

Kant : status tretje Kritike

Alenka Zupančič

Vesuchts, ihr Sterbliche, macht euren Zustand besser, Braucht was die Kunst erfand, und die Natur euch gab.

Albrecht von Haller, *Die Alpen*

Na Kanta je – kot sam pravi – padla senca suma, ko se je izkazalo, da njegove delitve v filozofiji nekako skoraj vedno izpadejo trodelno. Njegov odgovor na ta sum se je glasil: to leži v naravi stvari. Do izida tretje *Kritike* (*Kritik der Urteils-kraft*, 1790) je takšna »narava stvari« razvidna v prvi vrsti iz znamenitih »tablic«, tabel: tabele sodb in kategorij iz *Kritike čistega uma* ter tabele kategorij svobode glede na pojme dobrega in zla iz *Kritike praktičnega uma*. S *Kritiko razsodnosti* pa postane tripartitna struktura forma same Kantove filozofije, oziroma natančneje, njegovega kritičnega podjetja. Med razumom in umom dobi svoje mesto razsodnost [*Urteilskraft*], med spoznanjem in željo občutek ugodja ali neugodja, med zakonitostjo in končnim smotrom smotrnost – z eno besedo, v »veliko razpoko«, »die grosse Kluft«, v prepad, ki zija med teoretično in praktično filozofijo, se naseli nek tretji tekst, ki ohranja »viseči«, »lebeдеči« status svoje umestitve. Prvič s tem, da je razvit v modusu »als ob«, »kot da«. In drugič s tem, da ne igra vloge temelja oziroma utemeljevanja neke bodoče metafizike. Če je *Kritika čistega uma* prolegomena, postavljanje (novih) temeljev za metafiziko narave in je *Kritika praktičnega uma* toisto za metafiziko pravi, pa *Kritika razsodnosti* nima statusa prolegomene, uvajanja v nekaj, ampak je to tako rekoč že vse. »V pogledu *Kritike razsodnosti*«, pravi Kant, »kritika služi namesto teorije.«¹ Iz treh kritik naj bi sledili samo dve filozofiji, ukvarjanje s pojmi narave na eni in pojmom svobode na drugi strani. Principi *Kritike razsodnosti* »ne smejo v nekem sistemu čiste filozofije tvoriti posebnega dela med teoretično in praktično, temveč se lahko v sili priložnostno priključijo vsaki od obeh.«² Status tretjega člena Kantove »sistem-ske« trihotomije je torej dovolj nenavaden. Glede na kantovski epistemološki rez na zunaj in znotraj filozofije se vedno nahaja na drugi, nasprotni strani kot ostala dva člena: Ko prvi dve Kritiki (prav kot kritiki) še ostajata zunaj, predstavljata nekakšno predfilozofijo, premislek o tem, kako naj se (pravilno) lotimo stvari, je *Kritika razsodnosti* že stvar sama, je že znotraj, tu »kritika služi namesto teorije«. V sistemu čiste filozofije, ki bo imel dva dela (teoretično in praktično filozofijo), pa bo nasprotno *Kritika razsodnosti* ostala zunaj, ne bo prešla v noben del sistema spoznanja, ne bo postala filozofija. To zgrešeno srečanje obeh (ločenih) delov s

1. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.X, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 77.

2. *Ibid.*, str. 74.

tem, kar naj bi bila njuna vez, most med njima, je seveda ključnega pomena in je hkrati tisto, kar konstituira *Kritiko razsodnosti* kot avtonomno, samostojno delo. Vprašanje, za katerega nam tu gre, vprašanje statusa tretje Kritike, pa se seveda s tem šele odpira.

1. Meja, limita ali nekaj tretjega?

Pojem meje je tako rekoč gravitacijska točka prvih dveh Kritik. Za tretjo Kritiko pa bi lahko rekli, da je sama ta meja, da jo uteleša. Vendar je ta opredelitev premalo precizna. Spregleda, preskoči namreč dvojnost oziroma dvoumnost kantovskega pojma meje. Meja, ki jo proizvede *Kritika čistega uma* in ki naj bi služila kot orientacijska točka v izgradnji nove metafizike, nove »filozofije narave«, je dovolj ostra: to je meja med stvarjo, kakršna je dostopna naši spoznavni sposobnosti in stvarjo, kakršna je onstran tega, med fenomenom in noumenom, meja, ki izdvaja množico vseh predmetov možnega izkustva in tako služi kot temelj in izhodišče »znanstveni vednosti« (o naravi). Pojem meje, h kateremu napotuje tekst *Kritike praktičnega uma*, pa je precej drugačne narave. Nima tega pozitivnega aspekta, s katerim je izdvojeno neko polje gotovosti, kjer se lahko spoznavni subjekt suvereno giblje. Značaj te druge meje morda še najbolj izraža matematična raba besede *limita*. To je limita, implicirana v »neskončni zahtevi«, postavljeni s kategoričnim imperativom, zahtevi, ki ji nikoli ne moremo do kraja zadostiti, zahtevi po očiščenju vsega, kar je na subjektovem dejanju patološkega. Ker je kriterij moralnega dejanja *notranji kriterij*, nevidni moralni princip in ne vidni, zunanji učinki tega dejanja, nas kategorični imperativ vseskozi drži v mučni negotovosti glede tega, ali smo dejansko ravnali dosledno po njegovi črki in izključili absolutno vsak svoj interes. Ni dovolj, da je moje dejanje v skladu z dolžnostjo (v skladu z dolžnostjo lahko delujem tudi iz strahu pred kaznijo, torej »patološko«), dokazati je treba še neobstoja vzroka, nagiba za takšno dejanje. Toda kako dokazati nekaj nedokazljivega? Kategorični imperativ zahteva od subjekta vedno nekaj več, kot je ta sposoben dati, nobena žrtev ni dovolj velika: moralni subjekt »živi samo še iz dolžnosti in ne zato, ker bi v življenju našel tudi najmanjše zadovoljstvo.«³ Limita, ki jo pred subjekta postavlja kategorični imperativ je točka *Selbstzufriedenheit*, samozadovoljstva, na kateri bi subjekt lahko rekel »Dopolnjeno je!« in našel svoj mir, a ga do nje vselej še loči nek prostor, zaznamovan z njegovo »nečisto«, patološko bitjo. Ta druga meja, ki se izreka v kantovski neskončni zahtevi, se na neki ravni seveda pokriva s tisto iz *Kritike čistega uma*. Tudi to je v skrajni instanci meja med fenomenom in noumenom, s to razliko, da na terenu teoretične filozofije raba uma ne sme seči čez rob (možnega) izkustva, na terenu praktične filozofije pa je nasprotno treba izhodišče morale očistiti vsega izkustva. Čeprav gre torej v obeh primerih za mejo med fenomenom in noumenom, pa je status, ki ga ima ta meja v kontekstu obeh Kritik, radikalno različen: medtem ko nam na področju teoretične filozofije, filozofije narave, služi kot opora gotovosti, nam nasprotno na področju praktične filozofije spodmika vsakršno gotovost in nas pušča v temi »morbidnega univerzuma krivde«.

3. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.VII, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 211.

V kakšnem smislu zdaj lahko rečemo, da je *Kritika razsodnosti* »sama ta meja«? Najprej velja opozoriti, da Kantova ločnica med teoretično in praktično filozofijo nikakor ne sovпада z običajnim, »zdravorazumskim« ločevanjem med teorijo in prakso, med »besedami« in »dejanji«. To, kar običajno imenujemo praksa nima veliko ali celo nič skupnega s Kantovim pojmom moralno-praktičnega. Če je pojem, ki daje pravilo kavzalnosti volje, naravni pojem, potem so principi tehnično-praktični ter pripadajo teoretični in ne praktični filozofiji. Nasploh spadajo vsa praktična načela, če neposredno izrekajo možnost nekega objekta s pomočjo naše volje, v teoretično filozofijo. Umetnost eksperimentiranja, hišno, zemljiško in državno gospodarstvo, spretnosti občejanja, predpisi dietetike, krotenje nagnjenj in zadrževanje čustev – primeri so Kantovi – vse to nima nič skupnega s kantovskim konceptom prakse, ki nasprotno spada pod zakonodajo uma in je v nekem smislu še mnogo bolj »spekulativna« kot sama teorija. In če je kategorični imperativ, katerega kavzalnost lahko določa edinole pojem svobode (v nasprotju s t.i. »naravnimi pojmi«), »pravi« praktični princip oziroma zakon, pa je dejanskost same prakse, samega praktičnega delovanja vselej pod vprašajem. Edina prava praksa je za Kanta moralna praksa in subjekt je tu kot že rečeno prepuščen nenehnemu izpraševanju, ali je ravnal v skladu s kategoričnim imperativom izključno zaradi njegove forme, ali pa ga je pri tem vodil (še) kakšen »patološki interes«. »Patološka praksa« namreč še ni praksa v strogem pomenu besede: opira se na *materijo* sposobnosti želenja in kot taka korenini v *naravi* subjekta in ne v njegovi svobodi. Od kod ta dvournost, ki se vztrajno lepi na vsako dejanje? Razlika med teoretično in praktično filozofijo je v osnovi razlika med »treba je« (*Sollen*) in početjem (*Tun*), med praktičnim zakonom o tem, kar je s pomočjo nas *mogoče* in teoretičnim o tem, kar je s pomočjo nas *dejansko*. Paradoks je tako v tem, da dokler Dejanje (»čista praksa«) obstaja zgolj kot možnost, toliko časa obstaja tudi razlika med teorijo in prakso (med teoretično in praktično filozofijo), »udejanjena praksa« (Dejanje) – in ne teorija – da bi to ločnico podrla, bit in najstvo bi sovpadla. Kot je razvidno že iz zgornje ločnice med *Sollen* in *Tun* (kjer se početje, *Tun* nahaja na strani teoretičnega), smo, po eni strani, s teorijo vseskozi v (neke vrste) praksi, po drugi strani pa smo z »dejanji« vselej še v »besedah«.

Sam Kant je problem dvournosti dejanja zaostрил natanko na ravni govornice, in sicer na tistem mestu v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, kjer govori o različnih vrstah imperativov. Ena velikih ločnic je tu razlika med hipotetičnim in kategoričnim imperativom. Forma hipotetičnega imperativa bi bila sledeča: »Če hočemo doseči X, moramo storiti Y«. Tu je dejanje zgolj sredstvo za doseg določenega cilja, smotra. Kategorični imperativ pa nasprotno nalaga nujnost dejanja, ki je takšno – nujno – samo na sebi, brez ozira na kakršenkoli smoter. Poglejmo si sedaj nek primer aplikacije kategoričnega imperativa, zapoved »Ne smeš dajati lažnih obljub!«. Problematičnost oziroma dvournost te zapovedi in ravnanja v skladu z njo izhaja iz tega, da lahko kot taka v sebi skriva, implicira še drugi del: »... da ne boš prišel ob dober glas«, s čimer se kategorični imperativ v trenutku sprevrne oziroma izkaže za prikrito obliko hipotetičnega. Vsi imperativi, ki so videti kategorični, so lahko *prikriti hipotetični imperativi*.

»Tako ne moremo v nobenem primeru z gotovostjo pokazati, da bi bila volja tu določena brez drugih gonov, zgolj z zakonom, čeprav se kaže kot taka.«⁴

Z eno besedo, problem z dejanji je, da so vpeta v govorico, v simbolno mrežo, da niso »na sebi«, in prav zato se nanje vseskozi lepi tista dvoumnost, ki je lastna besedam, označevalcem. Dvoumnost, ki se je ne moremo otresti, in ki izhaja iz tega, da je govor subjekta vselej (bolj ali manj prikrit) diskurz Drugega, da subjekt, če parafraziramo znano formulacijo, ne deluje, temveč »je delovan«. Še drugače rečeno, problem je v tem, da je subjekt dejanja subjekt nezavednega, in natanko zato je status dejanja status spodletelega dejanja, neuspeha, ne pa izpolnjenega dejanja. Ta neuspeh sam ni nič drugega kot nezavedno, vpisano v misel, v besedo, v telo, in ki odlaga, odlašaja dejanje ter pusti namesto tega izreči nekaj drugega. V tej perspektivi je naloga, ki jo pred subjekta postavlja Kant resnično *neskončna*: tu noben odgovor ni zadnji, nobena žrtev dovolj velika. In glede na to bi bilo Dejanje nekaj, kar bi v radikalnem smislu prestopilo prag simbolnega, s čimer bi se subjekt odtegnil dvoumnosti besede.

Pogoj možnosti praktične filozofije je tako nemožnost »čistega« praktičnega delovanja, »čiste prakse«.

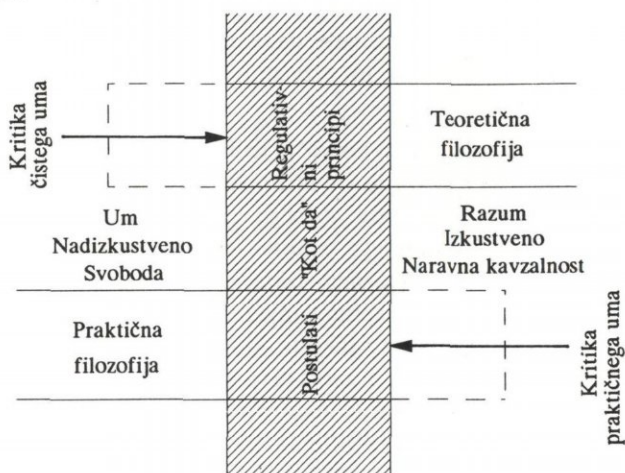
Na tej točki pa že lahko povzamemo in definiramo, kakšne vrste meja je *Kritika razsodnosti*, ta tako imenovana »Kantova estetika«. Tako teoretična kot praktična filozofija proizvedeta nek presežek. Teoretična filozofija s tem, da začrta meje svojega dosega, nakazuje tisto, kar je onstran teh mej – to Kant večkrat poudari. Fenomen, tisto izkustveno napotuje čezse, na tisto nadčutno, nadizkustveno. Na drugi strani pa nam na terenu praktične filozofije vselej ostane v rokah nek patološki preostanek »narave«, izkustvenega, presežek »človeka« nad »umnim bitjem«. *Kritik der Urteilskraft* je tako meja kot prostor, kjer se ta dva presežka prekrivata (izkustvo sublimnega) oziroma *kot da* prekrivata (izkustvo lepega). Področje in posel razsodnosti je prikaz [*Darstellung*]. Toda kaj se tu prikazuje? Na ravni analitike vzvišenega je odgovor dovolj znan in hkrati dovolj presenetljiv: prikazuje se sama ideja kot neprikazljiva. Tega, kar pripada redu »nadčutnega«, torej redu čistih umskih idej, ni mogoče prikazati v nobeni čutni formi, v ničemer, kar se opira na zor. Kar se pusti čutno prikazati, pravi Kant, pa je sama neprimerenost umskih idej vsakemu prikazu. In prav skozi to (na)zorno prikazano neprimerenost, nesklad, umske ideje »oživijo in so priklicane v dušo«.⁵ To izkustvo, ta »prikaz neprikazljivega« nam posreduje soočenje s sublimnim, vzvišenim. Vzvišeno je tako »paradoks (naravnega) predmeta, ki v samem polju predstavljlivega v negativni obliki da videti razsežnost nepredstavljlivega – je edinstvena točka Kantovega sistema, kjer je razcep, prepad med pojavom in Stvarjo na sebi vsaj v negativni obliki prevladan, saj se v njem nemožnost pojavnega, da bi predstavilo Stvar, vpiše v sam pojav.«⁶ – To je nedvomno res edinstvena točka Kantovega sistema in je prav zato ni mogoče identificirati s splošnim statusom tretje Kritike v okviru tega sistema. Prav zaradi »kratkega stika« med pojavom in stvarjo na sebi lahko Kant v analitiki vzvišenega opusti govor v modusu »kot da«, modusu, ki je sicer ključen

4. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe zv. 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M, str. 49.

za tretjo kritiko, tako za razlago lepega kot za razlago smotrnosti (tako »subjektivne« kot objektivne«). Status tretje Kritike pa je povezan prav s Kantovo teorijo lepega in specifične smotrnosti, ki je povezana z lepim, t.i. »smotrnosti brez smotra«. Če torej za sublimno velja, da tu (vsaj v negativni obliki) um in dejanskost sovpadeta, pa je nasprotno lepo sicer več kot pojav, a tudi manj kot (umska) ideja in morda bi lahko tvegali tezo, da je pri Kantu lepota simptom tega, da umno še ni dejansko, da »etika« še ni »fizika«. In *Kritiko razsodnosti* bi lahko v tej perspektivi videli kot poskus dati temu simptomu »teoretsko obliko«.

2. »Als ob«

Še z ene strani se lahko približamo polju, ki ga pokriva tretja Kritika – namreč tako, da ga poskušamo razložiti že v poti prvih dveh Kritik. Pomagajmo si z naslednjo shemo:



Praktična filozofija se konstituira tako, da jo Kritika izrinja, potiska iz regije izkustvenega, iz redu naravne kavzalnosti. Teoretična filozofija pa se konstituira tako, da jo Kritika (čistega uma) potiska iz regije uma oziroma nadizkustvenega. Toda obstaja nek teritorij, nek pas, kjer obe filozofiji oziroma Kritiki modalno sovpadeta, in obakrat je ta odsek razvit v razdelku o *dialektiki* (čistega oz. praktičnega uma). Prav tako je obakrat zadevni modus razvit kot odgovor na isto dilemo, problem, in sicer kot odgovor na problem »neskončne naloge«. O neskončni zahtevi oziroma nalogi na področju praktične filozofije smo že govorili. Povzemimo kar s Kantovimi besedami:

»Popolna primernost volje moralnemu zakonu je svetost, neka popolnost, ki je ni zmožno nobeno umno bitje čutnega sveta v nobeni časovni točki svojega obstoja. Ker pa se ta svetost vendarle zahteva kot praktično nujna, jo je mogoče najti samo v neskončnost idočem procesu k oni popolni primernosti...«

In, nadaljuje Kant kot odgovor na ta problem neskončne naloge, zato je

5. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, str. 166.

6. Slavoj Žižek, »Hegel in krščanstvo«, G.W.Hegel, *Absolutna religija*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 89.

»po principih čistega praktičnega uma nujno vzeti takšno praktično napredovanje kot realni objekt naše volje. Ta neskončni proces je mogoč samo pod predpostavko neke v neskončnost trajajoče eksistence in osebnosti istega umnega bitja (ki jo imenujemo nesmrtnost duše). Tako je najvišje dobro praktično mogoče samo pod predpostavko nesmrtnosti duše; potemtakem je nesmrtnost duše, kot neločljivo povezana z moralnim zakonom, postulat čistega praktičnega uma.«⁷

Gre torej za postulat, za domnevo, za nujno a nedokazljivo predpostavko nečesa absolutno nepogojenega, postulat, ki nam pomaga misliti popolno primernost volje moralnemu zakonu. Seveda pa postulati praktičnega uma niso predhodni pogoji moralnosti. Vera v Boga in nesmrtnost duše ni nujna, da bi delovali moralno, niti ne, da bi izkusili zadovoljstvo, ki spremlja izvršitev moralnega dejanja. S tem, da vpelje postulat nesmrtnosti duše, Kant ne reče, da je »neskončna naloga« konec koncev vendarle rešljiva, izvedljiva, dosegljiva, ampak samo to, da moramo ravnati *kot da* bi bila izvedljiva, ali še natančneje, da samo naše moralno-praktično delovanje, kolikor je moralno praktično, to »izvedljivost« *post festum* konstituira kot predpostavko.

Kaj pa je z »neskončno nalogo« na področju teoretične filozofije? Če je – o čemer smo že govorili – tu prostor dovolj jasno in *a priori* definiran ter postavlja pred nas omejitev na področje vseh predmetov možnega izkustva, pa je po drugi strani samo to področje vseh predmetov možnega izkustva odprto, »neizčrpno«. Če je torej zahtevi po omejitvi na področje možnega izkustva v okviru Kantove teorije neposredno moč zadostiti, pa nasprotno spraševanje po številu vseh predmetov izkustva, vseh pojavov, torej spraševanje po velikosti (končnosti ali neskončnosti) sveta, ne more najti zadovoljivega odgovora in tvori prvo antinomijo čistega uma. Zadržimo se trenutek pri Kantovi rešitvi te antinomije. Kant postopa tako, da vpelje razliko med *regressus in infinitum* in *regressus in indefinitum*. Neskončni regres je mogoč samo, če je celota že empirično dana. (Tako na primer lahko govorimo o neskončni deljivosti neke v zoru dane celote.) Svet pa nam nikoli ne more biti dan kot cel (v zoru), kot celota nam ni dan vnaprej, temveč bi do te celote lahko prišli samo in šele z empiričnim regresom. Prav zato pa ne moremo reči, da gre ta regres v neskončnost, saj bi s tem že določali velikost celote sveta pred regresom, kar pa je nemogoče. Vsak začetek je v času in vsaka meja razsežnega v prostoru. Prostor in čas pa sta samo v čutnem svetu. Zato so samo pojavi *v svetu* omejeni na pogojen način, svet pa ni omejen ne na pogojen ne na nepogojen način. Iz zagate nam pomaga vpeljava *regulativnega principa uma*. To je

»načelo največjega možnega napredovanja in širjenja izkustva, po katerem nobena empirična meja ne sme veljati za absolutno mejo, torej princip uma, ki kot pravilo postulira, kaj se mora z naše strani zgoditi v regresu, in ne anticipira tega, kar je dano v objektu pred vsakim regresom.«⁸

S tem regulativnim pravilom vzamemo nase predpostavko, da gremo v regresu vedno lahko še korak dlje, ker empirično noben člen ni dan kot popolnoma nepogo-

7. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 252.

8. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.IV, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 472.

jen in tako vselej dopušča možnost nekega naslednjega člena, s tem pa tudi nujnost, da se po njem sprašujemo. Tak regres zato ne gre v neskončnost (kot dano), temveč v *nedoločeno daljino*, da bi dal neko velikost izkustva, ki se udejanja šele s tem regresom. In to je *regressus in indefinitum*. Kaj natanko tu pomeni vpeljava regulativnega principa? Ne poznamo in seveda tudi *ne moremo* poznati velikosti sveta (števila vseh pojavov, predmetov možnega izkustva). Do te velikosti, količine, bi lahko prišli samo tako, da bi jo realizirali (v napredovanju nedoločene daljine). Realizirati pa je ne moremo, če ne vpeljemo neke določene predpostavke, postulata. V premiku od *regressus in infinitum* k *regressus in indefinitum* se namreč zgodi nekaj pomembnega, vanj se z regulativnim principom naseli neka specifična modalnost. Katera je najpomembnejša razlika med trditvijo, da je pojavov neskončno veliko in trditvijo, da jih je nedoločeno veliko? Neposredno vzeto gre v obeh primerih za trditve, ki se nanaša na nekaj onstran meja našega možnega izkustva – kaj torej daje drugi trditvi legitimnost, ki prvi manjka? – To, da sloni na regulativnem (in ne na konstitutivnem) principu uma. Razlika je na neki ravni sicer minimalna, zato pa je na drugi toliko bolj bistvena: gre za to, da niza ne jemljemo enostavno kot neskončnega, kot nekaj, kar nima konca, temveč da se moramo vesti *kot da vemo*, da nima konca, čeprav tega »dejansko« ne vemo, in vemo tudi, da tega dejansko ne vemo. »Kot da« torej implicira, da hkrati vemo, da o tem *ne moremo* ničesar vedeti, torej tudi tega ne ali niz ima konec ali ga nima (iz česar sledi substitucija neskončnosti z nedoločenostjo). Regulativni princip za razliko od konstitutivnega počiva na neposrednem razcepu njegove vednosti. Subjekt izbere vednost, toda hkrati se mora zavedati, »mora vedeti fiktivnost« te vednosti, »kot da« te vednosti.

Že v obeh prvih dveh Kritikah torej naletimo na to specifično modalnost, na »als ob« kot način, kako subjekt z lastnim razcepom odgovori na neprekoračljivost razcepa med fenomenom in stvarjo na sebi, med pogojenim in absolutno nepogojenim. Tretja Kritika pa je tako rekoč v celoti posvečena raziskovanju in eksploataciji prav te modalnosti.

3. Narava kot umetnost in umetnost kot narava

Prehajamo na Kritiko razsodnosti kot *most* med teoretično in praktično filozofijo in se tako sprašujemo po tem, kar omogoča prehod od čistega teoretičnega k čistemu praktičnemu kot ločenima področjema. Kant odgovarja takole:

»Delovanje v skladu s pojmom svobode je končni smoter, ki (ali katerega pojav v čutnem svetu) mora [soll] eksistirati, pri čemer se pogoj njegove možnosti predpostavlja v naravi (subjekta kot čutnega bitja, tj. kot človeka). To, kar a priori in neoziraje se na tisto praktično predpostavlja ta končni smoter, razsodnost, daje v pojmu smotrnosti narave posredniški pojem med naravnimi pojmi in pojmom svobode, ki omogoča prehod od čistega teoretičnega k čistemu praktičnemu, od zakonitosti po prvem k končnemu smotru po drugem; ker na ta način se spoznava možnost končnega smotra, ki je lahko udejanjen samo v naravi in v soglasju z njenimi zakoni.«⁹

9. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 107-8.

Poglejmo si поблиže ta posredniški pojem, ki ga daje razsodnost, pojem *smotrnosti*. Ponavadi je dovolj že, da slišimo besedo smotrnost ali teleologija, pa nas že navda teoretski skepticizem do tovrstnih »hibridov«, »teoretskih spačkov«. Toda s tem se ne izognemo le pomanjkljivostim nekega sistema, temveč pogosto – in v Kantovem primeru še posebej – tudi njegovim najboljšim, najbolj spekulativnim momentom. Pri Kantu se v zvezi s tem odpirata vsaj dve zanimivi smeri raziskave. Najprej, na kakšno teoretsko dilemo odgovarja njegov koncept smotrnosti, in drugič, kakšne so konsekvence tega koncepta glede na zelo specifičen način njegove vpejljave. Začnimo s prvim vprašanjem. To je pojem, ki nam pomaga oziroma omogoči misliti naravo v pogledu njenih posebnih empiričnih pravil. V čem natanko je problem? Iz *Kritike čistega uma* je jasno, da obstajajo obči naravni zakoni in da imajo ti zakoni svojo osnovo v našem razumu: ta jih (*a priori*) pripisuje naravi, ki tako sploh šele postane predmet možnega izkustva. Na tej ravni seveda nujno govorimo o zakonitosti narave. Toda poleg te obče zakonitosti obstaja še brez števila posebnih pravil, ki so spoznavna samo empirično in so torej glede na razum povsem *naključna*. »Vznemirjujoča brezmejna neenakost empiričnih zakonov«, »neskončna raznolikost narave«, »ogromna heterogenost naravnih form«, narava kot »kaotični agregat«, »labirint raznolikosti« – vse te označbe so Kantove in zadevajo razmerje narave do razuma, in sicer tam, kjer razum ni (več) *a priori* zakonodajen za naravo. V pogledu obče zakonitosti je narava seveda razumno urejena – saj je sam naš razum tisti, ki jo tako »ureja«, ki je njen zakonodajalec. V pogledu njenih posebnih form pa razum ve, da nima sam pri tem nič, da je tu zanj narava le poligon naključij, slep, »nerazumen« mehanizem. In problem je zdaj v tem, da na tej ravni in na tej podlagi sploh ni možno nobeno izkustvo narave, izkustvo v Kantovem pomenu besede, saj sistem izkustva vselej že predpostavlja neko *občast*. Kar zadeva heterogenost in raznolikost naravnih form, je možna samo *zaznava*, ne pa tudi izkustvo narave kot heterogene, naključne, raznolike. (To je za naravoslovno znanost seveda velik problem, in vse kaže, da prva zares uspešna rešitev tega problema prihaja s strani sodobne teorije kaosa, ki je problem hkrati spretno obrnila: Ne gre za to, da bi ta teorija izza kaosa posebnih naravnih pravil in pojavov – npr. meteorološkega dogajanja, ki je povsem nepredvidljivo več kot nekaj dni vnaprej – našla nek »višji red«, na podlagi katerega bi bilo vendarle mogoče vse predvideti vnaprej. To so bile še sanje šestdesetih let tega stoletja, prepričanje, ki ga je gojil npr. John von Neumann, ki je sestavil prvi računalnik z natanko to namero, name-ro popolnega kontroliranja vremena, vremenarstvo naj bi prenehalo biti »umetnost napovedovanja« in postalo znanost. – Prepričanje, ki nedvomno sloni na domnevi, da se je »svet že zgodil«, zdaj se mora le še odviti do konca, in če bi našli prave formule, ki so bile vanj »vgrajene« na samem začetku, bi vsa prihodnost sveta naenkrat postala njegova zgodovina. Teorija kaosa pa nam nasprotno pokaže ravno radikalno nemožnost tovrstnega »znanstvenega branja prihodnosti«. Njen dosežek je, da je sposobna – s t.i. »nenavadnimi atraktorji« – določiti formo, zakonitost samega kaosa, same neregularnosti, da pokaže, kako je mogoče generirati samo naključje, kako je sama zakonitost tista, ki lahko generira naključje. Ta teorija nam da v čisti obliki videti, kako je neko popolno kontroliranje, »nadzor

naključja» absolutno nemogoče, hkrati pa vendarle nudi natanko teorijo tega naključnega kot *naključnega*.¹⁰⁾

V to digresijo smo se spustili, ker je od tod vidno, kako je Kant mnogo bolj kot npr. »induktivisti«, ki krpajo svoje teorije tako, da v prehod od množstva posebnosti, posamičnosti v občost uvažajo že kar nepregledno, »kaotično« množstvo dodatnih pravil in pogojev, kako je torej Kant mnogo bolj »zaslutil«, v čem je dejanski problem, kar je razvidno iz formulacije, ki jo uporabi za to, kar išče: namreč *Gesetzlichkeit des Zufälligen*, zakonitost naključnega. S tem seveda ne trdimo, da Kant v tem pojmu anticipira teorijo kaosa, saj je njegov odgovor na to dilemo precej drugačen, trdimo pa, da ta pojem izpričuje naslednji, zelo pomembni Kantov uvid: na ravni narave kot »nedopolnjene«, »ne-cele« (v smislu odprtosti, nedoločenega števila pojavov, dogodkov in oblik v svetu), ne smemo iskati prehoda iz čistega »kaotičnega agregata« v čisti red, iz čistega »poligona naključij« v čisto zakonitost. Uvid v to, kako je na tem nivoju v iskanju občosti, zakonitosti, nujno *ohraniti naključnost* kot tako. Natanko ta »zakonitost naključnega« pa je to, kar nam pomaga misliti Kantova vpeljava predpostavljene, domnevane smotrnosti. Samo smotrnost namreč Kant vpelje s potrojenimi previdnostnimi ukrepi. V enem samem stavku uporabi kar tri izraze, ki opisujejo domnevnost, s katero vstopa smotrnost v razmerje med nami kot subjekti spoznanja in naravo: *präsumieren, vorsetzen in annehmen*, presumirati, predpostaviti, domnevati:

»Ta na sebi naključna zakonitost, ki jo razsodnost presumira pri naravi in jo pri njej predpostavlja, je neka formalna smotrnost narave, ki jo pri njej sicer domnevamo, s čimer pa ni utemeljeno ne teoretično spoznanje narave, ne praktični princip svobode (...).«¹¹

Gre torej za domnevo, supozicijo, s katero naravi pripišemo določeno »vednost«: Pojem smotrnosti nam pomaga, da lahko naravo mislimo tako, »kot da nek razum (čeprav ne naš) vsebuje razlog enotnosti raznolikosti njenih empiričnih zakonov« – pomaga nam torej, da jo sploh lahko mislimo, da za nas sploh postane predmet možnega izkustva. Vzemimo naslednji primer, ki ga navaja sam Kant. Zgradba neke ptice, votlost kosti, položaj kril, ustroj repa, s katerim krmari itd. – vse to je, gledano v perspektivi *nexus effectivus* povsem naključno, tj., narava, vzeta kot goli »mehanizem«, bi se lahko razvila na tisoč drugačnih načinov. Če zdaj uporabimo pojem smotrnosti in rečemo, da je zgradba ptice takšna zato, da lahko čimbolje leti, potem to ne pomeni, da pripisujemo naravi (katere »del« je ptica) *namero*, namen, da bi ptica (čimbolje) letela. S tem bi namreč *razlagali* tak ustroj ptice, iz smotrnosti bi naredili konstitutivni princip, Kant pa nasprotno vztraja na njej kot na zgolj regulativnem principu. Če rečemo »ustroj ptice je tak in tak zato, da lahko leti«, oziroma natančneje, »ustroj ptice kot da je narejen za to, da lahko leti«, potem s tem ničesar ne razlagamo, ne pojasnjujemo, ne prispevamo k nobenemu spoznanju – na tem Kant vseskozi vztraja. Vse, kar po Kantu naredimo s to predpostavko je, da preidemo od *mehanične* k *tehnični* predstavi narave. Tehnična

10. Več o tem glej npr. James Gleick, *Chaos*, Viking Penguin, New York 1988.

11. I.Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 17.

predstava narave pa je v tem, da nek naravni predmet motrimo tako, *kot da* si prizadeva biti v skladu s svojim pojmom, s čimer za nas sploh šele postane misljiv. Predpostavka je torej dvojna: najprej predpostavimo, da obstaja princip, ki obvladuje samo raznolikost narave, nato pa predpostavimo še, da narava ve za ta princip, oziroma, da »pozna svoj pojem«.

Drugi izraz za tehniko narave pa je pojem narave kot umetnosti, *Natur als Kunst*.

»Narava ravna v pogledu svojih produktov kot agregata mehanično, *kot* gola narava; v pogledu nje same *kot* sistema, npr. kristalne tvorbe, podoba cvetov, notranja zgradba rastlin in živali, pa tehnično, tj., hkrati *kot* umetnost.«¹²

Tako prehajamo na to, kar Kant imenuje izkustvo lepega (v naravi) ali z drugimi besedami, na estetično predstavo smotrnosti, ki se nekoliko razlikuje od smotrnosti, o kateri smo govorili doslej, Kant pa jo označi tudi s paradokso formulacijo »smotrnost brez smotra«, *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*. Smotrnost brez smotra pomeni enostavno to, da vzrokov določene forme ne postavljamo v neko voljo (da se torej zavedamo radikalne nenamernosti, naključnosti te forme), vendar pa si lahko pojasnitev možnosti te forme naredimo pojmljivo samo *kot izpeljano iz neke* volje. Če bi nas pri tem vodila predstava takšne (povsem določene) volje, torej *določen* pojem, ki mu forma ustreza (npr. pojem »letenja« v primeru zgradbe ptice), potem to ne bi bila »smotrnost brez smotra«, temveč t.i. »objektivna smotrnost«, ki je vedno povezana s predstavo določenega pojma. (Pri tem seveda vemo, da je beseda »pojem« pri Kantu rabljena mnogo širše kot pri Heglu.) Če pa nasprotno zgolj predpostavljamo skladnost te forme z nekim *nedoločenim* pojmom, če torej predpostavljamo skladnost te forme z nekim pojmom, ki pa ga ne poznamo, ne vemo, kateri pojem je to, potem imamo opravka s subjektivno predstavo smotrnosti oziroma lepoto. Prva odlika – in ne le odlika, temveč tudi *pogoj* te vrste smotrnosti je tako ta, da je nekaj (lahko) smotrno, čeprav ne služi ničemur. Ta »ne služi ničemur« je skozi vso tradicijo, še posebej pa v »razsvetljenski opciji« seveda indikator natanko nasprotnega, nesmotrnosti, ki je marsikje motrena tudi kot dejavnik Zla. Po Kantu lahko nekaj presoјamo za lepo samo, če *ne vemo*, »za kaj je to dobro«, čemu služi forma določenega predmeta. Čim imamo pred seboj predstavo nekega pojma, ki mu ta predmet ustreza ali pa naj bi mu ustrezal, je konec z estetično predstavo smotrnosti. Zato na primer presoјamo neko kristalno tvorbo za lepo.

Distanca, zamik, ki ga v tem primeru vpelje govor v modusu »kot da« je v naslednjem: vednost o naravi kot heterogeni, naključni, je pogoj fascinacije s tem, kar se kaže kot točka ujemanja, nenavadne bližine namernega in nenamernega, »tujega« in »domačega«, notranjega in zunanjega. Dokler gre za to bližino, ki je hkrati tudi varna razdalja, »intimna distanca«, saj modus *kot da* preprečuje, da bi prišlo do »kratkega stika«, se giblјemo na terenu lepega in v registru ugodja.

Iz povedanega je vidno, kako je tako rekoč pogoj tega, da določen predmet razglasimo za lep to, da je ta predmet proizvod narave (kot na sebi »nezavedne sile«) –

v nasprotnem primeru izgubimo bistveno predpostavko estetičnosti: nenamernost. Če vemo, da je nekaj delo človeških rok, kjer seveda že neposredno in brez ovinka čez modus »kot da« intervenira volja, potem tega ne moremo več presoditi za lepo v strogem pomenu besede. In kaj je potemtako z vso umetnostjo, ki je delo človeških rok? Do prisojanja lepote umetnosti pride po Kantu šele na podlagi neke dvojne prevare:

»Pri produktu lepe umetnosti se mora človek zavedati, da je ta produkt umetnost in ne narava; pa vendar se mora zdeti smotrnost v njegovi formi tako svobodna vseh samovoljnih pravil, kot da je /ta predmet/ produkt same narave. Na tem občutku svobode v igri naših spoznavnih sposobnosti, ki mora biti hkrati smotrna, sloni tisto ugodje, ki ga je edinega mogoče splošno priobčiti, ne da bi bilo osnovano na pojmihi.«¹³

Iz tega je vidno, kako se tistemu »kot da«, o katerem smo govorili doslej, pridruži še eden. Najprej nas mora nek predmet umetnosti napeljati na to, da ga motrimo kot da je produkt same narave. Prevarati nas mora torej na tej ravni, da nas prepriča v odsotnost vsake namere (udejanjanja nekega določenega smotra), v to, da je njegova forma »naključna«, da bi mu lahko nato z naslednjim »kot da« to namernost oziroma zakonitost spet pripisali in doživeli ugodje v »proizvedeno naključni« skladnosti predmeta našim spoznavnim sposobnostim in ga tako presodili za lepega. V Kantovo teorijo umetnosti se sicer na tem mestu ne bomo spuščali, lahko pa v zvezi s povedanim dodamo naslednjo opombo: Ta dvojna prevara ne pomeni, da je zato umetnost nekakšen »posnetek posnetka«. Pomeni prej to, kar lepo izreka Hallerjev verz, ki smo ga izbrali za moto tega teksta (mimogrede, Haller je bil eden tistih, ki so nedvomno vplivali na Kanta, Kant sam ga je zelo cenil): *Braucht was die Kunst erfand, und die Natur euch gab* – ni narava izumila tega, kar naj bi umetnost dajala v svojih »posnetkih«, nasprotno, narava daje to, kar je (že) izumila umetnost.

Literatura

- Bernard Baas, »Čista želja« v *Želja in krivda*, Analecta, Ljubljana 1988.
 Jonathan Bennet, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
 Mladen Dolar, »Paradoks prvega stavka« v *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.
 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. X, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. X, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe zv. 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M, str. 49. Ljubljana 1988.
 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. III, IV, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Jacques Lacan, »Kant s Sodom« v *Razpol 5*, Problemi-Razprave, Ljubljana 1989.
 Slavoj Žižek, »Hegel in krščanstvo« v G.W.Hegel, *Absolutna religija*, Analecta,