdrav razum", prav tako je "estetično moč razsojanja, prej kot intelektualno moč, mogoče imenovati za skupno čutilo".<sup>84</sup> Sliši se skoraj nezaslišano, toda Kant s tem ne pove nič drugega kot to, da so

80 Kant: K. m. r., str. 37.

81 Kant: K. m. r., str. 52.

82 Kant: K. m. r., str. 45.

83 Kant: K. m. r., str. 75.

84 Kant: K. m. r., str. 131.

intuitivne - domišljjske moči za človeka bistvenejše od razumsko-intelektualnih. Domišljija kot "svobodna, produktivna in samodejavna" igra, ki je "ne določa noben zakon razuma",<sup>85</sup> vendar pa razuma kot spoznavne moči ne izključuje, to prav gotovo predstavlja najbolj svež in metafizično najmanj obremenjeni del Kantove filozofije.

Tako kot v etiki, je tudi v estetiki interes moteč element. Vsaka sodba o lepoti, v katero se meša interes, ni čista sodba okusa; subjekt zato ne sme biti zagret za obstoj predmeta. "Okus je moč presojanja nekega predmeta ali nekega načina predstavljanja s pomočjo vsečnosti ali ne-vsečnosti brez kakršnega koli interesa".<sup>86</sup>

## II.

Subjektivno določilo pri doživljanju lepega se še stopnjuje pri pojmu vzvišenega. Lepota se je vedno nanašala na formo predmeta, ki je bil omejen, vzvišenost pa je, nasprotno, moč doživljanja neomejene forme, brez prisotnosti predmeta. Pri razsojanju neke stvari kot vzvišene predmet sicer ni povsem odsoten, nastopa namreč kot nekaj neomejenega, največkrat v obliki naravnih pojavov, je pa njegova funkcija skržena na vlogo zunanega povoda. Če je v razsojanju lepega domišljija bila povezana z razumom, ker je razum moč, ki se nanaša na predmete izkustva, se vzvišeno tiče samo idej uma. Domišljija je zdaj povezana z umom kot močjo nadčutnega. "Tako kot estetična moč sojenja v razsojanju lepega domišljijo v njeni svobodni igri privede v odnos z razumom, da bi se skladala z njegovim pojmom, tako se ta ista moč v razsojanju neke stvari kot vzvišene nanaša na um, da bi se subjektivno ujemala z njegovimi idejami."<sup>87</sup> Primeri, ki jih Kant omenja ob doživljanju vzvišenega, so morja, nevihte, gorske skalne verige ipd. Pojdimo k stvari povsem konkretno. Kakšno je doživljanje subjekta ob opazovanju razburkanega morja? Prek moči domišljije se subjekt čuti povezanega s celoto narave. Domišljija je tukaj osnovna moč, saj človeka poveže s celoto. Človek v tem občudovanju razburkanega morja doživlja moč narave kot svojo lastno moč (pod pogojem, da od te moči ni neposredno ogrožen) in se zato z njo čuti kot eno. Občutek vzvišenosti pa se pri tem pojavi, ko se ta občutenja povežejo z idejami uma. Ideje neskončnosti, večnosti in neminljivosti dobijo tukaj neko realno osnovo, ki je um sam na sebi ne more nikoli priskrbeti (Kritika čistega uma). Občutek vzvišenosti izvira ravno iz tega dejstva. Če pomeni lepo vzpostavitev totalitete s posameznim in omejenim objektom, potem predstavlja vzvišeno vzpostavitev totalitete na neskončni ravni, in ravno zaradi tega je vzvišeno. Če totalitete ni mogoče misliti, pa jo je mogoče doživljati; s tem Kant prinaša v svojo filozofijo določene orientalske značilnosti in dokazuje, da je omejitev iz Kritike čistega uma dokončno premagal.

Poskušajmo vzpostaviti razliko ob doživljanju umetniškega dela (kiparstvo, arhitektura, slikarstvo) in enega od omenjenih naravnih pojavov. Umetniško delo mi posreduje svojo skrito osnovo, sporočilo, na katero sem a priori naperjen (zato jo lahko doživljam kot lepo) na predmetni ravni, skrita osnova je odeta v specifične, po umetnikovih zamislih tej osnovi ustrezajoče forme. Predmet, do katerega sem vedno lahko le v odnosu razuma, mi tako kot posredujoč element zastira neposreden vpogled v skrito

<sup>85</sup> Kant: K. m. r., str. 75.

<sup>86</sup> Kant: K. m. r., str. 45.

<sup>87</sup> Kant: K. m. r., str. 91.

osnovo umetniškega sporočila. Hkrati pa je ta posredujoča funkcija predmeta nujnost, saj se brez nje umetnik sploh ne more izraziti (nekoliko drugače je z besedno in glasbeno umetnostjo, vendar ne povsem). Pri doživljanju razburkanega morja je drugače. Ker sem tukaj v neposrednem odnosu do naravnih moči, ki niso opredmetene in s pomočjo tega posredovane v umetnini, je moje doživljanje neprimerno bolj intenzivno, in ker razburkanost morja ni omejena na predmet, odpade tudi posredujoča funkcija razuma. Zunanja čutnost je neposredno naperjena na nadčutnost idej mojega uma. Vzvišeno je zato višja stopnja kot lepo, doživljanje narave pa globlje in neposrednejše kot doživljanje umetniškega dela.

Vzvišenost seveda ni vsebovana v naravi kot taki, "temveč samo v naši duši. Za vse, kar v nas vzpodbuja tak občutek, za kar je potrebna moč narave, ki izziva naše moči, se imenuje vzvišeno."<sup>88</sup> Zanimivo je, da se estetika v pojmu vzvišenega, v kolikor le-ta povezuje čute z idejami uma, sreča z etiko. Estetika, ki se prvotno veže predvsem na čutnost, in etika, ki ima opraviti z idejami uma, dobita v pojmu vzvišenega posredujoč medij, s tem pa Kant samo še enkrat potrdi, da je v bistvu interes njegove filozofije usmerjen predvsem k etiki. "Težnja in občutek nedosegljivosti ideje s pomočjo domišljije je prikaz subjektivne smotrnosti naše duše v uporabi domišljije za nadčutno določitev duše, in nas tako sili, da naravo, celo v njeni totaliteti, mislimo kot prikaz o nečem nadčutnem, ne da bi ta prikaz lahko objektivno izvedli."<sup>89</sup> To nadčutno seveda ni nič drugega kot "etični Bog". Tako se izkaže, da je estetika za Kanta samo novo sredstvo, kako bi se dokopal do Boga. Zakaj vzvišeno je zanj samo predpostavka, da smo "sposobni priti do ideje vzvišenosti tistega bitja".<sup>90</sup>

V kontemplativnem doživljanju vzvišenega, kjer človek dosega totaliteto na čutni in hkrati tudi idejni ravni, je možnost, s katero se je mogoče izogniti Evklidovemu paradoksu. Toda, ker je to doživljanje vzvišenega za Kanta samo sredstvo na poti k Bogu, in ne namen sam na sebi, tako še naprej ostaja ujetnik evklidovske ideologije. Takrat, ko mislimo, da je Kantu že uspelo uiti omejenostim metafizike naenkrat, z enim ali dvema stavkoma spet vse obrne na glavo in štrbunkne globoko nazaj v kalno vodovje prostorskeosti.

### III.

Če sta lepo in vzvišeno pomenila način doživljanja totalitete, potem pomeni umetnikova dejavnost način ustvarjanja totalitete. "Umetnost se razlikuje od narave tako, kot se ustvarjanje (*facere*) razlikuje od delovanja in učinkovanja (*agere*), tako kot se proizvod ali posledica prvega kot delo (*opus*) razlikuje od drugega kot učinka (*effectus*)."<sup>91</sup> Šele tukaj, in ne morda v Kritiki praktičnega uma, nastopi Kantova teorija človeka kot praktičnega in predvsem kot ustvarjalnega bitja, ki ga zdaj obravnava na področju umetnosti; ta pa mu pomeni toliko, kot vsako ustvarjalno čutno delovanje. "Pravzaprav bi bilo potrebno imenovati za umetnost samo proizvajanje s pomočjo svobode, tj. s pomočjo volje, ki svojim dejanjem postavlja v osnovo um. Četudi proizvode čebel (pravilno grajeno satovje) radi imenujemo za umetniška dela, se to dogaja samo zaradi analogije z umetnostjo. Takoj ko se namreč spomnimo, da one svojega dela ne

88 Kant: K. m. r., str. 99.

89 Kant: K. m. r., str. 103.

90 Kant: K. m. r., str. 99.

91 Kant: K. m. r., str. 139.

zasnujejo na lastnem umskem razmišljanju, ugotovimo, da je to proizvod njihove narave (instinkta)...<sup>92</sup> Človek kot svobodno ustvarjalno bitje, ki proizvaja po zamislih, ki so delo njegovega uma; s tem Kant še bistveno dopolni svojo teorijo o človeku kot avtonomnem, moralnem subjektu. Kant poveže ustvarjalnost celo z igro, podobno kot pozneje Marx, na ta način pa ostro loči umetnost od obrti. Prva je svobodna, druga pa plačana umetnost. Prva se lahko "samo kot igra izkaže za smotrno, tj. kot poklic, ki je sam zase prijeten; obrt pa je kot delo tisti poklic, ki je samo zase neprijetno (težko), zato je privlačno samo zaradi svojega učinka (plačila), in se tako kaže kot prisilno".<sup>93</sup>

Kant tako že precej pred Marxom poda svojo teorijo in kritiko odtujenega dela. Človek je avtonomno, svobodno ustvarjalno bitje samo dotlej, dokler je njegovo delo zanj zabava in igra, dokler mu ne postane zgolj sredstvo za preživetje (za katerega dobiva plačilo), skratka dokler se v njem ne odtuji. Človek kot avtonomni ustvarjalni in moralni subjekt je najvišji postulat Kantove antropologije.

Od občega pojma umetnosti (ustvarjalnosti) preide Kant k ožjemu pojmu, tj. k "lepi umetnosti". Pojem lepe umetnosti ustreza današnjemu pojmu umetnosti.

Če je bil pojem lepega glavna kategorija ob doživljanju umetnine, potem predstavlja glavno kategorijo ob njenem ustvarjanju pojem genija. Genialnost je namreč tisti talent, "ki umetnosti daje pravilo", ali še drugače rečeno, je tista "duševna dispozicija, s katero narava daje umetnosti pravilo".<sup>94</sup> Tisto bistveno objekta lepe umetnine je v tem, da mora biti njena smotrnost tako svobodna, kot da je proizvod same narave.<sup>95</sup> Na umetnini ne sme biti viden noben napor, ki bi skušal nek izdelek na silo narediti smotrno, tj. naperjen na človekova občutja ugodja. Smotrnost mora biti nevidna, lahkotna, kot da je delo narave in ne prizadevajočega in iščočega subjekta. Genialnost je tako talent, da se proizvede tisto, za kar ni mogoče dati nobenega pravila. Genialnost je medij, skozi katerega deluje narava. Zato noben genij ne more opisati ali razložiti, kako ustvarja umetnino.

Središčni smoter vsake umetnine imenuje Kant "estetična ideja". To je "tista predstava domišljije, ki daje povod za mnoga razmišljanja, pa ji kljub temu ni adekvatna nobena določena misel, to je pojem, torej, ki ga noben jezik ne more povsem doseči in ga narediti razumljivega".<sup>96</sup> Estetična ideja, kolikor je ni mogoče opojmiti, je predstava domišljije, toda kljub temu ne ostaja brez pojma. "Genialnost sestoji v srečnem odnosu, česar se ne more naučiti nobena znanost, da se za dani pojem najdejo ideje, in na drugi strani, da se tem idejam najde ustrezni izraz".<sup>97</sup> V estetični ideji, oziroma v aktu umetnikovega ustvarjanja, so končno združene vse človekove moči, razum, um, domišljija in duh, ki "pomeni njihovo združitev".<sup>98</sup> Vsaka predhodnih dveh Kantovih Kritik je obravnavala in poudarjala samo nekatera posamezna človekova spoznanja in doživljanja, bodisi samo razum v Kritiki čistega uma, ali um v Kritiki praktičnega uma. Kritika moči razsodnosti ne predstavlja samo formalne sinteze njegove filozofije, temveč tudi dejansko, saj subjekt tukaj, v smotru zajetja totalitete uporablja vse svoje bistvene moči, ne da bi jih hierarhično razporejal med seboj. Ravno zaradi tega, ker se človek v

92 Kant: K. m. r., str. 139.

93 Kant: K. m. r., str. 140.

94 Kant: K. m. r., str. 143.

95 Kant: K. m. r., str. 142.

96 Kant: K. m. r., str. 150.

97 Kant: K. m. r., str. 154.

98 Kant: K. m. r., str. 157.

umetnosti izkazuje celoviteje kot v znanosti, ceni Kant prvo bolj kot drugo. Smatra celo, da genij pripisuje pravilo samo umetnosti, ne pa tudi znanosti, kar je razumljivo, saj igra poleg razuma in uma domišljija pri geniju odločilno vlogo, medtem ko ravno te v znanosti najbolj manjka. Destrukcija znanstvenega, zgolj pojmovnega načina spoznavanja, ki se je začelo v Kritiki čistega uma, je dovršena v Kritiki moči razsodnosti.

Pojem totalitete, ta središčni pojem Kantove filozofije, je mogoče bodisi doživljati (lepo, vzvišeno) bodisi ustvarjati (genij), ne da bi ga ob tem lahko tudi spoznali. Toda ker se Kant hotenju po spoznanju nikoli ni odpovedal, hkrati pa je vedel, da to ni mogoče, njegova filozofija nujno konča pri religiji in veri, kar je skorajda že običaj pri vseh kritičnih duhovih, ki ostajajo v mejah prostorske metafizike. Drugi del Kritike moči razsodnosti "Kritika teleološke moči razsojanja" pomeni dokončni padec Kantove filozofije tja, kjer se rešitev lahko išče samo še v veri.

## ZAKLJUČEK

Največja Kantova zasluga je nedvomno v tem, da je več kot jasno pokazal, da je filozofija kot metafizika spoznavno mrtva znanost; zaradi tega se je moralo težišče prenesti na posamezne discipline: etiko, estetiko in religijo, kolikor je o slednji sploh mogoče še govoriti kot o disciplini. Enkrat za vselej je s tovrstnimi iluzijami opravil v Kritiki čistega uma, in ni njegova krivda, če kdo tega pozneje ni razumel. "S pomočjo pojmov, s pomočjo razuma, znanosti, ni mogoče doseči celote, o njej lahko samo poskušamo izreči sodbe, da bi prišli do kritike."<sup>99</sup>

Če že stvari na sebi, nesmrtnosti duše in Boga ni mogoče spoznati, potem je treba vsaj tako delovati, kot da so; pomembno je zdaj to, da so, in ne, kaj so. Težišče se iz esence prenese na eksistenco, iz teorije na dejavnost.

V Kritiki moči razsodnosti se Kant še bolj oddalji od vsakršnega poskusa zasnove metafizike kot znanosti. V tem smislu je imel Baumler prav, ko je trdil, da je kritika okusa pravzaprav "Kritika kritike".

Pravi problemi Kantove filozofije pa se začnejo šele takrat, ko vidimo, da Kant prehoda k etiki in estetiki ne naredi zato, ker bi ga ti dve disciplini zanimali kot taki, sami na sebi, temveč mu služijo samo kot sredstvo, da bi dovršil tisto delo, ki ga je bilo po vsem sodeč nemogoče opraviti v metafiziki, vzpostavitev totalitete. Če je ni mogoče spoznati, pa je mogoče, meni Kant, na praktični ravni postati njen del v izvrševanju apriornih moralnih zakonov, ali pa jo doživljati v lepem in vzvišenem, oziroma jo kot genij ustvarjati v umetnosti. Vsi trije načini naj bi dokazovali samo eksistenco in nič več. Vkolikor se Kant ni mogel odpovedati hrepenenju po poslednjem, vseobsegajočem vzroku, vtoliko tudi etika in estetika nista mogli pomeniti končnega rezultata, tega je lahko predstavljala le religija, etika in estetika pa sta kvečjemu stopnici do nje. Zanimivost vseh treh Kritik je, da se vsaka končuje z religijo in vero. Že v predgovoru k drugi izdaji Kritike čistega uma zapiše: "Moral sem ukiniti znanje, da bi dobil prostor za verovanje."<sup>100</sup> Kant in z njim filozofija ostajata ujeta v Evklidovem sindromu. Osnovna struktura metafizike ni v ničemer spremenjena, spreminjajo se le načini. Njegovo mukotrpno prebijanje skozi tri Kritike ga pripelje, ne ven, temveč k samemu izvoru

<sup>99</sup> Danko Grlić: Kantova kritika moči suđenja, v Kant: K. m. r., str. 22

<sup>100</sup> Kant: K. č. u., str.19.

evklidovske ideologije, k židovstvu, v njegovi krščanski inačici. V tem je temelji paradoks evklidovske kulture, ki se vedno želi gibati in razvijati le naprej, v smeri neskončnosti, pristane pa v končni fazi vedno na začetku. Tudi najbolj kritični poskusi, vkolikor ostajajo v mejah te kulture, ne morejo uiti temu začaranemu krogu. Njen tako opevani cilj se vedno znova prelevi v njen lastni rep.

Vseskozi je bilo vidno, da je Kantova filozofija v bistvu antropologija, saj ji gre predvsem za človeka v njegovem odnosu do sveta. Na spoznavno-teoretski ravni je človek bitje, ki ustvarja pojave, zato jih lahko tudi spozna; kot moralni subjekt je svobodno in avtonomno bitje, ki ga niti Bog ne more uporabiti za sredstvo, saj ima svobodno voljo; na estetski ravni pa se izkaže še kot čutno bitje, ki premore domišljijo in intuicijo. Kant je človeka zelo visoko cenil, saj je menil, da končni smoter ne more biti nič drugega kot človek z moralnimi zakoni, kar zanj pomeni toliko kot religiozni človek. Brez njega "bi bila celotna stvaritev gola puščava, brez smisla in končnega smotra".<sup>101</sup> Kot tak, je človek superiorno bitje, ki "si lahko podvrže celotno naravo".<sup>102</sup>

101 Kant: K. m. r., str. 281.

102 Kant: K. m. r., str. 274.