

Kantov keplerjevski obrat

Alenka Zupančič

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* Kant uporabi slavno primerjavo s Kopernikom, ki kasneje postane tako rekoč zaščitni znak njegove filozofije (»kopernikanski obrat v filozofiji«): Metafizika se je izkazala za področje, na katerem se je potrebno nenehno vračati nazaj v izhodišče in začenjati znova. Njeno postopanje je bilo neke vrste tavanje v različne smeri, njeni (med seboj zelo različni) rezultati pa so ostali bolj ali manj brez vsake znanstvene vrednosti. Edino, kar je bilo skupno vsem metafizičnim sistemom, je bila sledeča predpostavka: naše spoznanje se mora ravnati po predmetu. Ko je Kopernik ugotovil, da se razlaga nebesnih gibanj nikakor ne izide in da tu ni vse tako, kot bi moralo biti, je postavil pod vprašaj samo temeljno predpostavko tedanje astronomije – kaj pa, če se gledalec giblje in zvezde mirujejo? Ali torej ne bi, se vpraša Kant, v metafiziki bolje in konsistentneje napredovali, če bi obrnili njeno osnovno predpostavko in rekli, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju in ne obratno? – Če sprejmemo to perspektivo je po Kantu krog metafizike presekan. Razum ne črpa svojih zakonov iz narave, temveč ji jih on sam predpisuje. S tem so odprta vrata »novi metafiziki«, metafiziki kot znanosti, izvršena je »revolucija v filozofiji«. Toda, če kje, potem v tem primeru velja Lacanova teza, da do revolucije ni prišlo na ravni Kopernika, temveč na ravni Keplerja:

»Če je že nekje v nekem trenutku prišlo do subverzije, potem ta ni bila v spremembi točke, okoli katere se svet vrti, marveč v tem, da je bil vrtil se nadomeščen z nekim pada. Odločilni moment te subverzije pa (...) ni bil Kopernik, marveč prej Kepler, in sicer zato, ker se pri njem to ne vrti na isti način – vrti se v elipsi, kar že postavi pod vprašaj funkcijo središča.«¹

Natanko to lahko rečemo tudi za Kanta. Subverzivnost njegove filozofije ni toliko v opevanem »kopernikanskem obratu«, ki postavi na glavo razmerje subjekta in objekta spoznanja, temveč leži nekje drugje: tam, kjer se mu podre samo to razmerje, kjer meja ni več jasna, kjer gotovost šepa in kjer je prisiljen misliti sam subjekt kot razsrediščen. Osnovna implikacija Kantovega »kopernikanskega obrata« je kot vemo ločnica pojav / stvar na sebi, ki postavi meje našemu spoznanju. Če se predmeti ravnajo po našem spoznanju, to v prvi vrsti krni samo naše spoznanje. Omeji ga na področje predmetov možnega izkustva in mu zapre dostop do praktično vseh tistih entitet, ki so bile glavni in privile-

1. Jacques Lacan, *Še, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 37.

girani topos klasične metafizike. Vendar pa nam je z nekaterimi nadaljnimi ločnicami (*a priori/a posteriori*, čutno/razumsko, forma/vsebina,...) vsaj zagotovljeno suvereno gibanje in gotovo spoznanje na področju fenomonev oziroma predmetov možnega izkustva. Sprememba središča in relativizacija spoznanja je sicer res zelo spektakularen dogodek v filozofiji, vendar pa je moč v ozadju »kopernikanskega obrata« v Kantovi filozofiji opaziti nek mnogo tišji in hkrati mnogo odločilnejši premik v razmerju do t.i. klasične metafizike. Osnovni namen pričujoče študije je locirati in teoretizirati ta drugi, »keplerjevski obrat« v Kantovi filozofiji, ki ga lahko zasledimo v vseh treh *Kritikah*: ob analizi *cogita* v *Kritiki čistega uma*, ob vprašanju čistega etičnega dejanja v *Kritiki praktičnega uma* ter ob vprašanju podlage estetske sodbe v *Kritiki razsodne moči*. Tu se bomo omejili zgolj na prvo *Kritiko*. Kar zadeva ostali dve pa se bomo zadovoljili s tem, da bomo sproti opozorili na možna stičišča.

*

Naša tema je torej problematika *cogita*, kot jo Kant zastavi v prvi *Kritiki*.² Poleg Kanta bo naša osnovna referenca Lacan oziroma njegova interpretacija *cogita* iz seminarja *Logika fantazme*. Izhajamo torej iz dveh vprašanj: prvič, kako razumeti Kantovo teorijo *cogita* in drugič, kako razumeti Lacanovo (pre)interpretacijo *cogita*? »Dialektično sintezo« obeh vprašanj pa lahko strnemo v naslednjem metodološkem vodilu: iskati točke, kjer nam Kant pomaga razumeti Lacana in točke, kjer nam Lacan pomaga razumeti Kanta.

V najosnovnejših, tako rekoč »učbeniških« prikazih Kantove filozofije, lahko preberemo definicijo Kantovega *cogita*, kot je sledeča:

»Medtem ko Descartes s *cogitom* mišljenje vpiše v bit, ju Kant na nek način razdvoji ter podeli tistemu jaz mislim *transcendentalno*, a zgolj *formalno vrednost*, onemu jaz sem pa *eksistencialno*, vendar zgolj *fenomenalno vrednost*.«³ Zdi se, da imamo že tu v čisti obliki pred seboj način, kako misliti Lacanovo centralno tezo iz *Logike fantazme*:

sem tam, kjer ne mislim,
mislim tam, kjer nisem.

Če je temelj, pogoj mišljenja nujno *transcendentalen* (*transcendentalna* enotnost *apercepcije*, h kateri se še povrnemo), temelj *eksistence* pa nujno *fenomenalen* (torej izhajajoč iz prostora in časa), potem nikoli nisem tam, kjer mislim in nikdar ne mislim tam, kjer sem. – Vendar pa pot do tega sklepa nikakor ni tako enostavna. Med obema *konceptualizacijama cogita*, kot sta postavljeni zgoraj, dejansko ne obstaja nič več kot zgolj neka podobnost v

2. Poudariti velja, da so nam bila na tem, pri nas skorajda še nedotaknjenem filozofskem področju, v veliko oporo predavanja Mladena Dolarja o Kantovi filozofiji iz šolskega leta 1989/1990.

3. Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF (Que sais-je?), Pariz 1966.

formulaciji. Tam, kjer se Kant dejansko približa Lacanu, namreč ne gre več za ločnico transcendentarno / fenomenalno, ključno vloga odigra neka povsem druga distinkcija. Toda pojdemo po vrsti.

V čem natanko je problem eksistence, zakaj je naša eksistenca (oz. njeno spoznanje) nujno omejena na raven fenomenov? Najkrajši odgovor bi se glasil: zato, ker je ujeta v časovno in prostorsko zanko razmerja zunaj/znotraj. Svojegega obstoja, pravi Kant, se zavedam kot določenega v času. Vse določitve časa pa predpostavljajo nekaj *trajnega* v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti šele preko tega trajnega.⁴ Z drugimi besedami to pomeni, da je zavest o mojem obstoju nujno povezana z eksistenco stvari zunaj mene. Ali še drugače, pomeni, da je Descartesovo izhodišče napačno: izkustvo samega sebe ni nikoli neposredno. To, kar je neposredno, je nasprotno zunanje izkustvo. Notranje izkustvo je mogoče šele in zgolj kot posredovano z zunanjim.⁵ Ker za Kanta »intelektualni zor« ne obstaja, je naša eksistenca, v kolikor naj jo izrekamo oziroma o njej izrekamo kakršnekoli relevantne sodbe, nujno pripeta na neko točko v zunanosti. Ta točka ireduktibilne zunanosti kot osnova vednosti o naši eksistenci privede do temeljnega paradoksa »notranjega čuta«: notranji čut tudi nas same predstavlja samozavedanju samo tako, kot se sebi prikazujemo in ne, kakršni smo na sebi.⁶ Do tod torej še ostajamo na ravni ločnice fenomen/stvar na sebi. Naslednji odlomek, ki je sicer mišljen kot podkrepitev doslej povedanega, pa že nakazuje neko drugo razsežnost eksistence:

»Predstava jaz sem, ki izraža zavest, ki lahko spremlja vsako misel, seveda vase neposredno vključuje eksistenco nekega subjekta (podčrtali mi), vendar pa ne vključuje nobenega spoznanja te eksistence, torej tudi ne empiričnega, tj. izkustva. K slednjemu namreč sodi, poleg misli o nečem eksistirajočem, tudi zor – v tem primeru notranji, tj. čas – glede na katerega mora biti določen subjekt. Za to pa so potrebni zunanji predmeti, tako da je potemtakem notranje izkustvo možno samo posredno in zgolj prek zunanjega.«⁷

Če je spoznanje naše eksistence nujno ujeto v čas in v paradoks razmerja zunaj/znotraj, pa ostane odprto vprašanje, kaj je s tisto eksistenco, ki je *neposredno vključena* v predstavo »jaz sem« (in, kot bomo videli, tudi v predstavo »jaz mislim«); kaj je z eksistenco, ki je v zgornjo predstavo vključena tako, da izključuje spoznanje? To nameč ni – in tu nas čaka prvo presenečenje – enostavno eksistenca v svojem noumenalnem aspektu, eksistenca kot stvar na sebi. Je neka »fantomska eksistenca«, ki ni niti pojav, niti stvar na sebi. In nanjo naletimo tako če izhajamo iz transcendentalne, kot če izhajamo iz empirične

4. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (odslej KrV), Suhrkamp, Frankfurt 1988, str. 255.

5. Cf. KrV, str. 255, 6.

6. Cf. KrV, str. 149, 152.

7. KrV, str. 256.

ravni. V poglavju o transcendentelni dedukciji Kant najprej v § 24 zaključí, da lahko lastni subjekt spoznam samo kot pojav in ne po tem, kaj je na sebi, nato pa začne § 25 z besedami:

»V nasprotju s tem se v transcendentelni sintezi raznolikih predstav nasploh, torej v izvorni enotnosti apercipcije, zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, temveč zgolj, da sem.«⁸

Izhajajoč iz domene transcendentalnega torej pridemo do neke biti subjekta, do biti, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi, pač pa enostavno je. V poglavju o paralogizmih Kant pride do enakega sklepa z nasprotne strani. Stavek »jaz mislim« tokrat vzame kot empirično sodbo in pravi, da iz nje nikakor ni mogoče izpeljati sodbe »jaz eksistiram«, kot je to storil Descartes. – V tem primeru bi ji namreč morala predhajati premisa »vse, kar misli, eksistira«. Sodba »jaz eksistiram« torej ni izpeljiva iz sodbe »jaz mislim«, pač pa je *identična z njo*. Predstava »jaz mislim« implicira neko bit oziroma izraža bit kot nedoločeno zaznavo. »Nedoločena zaznava«, nadaljuje Kant, »tu pomeni *etwas Reales*, nekaj realnega, kar je dano sicer zgolj mišljenju nasploh, torej *ne kot pojav in ne kot stvar na sebi* (noumen), temveč kot nekaj, *etwas*, kar dejansko eksistira in je kot tako označeno v stavku: jaz mislim.«⁹

Tam, kjer je stavek »jaz mislim« identičen stavku »jaz obstajam«, tam vznikne in se nam hkrati izmakne ta paradoksalna bit, ki ni ne fenomen, ne stvar na sebi. Ali ne bi mogli v tej biti, ki jo Kant sam označi kot *etwas Reales*, prepoznati tiste biti, ki v lacanovski teoriji pripada objektu *a*? Kaj namreč pomeni formulacija »ne fenomen, ne stvar na sebi«, poleg tega seveda, da implicira neko ireduktibilno neumestljivost? – Nekaj, kar ni niti spoznavno, niti nespoznavno; nekaj, kar ne pripada ne subjektu, ne objektu; nekaj, kar ni ne miselna stvar /*Gedankending*/, ne empirični predmet; nadalje nekaj, kar ni ne *a posteriori* (tu manjka zor), ne *a priori*, saj stopa v subjektovo zavest zgolj prek čutnosti, prek neke »nedoločene zaznave«, kot smo videli zgoraj. Je torej nekaj, česar pozitivno definicijo dobimo, če *niti – niti* zgornjih opredelitev prevedemo v paradoksní presek obeh alternativ. Je natanko izpadli presek tistih vel, ki predstavljajo izhodišče Kantove kritične filozofije: ali *a priori* ali *a posteriori*, ali subjektivno ali objektivno, ali intelegibilno ali izkustveno,... Je nemogoč presek subjektovega »na sebi« in »za sebe«, presek intelegibilnega in čutnega, presek subjekta in objekta, izražen v neki *apriorni zaznavi*. Naj se zdi ta zaključek še tako »nekantovski«, pa najde svojo potrditev v obeh naslednjih *Kritikah*. Na odmev te paradoksalne entitete naletimo najprej v *Kritiki praktičnega uma*, kjer Kant vpelje pojem *apriornega čustva*, prek katerega konceptualizira *Achtung*, spoštovanje. V tretji *Kritiki* pa se Kant kot je znano ukvarja s problemom estetske sodbe oziroma sodbe okusa. Značilnost in enkratnost

8. *KrV*, str. 152.

9. *KrV*, str. 356.

tega tipa sodbe je v kratkem sledeča: *čeprav se gibljemo zgolj na ravni subjekta* (oz. subjektivnega), *tu nenadoma naletimo na nekaj, kar pripada objektu*. Tu je temeljno odkritje *Kritike presodne moči*, ki leži v ozadju vseh tistih »bastardnih« entitet, ki jih Kant vpne v koncept estetske sodbe: apriorno čustvo, univerzalnost brez pojma, smotrnost brez smotra, nujnost brez pojma – torej nov tip apriorija, univerzalnosti, smotrnosti in nujnosti. Povsod gre za to, da v tistem *bloß subjektive*, zgolj subjektivnem, ki sicer po Kantovi lastni definiciji »ne označuje ničesar v objektu«, naletimo natanko na razsežnost objekta. Ta, filozofskemu diskurzu morda tuja konstelacija, pa nikakor ni tuja psihoanalitičnemu izkustvu. Psihoanaliza je namreč prav tako odkrila neko »apriorno čustvo«, čustvo, ki nas nikoli ne vara v pogledu objekta: *tesnobo*. Kot je znano, ta nedvomno priča o bližini objekta, Lacanovega *objet petit a*. Tisti X, tisto v subjektu več kot subjekt, kar sodbo okusa kot subjektivno sodbo naredi za »veljavno za vsakogar«, je natanko ta moment objekta, ki zahteva čisto nov tip univerzalnosti.¹⁰ Zato Kant vztraja na tem, da mesto izrekanja estetskih sodb ne more biti *jaz*. Sodba »jaz mislim, da je to lepo« je *contradictio in adjecto*, saj lepo pomeni prav to, da nekaj ni lepo (zgolj) meni. Forma estetske sodbe je »to je lepo«. Lahko bi rekli, da subjekt tu sodi iz točke izključene notranjosti. Ta sodba zato ne more biti univerzalna, pač pa je veljavna, veljavna za vsakogar. Sodba okusa je »ekstimna sodba«. Ni naključje, da J. A. Miller v seminarju *Extimité* Kantov koncept estetske sodbe naveže na »psihoanalitično sodbo«. Gre za nekaj, pravi Miller, kar se posreduje vsem brez pojma, *qui se communique à tous sans concept*. Psihoanalitična sodba ima vrednost estetske sodbe. To pomeni, da ni logična sodba in je ni mogoče dokazati, pa vendar ohranja svojo veljavnost. Še drugače bi lahko rekli, da je to sodba, ki se ne vpisuje na stran objektivnega spoznanja oziroma vednosti, temveč na stran resnice. K temu velja v luči predhodnjih izpeljav dodati še sledeče: v tretji *Kritiki* ločnica pojav/stvar na sebi ne igra praktično nobene vidnejše vloge več. Tudi za estetsko sodbo namreč velja, da ne zadeva *ne pojava, ne stvari na sebi*. Zadeva neposredno subjektov intimni odnos do objekta, ki na eni strani ne vstopa v zor, na drugi strani pa tudi ni na sebi, saj se razkriva izključno (v) subjektu.

Vrnimo se h Kantovi analizi *cogita*, ki smo jo zapustili tam, kjer smo prišli do te nenavadne biti, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi in ki smo jo navezali na Lacanov objekt *a*. V obeh predhodno citiranih odlomkih moramo biti namreč pozorni še na nekaj, kar neposredno zadeva naš izhodiščni problem, tj. problem zgrešenega srečanja mišljenja in biti ter njune nenavadne identitete v transcendentalni enotnosti apercipije. Vzemimo prvi citat, tistega iz transcendentalne dedukcije. Izvorna enotnost apercipije, o kateri je govora na tem mestu, ni kot vemo nič drugega kot miselna forma, izražena v predstavi *jaz*

10. Več o konceptu estetske sodbe kot *reflektirajoče* ter o konsekvencah tega koncepta za celoten Kantov kritični »sistem« glej Rado Riha, »Kant kot postheglovski filozof«, *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.

mislim, ki »mora moči« spremljati vsako našo misel oz. predstavo. Več in podrobneje o transcendentalni enotnosti apercipcije nekoliko kasneje, zaenkrat nam zadostuje omenjena povezava. Na tej podlagi namreč lahko citirano mesto prepisemo takole: v predstavi *jaz mislim* se zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, temveč zgolj, *da sem*. – *Jaz mislim* se nam torej onstran ločnice fenomen / stvari na sebi neposredno sprevrne v *jaz sem*. Še lepše je obrat, na katerega poskušamo opozoriti, razviden iz naslednjega mesta, ki ga zaradi preciznosti formulacije navajamo kar v izvirniku:

»Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßsen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.«¹¹

Na strani mišljenja, *beim bloßen Denken*, sem torej zgolj neko bitje, in sicer tisto bitje, *das Wesen selbst*, katerega noben delež mi ni dan v mišljenje. Kot »jaz mislim« sem zgolj *bitje*, ki nima nobenih misli. *Kajti Bit(je) sem zgolj, če je »Mislim« popolnoma prazen*. To je najdlje, kar lahko pridemo v identiteti mišljenja in biti. In zato, poudarja Kant, tistemu, ki si to vzame za izhodišče, ne ostane drugega, kot da v nedogled ponavlja en sam stavek, stavek »jaz mislim«.

Kot smo videli doslej, imamo vseskozi opravka z dvema ravnema misli oziroma z dvema ravnema subjekta. Nekaj so misli, *die Gedanken*, v množini. Nekaj pa je sama miselna forma, izražena v »jaz mislim« transcendentalne enotnosti apercipcije, torej transcendentalna enotnost zavesti in samozavedanja. Rekli smo že, da na tej drugi ravni nimam nobenih misli, temveč zgolj sem. Vendar pa je tudi ta formulacija deloma zavajajoča, saj zbuja vtis, da tu bit neposredno pripada *meni*, meni kot jazu. In vendar nikakor ne gre za to.

Dvojnost misli implicira dvojnost jaza. Eno je jaz, ki misli (transcendentalni subjekt), torej jaz, ki nastopa na ravni čiste miselne forme, ne glede na vsako posamezno misel. Drugo pa je jaz kot del konkretnih misli, »mišljeni jaz«. Vprašanje, ki ostaja na tej točki odprto, pa je sledeče: ali je tisto v meni, kar misli, sploh mogoče imenovati »jaz«? Oziroma, formulirano drugače, kdo je subjekt same miselne forme? Številne, na prvi pogled zelo nenavadne in čudno zveneče Kantove formulacije, so natanko izraz te dileme. Poglejmo si tri:

I. *»Preko tega jaz ali on ali ono (stvar), ki misli /durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt/ je torej predstavljen zgolj transcendentalni subjekt misli = X, ki pa ga je mogoče spoznati zgolj preko misli, ki so njegovi predikati, o njem samem kot ločenem pa ne moremo nikli imeti nobenega pojma.«¹²*

II. *»Če mi nekdo postavi vprašanje: kakšna je stvar, ki misli? /von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?/, potem ne morem odgovoriti ničesar.«¹³*

11. *KrV*, str. 360.

12. *KrV*, str. 344.

13. *KrV*, str. 394.

III. »Bitje, ki v nas misli /das Wesen, welches in uns denkt/, meni, da lahko spozna samo sebe s pomočjo čistih kategorij (...).«¹⁴

Če smo izhajali iz tega, da v transcendentalni enotnosti apercipije, v čisti miselni formi, pridemo do neke paradoksalne biti, ki ni ne fenomen, ne stvar na sebi, temveč zgolj je, potem je iz zgornjih formulacij razvidno, da tu nika-kor ne gre neposredno za mojo bit, za bit ki bi mi neposredno pripadala. V transcendentalni enotnosti apercipije sem, vendar *sem kot objekt* (kot *das Ding* iz zgornjih Kantovih formulacij). To ni tista bit, ki jo subjekt izbere s pozicijo: ne mislim, sem – do te biti še nismo prišli. Gre nasprotno za realno bit, za bit, ki ni prevedljiva v jaz in ki se nam v tem prevodu izmakne. Je sicer moja, vendar pa mi pripada zgolj kot odtujena, »alienirana« (Kantove formu-lacije dobesedno spominjajo na opis »Aliena«) – če poskušam premostiti to temeljno odtujitev, jo izgubim. To je bit, ki mi pripada zgolj kot ekstimna. Realno *sem* zgolj v kolikor sem razsrediščen do tega »sem«.

Poglejmo si zdaj natančneje, v čem natanko je vloga tega, kar Kant imenuje izvorna oziroma transcendentalna enotnost apercipije, torej tega, kar je izra-ženo v miselni formi »jaz mislim« ali kar »mislim«. Kaj sploh pomeni »jaz mi-slim« kot tista zavest, ki spremlja vse moje predstave? Kant si tu pomaga z naslednjo analogijo: Da bi lahko spoznali karkoli v prostoru, npr. črto, jo moramo najprej potegniti in na ta način sintetično ustvariti določeno povezavo dane raznolikosti. »Jaz mislim« transcendentalne enotnosti apercipije je na-tanko v vlogi take črte. Z eno besedo, gre za problem, kako misli v določenem subjektu postanejo subjektove misli. »Jaz mislim« je izraz tega, da so raznoli-kosti v danem trenutku povezane v eni (moji) zavesti, da so torej misli *moje* misli. Toda že s tem je na nek način rečeno preveč, kajti identiteta subjekta je tu zgolj logična oziroma formalna. Gre dejansko predvsem za to, da so misli povezane v *eni* zavesti, in ne toliko za to, da je ta zavest *moja* zavest. Jaz apercipije označuje *logično* enostaven oziroma identičen subjekt, to pa nikakor ne pomeni, poudarja Kant, da je miselni jaz enostavna substanca.¹⁵ Tu, v tej raz-lici, leži ključni Kantov zasuk v obravnavi problematike *cogita*. Na tej razliki moramo vztrajati ter se ne pustiti zapeljati v sledeč preskok, ki ga Kant imenu-je »subrepcija hipostazirane zavesti«: *da se namreč ima enotnost v sintezi misli za zaznano enotnost subjekta teh misli*. To je tisti korak, ki ga ne smemo storiti in to je to, kar Kant imenuje *Schein* – dozdevek, videz: subjektivni pogoj mi-šljenja se ima za spoznanje objekta. Ker je edini pogoj, ki spremlja vse mišlje-nje, jaz v obči tezi »jaz mislim«, iz tega izhaja *Schein*, videz realne enotnosti jaza.¹⁶ Subrepcija hipostazirane zavesti, torej prevara, iluzija utelešene zavesti je, da bi ji šlo prav tako dobro tudi brez tega utelešenja, da torej lahko obstaja sama zase kot »misleča substanca« oziroma *duša*, kar je ime za miselni subjekt.

14. *KrV*, str. 397.

15. *KrV*, str. 346.

16. *KrV*, str. 393.

Tu je bila, s Kantove perspektive, Descartesova napaka. Descartes je izhajal iz različnih misli (»sedim ob ognju«, »v rokah držim papir«,...), ki pa jih je na neki točki vse zavrzel kot varljive ter ostal pri čisti formi »jaz mislim« kot edino gotovi in hkrati utemeljujoči bit mojega jaza. S tem pa ni naredil nič drugega kot odvrzel lestev, ki ga je do te biti pripeljala. »Jaz mislim« je popolnoma prazna miselna forma, forma samozavedanja, ki pa stopa v našo zavest šele kot spremljajoča neko konkretno misel in ki sama zase, ločeno od misli, enostavno ne obstaja. Descartes meni, da se je v ultimativem »jaz mislim« znebil vsake (varljive) zunanosti in utemeljil lastno bit izključno izhajajoč iz sebe. Kantov odgovor pa je, da se Descartes s to gesto ni znebil le vse zunanosti, temveč je z njo izgubil tudi samo notranjost. To pa zato, ker je njegova osnovna predpostavka napačna. To, kar Descartes vidi kot čisto notranjost – »jaz mislim« – je dejansko logična struktura, ki prihaja *od zunaj*.¹⁷ Stavek *cogito ergo sum* je resničen le kot tautologija, ki izreka neposredno, a le trenutno dejanskost, torej ničesar trajnega oz. substancialnega. Misel o sebi kot o trajnem, pravi Kant, je zgolj misel kot vse druge, katerih lastnost je, da tečejo. – Preden tu nadaljujemo in poskušamo podrobneje opredeliti zgornje Kantovo razlikovanje ter sploh razmerje Descartes – Kant – Lacan, še nekaj besed o transcendentalni identiteti subjekta. Dieter Henrich v knjigi *Identität und Objektivität*¹⁸ ob njej opozori na naslednje: Subjektu pripisati identiteto pomeni pripisati mu množstvo različnih *stanj*, v katerih sebe dojema kot isti subjekt. Zato mora biti subjekt podvržen določenemu *procesu*, prehajanju iz enega stanja v drugo, in sicer tako, da se bo v tem procesu prehodov lahko mislil kot isti subjekt. Tega pa ne smemo razumeti tako, poudarja Henrich, da so v subjektu vse misli spravljene skupaj v eno samo misel obvladanega bogastva vsebine ali tako, da bi bil subjekt skupek različnih misli v enem samem stanju zavesti. Identični subjekt je nasprotno subjekt *vsakič* ene ali nekolikih misli med mnogo možnimi. To pomeni: subjekt srečuje določene predstave oziroma producira določene misli, ki jih je možno misliti samo v toliko, v kolikor druge misli *niso* mišljene – in seveda tudi v toliko, v kolikor je mogoče o teh drugih mislih reči natanko isto: tudi one so dejanske misli subjekta v nekem drugem stanju.

17. Ta zasok je mogoče navezati na sledečo izpeljavo Slavuja Žižka iz teksta »Dejanje kot meja distributivne pravičnosti« (*Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991): Res je, da lahko v določeni konstelaciji, na primer ko imamo opravka z avtoriteto, postavimo v oklepaj vsebino njenega sporočila. Avtoriteta vsebino zniči oziroma jo postavi kot indiferentno, saj se opira izključno na lastni akt izjavljanja. Vendar pa to hkrati pomeni, da je avtoriteta izničena kot oseba, da je zvedena na »čistega prenašalca transcendentalne vsebine oziroma sporočila«, na nekaj, kar nas notranje zavezuje prav s tem, da prihaja od zunaj. Descartes pa hoče ta čisti akt izjavljanja (»miselno formo«) substancializirati, hoče avtoriteto, ki ne bi bila izpraznjena vseke vsebine, ampak bi bila jaz, jaz kot oseba, hoče »substancialno avtoriteto«.

18. Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.

Iz te Henrichove interpretacije Kanta zdaj sledi, prvič, da misel implicira potlačitev ali drugače, da identiteta subjekta zahteva potlačitev, zahteva izključitev določenih misli. Hrati implicira, da te izključene misli prav kot izključene pripadajo *istemu* subjektu. In drugič, to pomeni, da subjektova identiteta ni ozadje oziroma odprt agregat vseh možnih misli, temveč je trenutna in temelji na potlačitvi.

Naša teza sedaj je, da nam prav tu Kant pomaga razumeti prehod med obema Lacanovima interpretacijama Descartesovega *cogita* ter nam hkrati pomaga videti, v čem je prednost druge. V prvi (Seminar XI) kot vemo subjekt med bitjo in mislijo oziroma smislom izbere slednje, izbere (s)misel, izbere mislim, zato da bi bil. V drugi interpretaciji (Seminar XIV) subjekt, ki tokrat »izbira« med *sem*, *a ne mislim* ter *nisem*, *ampak mislim*, izbere bit, izbere torej *ne mislim*, *sem*. Kako nam zdaj lahko Kantova analiza pomaga razumeti prehod od ene interpretacije k drugi? Če upoštevamo ključni Lacanov popravek, da namreč kartezijanski *cogito* ni temelj subjekta nezavednega, temveč temelj »normalnega subjekta« in izvrženje nezavednega, potem hitro uvidimo, kako izbira v drugi interpretacije dejansko izhaja iz prve, upoštevajoč pri tem neko dvojno prevaro. *Izhajajoč iz misli*, ki se ena za drugo izkažejo za varljive, kartezijanski subjekt pride do same miselne forme. Ta pa mu ne pomeni nič drugega kot da so te misli, kakršnekoli že so, *njegove* misli, da so torej ne glede na svojo vsebino z njim povezane na enak način. Tu pa se zdaj pusti ujeti v »subrepcijo hipostazirane zavesti«: zavrže misli v prepričanju, da mu je pri tem ostala v rokah nedotaknjena miselna forma kot tista notranjost, ki z gotovostjo priča o biti njegovega jaza onstran vseh posameznih misli. S tem *dejansko izbere bit*, vzpostavitev biti jaza. Izhajajoč iz misli izbere bit proti misli. Enotnost v sintezi misli sprevrne v enotnost subjekta teh misli.¹⁹ Izbira smisla tu neposredno pade v izbiro biti, vendar pa je bit, ki jo subjekt na ta način izbere, dozdevek, *Schein*, to, kar Lacan v *Logiki fantazme* imenuje *faux être*, lažna bit.

Na eni strani imamo torej bit, ki izhaja iz transcendentalne enotnosti apercepcije, iz »jaz mislim« kot čiste in čisto prazne miselne forme. Kot smo videli zgoraj in kot opozarja J. A. Miller v seminarju *1,2,3,4*, le pod pogojem, da je »Mislim« popolnoma prazen, lahko vznikne čisto punktualen »Sem«. To je »bit v realnem«, bit objekta. Je tisto, *na kar se* v kantovski perspektivi *opira jaz*, da lahko pride do prepoznave samega sebe, da lahko reče »jaz mislim«. *Ni pa je mogoče identificirati z jazom*. Ta bit ni jaz. Je nekaj, česar ni nikoli mogoče v celoti subjektivirati, ponotranjiti. V kolikor to poskušamo storiti (kot Descartes), to bit nepovratno izgubimo, v rokah pa nam ostane le dozdevek biti,

19. »Subrepcija hipostazirane zavesti« je dejansko drugo ime za *ideologijo*. Vprašanje, kako postane enotnost v sintezi misli enotnost subjekta teh misli je analogno vprašanju, kako postanejo misli vladajočega razreda vladajoče misli.

lažna bit. A vendar je v človeški naravi, da to vseskozi počnemo. Videz, dozdevk biti (duša), je na nek način neodpravljen, je sam transcendentalen in tiči globoko v človeškem umu:

»Torej vsaj transcendentálna (subjektivna) realnost umskih pojmov izhaja iz tega, da nas na tako idejo navede nujni sklep uma. Potemtakem bodo obstajali umski sklepi, ki ne vsebujejo nobenih empiričnih premis in v katerih sklepamo iz nečesa, kar poznamo, na nekaj, o čemer nimamo nobenega pojma, čemur pa kljub temu in skozi nek neizogiben videz /Schein/, pripisujemo objektivno realnost. Glede na rezultate so torej takšni sklepi prej modrovanja kot sklepi uma (...), vendar pa tudi niso izmišljeni ali slučajno nastali, temveč izvirajo iz narave uma.«²⁰

Videz biti, ki ga izbere subjekt, je torej nujna izbira.

Iz vsega povedanega je razvidno, kako je v Kantovi razpravi o *cogitu* poudarek dejansko povsem premeščen iz ločnice pojav/stvar na sebi. Ne gre za razliko med bitjo-pojavom in bitjo kot stvarjo na sebi. Gre za razliko med neko bitjo, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi in ki je dislocirana in neujemljiva, ter med (nujnim) dozdevkom, videzom biti, ki prav tako ni ne pojav, ne stvar na sebi, a nujno izhaja iz same strukture mišljenja. Tu zdaj končno pridemo to tistega »sem tam, kjer ne mislim«, ki je na delu v drugi Lacanovi interpretaciji *cogita*, *cogita* kot »naravne zavesti«. Zgoraj smo videli, da formalna identiteta subjekta zahteva potlačitev določenih misli. Subjekt transcendentálne enotnosti apercepcije v onem *jaz mislim* potegne črto, s katero raznolike misli poveže v *kvalitativno* eno in s tem misli šele omogoči kot misli. »Razpršena raznolikost«, ki ostane zunaj te črte, pa je natanko *področje misli brez jaza*. Vendar pa, kot smo tudi videli, transcendentálna enotnost apercepcije *kot logična* hkrati implicira, da te potlačene, izključene misli, prav kot izključene pripadajo *istemu* (transcendentálnemu) subjektu v nekem drugem stanju zavesti. To pomeni, da se kot jaz lahko konstituiram tudi v neki čisto drugi »paradigmi«, *da je torej logično mogoče potegniti neko drugo ali tretjo ali deseto izmed nešteto možnih črt*. Še drugače rečeno, to implicira, da je moja bit, v koliko je vezana na transcendentálno enotnost apercepcije, dejansko radikalno *kontingentna* in *punktualna*. Natanko ta poudarek je na delu v Kantovem vztrajanju na razliki med bitjo, ki izhaja iz transcendentálne enotnosti apercepcije in jazom. Če pa zdaj jaz izvorne enotnosti apercepcije substancializiram, če rečem *ta bit sem jaz*, izpade natanko drugi del zgornje implikacije: bit postavim kot *nujno* (kot nujno izhajajočo iz onega »mislim«), s tem pa izključene, potlačene misli, misli brez jaza, niso več dojete kot logično pripadajoče istemu subjektu, temveč so v radikalnem smislu izključene. »Jaz mislim« čiste *forme* se sprevrže v »eno samo misel obvladanega bogastva *vsebine*«. Subjekt se dojema kot »bit misli«, kot »sem misel« (Lacan), a za ceno tega, da izvrže nezavedno, da izvrže misli

brez jaza, saj te implicirajo kontingentnost njegove biti. Bit subjekta je lahko dojeta kot *nujna* (torej kot ne-kontingentna) zgolj za ceno izključitve nezavednega. Tu ne gre za potlačitev, ki je konstitucija nezavednega, gre nasprotno za njegovo izvrženje. Nezavedno samo je »logična implikacija« transcendentalne enotnosti apercipcije: je področje misli brez jaza, ki je konstituirano v isti gesti, ko v transcendentalni sintezi jaza potegnemo odločilno črto. (Toda v trenutku, ko poskušamo iz transcendentalne enotnosti apercipcije izpeljati substanco, ta »nezavedni del« izpade.) Z naknadne perspektive se subjektu ta črta in s tem njegova bit prikazuje kot nujna. Ves Kantov poudarek pa je v tem, da to ni, da je v osnovi kontingentna. Oziroma, rečeno v terminih psihoanalize, nezavedno kot področje misli in bit kot nujna se izključujeta: ne mislim, zato da bi bil. Miselni subjekt izbere bit (videz biti kot nujne) tako, da izključi misli.

Kant nam nalaga, da moramo vzdržati ta razmik med *mislim* in *sem misel*. In šele ta kantovska gesta odpre pot konceptualizaciji subjekta nezavednega ter predstavlja tisti drugi, keplerjevski obrat v filozofiji.

Literatura:

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.
- Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
- Miller, Gérard (ur.): *Lacan*, Bordas, Pariz 1987.
- Henrich, Dieter: *Identität und Objektivität*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.
- Lacan, Jacques: *Še*, Analeta, Ljubljana 1985 *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980.
- Lacroix, Jean: *Kant et le kantisme*, PUF (Que sais-je?), Pariz 1966.
- Pippin, Robert B.: *Hegel's idealism*, Cambridge University Press 1989.
- Riha, Rado: "Kant kot postheglowski filozof", v *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.
- Šumič-Riha, Jelica: "Skeptikov sadizem", v *Želja in Krivda*, Analecta, Ljubljana 1988.
- Žižek, Slavoj: "Dejanje kot meja distributivne pravičnosti", v *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.