

Kant in Evklidov sindrom

I. del

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V spisu Kant in Evklidov sindrom sem si prizadeval dokazati, da Kant kljub "kopernikanskemu obratu", kljub temu, da prepričljivo pokaže, da na teoretični ravni ni mogoče spoznati stvari na sebi, da se z njo ni mogoče združiti v totaliteti, ne zapusti metafizike, temveč jo rehabilitira v njeni izvorni obliki, ki jo imenujem "Evklidov sindrom". Njegovo mukotržno prebijanje skozi tri Kritike ga pripelje, ne ven, temveč k samemu izvoru evklidovske ideologije, k židovstvu, v njegovi krščanski inačici. V tem je temeljni paradoks evklidovske kulture, ki se vedno želi gibati in razvijati le naprej, v smeri neskončnosti, pristane pa v končni fazi vedno pri svojem izvoru.

ABSTRACT

KANT AND THE EUCLIDEAN SYNDROME

The composition "Kant and the Euclidean syndrome" attempts to prove that Kant, despite the "Copernican cycle", despite the fact that he convincingly shows that things on their own cannot be recognized on the theoretical level, that one cannot be united in totality with it, does not renounce metaphysics but rehabilitates it in its original form, which he names "The Euclidean Syndrome". His painful breakthrough from the three Critics brings him not out but to the origin of Euclidean ideology itself, to Judaism, in its Christian variant. Here is the basic paradox of Euclidean culture, which constantly wants to move and develop only ahead, in the direction of infinity, but in the final phase ends up in its origin.

UVOD

Prehod od časa k prostoru, od ciklizma k linearizmu, se zgodi najprej znotraj židovske religije. Abrahamovo religiozno dejanje uvaja popolnoma novo religiozno dimenzijo: Bog se razodene kot oseba, kot neka povsem drugačna eksistenca, ki ukazuje in odpušča. Šele ta nova dimenzija omogoča vero, ki zdaj povezuje dva bregova, med katerima ni več nobene povezave. Med Bogom in Abrahamom zazija prepad, radikalni prelom kontinuitete. S tem se začenja novo poglavje v zgodovini človeka.

V arhaičnih religijah je človek poznal veliko načinov, s katerimi je tako ali drugače vzdrževal kontinuiteto z redom svetih stvari; z židovstvom pa ta kontinuiteta dokončno izgine. S tem, da bog postane osebno bitje (Bog), subjekt, se med njega in človeka vseli nek prazen prostor, ki kot tak zahteva premostitev. Ta prostor je zdaj izrazito linearno določen, razteza se med dvema točkama, izhodiščem (verniki) in ciljem (Bog). Sveto, ki je bilo v arhaičnih religijah v podobi "mane" raztreseno po celotni sferi bivajočega, je zdaj lokalizirano in skrčeno v eno samo točko, ki se kaže v obliki osebe, subjekta, substance. Ta substantivirana, opojmljena, izgubljena svetost, ki zaradi svoje objektivne odsotnosti lahko funkcionira samo še kot cilj, je zdaj premaknjena v illud tempus mesijanske prihodnosti. Prej je bilo religiozno razmerje vpisano v razliko med človekom in celoto ciklično ponavljajočega se univerzuma, sredi katerega je stal, medtem ko je zdaj njegov sogovornik postal nek točno določen, abstraktni subjekt - ta proces abstrahiranja in lokaliziranja pa se lahko zgodi ravno zato, ker prejšnji ontološki pomenski univerzum ni bil več prisoten. Na ta način pa sta prvič jasno določeni dve točki, ki definirata linearni prostor.¹

Ni naš namen, da bi se ukvarjali s tem, kako je do tega prišlo. Toda dejstvo je, da postane desakralizirani židovski linearizem posvetna osnova grškega duha, ki dobi svoj dokončno formuliran znanstveni izraz v neskončnem linearnem prostoru Evklidove geometrije. V splošnem je mogoče trditi, da sta celotna grška in iz nje izhajajoča evropska kultura usodno povezani z Evklidovim prostorskim linearizmom. Ker tovrstna usmerjanost ni a priori, kar dokazujejo skoraj vse pred-židovske religije, imenujem to človekovo vkljenjenost med dve točki prostora, od katerih eno vedno predstavlja on sam, drugo pa nek določen cilj, ki je lahko bodisi religiozne, znanstvene ali profane vsebine, "Evklidov sindrom".

Tudi filozofija v svoji klasični obliki, vse do Kanta ni prestopila meja logike dveh točk. V vsaki, tudi najmanjši strukturi teoretičnega in praktičnega obnašanja evropskega človeka je kot poslednja osnova skrit grško posredovani in desakralizirani židovski dualizem. Nič ni za evropejca bolj samoumevno kot to, da obstajam jaz in na drugi strani neko drugo, ki je predmet mojega dopolnjevanja (osnova sleherne simboličnosti). Evropska kultura je kultura, ki živi za cilje. Da bi dosegel cilj, pa moram prej s pomočjo raznih večšin premagati pot, ki me od zastavljenega cilja loči. Filozofija, kot tipični produkt evklidovskega duha, je še nekoliko bližje židovski religiozni strukturi, saj je, vsaj tja do Hegla, za svoje najsvetejše cilje eksplicitno imenovala povsem iste pojme kot židovska religija: boga in nesmrtnost. Pri tem je povsem postranskega pomena, da je to počela na bistveno drugačen način. Če odmislimo konkretno izvedbo, gre pri obeh za isto strukturo, ki jo je prozaično mogoče imenovati "iskanje izgubljenega zaklada", s to predpostavko, da je ta zaklad anticipiran, da se skratka trdno verjame, da neke obstaja, le pravo strategijo je treba ubrati, pa ga bomo imeli. Ker človek te kulture nima več notranjega smisla, ker ta ni več neposredno navzoč, ga je mogoče substantivirati kot nekaj, kar je bodisi onstran, ali pa vsaj ni v moji neposredni bližini. Substantiviranje izgubljenega smisla, njegova strnitev v eno točko, je možna ravno zato, ker je enak nič. Ničesar ne vem o njem, predpostavljam samo, da je. Evklidov sindrom je notranje bistvo filozofije. Temu se ne izogne niti takrat, ko tega drugega ne substantivira več, zakaj že njeno iskanje na sebi, njeno prizadevanje je neka naperjenost, ki gre od do. In že to je dovolj. Z drugo besedo se to stanje imenuje metafizika.

1) Obširneje sem o tem pisal v spisu "Religiozno in totaliteta" (izide v eni prihodnjih številki).

Vse do Kanta je filozofija verjela, da se bo s svojim specifično pojmovnim načinom lahko prebila do poslednje realnosti, do "stvari samih na sebi". Kantova revolucionarnost je v tem, da pokaže, da je znotraj filozofije kot metafizike človekova soudeležba v celoti sveta zgolj iluzija, da se do "stvari na sebi", do tiste točke, s katero bi spet vzpostavili celoto, totaliteto, ne moremo nikoli prebiti na pojmovni ravni. Zakaj to "drugo", ta "stvar na sebi", realno ne obstaja nikjer, razen v subjektivnem predstavnem in idejnem svetu. Bogoiskateljstvo se vedno konča z ulovom lastnega repa. S tem je bil linearizem znotraj filozofije prvič omajan. Druge točke ni mogoče doseči, ker je zgolj subjektivna postavka. Vse "dogmatike lahko primerjamo z ljudmi, ki so mislili, da bodo prispeli do konca sveta samo, če bodo nadaljevali pot v vedno isti smeri. Kant je obplul svet in pokazal, da se zato, ker je ta okrogel, iz njega ne da uiti s horizontalnim gibanjem..."² Filozofija ni več sredstvo za doseg celote, temveč sredstvo za preprečevanje zmož. "...namesto da bi odkrila resnico, ima samo to tiho zaslug, da onemogoča zablode."³ Filozofija pomeni Kantu toliko kot metafizika. Metafizika na sebi ima pri njem spoznavno teoretski karakter, zato je osnovno vprašanje Kritike čistega uma: Kaj lahko moj um a priori spozna neodvisno od izkustva? Povod za to vprašanje je bila dogmatičnost racionalistične filozofije, zakaj postopek metafizike "je bil do zdaj zgolj tavanje, in kar je bilo najhuje, to je bilo tavanje med samimi pojmi".⁴ Pojmi in ideje so subjektivne tvorbe našega uma, zato ne morejo pretendirati na objektivno realnost brez prisotnosti izkustva. "Bog, svoboda in nesmrtnost duše so tiste naloge, za katerih rešitvijo težijo vse metafizike kot za svojim poslednjim in edinim smotrom."⁵ To seveda ne velja nič manj za Kanta, s to pomembno razliko, da znotraj metafizike teh idej pri njem ni mogoče spoznati, ona je lahko samo "urejen inventar vsega tistega, kar posedujemo v čistem umu",⁶ "je traktat o metodi in ne ustroj same znanosti".⁷ Brez prisotnosti izkustva je pojem spoznavno nemočen. Kant se seveda zaveda konkretnega položaja človeka, zato ve, da je metafizika s svojimi najsvetejšimi smotri "naravna potreba človeka". Toda nujnost linearizma - človekova naperjenost na smisel, boga - se razkrije kot zgolj subjektivna nujnost. Zato "najvišja filozofija, glede bistvenih ciljev človeške narave, ne more pripeljati dlje kot do vodenja, ki ga je dala tudi najobičajnejšemu razumu".⁸ V bistvu človeka je, da materializira, da opredmetuje, tragika klasične filozofije pa je v tem, da svojih idej ne more nikoli opredmetiti, jih narediti objektivne in realne.

Osnova Kritike čistega uma je v razmerju subjekta in objekta in možnosti spoznanja objekta. Ker to razmerje spodleti, zakaj moje razmerje do objekta je samo razmerje do moje subjektivne predstave o njem (pojavnost) in ne do "stvari same na sebi", Kant v Kritiki praktičnega uma ni več obremenjen z objektom in njegovim spoznanjem; osnova tega dela je zdaj razmerje subjekt - subjekt, oziroma način, kako apriorni zakoni uma določajo človekova voljo v smeri njegovega delovanja; um se izkaže kot praktičen. V svoji zadnji kritiki, Kritiki moči razsodnosti, se spet povrne k razmerju subjekt - objekt,

2) Artur Šopenhauer: Svet kao volja i predstava I, Matica srpska, Novi Sad 1981, str. 370 (od tod citiramo - Šopenhauer: Svet)

3) Immanuel Kant: Kritika čistoga uma, Nakladni zavod matice Hrvatske, Zagreb 1984, str. 350 (od tod citiramo - Kant: K. č. u.)

4) Kant: K. č. u., str. 14

5) Immanuel Kant: Kritika moči suđenja, Naprijed, Zagreb 1976, str. 313 (od tod citiramo - Kant: K. m. r.)

6) Kant: K. č. u., str. 10

7) Kant: K. č. u., str. 16-17

8) Kant: K. č. u., str. 363

le da ga tudi tokrat ne zanima možnost njegovega spoznanja, temveč samo način, kako aficira občutke ugodja in neugodja. Totaliteto subjekta in objekta išče na estetski ravni. Težišče se iz metafizike prenese na etiko, estetiko in religijo, oziroma na dejavnega, čutečega in verujočega človeka. Bistvo, po katerem se etika in estetika ločita od Kantove zasnove metafizike v Kritiki čistega uma, je v tem, da ne težita več za spoznavanjem; ostaja pa odprto vprašanje, ali se osvobodita linearne zasnove.

Če Kritika čistega uma sama zase daje vtis spoznavno-teoretskega dela, pa se v povezavi z ostalima Kritikama izkaže za uvod v antropologijo. Kantova filozofija je v celoti predvsem antropologija. Njegovih dveh Kritik ni mogoče obravnavati kot zaključeni samostojni deli, temveč kot sestavna dela enotne antropološke teorije. Kaj moram vedeti, kaj moram storiti, kaj smem upati,⁹ so tri osnovna vprašanja, ki pa so samo različni vidiki poglobitnega vprašanja, "kaj je človek". V Kritiki čistega uma zapiše: "Končni cilj ni nič drugega kot celotna določitev človeka..."¹⁰

Vprašanje Kantove filozofije-antropologije bomo postavili v kontekst obče usode filozofije in njene zavezanosti Evklidovemu sindromu.

SUBJEKT - OBJEKT

I.

Da bo šlo tukaj za antropologijo in ne spoznavno teorijo, nam da Kant vedeti že v predgovoru h Kritiki čistega uma, ko svoja prizadevanja naveže na najbolj izvoren problem vsake filozofije- antropologije: Pozivamo "um da ponovno prevzame najtežje od vseh del, namreč spoznanje samega sebe".¹¹ Ker Kant pojmuje um kot center vseh bistvenih človeških moči, pomeni spoznavanje uma toliko kot spoznavanje nas samih, to je človeka. Spoznavanje tukaj ni samo sebi namen, spoznavno teoretska problematika ni zgolj smoter zase, temveč predvsem sredstvo za izpolnitev tistega primarnega hrepenenja, ki ga je tudi pri Kantu še mogoče imenovati "gon po totaliteti". Predpostavka gona po totaliteti pa je, da te ni več. Edino mogoče razmerje je tako lahko le odnos subjekta do objekta, ki je za Kanta apriorno, nezgodovinsko. Evklidov linearizem deluje kot samoumevna predpostavka tudi pri Kantu. Objekt je tista točka, katere posedovanje bi spet vzpostavilo mojo celovitost. Četudi ta objekt še ni zame, pa je že moja vednost o njegovem obstoju dovolj, da na neki minimalni ravni vzdržujem stik z njim. Filozofiji je šlo vedno za to, da bi naredila ta stik dejanski, realen. Največkrat je to želela storiti tako, da ji je objekt veljal za bolj realnega od samega subjekta spoznavanja, da se je skratka spoznanje merilo po objektu. Ker so tovrstna prizadevanja postala "prizorišče vseh neskončnih preprirov",¹² je bilo treba nekaj radikalno spremeniti. "Do zdaj se je predpostavljalo, da se vsa naša spoznanja morajo ravnati po predmetih... Naj se zdaj enkrat poskusi, ali ne bi v nalogah metafizike bolje napredovali, če bi sprejeli, da se morajo predmeti ravnati glede na naše spoznanje."¹³ S Kantovim "kopernikanskim obratom" se ne odpravlja predpostavljeni dualizem, le težišče se prenese iz objekta na subjekt. Na videz se sicer zdi, da se s tem prenosom nič bistvenega ne spremeni, toda tak je le videz;

9) Kant: K. č. u., str. 353-354

10) Kant: K. č. u., str. 367

11) Kant: K. č. u., str. 8

12) Kant: K. č. u., str. 7

13) Kant: K. č. u., str. 14-15

videz postane zdaj namreč tudi sam objekt, in to je bistveno. Razmerje subjekta in objekta, ki je dotodaj veljalo za realno, zdaj to ni več, zakaj o objektu, kot nečem realnem, spoznavni subjekt ne more ničesar vedeti. Dualizem ni več objektivni, temveč samo še subjektiven. S tem je samoumevnost evklidovega sindroma prvič omajana, čeprav ne tudi odpravljena. Um ostaja še naprej prostorsko orientiran, le da prizna, da je ta orientacija samo še subjektivna. Zakaj moje spoznanje ne more segati prek meja možnega iskustva. Naše "umsko spoznanje a priori se nanaša samo na pojave, medtem ko samo stvar na sebi sicer dopušča kot možno, toda za nas nespoznoatno".¹⁴ Glede na Kantove predhodnike, deluje stvar na sebi samo še kot bled, iluzorični preostanek nekdanje "realnosti" objekta. Realno razmerje je zdaj v odnosu med subjektom in pojavom, toda pojav je samo še subjektivna predstava nekega objekta, vkolikor je predmet možnosti mojega iskustva. Naše spoznanje pojava je transcendentalno, to je tisto, "ki se ne ukvarja toliko s predmeti, kolikor z našimi a priornimi pojmi o predmetih sploh".¹⁵

II.

Moje edino razmerja do objekta je lahko samo še subjektivno spoznanje izkustvenega predmeta, ki je ravno zaradi tega pojav, in ne stvar na sebi. Centralno vprašanje Kritike čistega uma je zato vprašanje možnosti izkustva.

Že zaznavanje predmeta možnega izkustva ni zgolj pasivno dojetanje, sicer bi bilo naše spoznanje predmeta samo analitično. Analitična sodba bi bila recimo: Trava je zelena. V tej sodbi mi v ničemer ne bi razširili našega spoznanja, saj je predikat "zelena" že vsebovan v pojmu "trava". Toda že s sodbo "jabolka so na drevesu", se godi povsem drugače; da bi namreč lahko izrazil to sodbo, moram imeti neko predstavo prostora, ta pa ni vsebovana niti v pojmu jabolka, niti drevesa. Pojem prostora mi torej mora biti dan a priori, je prepričan Kant, in samo tako so možne sintetične sodbe a priori, sodbe, ki edine omogočajo izkustvo. "Prostor je nujna predstava a priori, ki je osnova vsem zunanjim nazorom."¹⁶ Že na najelementarnejši ravni zaznavanja mi izkustvo predmeta omogoča neko zrenje, predočevanje, intuicija (Anschauung), v katerem mi je prostor dan a priori. Ta subjektivno posredovana naperjenost na objekt je tista, ki mi ga naredi za pojav, in ne stvar na sebi. "Prostor ni nič drugega kot samo forma vseh pojavov zunanjih čutil, tj. subjektivni pogoj čutnosti, ki nam edini omogoča zunanje zrenje."¹⁷

Če je prostor a priorna forma vseh zunanjih čutil, potem je čas "forma notranjega čutila, to je zrenja nas samih in našega notranjega stanja".¹⁸ Toda apriorna forma časa ni samo vzrok notranjim čutilom, temveč posredno tudi zunanjim, zakaj pojem spremembe in pojem gibanja je mogoč samo s pomočjo predstave časa. Vse, kar je, je v času, zato "je čas pogoj a priori vsakega pojava sploh, in sicer neposredni pogoj notranjih pojavov (naše duše), in ravno zaradi tega posredno tudi zunanjih pojavov".¹⁹

Čas in prostor, kot apriorna pogoja naše čutnosti, nam omogočata stik s predmetom, toda stvari, ki jih opazujemo, niso same na sebi takšne, za kakršne jih smatramo,

14) Kant: K. č. u., str. 16

15) Kant: K. č. u., str. 28

16) Kant: K. č. u., str. 35

17) Kant: K. č. u., str. 37

18) Kant: K. č. u., str. 40

19) Kant: K. č. u., str. 41

pravi Kant. "Pojavi ne morejo eksistirati na sebi, temveč samo v nas samih."²⁰ Čim bi odvezli našo subjektivno kakšnost, se opazovani objekt z lastnostmi, ki mu jih je dalo čutno zreanje, sploh nikjer več ne bi nahajal, zakaj ravno subjektivna kakšnost določa njegovo formo kot pojav. V razmerju do pojava smo tako v bistvu samo v razmerju do samega sebe. Pojav lahko spoznamo zato, ker smo ga ustvarili, spoznamo samo to, kar smo vanj vložili. Apriorni formi čutnosti, prostor in čas, še ne pomenita spoznanja pojava, sta le prvi korak do njega. V Transcendentalni estetiki Kant že na najelementarnejši ravni človekovega odnosa do predmeta - zaznavanju - razblinja vsako možnost, da bi se predmetu lahko približali, kakšen je sam na sebi, pa čeprav se subjekt edino na tej ravni najbolj neposredno nanaša na predmet.

Ker je ozadje našega obravnavanja Kantove filozofije razlikovanje med prostorskim in časovnim dojetjem sveta, tj. vizuelnim, sukcesivnim in avditivnim, sinhronim, ki se kot tako prvič izpostavi s fenomenom židovske religije, je treba na tej stopnji poudariti naslednje: Ne glede na to, da je v Kantovi filozofiji razmerje subjekta do objekta razmerje, v katerem subjekt ustvarja svoj lastni objekt kot pojav, in da je torej v bistvu v razmerju do samega sebe, do svoje subjektivne, spoznavno ustvarjalne moči, kljub temu torej, da Kant s kopernikanskim obratom pokaže, da je tisto, kar je dotedaj veljalo kot objektivno razmerje, v bistvu samo subjektivno, pa to še vedno ustreza prostorsko-vizuelnemu, sukcesivnemu dojetanju sveta, skratka tistemu, katerega nereflektirana predpostavka je, da je človek v iščočem odnosu do drugega. Iskanje je v tem primeru spoznavanje, spoznavanje pa je sukcesivno gibanje k drugemu. Četudi zdaj spoznam, da je ta drugi moja lastna subjektivna predpostavka, se s tem osnovna struktura v ničemer ne spremeni. Celo pojem časa, ki ga Kant uporablja, je povsem prostorsko zasnovan. Kant zapiše, da si "časovni niz predočujemo s črto, ki gre v neskončnost".²¹ Čas je zanj sukcesivna, premo napredujoča linija, ki gre vedno naprej in se tako izgublja v neskončnosti. Kot bomo videli, bo imelo takšno pojmovanje časa izrazite posledice za njegovo etiko. Tovrstna podoba časa pa ne ustreza kriterijem večne enakosti in splošne veljavnosti, kot to verjame Kant, temveč je v celoti zgodovinski produkt "židovsko-grško-evropske ideologije".

Če gre Kantu predvsem za človeka, potem njegova predstava človeka kot prostorskega bitja ne zadeva človeka kot takega, temveč kvečjemu Evropejca.

III.

Če govori Kant v Transcendentalni estetiki o tem, kako nam je a priori dana čutna stran pojava, potem pomeni Transcendentalna logika naslednji korak, in sicer, kako se pojmi našega mišljenja a priori nanašajo na izkustvene predmete. Razum je tista moč, s katerim je mogoče misliti predmete čutnega zora. "Spoznavanje vsakega, vsaj človeškega razuma, je spoznavanje s pomočjo pojmov, ne intuitivno, temveč diskurzivno."²² Toda še preden na transcendentalni način, to je s pojmi a priori, zajamemo predmet možnega izkustva, se v procesu spoznavanja zgodi še nekaj drugega. Ker pojem nikoli ni v neposredni zvezi s predmetom,²³ je za poenotenje raznolikosti čutnega materiala potrebna neka druga "moč človeške duše". Prostor in čas, kot a priori pogoja

20) Kant: K. č. u., str. 43

21) Kant: K. č. u., str. 41

22) Kant: K. č. u., str. 56

23) Kant: K. č. u., str. 57

čutnosti, puščata njeno raznolikost nedotaknjeno. Da bi lahko to raznolikost presegli in povezali, je potrebna domišljija (Einbildungskraft). "Einbildungskraft" pomeni toliko kot proces poenotenja (ein-bild-machen), ki pa ostaja na predstavnici (predstava) in ne miselno-pojmovni ravni. Sinteza raznolikosti čutnosti je enostavno delovanje domišljije, to sintezo zvesti na pojme pa je delo razuma. Razum se torej nanaša na čutne predmete posredno, in sicer s pomočjo domišljije. Te pojme imenuje Kant, po Aristotelovem zgledu, kategorije, nakar poda svojo znamenito tablico dvanajstih kategorij, ki so čisti apriorni pojmi sinteze. Samo s pomočjo teh pojmov a priori naj bi bilo mogoče izkustvo, in samo zaradi njih je razum čisti razum. S tem, ko Kant imenuje pojme po Aristotelovem zgledu za kategorije, skuša poudariti, da so pojmi tudi pri njem izključno namenjeni izkustvenemu spoznanju. Kljub temu, da pojmi a priori ne vsebujejo ničesar empiričnega, so pogoj možnosti izkustva.²⁴ Vkolikor se ti pojmi ne bi nanašali na izkustvo, bi bili samo logične forme brez vsake konkretne vrednosti, "bili bi enostavne predstave, katerim ne bi pripadal nikakršen predmet".²⁵

Enotnost, ki jo pojmi dajejo sintezi čutne raznolikosti, imajo svoj izvor v enotnosti zavesti, in brez te "ne bi bilo spoznanja". "Trajni jaz (čiste apercepcije) tvori korelat vseh naših predstav, vkolikor obstaja možnost, da se jih zavedamo."²⁶ Kant imenuje tri prvobitne moči, sposobnosti duše, ki vsebujejo pogoje možnosti vsakega izkustva: "čutnost, domišljija, apercepcija".²⁷ Seveda so predmeti možnega izkustva vedno pojavi, red in pravilnost pa vnašamo v njih mi sami s pomočjo razuma. Ker je razum zakonodajen tudi za naravo in ker brez njega "narave sploh ne bi bilo",²⁸ se tudi narava izkaže za pojav in ne kot stvar na sebi.

Vkolikor želimo razmišljati znotraj Kantovega miselnega obzorja, se nam zdi delitev na stvar na sebi in pojav vendarle upravičena (stvar na sebi in pojav ne pomenita dveh različnih objektov, temveč dva različna odnosa do objekta). Ne glede na to, koliko je Heidegger v svoji knjigi "Kant in problem metafizike" samovoljno priredil Kantovo filozofijo svoji lastni, pa ostaja njegova interpretacija stvari na sebi in pojava, s pomočjo razlike med končnim in neskončnim spoznanjem, še zmeraj sveža. "Božansko spoznanje je predstavljanje, ki bivajoče, ki ga zaznava, v svojem zaznavanju - pravzaprav ustvarja."²⁹ Ravno zaradi tega mu ni potrebno mišljenje, saj je mišljenje že kot tako zmaga končnosti. Ker končno zaznavanje ne more dati samo sebi svoj predmet, mora dopustiti, da mu je ta dan. Ker je ta predmet prek zaznavanja in domišljije dan razumu kot tuj, ga lahko spozna samo tako, da ga ponovno ustvari kot pojav s pomočjo svojih pojmov. Zato "je za človeka bivajoče dostopno samo na osnovi akta predmetovanja, ki je že usmerjeno na samo sebe".³⁰ Razlika med končnim in neskončnim spoznanjem je razlika med pojavom in stvarjo na sebi. Naše spoznanje je samo ontično ustvarjalno, to je kolikor je sposobno, da si objekt ponovno ustvari po subjektu in ga tako naredi za pojav, ki ima lahko svojo realnost samo v subjektu in ne zunaj njega. Objekt se razumu vedno kaže kot predmet, spoznani predmet pa je pojav. Ena bistvenih potez človekovega spoznanja

24) Kant: K. č. u., str. 71

25) Kant: K. č. u., str. 91

26) Kant: K. č. u., str. 81

27) Kant: K. č. u., str. 70

28) Kant: K. č. u., str. 82

29) Martin Heidegger: Kant i problem metafizike, Mladost, Beograd 1979, str. 27 (od tod citiramo - Heidegger: Kant)

30) Heidegger: Kant, str. 56

je, da lahko spozna samo tisto, kar si predmetuje, drug problem pa je, ali je to spoznanje res izključno pojmovno. Kant je prepričan, da je "spoznavanje človeškega razuma spoznavanje s pomočjo pojmov, ne intuitivno, temveč diskurzivno". Pomemben je Kantov izključujoč odnos med pojmom in intuicijo. Zanj je intuicija nerazumna, popolnoma čutna, in torej povsem pasivna. Svojevrsten filozofski kuriozum predstavlja njegova tabela dvanajstih kategorij, ki so popolnoma abstraktne, a priorne, ne-čutne, pa vendar na čutni svet usmerjene. V Kantovi filozofiji so pojmi absolutni, ki jih je, na mesto da bi jih odpravil, nekritično iz "objektivne" sfere prenesel v subjektivno. Pojmi se obnašajo kot Bog v židovski religiji, kot popolnoma abstraktna, od vse človeške čutnosti ločena vsebina, ki je v procesu substantiviranja človeku izgubljenih bistvenih lastnosti postal nadčuten, pa vendar na nek skrivnosten način obrača svoj pogled nazaj k človekovi čutni realnosti. Kant je absolutom iz racionalistične filozofije samo spremenil predznak, togost objektivnega je spremenil v togost subjektivnega. Pojem kot substantivirana čutnost je rezultat židovskega, prostorsko usmerjenega duha, in kot tak popolnoma ustreza tistemu, kar imenujemo Evklidov sindrom. Kant ne vidi, da se čutnost in pojmovnost razlikujeta zgolj po stopnji in ne po kvaliteti, sicer ne bi v spoznavnem procesu povsem izločil intuicije, ki je zanj popolnoma zavezana čutnosti in je zategadelj pasivna, za razliko od razuma, katerega pojmi so nadčutni in apriorni. S svojim absolutnim ločevanjem med čutnim in nadčutnim, in absolutiziranjem slednjega, je Kant v celoti dedič racionalistične metafizike. V duhu Schelerjeve filozofije bi lahko rekli, da so pojmi na sebi povsem brez vrednosti, vkolikor ne črpajo svoje energije in vsebine prav iz čutnosti, vkolikor niso sublimacija slednje. Iz tega zornega kota pa postane razlika med razumom in intuicijo takoj bistveno manjša, saj nobena intuicija ni brez pojmov, gre samo za to, da tukaj niso izpostavljeni, da niso prignani do zavesti, tako kot na drugi strani noben pojem ni povsem ločen od čutnosti in intuicije, saj ravno to je tisti a priori razlog, da je lahko usmerjen na izkustvo.

Kantova podoba človeka kot spoznavajočega subjekta je še vedno zelo aktualna tam, kjer ga obravnava kot predmetno bitje, ki upredmetuje svoj lastni svet. V trenutku pa, ko skuša iz človeka narediti nečutnega pojmovnega fantoma, zdrkne globoko pod raven svoje lastne kritičnosti.

Zanimivo je, da je v prvi izdaji Kritike čistega uma še bilo mogoče upati, da bo Kant spoznavajočega subjekta zajel celoviteje, saj so čutnost, domišljija in apercepcija bili domala enakovredni procesi, še več, v prvi izdaji celo zapiše, da je "čista domišljija osnovna moč ljudske duše, ki je a priori osnova vsakemu spoznanju".³¹ V drugi izdaji pa dobi razum že absolutno prevlado. Ali se ni Kant ustavil pred domišljijo kot skupnim korenem čutnosti in razuma, se sprašuje Heidegger.

IV.

Prehod iz Transcendentalne logike k Transcendentalni dialektiki je prehod od razuma k umu. Dialektiko razume Kant kot logiko privida, v katerega se zapletajo vse ideje, ki so bistvene moči uma. Ideje, kolikor prehajajo meje izkustva, niso več transcendentalne, temveč transcendentne. Transcendentna narava uma je povsem "naravna in neizbežna",³² vendar ne smemo subjektivne zveze naših idej smatrati "kot objektivno

31) Kant: K. č. u., str. 81

32) Kant: K. č. u., str. 157.

nujnost samih stvari na sebi".³³ Če je razum zagotavljal moč enotnosti pojava s pomočjo pravila, potem um zagotavlja moč enotnosti razumskih pravil s pomočjo načel. Če je Kant v Transcendentalni logiki še "aristotelovec", v kolikor uporablja kategorije kot ključ za možno izkustvo, pa je v Transcendentalni dialektiki platonist, saj mu pomenijo ideje, podobno kot Platonu, praslike samih stvari. Kant tudi sploh ne skriva svojega spoštovanja do Platona.

Razum se vedno nanaša na izkustvo, je vedno v odnosu do končnega predmeta, medij, v katerem edino lahko deluje in preživi, je medij razlike. Transcendentalna logika je logika dualizma, dualizma subjekta in objekta, čutnega in nadčutnega, pojava in stvari na sebi. Logika razuma je prostorska logika. Nasprotno od razuma, se um nikoli ne nanaša na izkustvo, kvečjemu na pojme razuma, da bi jim dal enotnost. Umskim načelom ni mogoče priskrbeti empirične uporabe, saj se um kot moč enotnosti in totalitete kategorično razlikuje od razumskega in pojmovnega dualističnega sveta. Logika uma je logika, ki želi ubežati prostorsko zasnovani razliki, zato človek po svojem najbolj notranjem bistvu hrepeni po idejah in želi doseči njihovo objektivnost, se izgubiti v njihovi večni celovitosti. Toda ravno pred tem sviri Kant, saj ideje, kolikor so nadčutne, niso spoznatne, zakaj naše spoznanje je vedno lahko samo izkustveno.

Če je razum v celoti zavezan Evklidovemu sindromu, se treba vprašati, ali umu, ki hrepeni po totaliteti, uspe uiti prostorsko - dualistično - linearni strukturi? "Enostavno je uvideti, da je namera čistega uma samo absolutna totaliteta sinteze na strani pogojev."³⁴ Ker um hrepeni po "totaliteti, celoti, Enem in nedeljivosti, je zato smisel idej v tem, da so namenjene za dvigovanje v redu pogojev do tistega, kar je nepogojeno, to je do načela".³⁵ Logika kavzalnosti se tudi pri Kantu mora končati pri nepogojnem vrhovnem vzroku, ki stoji na začetku gibanja in ki predstavlja "absolutno enotnost pogojev vseh predmetov mišljenja sploh".³⁶ To je najvišja transcendentalna ideja ali "ideal". Poleg te obstajata še dve, ki pa sta po redu nižji: prva ustvarja "absolutno nepogojeno enotnost miselnega subjekta" (duša), druga "absolutno enotnost niza pogojev pojava" (svet).³⁷ Ali je mogoča znanost o duši, svetu in Bogu? Kantov odgovor je nedvoumni Ne. V poglavju o paralogizmih čistega uma najprej spodmakne tla racionalistični psihologiji, v Antinomijah čistega uma kozmologiji in nazadnje v poglavju o Idealu pokaže, da je spoznanje Boga nemogoče. Razlog za vse tri zavrnitve je mogoče s Kantovimi besedami strniti takole: "...predmet same transcendentalne ideje je nekaj, o čemer mi nimamo pojma..."³⁸ Imeti pojem o neki stvari, pomeni imeti predvsem izkustveno gotovost o obstoju te stvari. Če imamo pojem, pomeni, da imamo eo ipso tudi izkustveni predmet, katerega enotnost predstavlja ravno ta pojem. Duša, svet in Bog niso pojmi, temveč so ideje, ki presega izkustvo, ki pa jih po neki notranji zakonitosti um nujno producira. "...vožnja našega uma lahko podaljšamo samo tako daleč, dokler segajo obale izkustva."³⁹

Jaz, svet in Bog, oziroma, jaz v svetu in pri Bogu; temeljna naloga vse klasične filozofije je na teoretični ravni neizvedljiva.

33) Kant: K. č. u., str. 156.

34) Kant: K. č. u., str. 173.

35) Kant: K. č. u., str. 173.

36) Kant: K. č. u., str. 172.

37) Kant: K. č. u., str. 172.

38) Kant: K. č. u., str. 175.

39) Kant: K. č. u., str. 197.

S tem je zrušen mit o absolutnih sposobnostih človekovega spoznanja.

Kljub temu, da ideal ni spoznat, pa predstavlja končni smoter uma. Pod tem pojmom Kant ne razume samo ideje "in concreto, temveč tudi in individuo".⁴⁰ Ideal, ki ni spoznat, predstavlja neizogibno potrebno merilo uma, "kateremu je potreben pojem o tem, kar je na svoj način povsem popolno, da bi se glede na to izmerila stopnja in pomankljivost tistega, kar je nepopolno".⁴¹ Ker je ideal "prasluka vseh stvari (prototyp)", kljub temu, da je nespoznat, predstavlja "regulativno načelo uma, glede na katerega je potrebno vsako zvezo v svetu obravnavati tako, kot da izhaja iz nujnega vzroka, ki je zadosten za vse..."⁴² Funkcija ideala v procesu spoznavanja je torej samo negativna, toda Kant že v Kritiki čistega uma poudari njegovo moralno vrednost. "Nihče ne ve, da obstaja bog in bodoče življenje... To prepričanje ni logično, temveč moralno."⁴³

Vprašali smo se, ali umu s pomočjo idej uspe ulti prostorski določitvi, v katero je ujet razum. Ne. Način, kako Kant pride do ideje Boga, je v celoti prostorski: nizu pogojenih stvari nujno predhodi "nepogojeno" kot njihova totaliteta. Človek v neskončnem linearnem prostoru z opredmetenjem nikoli ne more doseči konca, zato se razum iz te zagate rešuje s predpostavko neskončnega nepogojenega prvega vzroka, ki stoji na začetku kavzalnega niza. Vkolikor človekovo bistvo vedno teži po zaokroženosti, je tak način, v prostorsko opredeljeni kulturi, edina rešitev, da se prepreči razpršitev človekovega duha. Tovrstna podoba Boga je nujno sredstvo za preprečitev človekovega zloma. Neskončni kavzalni prostor se mora nekje končati; predpostavka vsemogočnega začetnika je nujna potreba - sukcesivno - prostorsko opredeljenega razuma. Načela uma, ki jih obravnava Kant, torej v nobenem primeru niso večna temveč zgodovinsko posredovana. Že Schopenhauer je v svoji kritiki Kantove filozofije poudaril, da bistvo uma nikakor ne sestoji v zahtevi nepogojenega. "Da vračanje k enemu nepogojenemu vzroku, k nekakšnemu prvemu začetku, nikakor ni zasnovano v bistvu samega uma, je dejansko dokazano s tem, da niti prareligije človeškega rodu, ki imajo še danes največje število vernikov na zemlji (brahmanizem, budizem), ne poznajo tega nauka in ga niti ne sprejemajo..."⁴⁴ Stara indijska kultura, ki ni prostorska, temveč časovno ciklična, prvega začetnika ne potrebuje. Umska ideja Boga kot substantivirane točke, ki stoji na začetku zgodovine, je lahko samo ideja židovskega uma, ki je našla svoj ustrezní izraz v grško - rimski kulturi. Toda zanimivo je, da tudi sam Kant loči med različnimi "kulturami uma", saj pravi, da so "šele moralne ideje ustvarile pojem o božanskem bitju, ki ga zdaj smatramo za pravega", "preden pa moralni pojmi niso bili dovolj prečiščeni, to ni bilo mogoče".⁴⁵ To sicer popolnoma drži; nekritičnost tega kritičnega duha je zgolj v tem, da ta vzorec proglasi za notranjo nujnost človeškega uma.

Kaj je torej rezultat Kritike "teoretičnega uma", kaj je odgovor na vprašanje: Kaj lahko vem? "Ugotovili smo, da je zaloga materiala zadostovala samo za stanovanjsko hišo, čeprav smo imeli v mislih stolp, ki bi moral segati do neba."⁴⁶ Spoznavajoče bitje sem torej do tiste mere, dokler ostajam v mejah možnega izkustva, dokler sem predmet-

40) Kant: K. č. u., str. 264.

41) Kant: K. č. u., str. 265.

42) Kant: K. č. u., str. 283.

43) Kant: K. č. u., str. 362.

44) Šopenhauer: Svet, str. 423.

45) Kant: K. č. u., str. 358.

46) Kant: K. č. u., str. 317.

no - pojavno ustvarjajoče bitje, pa čeprav ta pojav lahko spoznam le, kolikor je moj lastni produkt in ne stvar na sebi. Toda ker je pojavno bitje razklano bitje, je najvišji interes mojega uma nepogojena totaliteta vseh pojavov in predmetov mišljenja. Toda ta ideja, kolikor ni izkustvena, ni spoznatna. "Na področju čistega uma ni prave polemike. Oba borca mahata po zraku in tolčeta po svojih sencah, ker sta zapustila meje narave..."⁴⁷ Teoretični um končnim smotrom, za katerimi stremi, "svobodna volja, nesmrtnost duše in obstoj Boga",⁴⁸ ne more priskrbeti nobenega objektivnega pomena. Že v "Antinomijah čistega uma" Kant nakaže prehod k možni rešitvi teh zagat: "Čim bi prišlo do dejanj, bi ta igra čistega uma izginila kot silhueta sna, tak človek pa bi svoja načela izbiral edino glede na praktični interes."⁴⁹ Na koncu Kritike čistega uma naredi Kant prehod k moralni, praktični filozofiji. Ker človek ni spoznavno bitje na absolutni ravni, absolutu pa se Kant ne misli in ne more odreči, je nauk o obstoju Boga mogoče zasnovati na religiji, oz. verovanju.⁵⁰

Antropološki zaključek Kritike čistega uma je, da človek ni teoretično, temveč praktično - moralno bitje, saj moj teoretični um ni sposoben spoznati niti stvari na sebi, niti duše, kaj šele Boga. Praktični interes, interes življenja pa zahteva realnost teh pojmov, da bi se v neskončnost razvlečenemu, prostorsko opredeljenemu značaju bivajočega dala celovitost in zaključenost, zato je razrešitev te problematike možna samo na praktični, delujoči ravni.

V spoznavanju sveta vedno in povsod naletim na samega sebe. Namesto da bi spoznal svet, spoznam, da ne moram spoznati niti sebe.

47) Kant: K. č. u., str. 335.

48) Kant: K. č. u., str. 351.

49) Kant: K. č. u., str. 229.

50) Kant: K. č. u., str. 361.