

K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu

Rado Riha

V kakšnem razmerju so v prvi *Kritiki* transcendentalna dialektika, transcendentalna analitika in transcendentalna estetika? Na eni strani je problematika logike videza, ki uravnava delovanje uma, gotovo *zunanja* zarisu področja objektivnega spoznanja, s katerim se ukvarjata estetika in analitika. A vsako spoznanje se po Kantu začneja s čuti in konča z umom kot subjektivno najvišjo spoznavno zmožnostjo¹, zato na drugi strani transcendentalna dialektika gotovo ne more biti le enostaven dodatek kritičnega preiskovanja pogojev možnosti spoznanja in njegovega objekta. Prav tako zanjo tudi velja, da je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti, del, ki ga z obema drugima, analitiko in estetiko, *veže notranje* razmerje. To dvojno vlogo transcendentalne dialektike lahko opišemo takole: dialektika je sicer *zunanja* samemu področju objektivnega spoznanja, a je *notranja* njegovemu kritičnemu utemeljevanju in upravičenju.

Logika videza je torej v problematiko objektivnega spoznanja vključena, a iz nje hkrati tudi izključena. Hkratnost njene vključenosti in izključenosti bomo za naš namen formulirali takole: za objektivno spoznanje, ki ga *Kritika čistega uma* raziskuje glede pogojev njegove možnosti, nista značilni le *občnost* in *nujnost*, ampak tudi *refleksivnost*². Razgradnja videza, ki ga proizvaja um, ko razmišlja o celoti sveta, ni le neposreden dokaz za »transcendentalno idealnost pojavov«,³ ampak je tudi točka, v kateri postane transcendentalna teorija objektivnosti refleksivna, v kateri se obrne nazaj nase in določi pomen lastne določitve objektivnega spoznanja. Spoznavna konstitucija objekta in homogenega polja objektivnosti, osrednja problematika prve Kritike, je samoreferencialna. Polje objektivnega spoznanja je konstituirano takrat, ko se vanj vpiše tudi pomen akta, s katerim je spoznanje v svoji objektivnosti konstituirano.

Pri utemeljitvi te trditve lahko izhajamo iz rezultatov analize, ki jo je francoska filozofinja Monique David-Ménard posvetila razmerju, s katerim sta v prvi

¹ Cf. KrV, B 355/A 298.

² Cf. za podrobnejšo utemeljitev te trditve R. Riha, »O problemu realnega nasprotja pri Kantu«, v: Filozofski vestnik, št. 1, Ljubljana 1993.

³ KrV, B 535/A 508.

Kritiki med seboj povezana dva tipa nasprotja, realno in dialektično.⁴ Realno nasprotje je v tej analizi interpretirano kot model razumske konstitucije spoznavnega objekta, dialektično kot zgled praznega argumentiranja uma, razpravljanja, ki se vrtili okoli nič. Njuno razmerje opredeli avtorica s formulacijo, da *uspe razum tam, kjer um odpove*, da vznikne Nekaj, objekt spoznanja, na mestu Niča, ki ga proizvaja dialektično umovanje.⁵ Ta formulacija nam omogoča, da opredelimo fenomenalni predmet na kratko kot *Nekaj na mestu Niča*. V tej opredelitvi sta v resnici vsebovani dve. Z njo je, prvič, opredeljen konstituirani spoznavni predmet. In drugič, v njej je eksplicirano, da je konstitucija spoznavnega objekta, razen tega, da je Nekaj, še nekaj drugega, in sicer *uspeh*.

V tej dvojni opredelitvi fenomenalnega predmeta je vsebovana *refleksivnost*, ki je specifična za transcendentalno teorijo objekta v kriticizmu. Konstitucija objektivnega spoznanja v kriticizmu je refleksivna, kolikor je spoznanje v njem *določeno* kot objektivno in *naddoločeno* kot uspeh. Uspeh razumske konstitucije spoznavnega objekta ni v tem, da razum prek eliminacije zmot in zablod čedalje bolj ustreza *že danemu* merilu adekvatnega objektivnega spoznanja, merilu, ki ga v negativni obliki reprezentira neuspeh nične argumentacije uma. Uspeh je vse prej tisto merilo objektivnosti spoznanja, ki se vzpostavlja hkrati s konstitucijo samega merjenega, adekvatnega objektivnega spoznanja. Zaradi te hkratnosti refleksivnost transcendentalne teorije objektivnosti, se pravi, naddoločeno objektivnega spoznanja z njegovo uspešnostjo, ni točka samorefleksivne transparentnosti. Značilnost te refleksivnosti je, da pride konstitucija objektivnega spoznanja do svojega lastnega pomena, do svoje norme ravno v momentu, ki v samem polju objektivnosti nič ne pomeni in ga radikalno transcendirata: za sam spoznavni objekt je tako popolnoma irelevantno, da je njegova konstitucija objekta za spoznanje uspeh.

*

Izpeljimo zdaj nekoliko podrobneje trditev, da se v razmerju med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem, v tem torej, da spoznanje ni le določeno kot *objektivno*, ampak je vselej tudi *že naddoločeno* kot *uspeh*, izraža samonanašajoča se struktura transcendentalne konstitucije spoznavnega objekta.

Razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem je razmerje med logiko Nečesa in logiko Niča, razmerje obeh logik pa lahko dojamemo tudi kot razmerje med transcendentalnim pojmom eksistence in transcendentalnim

⁴ Cf. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990. Njeno delo je izhodišče naše obravnave.

⁵ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 28.

pojmom negacije. Vendar pa je negacija na delu v obeh nasprotjih, pri razliki med njima gre zato za dva različna načina, na katera mišljenje uporablja negacijo pri določitvi eksistence – tega torej, kar misli in spoznava, kar pa obstaja neodvisno od misli. Enkrat je rezultat uporabe Nekaj, drugič Nič, enkrat razum to, kar misli, postavi v njegovi predmetni eksistenci, drugič se umu opredelitev njegovega predmeta razblini v nič.⁶

Vendar pa je potrebno za eksplikacijo razmerja med negacijo in eksistenco pritegniti še dvoje: prvič, delovanje negacije v *neskončni sodbi*, in drugič, *razmerje* med njo in *dialektičnim nasprotjem*. Transcendentalni zastavek negacije je delo neskončne sodbe, ta zastavek pa pride na dan v razmerju dialektičnega nasprotja in neskončne sodbe. Lahko bi rekli tudi takole: če je po Kantu nasprotje dveh sodb dialektično zaradi tega, ker sodbi nista le med seboj v protislovju, ampak izrekata nekaj *več*⁷ od logičnega protislovja, potem je ta »več« povezan s tem, da je v dialektičnem nasprotju ekspliciran transcendentalni zastavek razmerja med negacijo in eksistenco, ki je na delu v neskončni sodbi.

Neskončna sodba je, kot je znano, predmet transcendentalne logike. V njej so sodbe z gledišča kvalitete razčlenjene na afirmativne, negativne in neskončne. Formalno »splošno logiko« zanima le forma sodbe, ujemanje ali neujemanje med subjektom in predikatom sodbe. Zato pozna le dve vrsti sodb, afirmativne, v katerih je predikat subjektu pripisan (»duša je smrtna«), in negativne, v katerih je zveza med subjektom in predikatom negirana (»duša ni smrtna«). Transcendentalna logika pa se ne ukvarja le s formo sodbe, ampak skuša zajeti tudi vsebino pojmov. To jo pripelje do tega, da vpelje razliko v afirmativne sodbe. Med njimi ločuje še tiste, ki jih odlikuje posebna narava predikata: v njih je subjektu pripisan »zgolj negirajoči predikat«⁸ (»duša je ne-smrtna«). Takšna logična afirmacija s pomočjo zanikujočega predikata daje sodbi kvaliteto neskončne sodbe: v njej subjekt sodbe ni niti subsumiran predikatu niti ni iz področja predikata izključen, ampak je z njo le naznačeno, »da se nahaja zunaj njegovega področja nekje v neskončnem področju; torej predstavlja ta sodba območje predikata kot omejeno«⁹.

Da bi prišli do transcendentalnega zastavka negacije v neskončni sodbi, je treba najprej poudariti dvoje. Prvič, *omejitev področja predikata*, ki jo izvrši neskončna sodba, moramo razumeti v nekem radikalnem pomenu. To, kar je v neskončni sodbi omejeno, ni ta ali oni predikat, ampak je to sama *funkcija*

⁶ Cf. k temu *ibid.*, str. 29 ssl.

⁷ »Torej sta lahko dve dialektično zoperstavljeni sodbi obe napačni, in to zato, ker ena ne le oporeka drugi, ampak pove nekaj več, kakor to zahteva protislovje«, KrV B 533/A 505.

⁸ KrV, B 971/A 72.

⁹ Kant, *Logik*, izd G.B. Jäsche, v: I. Kant Werkausgabe, izd. W. Weischedel, zv. VI, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 534.

predikacije. To pa je funkcija, ki v afirmativni ali negativni sodbi postavlja ali odpravlja subjekt sodbe, ki torej odloča o njegovem logičnem *obstoju*. V afirmativni ali negativni sodbi je subjekt v celoti vsebovan v svoji predikativni določitvi, v svežnju svojih lastnosti, afirmiran ali negiran je brez preostanka. Obstajata samo dve možnosti: subjekt sodbe obstaja ali kot določen, ali pa je, kolikor mu določitev ne pripada, »odpravljen«, za sodbo ga (še) ni, njegov obstoj je tako rekoč postavljen v oklepaj. S Kantovim primerom: če je sodba (a) »svet je neskončen« napačna, mora biti kontradiktorna sodba (b) »svet ni neskončen« nujno resnična (in obratno), pri čemer negativna sodba (b) ne naredi drugega, kakor da odpravi neskončen svet, »ne da bi postavila drug svet, se pravi, končni«. ¹⁰

In drugič, omejitev predikata ni gola negacija, ampak je, kot pravi Kant, *pozitivno dejanje*¹¹. Kljub temu, da neskončna sodba subjektu sodbe ničesar ne predicira, da torej ne postavlja njegovega obstoja, je *nekaj tega subjekta vendarle postavljeno*. V neskončni sodbi (c) »duša je ne-smrtna« ni subjekt sodbe z določitvijo niti postavljen niti ni z negacijo določitve odpravljen, ampak je, s Kantovimi besedami, postavljen »v neomejeni obseg neumrljivih bitij«¹². Postavljen je tako, da je določen z *neskončno množico* določitev, torej kot po definiciji *nedoločen in nedoločljiv*: ne glede na to, koliko določitev bomo morda z nadaljnjo negirajočo predikacijo še izvzeli iz te neskončne množice, bo ta še vedno ostala neskončna, subjekt sodbe pa še naprej nedoločen. Pojem duše ni s tako predikacijo, kot pravi Kant, »niti najmanj povečan in afirmativno določen«¹³. Negativno dejanje omejitve predikata, ki ga izvrši neskončna sodba, je torej hkrati pozitivno, kolikor sodba sicer ničesar ne določa, a kljub temu, natančneje, *ravno s tem ne-določanjem* na specifičen način postavlja subjekt sodbe. Subjekt sodbe, ki mu je pripisan negirajoči predikat, ni enostavno nekaj, na kar se predikacija ne nanaša (in kar zato ne obstaja), ampak je *določen kot nedoločen* in obstaja kot nedoločljiv. Afirmacijo z negacijo bi lahko opredelili takole: Neskončna sodba nič pozitivnega ne določa, zato pa postavi, *odpre sam kraj določanja*, kraj subjekta sodbe, ki ni drugega, kot v sebi prazno mesto nenehnega določanja. Z neskončno sodbo dobimo subjekt sodbe, ki ni zvedljiv na sveženj svojih lastnosti oz. predikatov, nekakšen subjekt s presežkom, subjekt, ki je vselej še nekaj drugega, nekaj *več*: nekakšen nedoločen in nedoločljiv X, ki ostaja vselej zunaj predikacije. Drugače rečeno, neskončna sodba ne zajame subjekta sodbe v celoti, ampak pušča nekaj tega subjekta nujno zunaj sebe.¹⁴

¹⁰ KrV, B 531/A 503.

¹¹ Cf. Logik Jäsche, *loc. cit.* str. 535.

¹² KrV, B 98/A 73.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 32: »Zdi se, da Kant najprej postavlja nasproti logični

Pomen tega presežka, ki ga postavlja neskončna sodba, tisto, kar je »več« od logičnega obstoja subjekta sodbe, pa postane viden šele z vpeljavo dialektičnega nasprotja. Vzemimo Kantov primer dveh nasprotujočih si sodb, sodbo (a) »telo ima dober vonj« in kontrarno sodbo (b) »telo ima nedober (slab) vonj«. Tu se še lahko zdi, da je to, kar puščata sodbi zunaj svojega območja, »prava« predikacija, opredelitev subjekta sodbe v njegovih bistvenih značilnostih: obe sodbi predicirata vonj, ki je le akcidentalna lastnost telesa, zato je možno poleg njiju še »nekaj tretjega«¹⁵, namreč sodba »telo nima vonja«, tako da sta sodbi (a) in (b) lahko obe hkrati napačni. Drugače je z antinomijo, v katero zaide um, ko skuša opredeliti svet v njegovi absolutni velikosti. V tej antinomiji se pokaže, da to, kar ostaja zunaj sodbe, ni enostavno nekakšna »prava« predikacija subjekta, ampak je to vse prej *sama eksistenca* subjekta sodbe. V antinomiji »svet je neskončen« in »svet je končen (ne-neskončen)« si sodbi sicer na izjavni ravni oporekata glede velikosti tega, kar opredeljujeta, sveta, hkrati pa s samim aktom opredeljevanja, na izjavljalni ravni torej, skupaj postavljata eksistenco tega sveta. Prav zaradi skupne nereflektirane predpostavke, da je svet, ki ga opredeljujeta glede njegove velikosti, nekaj, kar biva, kot pravi Kant, kot nasebna reč, ki ji je mogoče pripisati različne določitve, sta sodbi tudi enako napačni. Sodbi v dialektičnem nasprotju izrekata torej nekaj »več« od logičnega protislovja s tem, da puščata (nasebno) eksistenco subjekta sodbe, konstruirano na ravni izjavljanja, zunaj svoje izjavne ravni, da jo »nereflektirano« predpostavljata.

Zdi se, da bi lahko na podlagi dialektične operacije, v kateri um s svojimi sodbami navidez določa svet, v resnici pa preko ovinka teh določitev nereflektirano (pred)postavlja njegovo eksistenco, opredelili pozitivnost »omejitvenega« dejanja neskončne sodbe takole: transcendentalni zastavek afirmacije z zanikujočim predikatom v neskončni sodbi je *postavitev eksistence* subjekta sodbe. In zdi se, da smo s to opredelitvijo dobili tudi prvi odgovor na vprašanje, v čem je *uspeh* realnega nasprotja. Neskončno sodbo, dialektično nasprotje in realno nasprotje bi lahko namreč s pomočjo te opredelitve dojeli kot tri možnosti oz. tri načine postavitve eksistence. Ali ne bi mogli reči, da je v neskončni sodbi akt postavitve eksistence impliciran, ne da bi bil tematiziran, dalje, da je v antinomiji uma, ki razmišlja o velikosti sveta, postavitev eksistence sicer eksplicirana, vendar na sprevernjen način, da je v njej eksistenca postavljena, a nereflektirano, in da je v realnem nasprotju končno ustrezno opravljena postavitev eksistence, ki je na delu že v neskončni sodbi in dialektičnem

dovršenosti protislovja, ki ne pušča ničesar zunaj sebe, logično nedovršenost nasprotja, ki sicer povezuje subjekt in predikat, a pri tem pušča zunaj sebe določen pogoj zveze med subjektom in predikatom«.

¹⁵ KrV, B 531/A 503.

nasprotju? Ali ni torej uspeh realnega nasprotja v tem, da je šele v njem postavljena eksistenca, kakršna ustreza razumskemu spoznanju, eksistenca po meri razumskega pojma? Spomnimo se namreč, da realno nasprotje hkrati s tem, ko izničuje učinka dveh pozitivnih sil, ti sili šele postavlja v njunem pozitivnem, dejanskem bivanju, da pride torej razum prek privativnega »relativnega nič«¹⁶ realnega nasprotja do tiste določitve eksistence, ki jo je kot razum zmožen doseči¹⁷, se pravi, do konstitucije, fenomenalnega, prostorsko-časovno umeščenega predmeta. Krajše, do vzpostavitve Nečesa na mestu Niča.

Toda preden se zadovoljimo z ugotovitvijo, da je transcendentalni zastavek delovanja negacije v neskončni sodbi postavitve eksistence subjekta sodbe¹⁸, se moramo še enkrat spomniti na to, da deluje negacija v neskončni sodbi tako, da pušča tisto, kar postavlja – tisto nekaj subjekta sodbe, kar je, kot se pokaže v dialektičnem nasprotju, sama eksistenca subjekta sodbe – *zunaj* dometa sodbe. Drugače rečeno, to, za kar gre v neskončni sodbi, ni kar že postavitve eksistence, ampak je to *specifičen način* te postavitve. Edini način, na katerega lahko mišljenje v okviru kriticizma postavi eksistenco pa je, če uporabimo izraz David-Ménardove, modus »puščati zunaj sebe«.¹⁹ Mišljenje postavlja eksistenco tako, da jo iz-postavlja. Iz-postavljena eksistenca pomeni dvoje: prvič, da je vpeljana v red spoznavnega določanja kot nekaj, kar ostane vselej zunaj tega reda, kar iz njega vselej izpade; in drugič, da je vpeljana kot v sebi negirana, kot v sebi nična. V okviru transcendentalne zastavitve seže mišljenje sicer čez sebe, se pravi, seže čez okvir formalne logike k »realni« vsebini, a edini način, na katerega lahko to naredi, na katerega lahko postavlja vsebino, nepojmovno eksistenco – in se s tem, če smemo tako reči, dotakne realnega – je zanj v tem, da tako rekoč izvotli red pojma, se pravi, da vpelje eksistenco vanj kot *nično entiteto*, kot nični moment pojmovnega reda: kot vselej izključeno in negirano, kot v sebi prazno mesto naknadnih določitev sredi reda spoznavnega določanja. Eksistenca subjekta sodbe, ki jo postavlja neskončna sodba, je sicer »več« od njegovega logičnega obstoja, ki ga zagotavlja funkcija predikacije, vendar ta »več« ni zunaj reda spoznavne določitve, ampak sodi vanj kot njegovo prazno mesto. Praznost tega mesta pa zagotavlja eksistenca kot nična eksistenca.

¹⁶ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, v: Kant Werkausgabe, zv. II, str. 784.

¹⁷ Cf. k temu M. David-Ménard, *op. cit.*, prav tako naš članek v Filozofski vestnik 1/1993.

¹⁸ Problem te interpretacije je v tem, da je v njej postavitve eksistence subjekta sodbe zopet poistovetena z njegovo spoznavno določitvijo, s funkcijo prediciranja v afirmativni ali negativni sodbi, da torej izgublja temeljno naravnano transcendentalne logike.

¹⁹ Lahko bi rekli tudi: »določiti kot nedoločeno«. Cf. k temu David-Ménard, *op. cit.*, str. 34: »To 'puščati zunaj sebe' je edini način, na kateri lahko logika dožene mesto eksistence tega, kar razum pozna, se pravi, način, na kateri jo lahko določi (kar ne pomeni proizvede)«.

Dosežek dialektičnega nasprotja v njegovem razmerju do neskončne sodbe je torej, da pokaže, da deluje negacija v njej tako, da postavi eksistenco zgolj kot nemožno, da jo vpelje v pojmovno določitev kot iz nje vselej izključeno. Svet, o čigar velikosti razmišlja um, ni enostavno Nič, ampak je Nič, ki je prišel do eksistence, je paradokсна entiteta Niča, ki neposredno, kot tak, je Nekaj. Resda se um, ko navaja argumente o (končni ali neskončni) velikosti sveta, sam s seboj, kot pravi David-Ménardova, prepira za nič, resda predmet njegovega argumentiranja, svet, ne obstaja. Toda ta nič sveta, njegovo neobstajanje nikakor ni, če uporabimo Kantov jezik iz *Negative Grossen, nihil negativum*, nepredstavljlivi »sploh nič«²⁰, ampak je vse prej še kako predstavljlivi rezultat pojmovnega določanja sveta glede njegove velikosti, ki vodi v dialektično iluzijo in njeno dekonstrukcijo. Ni absolutni nič, pač pa je »relativni nič«²¹, nič, ki je kot nič *postavljen* in ki obstaja le v razmerju do te postavitve, se pravi, v razmerju do umne aktivnosti določanja sveta.

Realno nasprotje je mogoče, če še enkrat ponovimo, interpretirati kot elementarni model spoznavne konstrukcije objekta. Bistveno za ta model pa je, da je v njem spoznavni objekt, Nekaj, konstruiran, določen prek ovinka Niča.²² Dialektično nasprotje lahko sedaj predstavimo kot nekakšen elementaren model za postavitve Niča. Za razliko od realnega nasprotja se dialektično nasprotje sicer neposredno ne vpisuje v paradigmo spoznavne konstrukcije objekta, zato pa je z njo povezano posredno: je model za konstrukcijo tistega Niča, na podlagi katerega je edino mogoče določiti Nekaj. Drugače rečeno, če je v realnem nasprotju Nekaj spoznano prek ovinka Niča, potem je v dialektičnem nasprotju prek ovinka Nečesa, določanja velikosti sveta, sploh šele vpeljan Nič, in sicer Nič kot *pozitivna entiteta*. Svet kot predmet transcendentálnih sodb resda (na sebi) ne obstaja, a ne-obstoj sveta, njegov nič, je sam način njegove eksistence.²³

²⁰ I. Kant, *Versuch...*, v: *loc. cit.*, str. 783.

²¹ *Ibid.*, str. 784.

²² Cf. širše o tem problemu v: R. Riha, »O problemu realnega nasprotja pri Kantu«, *loc. cit.*

²³ Brž ko izhajamo iz tega, da je dosežek dialektičnega nasprotja v postavitvi eksistence kot negirane, v njeni iz-postavitvi – drugače rečeno, brž ko izhajamo iz tega, da Nič, ki se skriva za videzom razpravljanja o Nečem, ni absolutni nič logičnega protislovja, ampak je postavljeni, relativni nič, Nič, ki *že je* Nekaj – je potrebno pri razlagi (kantovskega) dialektičnega videza izvršiti tudi uhojeni (heglovski) dialektični obrat. Resnica dialektičnega videza ni za varljivo antinomijo, ampak je vsebovana že neposredno v varljivi antinomiji sami. Videz, ki ga proizvaja antinomija uma glede velikosti sveta, ni v tem, da ponuja um Nekaj, kar je v resnici Nič (kaotično, nereflektirano postavljeno eksistenco), videz je v tem, da ponuja Nič kot videz, za katerim se skriva Nekaj (razumsko konstruirani spoznavni objekt), v resnici pa ta Nič *že neposredno je* Nekaj. Videz ni v tem, da postavljata dialektični sodbi Nekaj, kar ni v resnici Nič, ampak da ponujata ničnost svojega rezultata kot spodleteli poskus opredelitve Nečesa, medtem ko gre v resnici za to, da postavljata paradokšno entiteto Nečesa, kar je neposredno Nič. Prikrto

Doslej povedano lahko povzamemo na kratko takole: to, za kar gre v logiki neskončne sodbe, je transcendentalno razmerje med eksistenco in negacijo. To pa je razmerje, v katerem je eksistenca z negacijo postavljena. Negacija deluje v neskončni sodbi tako, da postavlja eksistenco subjekta sodbe, in sicer kot v sebi negirano, kot *nično eksistenco* – lahko bi rekli tudi, kot paradokšno entiteto Enega, ki je svoja lastna Drugost. Delovanje negacije v neskončni sodbi tako na eni strani reprezentira specifično potezo transcendentalne zastavitve, njeno zahtevo, da je treba zajeti tudi vsebino spoznanja, ne le njegovih formalnih zakonitosti, da je treba, skratka, utemeljiti možnost, da je mišljenje vsebinsko. Na drugi strani pa odpira pogled na to, da je v transcendentalni zastavitvi zunajpojmovna eksistenca sicer res dostopna mišljenju, da pa mu je dostopna kot v sebi protislovna entiteta, kot Nič, ki neposredno je Nekaj. Zahteva po vsebinskosti mišljenja je eden izmed temeljev kritizma. A ker je to, kar presega formalizem logičnega mišljenja, ker je torej njegova vsebina, se pravi, eksistenca subjekta sodbe, postavljena šele z negacijo, ker je eksistenca postavljena kot nična eksistenca, je ta temelj kritizma sam v sebi brez opore in se utemeljuje tako, da sam stoji v praznem.

*

A kako naj glede na ta transcendentalni zastavek negacije, ki se razkrije v razmerju med dialektičnim nasprotjem in neskončno sodbo, razumemo razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim? V kakšnem pomenu gre v razmerju obeh nasprotij za razmerje med negacijo in eksistenco?

Izhajali smo iz trditve, da se v nujni zvezi med realnim in dialektičnim nasprotjem, v naddoločenosti objektivno veljavnega spoznanja z uspešnostjo, izraža (*samo*)*refleksivna struktura* transcendentalne konstitucije spoznavnega objekta. Pri obravnavi delovanja negacije v neskončni sodbi smo se nato srečali z aktom postavitve eksistence spoznavnega objekta kot nične eksistence. Transcendentalni pomen tega akta je v tem, da je z njim postavljen tisti Nič, na podlagi katerega lahko spoznanje v okviru transcendentalne zastavitve sploh šele določi Nekaj. Vsaka konstitucija spoznavnega objekta zato vedno tudi že implicira akt postavitve nične eksistence, kantovski spoznavni objekt je možen le na podlagi predpostavke o vselejšnji postavljenosti nične eksistence. Če zdaj naše izhodišče, da je razmerje med dialektičnim nasprotjem in realnim nasprotjem znamenje *refleksivnosti* transcendentalne teorije objekta, povežemo z ugotovitvijo, da sodi k določitvi spoznavnega objekta nujno tudi postavitev

ostane torej, da postavljata eksistenco v strogo kantovskem pomenu te besede: kot eksistenco, ki biva le, kolikor je glede na mišljenje v modusu ne-vednosti. Kantovska eksistenca v najširšem pomenu je obstoj Nečesa, kar umu zagotavlja, da nima opraviti le s samim seboj.

njegove nične eksistence, bomo prišli do naslednje opredelitve razmerja med dialektičnim nasprotjem, realnim nasprotjem in postavitvijo nične eksistence: razmerje obeh nasprotij je način, na katerega je v transcendentalni teoriji objekta reflektirana temeljna predpostavka spoznavne konstitucije objekta, postavitvev njegove nične eksistence. Razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim, med Nekaj in Nič, je paradokсна entiteta nične eksistence v svoji *razviti obliki*, razvita pa je ta oblika tako, da je v sebi *reflektirana*.

O razviti obliki lahko govorimo torej v dveh pomenih. V razmerju je, *prvič*, razvezan vozle nične eksistence, in sicer tako, da je vzpostavljena urejena zveza dveh nasprotij, da se med seboj nanašata dva člana, realno nasprotje in dialektično, eksistenca in negacija. Njuna povezanost ni izhodišče, ampak je že rezultat refleksije nične eksistence v njej sami. Povezanost je *odgovor* na neko temeljno vprašanje, na vprašanje paradokсне entitete Enege, ki je svoja lastna Drugost. V tem odgovoru je nemožna, neprikazljiva entiteta nične eksistence predelana v obliko, ki je prikazljiva in možna.

In *drugič*, v problemu, ki ga rešuje dialektično nasprotje, natančneje rečeno, antinomija uma glede velikosti sveta, je eksplicitno postavljeno v svoji resnici tisto načelo, ki je proizvedlo samo dialektično nasprotje v njegovem razmerju do realnega. Ne glede na to, da je dialektično nasprotje že nekaj proizvedenega, da je kot člen medsebojnega nanašanja dveh nasprotij že odgovor na neki temeljniji problem – na problem paradoksa nične eksistence – pride ta temeljniji problem do svoje resnice šele v dialektičnem nasprotju kot svojem produktu. Šele za nazaj, z mesta transcendentalne dialektike kot točke, v kateri postane transcendentalna teorija objektivnosti refleksivna, lahko začne problem nične eksistence delovati kot eno izmed temeljnih načel te teorije.

V okviru prvega pomena, ki ga ima razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim kot razvita oblika paradoksa nične eksistence, lahko sedaj tudi podrobneje opredelimo dvojno določenost spoznanja v kriticizmu, hkratnost njegove *objektivnosti* in njegove *uspešnosti*. Spoznanje je določeno kot objektivno (analitika) in naddoločeno kot uspeh (nujna zveza analitike in dialektike), toda razumsko spoznanje, konstitucija spoznavnega objekta, ni uspešno *glede na* praznost umnega argumentiranja, in um se ne pokaže kot nič *glede na* vsebinskost razumskega spoznanja. Spoznanje ni uspešno, ker bi napredovalo po poti postopnega popravljanja napak in odpravljanja zmot. Pač pa je že samo razmerje med analitiko in dialektiko znamenje za to, da je *uspešno rešeno* tisto vprašanje, ki si ga zastavlja transcendentalni idealizem s tem, da eksistenco, dostopno mišljenju, opredeli kot nično eksistenco, da jo pojmovno postavi kot iz pojmovnega reda iz-postavljeno, kot, če uporabimo lacanovski pojem, ekstimno: nekaj, kar je zunanje od znotraj.

Še preden je razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem medsebojno nanašanje dveh členov, v katerem se uspeh objektivnega razuma določa glede na neuspeh dialektični iluziji podvrženega uma, je torej to razmerje že *samo na sebi uspeh*. Svojo uspešnost meri glede na nekaj, kar ni ne uspeh razuma ne neuspeh uma, ampak je nekaj tretjega. To tretje pa je brezopornost, na kateri se utemeljuje transcendentalni idealizem s tem, da v okviru svoje zastavitve nujno predpostavlja eksistenco spoznavnega objekta kot ex-sistenco, kot nekaj, kar je spoznanju dostopno le, kolikor mu je vselej zunanje. *Razmerje* obeh nasprotij obstaja le v njunem medsebojnem nanašanju, vendar mu je logično predhodno. Razmerje kot tako je uspešna, se pravi, *razvita oblika* problema nične eksistence. V tej obliki je zagata ex-sistencie, če smemo tako reči, *aufgehoben*, se pravi, je hkrati pripoznana, presežena in ohranjena. V razviti obliki sta Nič in Nekaj, eksistenca in negacija, ki sta v nični eksistenci neposredno povezana, med seboj *razmejena*, postavljena v odnos, ki omogoča izhod iz zagate nične eksistence – a razmejena sta tako, da je vsak od členov znotraj svojega območja še naprej navezan na svoje drugo, da ostaja torej zagata, na kateri se utemeljuje transcendentalni idealizem, v zadnji instanci ohranjena.²⁴

Drugi pomen razvite oblike vsebuje spoznanje, da tisto tretje, glede na katerega se določata realno nasprotje, ne obstaja samo na sebi. Kot to tretje, natančneje rečeno, kot nemožno skupno načelo obeh nasprotij, obstaja samo, kolikor je v tej svoji funkciji postavljeno v dialektičnem nasprotju. Transcendentalna dialektika je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti, razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim je, kot smo dejali, znamenje njene *refleksivnosti*. Drugi člen tega razmerja je torej mesto, kjer je reflektirana in prinešena na dan resnica razmerja, tisto njegovo gibalno načelo, katerega produkt je ta člen sam. Lahko bi rekli tudi drugače: le zato, ker je problem, okoli katerega se organizira nasprotje kozmoloških idej, ki se ukvarjajo z vprašanjem velikosti, časovnega trajanja in sestavljenosti sveta, *problem uspeha* v tistem pomenu, v katerem govorimo o njem tu – se pravi, problem uspeha kot akta hkratne postavitve in razrešitve entitete Enega, ki je svoja lastna Drugost –, samo zaradi te reflektiranosti problema uspeha v dialektičnem nasprotju je mogoče in je tudi potrebno razmerje obeh nasprotij brati kot uspeh, kot hkratno postavitvev in rešitev paradoksa entitete nične eksistence.

²⁴ V polju realnega nasprotja, eksistence spoznavnega objekta, se kaže ta povezanost v dvojnosti razumsko določenega spoznavnega objekta in njegove eksistence, ki je razumu radikalno heterogena, absolutno nedostopna. V polju Niča dialektičnih argumentov uma pa se kaže v dvojnosti mehanizma, s katerim um nujno proizvaja transcendentalni videz, in videzom samim, ki je s tem, da je opredeljen kot negativno, vsebinsko prazno spoznanje, če že ne odpravljen, pa vsaj nevtraliziran.

V kakšnem pomenu je dialektično nasprotje po svoji strukturi refleksija uspeha, ki naddoloča objektivno spoznanje? Antinomija uma sodi, kot vemo, poleg transcendentalnega paralogizma in ideala uma k dialektičnim sklepom uma. Trije dialektični sklepi uma pa so trije možni odgovori, ki jih daje um na vprašanja, ki si jih postavlja sam. So trije načini, na katere um rešuje uganke, se pravi, »probleme brez vsake rešitve«,²⁵ ki si jih postavlja s samo svojo naravo, s samim tem, da obstaja. Posebna usoda človeškega uma je, zapiše Kant v Predgovoru k prvi izdaji prve Kritike, da ga nadlegujejo vprašanja, ki jih sicer ne more zavrniti, ker mu jih nalaga njegova lastna narava, a nanje tudi odgovoriti ne more, saj presegajo njegove zmožnosti.²⁶ Usoda uma je, skratka, da obstaja le kot *vprašanje uma*, kot nenehno nizanje vprašanj, katerih razlog ni narava zunaj uma, ampak njegova lastna narava. Niz vprašanj je eksistenčni način uma in je zato brez zaključka, nemožnost dokončnega odgovora je že vgrajena v njegovo eksistenco. Če um ni zmožen zadovoljivo odgovoriti na vprašanja, ki si jih postavlja, je to zato, ker je *po svoji naravi vprašanje*, ker so njegova vprašanja o tem in onem, tudi o umu samem, že določitev uma v njegovi naravi, vzpostavitev uma *kot vprašanja*.

V nekem smislu je torej neuspeh uma, njegova nezmožnost, da bi odgovoril na lastna vprašanja, pogoj možnosti njegovega delovanja, v zadnji instanci torej zopet uspeh. Ključno vprašanje za interpretacijo transcendentalne dialektike je seveda, v kakšnem smislu je neuspeh uma tudi že uspeh. V kakšnem smislu so torej rezultati, do katerih pride um, ko razmišlja o kozmoloških idejah, ne glede na to, da so po svoji spoznavni vrednosti zgolj navidezna spoznanja, ker jim ne ustreza noben objekt v zoru, kljub tej svoji navideznosti za um vseeno uspeh?

To, kar neuspešne odgovore uma hkrati obarva z uspešnostjo, gotovo ne more biti njihova »napačnost« v pomenu objektivne neadekvatnosti. Ne moremo reči, da je to, kar ohranja spraševanje odprto, nezaključeno, »napačnost« odgovorov. Neuspeh ni uspeh zato, ker bi um z odkritjem »pravega« odgovora ukinil samega sebe in je torej vsaka »napačnost«, vsaka zgrešitev »pravega« odgovora zanj tudi že uspeh. Ker um nima objektivnega merila in objektivne norme za presojo pravilnosti ali napačnosti odgovorov na lastna vprašanja, jamstvo za nadaljnje spraševanje in torej za obstoj uma tudi ne more biti »napačnost« odgovorov²⁷. Neuspešnost in nezmožnost uma sta izmerljivi zgolj glede na tisto merilo, ki ga proizvede sam proces spraševanja. To merilo pa je

²⁵ KrV, B 384/A 328.

²⁶ Cf. KrV, A VII

²⁷ Na ta način se, nikakor ne v nasprotju s Kantovim lastnim stališčem, spreminja odprto spraševanje uma v proces njegovega neskončnega približevanje resnici. V tem procesu je resnica, tudi če je dojeta zgolj kot regulativna ideja, zopet izvržena v položaj zunanjega merila.

sama forma vprašanja, dejstvo, da obstaja vprašanje uma, um kot vprašanje, le v *formi odgovora*, da je *forma odgovora edina resnična vsebina uma kot vprašanja*.

Drugače rečeno, odgovori uma na njegova vprašanja o celoti sveta so ne glede na njihovo iluzoričnost za um že uspeh, ker šele z njimi kozmološka vprašanja zares postanejo vprašanja samega uma, torej specifične *določitve* narave uma. Odgovori so uspeh, ker vprašanja uma za nazaj potrjujejo kot vprašanja, ker jih *določajo* kot vprašanja. S to določitvijo pa kozmološka vprašanja hkrati spreminjajo v odgovore na vprašanje uma. Odgovori na kozmološka vprašanja so sicer napačne, navidezne določitve predmeta, a so *vsaj določitve*, se pravi, so momenti trdnosti, ki kažejo na to, da si je um uspel »priti na jasno« o samem sebi, da je *uspel določiti samega sebe* in se tako iztrgati blodnemu krogu spraševanja. Odgovori na kozmološka vprašanja so že zgolj *kot odgovori*, po svoji formalni plati, torej v abstrakciji od vsebine, znamenja za to, da zna um na lastna vprašanja tudi odgovoriti, da se je uspel iztrgati *vrtilincu nenehnega spraševanja*, ki je njegovo bistvo, spraševanja, ki ni drugega kot um sam v svoji čisti obliki.²⁸ Resnična vsebina odgovorov na kozmološka vprašanja je vsa v njihovi *formi odgovorov*. S to formo postanejo kozmološka vprašanja vsebinske določitve uma, momenti utrditve uma kot nenehno odprtega spraševanja²⁹.

Opredelitev »čisti um je vprašanje uma« v bistvu ni drugega kot opredelitev temeljne značilnosti *transcendentalnih idej oz. čistih idej uma*. Skupni imenovalc transcendentalnih idej uma je, kot je znano, da merijo na totalnost pogojev za dano pogojeno, se pravi, na brezpogojno.³⁰ Kot takšne so ideje uma samo kategorije razuma, ki jih je um osvobodil od njihove omejenosti na možno izkustvo. V svoji logični oz. formalni rabi deluje um kot zmožnost posrednega sklepanja,³¹ ki jo imenuje Kant tudi »zmožnost načel«,³² kolikor je spoznanje na podlagi načel postopek spoznanja »posebnega v občem s pomočjo

²⁸ Kritična obravnava vprašanj, »ki jih čisti um postavlja čistemu umu« (KrV, B 514/A 486), razgradi sicer rezultate dialektičnega argumentiranja, ohrani pa njegovo gonilo. S tem, ko razkrije točko, kjer prihaja do »nesporazuma uma z njim samim« (KrV, A XIII), šele zares odpre dostop do tega gonila, do vprašanj uma. Drugače rečeno, kritična razrešitev transcendentalnega videza sicer da »popolnoma zadovoljiv« (ibid.) odgovor na vprašanja uma, a ta ostanejo kljub temu odprta. Skratka, pozitivno spoznanje kritične razrešitve se glasi: izhodiščna ugotovitev »um je vprašanje uma« je že odgovor na vprašanje uma.

²⁹ Napaka uma je v tem, da jemlje semantično vsebino odgovorov na kozmološka vprašanja za njihovo pravo vsebino in da spregleda resnično, se pravi, transcendentalno vsebino forme odgovora.

³⁰ Cf. KrV, B 380/A 323.

³¹ Cf. KrV, B 387/A 330.

³² KrV, B 356/A 299.

pojmov«. ³³ Značilnost tega postopka je, da skuša um doseči najmanjše možno število občih pogojev oz. predikatov za mišljenje posebnega, da skuša posebno subsumirati kar se da zaobsežni občosti (*univesalitas*) in tako maksimalno poenotiti razumska spoznanja oz. pravila. Intenco tega poenotenja razkriva logična maksima formalne rabe uma. Um išče obči pogoj svojega sklepa tako, da subsumira njegov pogoj nekemu občemu pravilu kot vrhnjemu stavku. A tudi to pravilo je lahko načeloma podvrženo enakemu preizkusu uma, najdenje pogoja za pogojeno spoznanje se lahko nadaljuje v iskanje »pogoja pogoja«, veriga prosilogizmov načeloma nima konca, um z najdenim pogojem nikoli ni zadovoljen. Očitno je torej, da išče nekaj drugega kot pogoj. Nenehno nezadovoljstvo s pogojenim govori o tem, da je »svojstveno načelo uma nasploh (v logični rabi): najti za pogojeno spoznanje razuma *to, kar je brezpogojno*, s katerim se dovrši njegova enotnost«. ³⁴ Iskanje pogojev za pogojeno je proces, ki je odprt in se lahko nedoločno dolgo nadaljuje, toda odprtost in nenehno iskanje uma sta možna le na podlagi njegove predpostavke, da je *hkrati s pogojenim dan celoten niz pogojev*, da je dana njihova absolutna totalnost (*universitas*), ³⁵ da je *brezpogojno dano*.

Ta predpostavka je točka, na kateri se logična maksima uma sprevrne v načelo, ki presega meje možnega izkustva, točka nesporazuma, napačne razlage in zaslepitve uma. Na tej točki je zaradi pre nagljenega sklepanja uma logični predpis, da je treba danemu pogojenemu poiskati popolnost njegovih pogojev, postavljen kot *popolnost niza pogojev v redu možnega izkustva*. Vendar pa je, kot je znano, zmeta uma v njegovi čisti rabi hkrati nujna in neodpravljiva. Um lahko deluje le tako, in sicer v najbolj čisti obliki tam, kjer ima opraviti sam s seboj ³⁶, tam, kjer je v svojem delovanju avtonomen, se pravi, »poseben vir pojmov in sodb, ki izvirajo edino iz njega in s katerimi se nanaša na predmet«, ³⁷ da se nenehno in nujno moti. Strukturna zmeta njegovega delovanja je v tem, da nenehno meša ravni, da svojo lastno dejavnost poenotevanja, iskanja tistega pogoja, ki bi zajel kar se da veliko pogojenega in njegovih pogojev, hkrati

³³ KrV, B 357/A 301.

³⁴ KrV, B 365/A 308, podčrtal RR.

³⁵ »Če je neko spoznanje obravnavano ko pogojeno, je zato um primoran, da obravnava niz pogojev v vzpenjajoči se liniji kot dovršen, njihovo totalnost pa kot dano«, KrV, B 389/A 332.

³⁶ Da se v čisti rabi uma pokaže njegova strukturna zmeta v čisti obliki seveda ne pomeni, da ni nujna tudi za logično rabo uma. Umno sklepanje ni ločljivo od predpostavke danosti brezpogojnega. Če kje, potem velja tu načelo, da ima resnica strukturo zmote, fikcije. Šele zaradi pre nagljenosti uma postane možno uravnovešeno, v prostoru in času zasidrano ravnanje razuma, šele z nelegitimno razširitvijo njegovih kategorij čez meje vsega izkustva postane možna tudi legitimna rabe razumskega spoznanja in razumske enotnosti. Pogoj za to, da so razumske kategorije sploh operativne, je napačna predpostavka uma o danosti totalnosti.

³⁷ KrV, B 362/A 305.

(pred)postavi kot pogoj med pogoji, kot stvar med stvarmi. Um k temu, kar poenotuje, vedno prišteje še samega sebe, svojo zmožnost poenotevanja, totaliziranja izkustva, postavlja kot nekaj izkustveno danega, kot *dano* totalnost pogojev³⁸.

Transcendentalne ideje in neempirične sklepe, utelesitve strukturne zmote uma, proizvaja um po svoji naravi, narava uma pa je, da je *nekonsistenten*. Logika delovanja njegovih »izvirnih zakonov«,³⁹ je *logika ne-vsega*, logika celote, ki je brez izjeme in *zaradi tega* nikoli vsa. Po svoji naravi je um nekonsistenten, ali, kot smo zapisali zgoraj, um je vprašanje uma. Njegovo spraševanje teče le, kolikor je to, kar spraševanje žene in omogoča, med samimi objekti, o katerih sprašuje, ne da bi kdajkoli zares sodilo vanje, kolikor gre torej za objekt posebnega kova. O vsem mogočem lahko um sprašuje le tako, da je k možnim predmetom spraševanje vedno prišteto tudi samo vprašanje uma, čeprav ostaja za spraševanje hkrati neizrekljivo. Pred predmeti spraševanja je samo vprašanje uma kot njegov resničen objekt, kot to, kar spraševanje nenehno obkroža, da bi lahko bilo. Transcendentalne ideje so sicer brez predmeta, ne ustreza jim nič, kar bi bilo dano v zoru, a zato dobi z njimi sama spontana dejavnost uma *objekten* pomen, pomen nečesa, kar je vselej že dano, a je za spontano dejavnost uma vseeno nedosegljivo in neizrekljivo. So mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, nesklad med umom kot spontano subjektivno dejavnostjo in njegovo danostjo v obliki nekega objekta, ki je pogoj same spontane dejavnosti in jo nosi, a je zanjo neizrekljiv. Zaradi tega nesklada je um po svoji naravi, v svojem bistvu v nekem radikalnem smislu nor, deliranten⁴⁰: njegova norost ni v tem, da bi bil zaprt sam vase, brez stika z zunanjo predmetnostjo, vse prej je v tem, da je, še preden je kot spontana dejavnost uma sam s seboj, hkrati tudi že tisti objekt, ki mu je radikalno tuj, zunanji.

Vrnimo se zopet k našemu izhodišču, da je spoznavna konstitucija objekta in homogenega polja objektivnosti v prvi Kritiki samoreferencialna, da je v

³⁸ V preinterpretaciji kantovskega stališča bomo rekli, da zmota uma ni neposredno v tem, da samega sebe dojame kot vsebino. Vse prej je v tem, da status sebe kot vsebine izenači z drugimi, »navadnimi« vsebinami.

³⁹ KrV, B.390/A 333.

⁴⁰ »... sam Kant lokalizira transcendentalni videz ... v nekontrolirano afirmacijo prisotnosti totalnosti fenomenov. Ta zahteva po prisotnosti, ki je na delu toliko bolj zanesljivo, toliko bolj neposredno, kolikor manj je eksplicirana, zadeva v diskurzu umnega razpravljanja tisto vprašanje, ki ga je Freud pri sanjah imenoval primarni proces: reči, da sanje halucinirajo svoj objekt pomeni reči, da so ti objekti za subjekt prisotni še preden jih subjekt kakorkoli že eksplicitno postavi. Ali pojem totalnosti, kakor ga analizira Kant v 'Transcendentalni dialektiki' ne zasluži ime primarnega procesa v umnem razpravljanju? Diskurz nosi v samem sebi pogoj za postavitev delirantne eksistence«, Monique David-Ménard, *op. cit.*, str. 143/144.

problematiki transcendentalne dialektike reflektiran *pomen* akta, s katerim je konstituirano polje objektivnega spoznanje. Temu izhodišču lahko zdaj dodamo, da je akt, za katerega gre v konstituciji spoznanja v transcendentalnem idealizmu v zadnji instanci akt čistega mišljenja, akt čiste umne zmožnosti. Če apliciramo na to še zgornje ugotovitve o notranje protislovni naravi uma, pridemo do odgovora na vprašanje, zakaj je pomen akta spoznavne konstitucije *uspeh*. Gre za uspeh uma, pred katerim ni nobenega njegovega dejanja, ki bi bil neuspeh, spodrseljaj: gre za uspeh, ki se neposredno ujema s prvim dejanjem uma, z njegovo vzpostavitevijo, in je torej uspeh edino glede na sam um. Edino dejanje uma, ki je uspeh glede na njega samega, pa je konstrukcija transcendentalnega videza, dejanje, s katerim se um izvleče iz brezna lastne norosti, s katerim ubeži temu, kar je po svoji naravi, ne da bi to naravo izdal.

Opozorilo M. David-Ménard, da je v celoten Kantov opus tako ali drugače vpisana njegova fasciniranost z bližino uma in norosti,⁴¹ njegov poskus *razmejitev* racionalnega filozofskega mišljenja od različnih oblik »zanesenjaštva«, je potrebno torej vzeti z vso resnostjo. To pomeni, da moramo najprej določiti, kaj je v resnici sploh specifična izjavljalna pozicija Kantove filozofije, tisto posebno mesto od koder se gradi sistem občevaljavnih in nujnih spoznanj na področju njegove teoretične in praktične filozofije. Je to »melanholična« psihološka struktura empiričnega individua Kanta, se pravi, njegova lastna »norost«, od katere se je skušal razmejiti z izgradnjo »normalnega« filozofskega sistema? Ali pa je to vse prej »norost« ravno tistega akta, ki zagotavlja normalnost, se pravi, sam problem razmejevanja, Kantova »obsedenost« z iskanjem meje – meje med umom in norostjo, razumom in čutnostjo, objektivnim spoznanjem in transcendentalnim videzom? Drugače rečeno, je »norost«, ki Kanta fascinira, zunaj njegove filozofije ali pa je ravno v tistem aktu, ki filozofijo vzpostavlja kot model normalnega mišljenja?

Kantovega življenjepisca ali morda celo zgodovinarja filozofije gotovo zanima, ali je Kant sam po svojem značaju bil to, kar je označeval njegov izraz »melanholik«, ali je sam delil usodo »melanholične« strukture subjektive želje, ki vodi po Kantu bodisi v konstrukcijo filozofskih sistemov bodisi v norost. S stališča Kantove filozofije so ta vprašanja nepertinentna. V njej namreč »melanholija« ne deluje kot problem subjektive psihološke strukture, ampak kot strogo *filozofski problem*⁴², in sicer natanko kot *problem razmejitve* v svojem specifično kantovskem pomenu: kot problem Enega, ki je že Dvoje in s samim tem množica, Troje. Spomnimo se, denimo, Kantove deskripcije

⁴¹ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 7, 107 ssl., 186.

⁴² Kantov »temperament«, njegova lastna psihološka struktura je zato vse prej način, kako je Kant živel svojo *teoretsko držo*.

melanholika v dveh zgodnjih spisih, v *Poskusu o boleznih glave* in v *Razmišljanjih o občutku lepega in vzvišenega* (1764). Melanholik je *fantast*, tisti, ki neposrednim čutnim vtisom zunanje realnosti vedno dodaja še neko himerično potezo, ki v stvareh samih ne obstaja – toda »samoprevara v občutenju,« »zaslepitev«⁴³ je značilna tudi za »običajno«, nepatološko dojetje realnosti. Dalje, melanholik je tisti, ki obrača hrbet »neobstoynosti zunanjih stvari« in se zavzema za trajna in splošna načela, tisti, ki ohranja prijateljstvo *ne glede na prijateljevo ravnanje*, tisti, ki ljubi svojo ženo *ne glede na njene telesne in psihološke lastnosti* – a v imenu obćih načel deluje tudi fanatik, ki pri njihovem udejanjenju popolnoma zgublja stik z realnostjo.

Na kar postanemo pri tem opisu takoj pozorni, je radikalna ambivalentnost melanholije, dejstvo, da je model tako za normalno obnašanje kakor za patološko, »premaknjeno«. Nujna posledica te ambivalentnosti melanholije, ujemanja normalnega in patološkega v njej, je, da odloča o normalnem in patološkem sama gesta njune razmejivte. In prav ta posledica je tisto, kar Kanta zanima na melanholiji. Gotovo zanima melanholija Kanta tudi kot empirični psihološki fenomen, kot *teoretski problem* pa je že pri predkritičnem Kantu zastavljena kot *problem razmejivte*. Drugače rečeno, že od začetka je melanholija pri Kantu navzoča kot *poimenovanje problema*, da poteka meja med normalnim in patološkim *sredi normalnega*, natančneje, da je *normalno tista meja, ki s tem, da razmejuje med normalnim in patološkim, obe področji še vzpostavlja*⁴⁴.

⁴³ I. Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, v: Kant-Werkausgabe, izd. W. Weischedel, zv. II, str. 984.

⁴⁴ K melanholiji kot fenomenu neposrednega ujemanja normalnega in patološkega lahko dodamo še melanholijo kot fenomen neposrednega ujemanja obćega in posebnega. Na to razsežnost melanholije je opozorila M. David-Ménard. Zvestoba prijateljstvu *ne glede na prijateljevo ravnanje*, ljubezen do žene *ne glede na to, da jo je »bolezen spačila« in »starost storila godrnjavo«* (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, v: Kant-Werkausgabe, zv. II, str. 840; cf. slov. prev. I. Cankarja *Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 15.) je drža, ki ni le enostaven odgovor na spremenljivost in minljivost subjekta kot čutnega, empiričnega bitja. Prej bi lahko rekli, da melanholik dobesedno ustvarja čutno neobstoynost drugega, da njegovo načelno ravnanje obstaja le tako, da nenehno izničuje drugega kot objekt svoje želje. Neobstoynost čutne podobe drugega v primeru melanholikovega ravnanja ni nekaj narurnega, že danega, ampak je nekaj proizvedenega: v melanholiji se ne proizvaja le obće, načela, ampak hkrati z njim tudi posebno, specifični objekt načel. Kant se tako v problematiki melanholije že dotika bistvene značilnosti moralnega zakona, dejstva, da zakon za to, da bi se vzpostavil v svoji čistosti, nujno rabi patološki material. Uveljavlja se lahko le *ne glede nanj*, se pravi, ne brez njega, ampak tako, da se nanj ne ozira. Zaradi tega imamo v razmerju zakona do patološkega materiala opraviti s podvojitvijo patološkega, saj obstaja poleg množice patoloških nagnenj in objektov še neki moment patološkosti – tisti, ki mora biti dan, da se lahko zakon vzpostavi *ne glede nanj* –, ki v to množico ni uvrstljiv, nekakšen *ne-patološki pathein*, se pravi, patološkost, ki je neposredno moment čistosti moralnega Zakona.

Pri zrelem Kantu je ta zastavitev, eksplikacija melanholiije kot strogo teoretskega problema razmejitve, dokončno potrjena. Faza kriticisma je, s stališča problema norosti, faza, v kateri se Kantova fasciniranost z bližino uma in norosti do kraja razvije kot teoretski problem, v kateri torej dokončno zgubi obeležje Kantove empirično-psihološke strukture, ki pogojuje njegovo filozofsko misel. Na prvi pogled se sicer zdi, da pomeni zrela faza Kantove filozofije za obravnavo razmerja med umom in norostjo umik glede na zgodnjo obravnavo tega problema, izgubo tiste radikalnosti, ki je bila značilna za predkritično fazo. Ali ni Kant v *Träume eines Geistersehers* izhajal iz zavesti o radikalni bližini uma in norosti, ali ni v zgodnji fazi še razmišljal o tem, da ni mogoče strogo ločiti metafizičnih konstrukcij od spiritualističnih blodenj? In ali ne ustreza temu, da pozna prva Kritika samo še kategorijo nujnega umnega videza, da neizogibne zmote uma zdaj ločuje od »prave« norosti, ali tej udomačitvi možne norosti uma, njeni preobrazbi v zmoto, ki je sicer nadležna, a ne ogroža normalnosti, ne ustreza na drugi strani objektivacija norosti, njen izgon v umobolnice? Ali ni torej zreli Kant, daleč od miselne radikalnosti svoje mladostne faze, zagovornik tiste strategije, ki jo je M. Foucault poimenoval »veliko zapiranje«. Geste torej, s katero je um spravljen na varno tako, da so njegove lastne blodnje povnanjene in objektivirane v norosti?⁴⁵ Ali ni svojevrsten odmev te strategije najti tudi v Kantovem razumevanju fenomena pozornosti, subjektovega zavestnega obrata k lastnim predstavam? Na eni strani jo razume kot nevtralno dejanje, kot nekakšno ničelno točko intelektualne dejavnosti,⁴⁶ na drugi strani pa postane ta dejavnost, kadar je subjektova pozornost do samega sebe pretirana, nevarna ter vodi v norost in v umobolnico – na eni strani torej »prava mera« normalnosti, na drugi prestop meje, kaznovan z izključitvijo.⁴⁷

Upravičenosti teh vprašanj ni mogoče zanikati. Blodnja norega uma je v manifestacijah čiste rabe uma, v transcendentalnih idejah in v dialektičnih sklepkih, ki vodijo k njim, gotovo že domesticirana. In delo kritike, ki locira točko, v kateri um zaide v nasprotje s samim seboj, ter racionalno pojasni mehanizme njegovega blodnega delovanja, domesticiranje blodnje nedvomno

⁴⁵ Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; slovenski prevod: M. Foucault/J. Derrida, *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

⁴⁶ Na ta Kantov dvojni odnos do pozornosti opozarja M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 212.

⁴⁷ »To, da opazujem v sebi različne akte predstavnosti, kadar jih priključim, je dejanje, ki je gotovo vredno premisleka; potrebno in koristno je za logiko in metafiziko. – Kdor pa si hoče prisluškovati, tako kot prihajajo ti akti nepoklicani sami od sebe v čud (kar se dogaja v igri moči upodobitve, ki snuje nenamerno), to pa je, ker v tem primeru načela mišljenja ne prihajajo prva, ampak sledijo, sprevrnitev naravnega reda v spoznavni zmožnosti in je bodisi že bolezen čudi (čudaštvo /Grillenfängerei/) bodisi vodi k njej in v norištvo«, I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, par. 4, BA 15; cit. po Kant-Werkausgabe, zv. XII, str. 416.

samo še okrepi. Toda »točka nesporazuma« v Transcendentalni dialektiki ni le razkrita, z njo je blodnja, ki jo um, kot pravi Kant v Predgovoru k prvi izdaji *Kritike čistega uma*, tako zelo ljubi, tudi *dokončno umeščena v sam um*, postavljena kot *neločljiv sestavni del njegove narave*. Transcendentalna dialektika uči, kako obvladati nesporazume uma s samim seboj, a hkrati je tudi trenutek, ko postane um *zares nor*, se pravi, ko postane nor *po svoji naravi*. Normalen je zdaj tisti um, ki nosi norost v sebi. Norost uma, nekonsistentna logika njegovega delovanja, zaradi katere lahko poteka poenotenje kot temeljna dejavnost uma le tako, da um k temu, kar poenotuje, vedno prišteje še samega sebe, samo zmožnost poenotenja, ni izolirana na čisto rabo uma, ampak aficira mišljenje subjekta v celoti. Občost, nujnost, sistematičnost, vse te značilnosti subjektive objektivne spoznavne zmožnosti temeljijo v zadnji instanci na breznu odsotnosti sleherne opore, ki ga odpre nekonsistentna logika delovanja uma. Norost čistega uma je tako radikalna, se pravi, tako zelo neizbrisljivo vpisana v naravo mišljenja kot takega, da bi lahko morda celo »običajno«, »pravo« norost razumeli kot način, kako um ubeži breznu brezopornosti svoje normalnosti.

Skratka, v Transcendentalni dialektiki prve Kritike je na delu zastavitev, ki je veliko bolj radikalna od Kantovih zgodnjih razmišljanj. V njej Kantova fasciniranost z bližino uma in norosti ni več znamenje, če uporabimo izraz M. David-Ménard, »subjektivne pozicije filozofa«,⁴⁸ ni torej več nekaj, kar je transcendentalni filozofski izjavi v bistvu *zunanje*, ampak postane ključno gonilo *teoretizacije*, se pravi, postane *subjekt izjavljanja* Kantove filozofije, ki je vpisan v samo jedro občosti in nujnosti njene izjave.

Povzemimo zdaj naša razmišljanja o razmerju med realnim nasprotjem in dialektičnim kot razmerju naddoločenosti objektivnega spoznanja z njegovo uspešnostjo. V tem razmerju ima ključno vlogo dialektično nasprotje oz. transcendentalna dialektika. Dialektično nasprotje je tisto mesto, kjer je problematika vselejšnje uspešnosti spoznanja razvita kot *problem kriticizma* in kjer je v tem svojem pomenu *vpisana* v transcendentalno teorijo objektivnosti. Vprašanje transcendentalne dialektike, vprašanje čiste rabe uma, je vprašanje uspešnega odskoka uma od svoje lastne norosti, se pravi, tistega odskoka uma od samega sebe kot norosti, s katerim se um šele vzpostavlja kot um v čisti rabi. Uspeh kot *problem kriticizma* je torej problem razmejitve, ki šele vzpostavlja razmejeno, problem Enega, ki je Dvoje in hkrati s tem že množica Treh. V tem svojem kriticističnem pomenu, kot razmejitvena gesta, pa je uspeh vpisan v transcendentalno teorijo objektivnosti (še)le s Transcendentalno dialektiko. Drugače rečeno, v razmerju realno nasprotje – dialektično nasprotje je dialektično nasprotje tisto, ki zaznamuje, naddoloča objektivno spoznanje

⁴⁸ M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 214.

razuma kot uspešno, tisto, ki določa *pomen* uspeha razuma, ki konstituira objektivno spoznanje. To, kar se kaže kot uspeh razuma, – da uspe razum tam, kjer um odpove, da konstituira Nekaj, spoznavni objekt, na mestu Niča – , je vselej že postavljeno v funkcijo nekega drugega uspeha, v funkcijo uspešnega odskoka uma od lastne norosti. Razum je uspešen le tako, da njegov uspeh ni utemeljen v njegovem lastnem dejanju, ampak prihaja pomen tega uspeha od drugod: uspešna konstitucija Nečesa je učinek razmejitvenega dejanja, s katerim se um »normalizira«, vzpostavi kot sistematično in urejeno mišljenje tako, da se odtrga od lastne Drugosti. *Vzpostavljenemu*, se pravi, jasno zamejenemu področju predmetnega razumskega spoznanja sicer vselej že stoji nasproti ničnost umnega argumentiranja kot tisto, kar je zunaj njega. *Vzpostavlja* pa se področje objektivnega spoznanja le na podlagi neke notranje meje, se pravi, nekega momenta, ki ga ne more nikoli doseči, ker se z njegovo nedosegljivostjo ravno vzpostavlja kot jasno zamejeno področje. Ta notranja meja je *pomen* objektivnosti spoznanja, dejstvo, da je objektivnost učinek razmejitvene geste uma, da se um na način objektivnosti spoznanja distancira od lastne Drugosti. Distancira se tako, da na mesto te notranje Drugosti postavi »zunanjo« drugost, se pravi, v formah zora, prostorsko in časovno dan predmet, ki mu stoji nasproti nič umne argumentacije.