
Kant: Kritika razsodne moči

Kritik der Urteilskraft
Kritika razsodne moči
Immanuel Kant

Na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU se pripravlja prevod Kantove Kritik der Urteilskraft (1790, 1793, 1799). Pripravo prevoda finančno podpira Ministrstvo za kulturo, delo pa bo izšlo pri DZS v letu 1996. V želji, da bi čim prej omogočili širšemu občinstvu dostopnost tega Kantovega dela, objavljamo v pričujoči številki Filozofskega vestnika (za Kantovega življenja neobjavljeno) 1. inačico Uvoda, Predgovor in Uvod. S predčasno objavo želimo hkrati vzpodbuditi razpravo o prevajanju Kantovega kategorialnega aparata.

Besedilo je prevedeno po izdaji Immanuel Kant, Werkausgabe, izd. W. Weischedel, Frankfurt/M, zv. X. Objavljena inačica prevoda ni redakcijsko obdelana, prav tako prevajalec svojih prevajalskih rešitev še nima za dokončne.

Z asteriskom so označene Kantove opombe, z dvignjeno arabsko številko pa izdajateljske opombe.

Prevedel Rado Riha.

Prva inačica Uvoda v Kritiko razsodne moči

Uvod

I. O filozofiji kot sistemu

Če je filozofija *sistem* umnega spoznanja s pojmi, jo s tem že zadosti razlikujemo od kritike čistega uma, ki sicer vsebuje filozofsko preiskovanje možnosti takega spoznanja, a ni del tega sistema, ampak njegovo idejo, prav nasprotno, najprej šele zariše in preizkusi.

Razdelitev sistema je lahko najprej le razdelitev na njen formalni in materialni del, od katerih obsega prvi (logika) zgolj formo mišljenja v sistemu pravil, drugi (realni del) pa sistematično obravnava predmete, o katerih mislimo, kolikor je o njih možno umno spoznanje na podlagi pojmov.

Tega realnega sistema filozofije samega pa ni mogoče razdeliti drugače kakor glede na izvorno razliko med njenimi objekti, na kateri temelji bistvena različnost načel znanosti, ki jih vsebuje, ni ga torej mogoče razdeliti drugače kakor na *teoretično* in na *praktično* filozofijo, tako da mora biti prvi del filozofija narave, drugi pa filozofija nravi, pri čemer vsebuje prva tudi empirična načela, druga pa ne more nikoli vsebovati drugačnih kakor čistih načel a priori (ker svoboda absolutno ne more biti predmet izkustva).

A glede tega, kako naj razumemo nekaj kot *praktično* v tem pomenu, da zaradi tega zasluži uvrstitev v *praktično filozofijo*, vlada globok nesporazum, ki tudi zelo škoduje načinu, kako obravnavamo znanost. Tako so menili, da je mogoče k praktični filozofiji šteti politično preudarnost /Staatsklugheit/ in politično ekonomijo /Staatswirtschaft/, pravila gospodinjstva in pravila občevanja, predpise za dietetiko in za dobro počutje tako duše kakor telesa (zakaj ne kar vseh obrti in umetnosti /Künste/); in to zato, ker pač vsi skupaj vsebujejo skupek praktičnih stavkov. A praktični stavki se glede na način predstavljanja sicer razlikujejo od teoretičnih, ki vsebujejo možnost stvari in njihove določitve, a zaradi tega se ne razlikujejo tudi že glede na vsebino. Od teoretičnih stavkov se razlikujejo le tisti, ki obravnavajo *svobodo* pod zakoni. Drugi pa niso vsi skupaj nič drugega kakor teorija o tem, kar sodi k naravi stvari, le da je aplicirana na način, na katerega lahko stvari sami proizvedemo glede na načelo, se pravi, kot možnost stvari predstavljena z dejanjem samovolje (ki prav tako sodi k naravnim vzrokom). Rešitev problema mehanike, ki zahteva, da najdemo za dano silo, ki mora biti v ravnotežju z danim bremenom,

razmerje ustreznega vzvoda, je tako sicer izražena kot praktična formula. Toda ta formula ne vsebuje drugega kakor teoretični stavek, da je dolžina vzvoda v obratnem razmerju z bremenom, kadar sta v ravnotežju, le da je to razmerje glede svojega nastanka predstavljeno kot možno s pomočjo vzroka, katerega določiten razlog je *predstava* o tem razmerju (naša samovolja). Enako je z vsemi praktičnimi stavki, ki govorijo le o proizvodnji predmetov. Kadar nam predpisujejo, kako naj uresničujemo svojo srečnost in je, denimo, govor le o tem, kaj moramo storiti glede lastne osebe, da bi bili dovzetni za srečnost, takrat ni narejeno drugega, kot da so npr. v zmernosti, v srednji meri nagnjenj, da ne bi postala strasti itn., predstavljeni notranji pogoji za njeno možnost kot pripadajoči naravi subjekta, hkrati s tem pa je način, kako je mogoče proizvesti to ravnotežje, predstavljen kot kavzalnost, ki je možna z nami samimi. Vse skupaj je torej predstavljeno kot neposredno sklepanje na podlagi teorije objekta z ozirom na teorijo o naši lastni naravi (o nas samih kot vzroka): torej se praktični predpis tu glede na formulacijo sicer razlikuje od teoretičnega, ne pa tudi glede na vsebino, zato ne rabimo posebne vrste filozofije, da bi lahko uvideli povezavo razlogov z njihovimi posledicami. – Z eno besedo: praktični stavki, ki izpeljujejo to, kar lahko vsebuje narava, iz samovolje kot vzroka, sodijo kot spoznanje narave vsi skupaj k teoretični filozofiji. Le tisti stavki, ki dajejo zakon svobodi, se glede na vsebino specifično razlikujejo od praktičnih. Za prve lahko rečemo: so praktični del *filozofije narave*, edino drugi pa utemeljujejo posebno *praktično filozofijo*.

Pripomba

Zelo pomembno je, da natančno določimo filozofijo glede na njene dele, in da za ta namen ne postavljamo med člene razdelitve filozofije kot sistema tega, kar je, ne da bi rabilo posebnih načel, le njena posledica ali njena aplikacija na danih primerih.

Praktični stavki se razlikujejo od teoretičnih bodisi glede na načela ali glede na posledice. V prvem primeru niso poseben del znanosti, ampak sodijo k teoretičnemu delu kot posebna vrsta posledic, ki izhajajo iz nje. A možnost stvari glede na naravne zakone se v svojih načelih bistveno razlikuje od možnosti glede na zakone svobode. Ta razlika pa ni v tem, da je pri praktičnih stvarkih vzrok postavljen v volji, pri teoretičnih pa zunaj nje, v stvareh samih. Če namreč volja ne uresničuje drugih načel kot tistih, za katera razum uvidi, da je predmet možen glede na njih kot golih naravnih zakonov, se lahko stavek, ki vsebuje možnost predmeta s kavzalnostjo samovolje, sicer še vedno imenuje praktičen, vendar pa se po svojem načelu sploh ne razlikuje od teoretičnih stavkov, ki zadevajo naravo stvari, vse prej si mora od nje sposoditi to, kar rabi, da bi lahko prikazal predstavo objekta v dejanskosti.

Praktični stavki, ki zadevajo glede vsebine zgolj možnost predstavljenega objekta (s pomočjo samovoljnih dejanj), so torej le aplikacije popolnega teoretičnega spoznanja in ne morejo biti poseben del znanosti. Praktična geometrija je, kot ločena znanost, nestvor, naj bo v tej čisti znanosti vsebovano še tako veliko praktičnih stavkov, od katerih jih večina kot problemi rabi posebno napotilo za razrešitev. Naloga konstruirati s pomočjo dane premice in danega pravega kota kvadrat, je praktični stavek, a je čista izpeljava iz teorije. Tudi zemljemerstvo (*agrimensoria*) si nikakor ne more lastiti imena praktične geometrije ter se imenovati poseben del geometrije nasploh, ampak sodi v njene sholije, se pravi, v rabo te znanosti za različne posle*.

Celo v znanosti o naravi, ki temelji na empiričnih načelih, se pravi, v fiziki v pravem pomenu besede, nas praktična opravila za odkrivanje skritih naravnih zakonov, ki se imenujejo eksperimentalna fizika, nikakor ne upravičujejo, da bi govorili o praktični fiziki (ki je prav tako nestvor) kot o delu filozofije narave. Načela, ki nas vodijo pri poskusih, je treba namreč vedno vzeti iz poznavanja narave, torej iz teorije. Enako velja za praktične predpise, ki merijo na samovoljno proizvodnjo določenega stanja čudi v nas (npr. stanje gibanja ali ukrotitve moči upodobitve, zadovoljitev ali oslabitev nagnjenj). Ne obstaja praktična *psihologija* kot poseben del filozofije o človeški naravi. Načela možnosti našega lastnega stanja s pomočjo umetnosti /Kunst/ si je treba namreč sposoditi od načel za možnost naše določitve na podlagi ustroja naše narave, in čeprav so prva načela praktični stavki, vendarle niso praktični del empirične psihologije, saj nimajo posebnih načel, ampak sodijo zgolj k njenim sholijam.

Nasploh sodijo praktični stavki (najsi so čisto a priori ali pa empirični), če neposredno izrekajo možnost objekta z našo samovoljo, vselej k poznavanju narave in k teoretičnemu delu filozofije. Le tisti praktični stavki, ki direktno prikazujejo kot nujno določitev nekega dejanja zgolj s predstavo o njegovi formi (glede na zakone nasploh), brez ozira na sredstva¹ objekta, ki naj bo na ta način proizveden, imajo lahko in morajo imeti svoja svojstvena načela (v ideji svobode). In čeprav prav na teh načelih utemljujejo pojem objekta volje (najvišje dobro), sodi ta objekt vendarle k praktičnemu predpisu (ki se imenuje

*Zdi se, da ta čista in ravno zato sublimna znanost izgublja nekoliko na svojem ugledu, ko priznava, da rabi kot elementarna geometrija *orodja*, čeprav le dve, za konstrukcijo svojih pojmov, in sicer šestilo in ravnilo. Edino to konstrukcijo se imenuje geometrično, v nasprotju s konstrukcijo višje geometrije, ki se jo ima za mehanično, ker zahteva konstrukcija njenih pojmov bolj sestavljene naprave. Vendar pa tudi ravnila in šestila ne razumemo kot dejanskih orodij (*circinus et regula*), ki ne bi nikoli mogli ustvariti teh likov z matematično preciznostjo, pač pa je njihova naloga le, da označujejo najenostavnejše prikazne načine moči upodobitve a priori, ki jih ni sposoben doseči noben instrument.

¹ V izv.: »auf die Mittel des /.../ Objekts«; Akad.-Ausg. predlaga »auf die Materie«.

zdaj npravni predpis), le indirektno, kot posledica. Prav tako ni mogoče uvideti njegove možnosti s pomočjo poznavanja narave (teorija). Samo ti stavki sodijo torej, z imenom praktična filozofija, k posebnemu delu sistema umnega spoznanja.

Vsi drugi stavki izvrševanja, ne glede na to, h kateri znanosti so priključeni, se lahko, če nas nemara skrbi zaradi dvoumnosti, namesto praktični stavki imenujejo *tehnični*. Sodijo namreč k *umetnosti* proizvesti to, za kar hočemo, da naj obstaja, ta umetnost pa je pri popolni teoriji vselej gola posledica, ne pa samostojen del kakršnegakoli navodila. Na ta način sodijo vsi predpisi spretnosti k *tehnik** in torej k teoretičnemu poznavanju narave kot njegove posledice. Vendar pa bomo v bodoče uporabljali izraz tehnika tudi takrat, kadar predmete narave včasih samo *presojamo* tako, *kot da* temelji njihova možnost na umetnosti. V teh primerih sodbe niso ne teoretične ne praktične (v pomenu, ki smo ga navedli nazadnje), saj ničesar ne *določajo* o kakšnosti objekta ali o načinu, kako naj ga proizvedemo, ampak je z njimi presojana sama narava, toda le po analogiji z umetnostjo, in sicer v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, ne v objektivnem do predmetov. Tu zdaj samih sodb sicer ne bomo imenovali tehnične sodbe, zato pa bomo tako imenovali razsodno moč, na zakonih katere te sodbe temeljijo, v skladu z njo pa bomo imenovali tudi naravo tehnično. Ta tehnika tudi ni, ker ne vsebuje nobenih objektivno določujočih stavkov, del doktrinarne filozofije, ampak je le del kritike naših spoznavnih zmožnosti.

II. O sistemu zgornjih spoznavnih zmožnosti, na katerih temelji filozofija

Če je govor ne o razdelitvi *filozofije*, ampak naše *spoznavne zmožnosti a priori s pojmi* (zgornje), se pravi, o kritiki čistega uma, a obravnavanega le glede na njegovo zmožnost misliti (kjer ni upoštevan čisti način zora), ima sistematična predstavitev miselne zmožnosti tri dele, in sicer vsebuje, prvič, zmožnost

*Na tem mestu je potrebno popraviti napako, ki sem jo zagrešil v *Grundl. zur Met. der Sitten*. Potem, ko sem namreč za imperativne spretnosti dejal, da ukazujejo le pogojno, in sicer pod pogojem zgolj možnih, se pravi, *problematičnih* smotrov, sem takšne praktične predpise imenoval problematični imperativi, ta izraz pa je seveda protisloven. Reči bi jim moral *tehnični*, se pravi, imperativi *veščine*. *Pragmatični* imperativi ali pravila preudarnosti, ki ukazujejo pod pogojem *dejanskega* ali celo subjektivno-nujnega smotra, so sicer tudi subsumirani tehničnim (kaj je namreč preudarnost drugega kakor spretnost, da znaš uporabiti za svoje namere svobodne ljudi in med njimi celo naravne zasnove in nagnjenja v samem sebi). Vendar nas to, da smoter, ki ga pripisujemo sebi in drugim, namreč lastna srečnost, ne sodi med zgolj poljubne smotre, upravičuje, da te tehnične imperativne poimenujemo na poseben način. Naloga namreč ni, tako kot pri tehničnih, le v načinu, kako naj izvršimo smoter, ampak gre tudi določitev tega, kaj je ta smoter (srečnost) sam. Pri običih tehničnih imperativih pa mora biti ta določitev predpostavljena kot znana.

spoznanja *občega* (pravil), *razum*, drugič, zmožnost *subsumpcije posebnega* pod obče, *razsodno moč*, in tretjič, zmožnost *določitve* posebnega z občim (izpeljave načel), se pravi, *um*.

Kritika čistega *teoretičnega* uma, ki je bila posvečena izvirom vsega spoznanja a priori (torej tudi tega, kar sodi v spoznanju k zoru), nam je dala zakone *narave*, kritika *praktičnega* uma zakon *svobode*, in zdi se, da je s tem že v celoti zaključena obravnava načel a priori za vso filozofijo.

A če nam daje razum a priori zakone narave, um pa, nasprotno, zakone svobode, tedaj lahko po analogiji pričakujemo, da nam bo razsodna moč, ki posreduje zvezo obeh zmožnosti, prav tako kot prvi dve ponudila za to svoja svojstvena načela a priori in da bo morda položila temelj za poseben del filozofije, čeprav ima lahko filozofija kot sistem le dva dela.

Vendar pa razsodna moč sploh ni samostojna spoznavna zmožnost in je tako zelo posebna, da ne daje o kakršnemkoli že predmetu, ne pojmov, tako kot razum, ne idej, tako kot um. Je namreč zmožnost, s pomočjo katere zgolj subsumiramo pojme, ki so dani drugje. Če naj bi se torej vzpostavila pojem ali pravilo, katerih izvor bi bila razsodna moč, bi moral biti to pojem o stvarih narave, *kolikor se le ta ravna po naši razsodni moči*, torej pojem o takšni ustrojenosti narave, o kakršni si ni mogoče ustvariti drugega pojma razen tistega, da se njena ureditev ravna po naši zmožnosti, da posebne dane zakone subsumiramo bolj splošnim, ki še niso dani. Z drugimi besedami, to bi moral biti pojem o smotrnosti narave za našo zmožnost, da jo spoznamo, kolikor je za kaj takega potrebno, da lahko presojava posebno kot vsebovano pod občim in da ga subsumiramo pojmu narave.

Tak pojem pa je pojem izkustva *kot sistema glede na empirične zakone*. Čeprav je namreč izkustvo sistem glede na *transcendentalne zakone*, ki vsebujejo pogoj možnosti izkustva nasploh, pa je vendarle možno, da so empirični zakoni *tako neskončno raznoteri*, in da je *heterogenost form* narave, ki sodijo k posebnemu izkustvu, tako *velika*, da mora biti pojem o sistemu glede na te (empirične) zakone razumu popolnoma tuj in da ni mogoče dojeti ne možnosti takšne celote še manj pa njene nujnosti. Kljub temu pa posebno izkustvo, ki je skoz in skoz povezano glede na stalna načela, tudi rabi to sistematično zvezo empiričnih zakonov, da bi lahko razsodna moč subsumirala posebno občemu, pa čeprav je le-to še vedno empirično, in tako naprej vse do najvišjih empiričnih zakonov in do naravnih form, ki jim ustrezajo, da bi lahko torej *agregat* posebnih izkustev obravnavala kot *sistem* le-teh. Brez te predpostavke ne more namreč priti do nobene popolnoma zakonite zveze*, se pravi, do empirične enotnosti teh izkustev.

*Možnost izkustva nasploh je možnost empiričnih spoznanj kot sintetičnih sodb. Torej je ni

Ta zakonitost, ki je na sebi (glede na vse pojme razuma) naključna in ki jo razsodna moč (zgolj v lasten prid) presumira o naravi in jo v njej predpostavlja, je formalna smotrnost narave, za katero nasploh *privzemamo*, da je v naravi. Z njo ni utemeljeno ne teoretično spoznanje narave, ne praktično načelo svobode, vseeno pa je na ta način za presojanje in raziskovanje narave dano načelo, kako poiskati za posebna izkustva obče zakone, glede na katere se moramo lotiti teh izkustev, če hočemo vzpostaviti tisto sistematično povezavo, ki je nujna za koherentno izkustvo, in za katero imamo a priori vzrok, da jo privzamemo.

Pojem, ki originarno izvira iz razsodne moči in ki ji je svojstven, je torej pojem o naravi kot *umetnosti*, z drugimi besedami, pojem o *tehniki narave* glede na njene *posebne* zakone. Ta pojem ne utemeljuje nobene teorije in tako kot logika ne vsebuje spoznanja objektov in njihove kakšnosti, pač pa daje le načelo za napredovanje glede na izkustvene zakone, s katerim postane možno raziskovanje narave. Z njim ni poznavanje narave obogateno z nobenim posebnim objektivnim zakonom, pač pa je ustanovljena samo maksima za razsodno moč, da z ozirom nanj opazuje naravo in da z njim povezuje forme narave.

Filozofija kot doktrinarni sistem spoznanj tako narave kakor svobode s tem ne dobi nobenega novega dela. Predstava o naravi kot umetnosti je namreč gola ideja, ki rabi našemu raziskovanju narave, torej zgolj subjektu, kot načelo za to, da bi lahko tam, kjer je to mogoče, vpeljali v agregat empiričnih zakonov kot takih zvezo, kakršna je v sistemu, in to tako, da pripišemo naravi, da se nanaša na to našo potrebo. Nasprotno pa bo naš pojem o tehniki narave kot hevristično načelo za njeno presojanje sodil h kritiki naše spoznavne zmožnosti, ki nam kaže, kakšen povod imamo zato, da si o njej ustvarimo tako predstavo, kaj je izvor te ideje in ali jo je mogoče najti v viru a priori, prav tako, kakšen sta obseg in meja njene rabe. Z eno besedo, taka raziskava bo del sistema kritike čistega uma, ne pa doktrinarne filozofije.²

mogoče *analitično* izpeljati iz golih primerjanih zaznav (kot običajno menijo), kajti povezava dveh različnih zaznav v pojmu objekta (zavoljo njegovega spoznanja) je *sinteza*, ki empiričnega *spoznanja*, se pravi, izkustva, ne omogoča drugače kakor glede na načela sintetične enotnosti pojavov, se pravi, glede na načela, s katerimi so subsumirani kategorijam. Ta empirična spoznanja tvorijo glede tega, kar jim je na nujen način skupno (in sicer tisti transcendentni zakoni narave), analitično enotnost vsega izkustva, ne pa tiste sintetične enotnosti izkustva kot sistema, ki bi povezovala empirične zakone pod enim načelom tudi glede na to, kar jim je različno (in kjer gre lahko raznoterost tega različnega v neskončnost). Kar je kategorija glede na sleherno posebno izkustvo, to je tu smotrnost ali primernost narave (tudi glede njenih posebnih zakonov) za našo zmožnost razsodne moči, glede na katero ni predstavljena zgolj kot mehanična, ampak tudi kot tehnična. Gre za pojem, ki sintetične enotnosti seveda ne določa objektivno, tako kot kategorija, a vendarle subjektivno daje načela, ki rabijo raziskovanju narave za vodilo.

III. O sistemu vseh zmožnosti človeške čudi

Vse zmožnosti človeške čudi lahko brez izjeme zreduciramo na tri: *spoznavno zmožnost*, *občutek ugodja in neugodja* in *zmožnost želenja*. Filozofi, ki zaslužijo drugače zaradi temeljitosti svojega načina mišljenja vso hvalo, so sicer skušali razložiti, da je ta različnost le navidezna, vse zmožnosti pa so skušali zreducirati na golo spoznavno zmožnost. Vendar pa je mogoče zlahka pokazati, in že nekaj časa je, kar so to tudi uvideli, da poskus, ki so se ga sicer lotili v pravem filozofskem duhu, vnesti enotnost v to raznoterost zmožnosti, ne more računati na uspeh. Vedno bo namreč obstajala velika razlika med predstavami, ki se nanašajo zgolj na objekt in na enotnost zavesti o njem ter sodijo k spoznanju, prav tako med tistim objektivnim razmerjem, v katerem sodijo predstave, obravnavane hkrati kot vzrok za dejanskost tega objekta, k zmožnosti želenja, in med razmerjem predstav zgolj do subjekta, kjer so same na sebi razlog, da svojo lastno eksistenco v njem zgolj ohranjajo in so v toliko obravnavane v razmerju do občutka ugodja. Ta občutek pa absolutno ni spoznanje, niti spoznanja ne nudi, čeprav ga lahko predpostavlja kot določitveni razlog.

Povezava med spoznanjem predmeta in občutkom ugodja in neugodja ob njegovi eksistenci ali pa določitev zmožnosti želenja, da predmet proizvede, sta sicer empirično dovolj znani. A ker ta zveza ni utemeljena na nobenem načelu a priori, so v toliko sile čudi /Gemütskräfte/ le *agregat* in ne sistem. Res je sicer mogoče vzpostaviti med občutkom ugodja in neugodja in obema drugima zmožnostima povezavo a priori, in če povežemo neko spoznanje a priori, in sicer pojem uma o svobodi, z zmožnostjo želenja, tako da je prvo določitveni razlog zadnje, lahko v tej objektivni določitvi hkrati subjektivno najdemo občutek ugodja, vsebovan v določitvi volje. A na ta način spoznavna zmožnost ni povezana z zmožnostjo želenja *s posredovanjem* /*vermittelst*/ ugodja ali neugodja. Ugodje tu namreč ni pred zmožnostjo želenja, ampak bodisi šele sledi njeni določitvi bodisi morda ni drugega kot občutenje /*Empfindung*/ te določljivosti volje z umom samim, torej sploh ni poseben občutek in svojstvena dovzetnost /*Empfänglichkeit*/, ki bi med značilnostmi čudi zahtevala poseben razdelek. A v razčlenitvi zmožnosti čudi nasploh je nespodbitno dan občutek ugodja, ki ne le da ni odvisen od določitve zmožnosti želenja, ampak je vse prej lahko njen določitveni razlog, za njegovo povezavo

² Prvotna inačica tega odstavka, ki je prečrtana do »drugič«, se glasi: »Filozofija kot realni *sistem naravnega spoznanja* a priori s pomočjo pojmov torej s tem ne dobi novega dela: Ta obravnava sodi namreč k njenemu teoretičnemu delu. Zato pa ga nedvomno dobi kritika *čiste spoznavne zmožnosti*, in to del, ki je zelo potreben. Z njim so, prvič, sodbe o naravi, katerih določitveni razlog sicer radi uvrščajo med empirične, ločene od teh zadnjih, in drugič, druge sodbe, ki jih imajo sicer hitro za realne in za določitev predmetov narave, so ločene od teh ter spoznane za *formalne*, se pravi, za pravila gole refleksije o stvareh narave, ne njihove določitve glede na objektivna načela.«

z obema drugima zmožnostima v sistem pa je potrebno, da ta občutek ugodja, tako kot obe drugi zmožnosti, ne temelji le na empiričnih razlogih, ampak na načelih a priori. Zato bo za idejo filozofije kot sistema potrebna tudi (čeprav ne doktrina, zato pa) *kritika občutka ugodja in neugodja*, kolikor ni utemeljena empirično.

Zmožnost spoznanja s pojmi ima svoja načela a priori v čistem razumu (v njegovem pojmu o naravi), *zmožnost želenja* pa v čistem umu (v njegovem pojmu o svobodi); tako preostane med lastnostmi čudi nasploh neka srednja zmožnost ali dovzetnost, in sicer *občutek ugodja in neugodja*, enako kot preostane med zgornjimi spoznavnimi zmožnostmi neka srednja zmožnost, razsodna moč. Kaj je bolj naravno kot domnevati, da bo razsodna moč prav tako vsebovala načela a priori za občutek ugodja in neugodja.

Ne da bi se že dokončno opredelili o možnosti te povezave tu vendarle ni mogoče spregledati določene primernosti razsodne moči za to, da rabi občutku ugodja za določiten razlog ali da le-tega najde v onem, in sicer v toliko: v *razdelitvi spoznavne zmožnosti s pomočjo pojmov* nanašata razum in um svoje predstave na objekte, da bi dobila o njih pojme, razsodna moč pa se nanaša edino na subjekt in sama na sebi ne proizvaja nobenih pojmov o predmetih. Enako velja, da se v splošni *razdelitvi sil čudi nasploh* tako spoznavna zmožnost kakor zmožnost želenja nanašata na predstave *objektivno*, medtem ko je, nasprotno, občutek ugodja in neugodja le dovzetnost za neko določitev subjekta, tako da je, če naj razsodna moč nasploh določa nekaj sama na sebi, to lahko le občutek ugodja, in narobe, da je, če naj ima ta občutek nasploh načelo a priori, mogoče to načelo najti le v razsodni moči.

IV. O izkustvu kot sistemu za razsodno moč

V *Kritiki čistega uma* smo videli, da je celokupna narava, kot skupek vseh predmetov izkustva, sistem glede na transcendentalne zakone, in sicer takšne, ki jih daje razum sam a priori (za pojave namreč, kolikor naj, povezani v eni zavesti, tvorijo izkustvo). Prav zato mora tudi izkustvo, tako glede na obče zakone kakor glede na posebne, tako kot je izkustvo, objektivno gledano, nasploh možno, (v ideji) biti sistem možnega empiričnega izkustva. To terja namreč naravna enotnost glede na načelo o popolni povezanosti vsega, kar je vsebovano v tem skupku vseh pojavov. V toliko moramo izkustvo nasploh obravnavati glede na transcendentalne zakone razuma kot sistem in ne kot goli agregat.

Iz tega pa ne izhaja, da je narava tudi glede na *empirične zakone* sistem, *dojemljiv* za človeško spoznavno zmožnost, in da je popolna sistematična zveza njenih pojavov v enem izkustvu, torej to izkustvo samo kot sistem,

nekaj, kar je za človeka možno. Raznoterost in neenakovrstnost empiričnih zakonov bi bili namreč lahko tako veliki, da bi nam deloma sicer lahko uspelo, da glede na priložnostno odkrite posebne zakone povežemo zaznave v eno izkustvo, nikoli pa ne bi mogli teh empiričnih zakonov samih sorodstveno poenotiti v okviru skupnega načela. Samo na sebi je namreč možno (vsaj kolikor lahko razum dožene a priori), da bi bili raznoterost in neenakovrstnost teh zakonov, prav tako tudi naravnih form, ki jim ustrezajo, neskončno veliki, tako da bi nam kazali na teh formah surov kaotični agregat, brez najmanjše sledi sistema, čeprav moramo tak sistem glede na transcendentalne zakone predpostaviti.

Enotnost narave v času in prostoru in enotnost za nas možnega izkustva sta namreč identični, ker je prva skupek golih pojavov (predstavnih načinov), ki ima lahko svojo objektivno realnost edinole v izkustvu, ki mora biti kot sistem samo možno glede na empirične zakone, če si mislimo naravo (tako kot to mora biti) kot sistem. Torej gre za subjektivno-nujno transcendentalno *predpostavko*, da tista zaskrbljujoče brezmejna neenakovrstnost empiričnih zakonov in heterogenost naravnih form naravi ne pritiče, ampak da je narava, zaradi afinitete posebnih zakonov do bolj splošnih, vse prej primerna za izkustvo kot empirični sistem.

Ta predpostavka pa je transcendentalno načelo razsodne moči. Razsodna moč namreč ni le zmožnost subsumirati posebno občemu (katerega pojem je dan), ampak je tudi, obratno, zmožnost najti obče za posebno. Razum v svoji *zakonodaji* narave abstrahira od vse raznoterosti možnih empiričnih zakonov, v njej obravnava le pogoje možnosti izkustva nasploh glede na njegovo formo. V razumu torej ni mogoče najti tistega načela afinitete posebnih naravnih zakonov. Razsodna moč, katere naloga je, da posebne zakone, tudi glede na to, kar je v njih glede na iste obče naravne zakone različnega, vendarle subsumira višjim, čeprav še vedno empiričnim zakonom, pa mora svoj postopek utemeljevati na takem načelu. S tavanjem med naravnimi formami, katerih medsebojno ujemanje za skupne empirične, a višje zakone, bi razsodna moč kljub temu imela za popolnoma naključno, bi bilo namreč še bolj naključno, če bi bile *posebne zaznave* enkrat po sreči primerne za empirični zakon. Še veliko bolj naključno pa bi bilo, če bi bili raznoteri empirični zakoni primerni za sistematično enotnost naravnega spoznanja v možnem izkustvu v *njegovi celotni zvezi*, ne da bi z načelom a priori tako formo v naravi predpostavili.

Vse tiste formule, ki so v navadi, in sicer: narava gre po najkrajši poti – *ničesar ne naredi zaman* – *ne dela nobenih skokov glede raznoterosti form* (continuum formarum) – *je bogata na vrstah, a pri tem vendarle varčna z rodovi* ipd., niso drugega kakor isto transcendentalno izkazovanje razsodne moči, da bi določila načelo za izkustvo kot sistem in zato za svojo lastno potrebo. Ne razum ne um

ne moreta a priori utemeljiti takega naravnega zakona. Da se namreč narava v svojih zgolj formalnih zakonih (zaradi katerih je predmet izkustva nasploh) ravna po našem razumu, je sicer mogoče brez težav uvideti. Kar pa zadeva posebne zakone, njihovo raznoterost in neenakovrstnost, pa je narava prosta vseh omejitev naše zakonodajne spoznavne zmožnosti, in načelo, za katerega gre, je utemeljeno na goli predpostavki razsodne moči v prid njeni lastni rabi, in sicer na predpostavki, da se zaradi združevanja empiričnih zakonov vedno vzpenja od empirično-posebnega k bolj splošnemu, a prav tako empiričnemu. Tega načela nikakor ni mogoče pripisati izkustvu, saj se je le ob njegovi predpostavki možno lotiti izkustev na sistematičen način.

V. O reflektirajoči razsodni moči

Razsodno moč je mogoče obravnavati bodisi kot golo zmožnost, da *reflektiramo* o dani predstavi glede na določeno načelo v prid pojma, ki postane s tem možen, bodisi kot zmožnost, da pojem, ki deluje kot temelj, *določimo* z dano empirično predstavo. V prvem primeru gre za *reflektirajočo razsodno moč*, v drugem za *določujočo*. *Reflektiranje* (premišljanje /Überlegen/) pa pomeni: da dane predstave primerjamo in podržimo drug ob drugo bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno zmožnostjo, glede na pojem, ki je na ta način možen. Reflektirajoča razsodna moč je tista razsodna moč, ki jo imenujejo tudi zmožnost presojanja (*facultas diiudicandi*).

Pri *reflektiranju* (do katerega prihaja celo pri živalih, čeprav le instinktivno, in sicer ne v razmerju do pojma, ki bi ga bilo mogoče na ta način doseči, ampak do, denimo, nagnjenja, ki ga je treba na ta način določiti), potrebujemo prav tako neko načelo kot pri določanju, pri katerem predpisuje utemeljujoči pojem o objektu razsodni moči pravilo in torej zastopa kraj načela.

Načelo refleksije o danih predmetih se glasi: da je mogoče za vse naravne stvari najti empirično določene *pojme**, s čemer ni rečeno nič drugega kakor

*To načelo na prvi pogled sploh ni videti kot sintetični in transcendentelni stavek, ampak se zanj, prav narobe, zdi, da je tавтоloško in da pripada goli logiki. Ta namreč uči, kako lahko dano predstavo primerjamo z drugimi in kako lahko ustvarimo pojem s tem, da to, kar ima predstava skupnega z različnimi predstavami, izvlečemo kot značilnost za občo rabo. Nič pa nas ne uči glede tega, ali ima narava za vsak objekt pripravljenih kot predmet primerjave še veliko drugih, ki imajo z njim glede forme marsikaj skupnega. Ta pogoj možnosti za aplikacijo logike na naravo je vse prej neko načelo predstave o naravi kot sistema za našo razsodno moč, v katerem raznoterost, razdeljena na rodove in vrste, omogoča, da vse obstoječe naravne forme s pomočjo primerjanja spravimo na pojem (z večjo ali manjšo občostjo). Res nas sicer že čisti razum uči (a tudi s pomočjo sintetičnih načel), da mislimo vse naravne stvari kot vsebovane v transcendentalem *sistemu glede na pojme* a priori (na kategorije). Toda razsodna moč, ki išče pojme (reflektirajoče) tudi za empirične predstave kot take, mora vrh tega za ta namen privzeti

to, da je mogoče v produktih narave vedno predpostaviti neko formo, ki je možna glede na obče, za nas spoznatne zakone. Če namreč ne bi smeli sprejeti take predpostavke in če našega ravnanja z empiričnimi predstavami ne bi utemeljevali na tem načelu, bi bilo vse reflektiranje zgolj naključno in slepo, torej brez utemeljenega pričakovanja, da se bodo predstave ujemale z naravo.

Glede obćih naravnih pojmov, ki sploh šele omogočajo izkustveni pojem (brez posebne empirične določitve), so refleksiji v pojmu narave nasploh, se pravi, v razumu, že dana navodila, in razsodna moč ne rabi nobenega posebnega načela refleksije, pač pa že a priori *shematizira*, te sheme, brez katerih ne bi bila možna nobena izkustvena sodba, pa aplicira na vsako empirično sintezo. Razsodna moč je tu v svoji refleksiji hkrati določujoča in njen transcendentalni shematizem ji rabi hkrati za pravilo, ki subsumira dane empirične zore.

Za tiste pojme, ki jih je treba za dane empirične zore šele najti in ki predpostavljajo poseben naravni zakon, glede na katerega je edino možno *posebno* izkustvo, pa potrebuje razsodna moč svojstveno, prav tako transcendentalno načelo svoje refleksije. Ni je torej mogoče zopet napotiti na že znane empirične zakone in refleksije ni mogoče spremeniti v golo primerjanje z empiričnimi formami, za katere že imamo pojme. Postavlja se namreč vprašanje, kako lahko upamo, da bomo s pomočjo primerjanja zaznav prišli k empiričnim pojmom tega, kar je skupno različnim naravnim formam, če pa je narava (kot je to pač mogoče misliti) zaradi velike različnosti svojih empiričnih zakonov nemara položila vanje tako veliko neenakovrstnost, da je vsako primerjanje, ali pa vsaj njegov večji del, ki naj bi prineslo na dan soglasnost in hierarhijo vrst in rodov v teh formah, obsojeno na neuspeh. Vsako primerjanje empiričnih predstav, s katerim naj bi spoznali empirične zakone in *specifične* forme naravnih stvari, ki ustrezajo tem zakonom, in primerjanje teh form z drugimi, da bi spoznali tudi *forme, ki se ujemajo generično*, že predpostavlja, da je narava upoštevala tudi glede svojih empiričnih zakonov določeno varčnost, ki je primerna za našo razsodno moč, prav tako kot neko za nas dojemljivo enakost form, in ta predpostavka mora biti, kot načelo razsodne moči a priori, pred slehernim primerjanjem.

Reflektirajoča razsodna moč torej z danimi pojavi, ki jih hoče subsumirati empiričnim pojmom o določenih naravnih stvareh, ne postopa shematično, ampak *tehnično*, ne postopa tako rekoč zgolj mehanično, kot orodje pod

tudi, da je narava v svoji brezmejni raznoterosti opravila tako razdelitev te raznoterosti na rodove in vrste, ki naši razsodni moči omogoča, da odkriva s primerjanjem naravnih form soglasnosti in da pride do empiričnih pojmov in do njihove medsebojne zveze, vtem ko se vzpenja k splošnejšim, a prav tako empiričnim pojmom. Drugače rečeno, razsodna moč predpostavlja sistem narave tudi glede na empirične zakone in to a priori, torej s pomočjo transcendentalnega načela.

vodstvom razuma in čutov, ampak *umetno*, glede na obče, a hkrati nedoločeno načelo o smotrni ureditvi narave v sistemu, tako rekoč v korist naše razsodne moči, glede primernosti njenih posebnih zakonov (o katerih ne pove razum ničesar) za možnost izkustva kot sistema. To pa je predpostavka, brez katere ne moremo upati na to, da se bomo znašli v labirintu raznoterosti možnih posebnih zakonov. Torej si razsodna moč sama a priori postavlja *tehniko narave* kot načelo za svojo refleksijo, ne da bi jo lahko ali razložila ali поблиže določila ali imela zanjo objektivni določitveni razlog občih naravnih pojmov (na podlagi spoznanja stvari samih na sebi), ampak le zato, da bi lahko reflektirala glede na svoj lasten subjektivni zakon, po svoji potrebi, a hkrati tudi soglasno z naravnimi zakoni nasploh.

Načelo reflektirajoče razsodne moči, ki misli naravo kot sistem glede na empirične zakone, pa je zgolj načelo za *logično rabo razsodne moči*. Po svojem izvoru je sicer transcendentalno načelo, toda le za to, da obravnava naravo a priori kot primerno za *logični sistem* njenih raznoterosti pod empiričnimi zakoni.

Logična forma sistema je zgolj v razdelitvi danih občih pojmov (kakršen je tu pojem o naravi nasploh), tako, da mislimo, v skladu z določenim načelom, posebno (tu empirično) z njegovo različnostjo kot vsebovano v občem. K temu pa sodi, če postopamo empirično in se vzpenjamo od posebnega k občemu, *klasifikacija* raznoterega, se pravi, medsebojno primerjanje večih razredov, od katerih je vsak vsebovan v določenem pojmu, nato pa, brž ko so glede na skupno značilnost popolni, njihova subsumpcija višjim razredom (rodovom), dokler ne pridemo do pojma, ki vsebuje v sebi načelo celotne klasifikacije (in je najvišji rod). Če pa nasprotno začnemo z občim pojmom, da bi se spustili k posebnemu s pomočjo popolne razdelitve, se dejanje imenuje *specifikacija* raznoterega danemu pojmu, saj napredujemo od najvišjega rodu k nižjim (podrodovom ali vrstam) in od vrst k podvrstam. Pravilneje se bomo izrazili, če ne bomo rekli (tako kot v navadni jezikovni rabi), da moramo posebno, ki je subsumirano občemu, specificirati, ampak bomo raje dejali, da *specificiramo obči pojem*, vtem ko navajamo raznotero pod njim. Rod je namreč (logično gledano) tako rekoč *materija* ali *surovina*, ki jo narava predeluje s pomočjo večih določitev v posebne vrste in podvrste, in tako lahko rečemo, da *specificira narava samo sebe* glede na določeno načelo (ali glede na idejo sistema), po analogiji z rabo te besede pri juristih, kadar govorijo ti o specifikaciji določene surovine.*

Jasno pa je, da se reflektirajoča razsodna moč po svoji naravi ne more lotiti tega, da bi *klasificirala* vso naravo glede na njene empirične različnosti, če ne

*Tudi aristotelovska šola je imenovala *rod* materijo, *specifično razliko* pa formo.

predpostavi, da narava sama *specificira* svoje transcendentalne zakone glede na neko načelo. To načelo pa je lahko samo načelo o primernosti za zmožnost same razsodne moči, da najde v neizmerni raznoterosti stvari glede na možne empirične zakone zadosti sorodnosti med njimi, da jih lahko subsumira empiričnim pojmom (razredom), le-te pa bolj občim zakonom (višjim rodovom), in da tako doseže empirični sistem narave. – A tako, kot taka klasifikacija ni navadno izkustveno spoznanje, ampak je umetno, tako je tudi narava, kolikor jo mislimo kot naravo, ki se *specificira* glede na takšno načelo, obravnavana kot *umetnost*. Razsodna moč vsebuje torej nujno a priori v sebi načelo *tehnike* narave, ki se razlikuje od *nomotetike* narave glede na zakone razuma v tem, da lahko le-ta uveljavlja svoje načelo kot zakon, prva pa le kot nujno predpostavko.³

Svojstveno načelo razsodne moči je torej: *narava specificira v prid razsodne moči svoje obče zakone v empirične v skladu s formo logičnega sistema*.

Tu izvira pojem *smotrnosti* narave, in sicer kot svojstveni pojem reflektirajoče razsodne moči, ne uma, saj smoter sploh ni postavljen v objekt, ampak zgolj v subjekt in sicer v njegovo golo zmožnost reflektiranja. – Smotrno je namreč za nas tisto, česar bivanje predpostavlja, kot se zdi, predstavo prav te stvari. Naravni zakoni, ki so takšnega ustroja in ki se nanašajo drug na drugega na tak način, kakor da bi jih razsodna moč zasnovala za svojo lastno potrebo, so podobni možnosti stvari, ki predpostavlja predstavo o teh stvareh, ki deluje kot njihov razlog. Torej misli razsodna moč s svojim načelom neko smotrnost narave pri specifikaciji njenih form z empiričnimi zakoni.

Na ta način pa niso mišljene kot smotrne te forme same, ampak le njihovo medsebojno razmerje in primernost, pri njihovi veliki mnogoterosti, za logični sistem empiričnih pojmov. – Če bi nam narava ne kazala ničesar več kakor samo to logično smotrnost, bi sicer že imeli vzrok, da jo v tem občudujemo, saj glede na obče zakone razuma za kaj takega ne znamo navesti razloga. Toda tega občudovanja bi bil komajda zmožen kdo drug kakor, denimo, transcendentalni filozof, in celo ta bi ne mogel imenovati nobenega določenega primera, v katerem bi bila ta smotrnost dokazana *in concreto*, ampak bi jo moral misliti le vobče.

³ Pripomba v rokopisu na robu odstavka: »NB Ali bi Linne lahko nemara upal, da bo zasnoval sistem narave, če bi ga moralo skrbeti, ali se bo, ko je našel kamen, ki ga je imenoval granit, ta kamen glede svoje notranje kakšnosti razlikoval od slehernega drugega, ki je vendarle videti prav takšen, tako da bi torej ne mogel pričakovati drugega, kakor da bo našel posamične, za razum tako rekoč izolirane stvari, nikoli pa ne njihovega razreda, ki bi ga bilo mogoče subsumirati rodovnim in vrstnim pojmom«.

VI. O smotrnosti naravnih form kot prav toliko posebnih sistemov

Da specificira narava v svojih empiričnih zakonih samo sebe tako, kakor je to potrebno za možno izkustvo *kot sistem* empiričnega spoznanja, ta forma narave vsebuje logično smotrnost, in sicer njeno ujemanje s subjektivnimi pogoji razsodne moči glede na možno zvezo empiričnih pojmov v celoti izkustva. A na podlagi tega še ni mogoče izpeljati nobenega sklepa o tem, ali je sposobna za realno smotrnost v svojih produktih, za to torej, da proizvede posamične stvari v formi sistema: le-te bi namreč, kar zadeva zor, lahko vedno bile goli agregati, kljub temu pa bi bile lahko možne glede na empirične zakone, ki so z drugimi povezani v sistemu *logične razdelitve*, ne da bi mogli za njihovo posebno možnost kot njihov pogoj privzeti pojem, ki bi bil naravnan posebej nanje, torej neko smotrnost narave, ki bi bila njen temelj. Tako vidimo, da so tla, kamnine, minerali ipd. brez vsake smotrne forme, goli agregati, ki pa so si kljub temu glede na notranje značilnosti in spoznavne razloge svojih možnosti tako sorodni, da so sposobni za klasifikacijo stvari v sistem narave pod empiričnimi zakoni, ne da bi bila pri tem *na njih samih* vidna forma sistema.

Z absolutno smotrnostjo naravnih form razumem zato tisto njihovo zunanjo podobo ali tudi notranjo zgradbo, ki sta takšni, da mora njuna možnost temeljiti na ideji, ki jo o njih vsebuje naša razsodna moč. Kajti smotrnost je zakonitost naključnega kot takega. Narava postopa glede na svoje produkte kot agregate *mehanično*, kot *gola narava*; glede na te produkte kot sisteme, npr. kristalinske tvorbe, najrazličnejše podobe rož, ali glede na notranjo zgradbo rastlinja in živali, pa postopa *tehnično*, se pravi, hkrati kot *umetnost*. Razliko med obema načinoma, kako presoјati naravna bitja, pa pozna zgolj *reflektirajoča* razsodna moč, ki lahko brez težav dopusti in nemara celo mora dopustiti to, kar ji *določujoča* razsodna moč (pod načeli uma) glede možnosti objektov samih ni dovoljevala, saj je morda želela vse zreducirati na mehanični način pojasnjevanja. Brez težav lahko namreč obstaja drug poleg drugega dvoje: da je *razlaga* nekega pojava, ki je naloga uma, upoštevajočega objektivna načela, *mehanična*, pravilo za *presojanje* istega predmeta, ki upošteva subjektivna načela refleksije o njem, pa je *tehnično*.

Čeprav načelo razsodne moči o smotrnosti narave pri specifikaciji njenih obćih zakonov sicer ne sega tako daleč, da bi na podlagi tega lahko sklepali o ustvarjanju *na sebi smotrnih naravnih form* (ker je tudi brez njih možen sistem narave glede na empirične zakone, in edino njega je imela razsodna moč razlog postulirati), in čeprav morajo biti te forme dane edino z izkustvom, je zato, ker smo imeli enkrat razlog, da naravi v njenih posebnih zakonih pripišemo načelo smotrnosti, vendarle vselej *možno* in dovoljeno, da takrat, kadar nam izkustvo pokaže smotrne forme v njenih produktih, le-to pripišemo istemu razlogu, na katerem nemara temelji prva.

Tudi če bi bil sam ta razlog vsebovan v nadčutnem in bi nemara segal čez krog naravnih uvidov, ki so za nas možni, smo nekaj pridobili že s tem, da imamo za smotrnost naravnih form, ki jo je najti v izkustvu, v razsodni moči pripravljeno transcendentalno načelo smotrnosti narave, ki sicer ne zadošča za razlago možnosti takih form, a vsaj dovoljuje, da apliciramo na naravo in njene zakonitosti tako poseben pojem, kakor je to pojem smotrnosti, tudi če ta pojem ne more biti objektivni pojem narave, ampak je vzet zgolj iz subjektivnega razmerja narave do zmožnosti čudi.

VII. O tehniki razsodne moči kot razlogu za idejo tehnike narave

Šele razsodna moč omogoča, kakor smo pokazali zgoraj, da, šele ona naredi za nujno, da mislimo v naravi razen mehanične naravne nujnosti še smotrnost. Če te smotrnosti ne bi predpostavili, ne bi bila možna sistematična enotnost v popolni klasifikaciji posebnih form glede na empirične zakone. Najprej smo pokazali, da je načelo smotrnosti le subjektivno načelo razdelitve in specifikacije narave, in da zaradi tega ne določa ničesar, kar bi zadevalo formo naravnih produktov. Na ta način bi torej smotrnost bila zgolj v pojmih, logični rabi razsodne moči v izkustvu pa smo sicer pripisali maksimo o enotnosti narave glede na njene empirične zakone, ki je v prid umni uporabi objektov, za to posebno vrsto sistematične enotnosti, se pravi, za enotnost glede na predstavo smotra, pa v naravi niso dani nobeni predmeti kot produkti, ki bi ustrezali tej njeni formi. – *Kavzalnost* narave glede na formo njenih produktov kot smotrov pa bom imenoval *tehnika* narave. Zoperstavljena je njeni mehaniki, katere kavzalnost je v povezavi raznoterega brez pojma, ki bi utemeljeval način njenega združevanja, nekako tako, kakor lahko nekatera orodja za dvigovanje, ki lahko učinkovito uresničujejo svoj smoter tudi če ne temeljijo na ideji, denimo, vzvod, poševna površina, sicer imenujemo mašine, ne moremo pa jim reči dela umetnosti, ker jih je sicer mogoče smotrno uporabljati, a niso možna zgolj v razmerju do smotrov.

Prvo vprašanje, ki se tu postavlja, pa se glasi: Kako je mogoče tehniko narave *zaznati* na njenih produktih? Pojem smotrnosti sploh ni konstitutiven pojem izkustva, ni določitev pojava, ki bi sodila k empiričnemu *pojmu* objekta. Ni namreč kategorija. V naši razsodni moči zaznavamo smotrnost, kolikor o danem objektu zgolj reflektira, in sicer bodisi o njegovem empiričnem zoru, da bi ga pripeljala do kakega pojma (do katerega, to ostaja nedoločeno), ali pa o izkustvenem pojmu samem, da bi zakone, ki jih vsebuje, pripeljala do skupnih načel. Torej je tehnična pravzaprav *razsodna moč*; narava je le predstavljena kot tehnična, kolikor se ujema s tem postopkom razsodne moči in ga naredi za nujnega. Takoj bomo pokazali način, kako je mogoče pojem reflektirajoče

razsodne moči, ki omogoča notranjo zaznavo smotrnosti predstav, uporabiti tudi za predstavo objekta, ki mu je subsumiran.⁴

K vsakemu empiričnemu pojmu sodijo namreč tri dejanja spontane spoznavne zmožnosti: 1. *dojemanje* (*apprehensio*) raznoterega v zoru, 2. *povzemanje*, se pravi, sintetična enotnost zavesti o tej raznoterosti v pojmu objekta (*apperceptio comprehensiva*), 3. *prikaz* (*exhibitio*) temu pojmu ustrezajočega predmeta v zoru. Za prvo dejanje je potrebna moč upodobitve, za drugo razum, za tretjo razsodna moč, ki bi bila, če gre za empirični pojem, določujoča razsodna moč.

Ker pa v goli refleksiji o zaznavi ne gre za določen pojem, ampak nasploh le za pravilo za reflektiranje o zaznavi v prid razuma kot zmožnosti pojmov, takoj vidimo, da sta moč upodobitve in razum obravnavana v zgolj reflektirajoči sodbi tako, da je razmerje, v katerem sta nasploh med seboj v razsodni moči, primerjano z razmerjem, v katerem sta dejansko pri dani zaznavi.

Če je forma danega objekta v empiričnem zoru takšna, da se *dojemanje* raznoterega tega objekta v moči upodobitve ujema s *prikazom* nekega pojma razuma (nedoločeno katerega pojma), se v goli refleksiji razum in moč upodobitve medsebojno ujemata tako, da pospešujeta svojo nalogo, in predmet je zaznan kot smotrni zgolj za razsodno moč, torej je smotrnost sama obravnavana zgolj kot subjektivna. Zato zanjo tudi ni potreben noben poseben pojem o objektu niti ni z njo proizveden, sodba sama pa ni spoznavna sodba. – Takšna sodba se imenuje *estetska refleksijska sodba*.

Če pa so, nasprotno, v skladu z mehanizmi narave že dani empirični pojmi in prav takšni zakoni, razsodna moč pa primerja tak pojem razuma z umom in z njegovim načelom o možnosti sistema, takrat je smotrnost, če najdemo takšno formo v predmetu, presojana *objektivno*, in stvar se sicer imenuje *naravni smoter*, saj so bile prej stvari presoјane le kot nedoločno-smotrne *naravne forme*. Sodba o objektivni smotrnosti narave se imenuje *teleološka*. Je *spoznavna sodba*, vendar sodba, ki pripada le reflektirajoči razsodni moči, ne pa določujoči. Tehnika narave je namreč nasploh, pa naj je zgolj *formalna* ali pa *realna*, le razmerje stvari do naše razsodne moči. Edino v njej je mogoče najti idejo o smotrnosti narave in ta ideja je pripisana naravi zgolj v razmerju do razsodne moči.

⁴ Rokopisna pripomba na robu odstavka: »Končne vzroke polagamo, kot pravijo, v stvari, ne pa jih tako rekoč jemljemo iz njihove zaznave.«

VIII. O estetiki zmožnosti presojanja

Izraz estetski *predstavni način* je popolnoma nedvoumen, če razumemo z njim razmerje predstave do predmeta kot pojava zaradi njegovega spoznanja. V tem primeru pomeni namreč izraz *estetski*, da takšno predstavo nujno spremlja forma čutnosti (način, kako je subjekt aficiran) in da je zato ta forma neizogibno prenesena na objekt (a le kot na fenomen). Zato je lahko obstajala transcendentalna estetika kot znanost, ki sodi k spoznavni zmožnosti. Že nekaj časa pa je v navadi, da razumejo predstavn način kot estetski, se pravi, kot čuten, tudi tako, da pomeni razmerje predstave ne do spoznavne zmožnosti, ampak do občutka ugodja in neugodja. Čeprav je sicer v navadi, da tudi ta občutek (v skladu s tem poimenovanjem) imenujemo čut (modifikacija našega stanja), saj drugega izraza nimamo, pa to vendarle ni objektivni čut, čigar določitev bi bila uporabljena za *spoznanje* predmeta (kajti zreti ali pa kako drugače spoznati nekaj z ugodjem ni golo razmerje predstave do objekta, ampak je dovzetnost subjekta), pač pa je čut, ki v ničemer ne prispeva k spoznanju predmeta. Prav zato, ker imajo vse določitve občutka zgolj subjektiven pomen, ni možna estetika občutka kot znanost, tako, denimo, kakor obstaja estetika spoznavne zmožnosti. Izraz estetski predstavn način je torej vedno neizogibno dvoumen, če razumemo s tem enkrat tisti predstavn način, ki zbuja občutek ugodja in neugodja, drugič spet tistega, ki zadeva zgolj spoznavno zmožnost, kolikor je v njej najti čutni zor, s pomočjo katerega lahko spoznamo predmete le kot pojave.

To dvoumnost pa je vendarle mogoče odpraviti, če uporabljamo izraz estetski tako, da ne meri na zor in še manj na predstave razuma, ampak edino na dejanja *razsodne moči*. *Estetska sodba*, ki bi jo hoteli uporabiti za objektivno določitev, bi bila nekaj tako očitno protislovnega, da nas ta izraz v zadostni meri varuje pred napačnimi razlagami. Zori so namreč lahko čutni, *razsojanje* pa pripada absolutno le razumu (razumljenem v širšem pomenu), in *razsojati* estetsko ali čutno je, če naj gre pri tem za *spoznanje* predmeta, protislovno celo takrat, kadar se v posel razuma vmeša čutnost ter (s pomočjo *vitium subreptionis*) napačno usmeri razum; nasprotno pa je *objektivna* sodba vedno le stvar razuma in se v toliko ne more imenovati estetska. Zato je naša transcendentalna estetika spoznavne zmožnosti lahko sicer govorila o čutnih zorih, ne pa o estetskih sodbah, saj morajo biti njene sodbe, kolikor ima opraviti le s spoznavnimi sodbami, ki določajo objekt, v celoti logične. Poimenovanje estetske sodbe o objektu torej takoj naznačuje, da se dana predstava sicer nanaša na objekt, da pa v sodbi ni razumljena določitev objekta, temveč subjekta in njegovega občutka. V razsodni moči sta namreč razum in moč upodobitve obravnavana v njunem medsebojnem razmerju, in to razmerje lahko obravnavamo, prvič, objektivno, kot razmerje, ki sodi k spoznanju (kot

se je to zgodilo v transcendentnem shematizmu razsodne moči); lahko pa to razmerje dveh spoznavnih zmožnosti obravnavamo tudi zgolj subjektivno, kolikor ena zmožnost drugo v isti predstavi ali podpira ali jo ovira in kolikor s tem aficira *stanje čudi*, tako da je to torej razmerje, ki ga je mogoče *začutiti / empfindbar/* (primer, do katerega ne prihaja pri ločeni uporabi nobene druge spoznavne zmožnosti). Čeprav to občutenje ni čutna predstava objekta, ga lahko, ker je subjektivno povezano s čutno upodobitvijo /*Versinnlichung/* razumskih pojmov s pomočjo razsodne moči, kot čutno predstavo stanja subjekta, ki ga aficira akt te zmožnosti, vendarle prištejemo k čutnosti, sodbo pa lahko imenujemo estetsko, se pravi, čutno (glede na subjektivni učinek, ne glede na določitveni razlog), čeprav je razsojanje (namreč objektivno) dejanje razuma (kot zgoranje spoznavne zmožnosti), ne pa čutnosti.

Vsaka *določujoča* sodba je *logična*, ker je njen predikat dani objektivni pojem. Zgolj *reflektirajoča* sodba o danem posamičnem predmetu pa je *lahko estetska*, kadar razsodna moč (še preden gre za primerjanje objekta z drugimi), ki ne razpolaga s pojmom za dani zor, postavlja moč upodobitve (zgolj v dojetanju predmeta) ob razum (v prikazu nekega pojma nasploh) in kadar zazna neko razmerje obeh spoznavnih zmožnosti, ki je subjektivni pogoj objektivne rabe razsodne moči nasploh in ga je mogoče le začutiti (in sicer je to medsebojno ujemanje teh dveh zmožnosti). Vendar pa je možna tudi estetska čutna sodba, in sicer takrat, kadar predikat sodbe, kolikor sploh ne sodi k spoznavni zmožnosti, ne *more biti* pojem o objektu, npr. sodba vino je prijetno, kjer izraža predikat nanašanje predstave neposredno na občutek ugodja, ne pa na spoznavno zmožnost.

Kot estetsko sodbo vobče lahko torej opredelimo tisto sodbo, katere predikat ne more nikoli biti spoznanje (pojem o objektu), (čeprav lahko vsebuje subjektivni pogoj za spoznanje nasploh). V takšni sodbi je določitveni razlog občutenje. Vendar pa obstaja le eno samo občutenje, ki je tako imenovano in ne more nikoli postati pojem o objektu, to pa je občutek ugodja in neugodja. To občutenje je zgolj subjektivno, vsa druga občutenja pa je, narobe, mogoče uporabiti za spoznanje. Torej je estetska tista sodba, katere določitveni razlog je vsebovan v občutenju, ki je neposredno povezano z občutkom ugodja in neugodja. V estetski čutni sodbi je to tisto občutenje, ki ga neposredno proizvaja empirični zor predmeta, v estetski refleksijski sodbi pa tisto, ki je v subjektu povzročeno s harmonično igro obeh spoznavnih zmožnosti razsodne moči, moči upodobitve in razuma, in sicer tako, da se v dani predstavi med seboj podpirata zmožnost dojetanja ene in zmožnost prikaza druge. To razmerje v takem primeru s takšno golo formo povzroča neko občutenje, ki je določitveni razlog sodbe, ki se zato imenuje estetska in je kot subjektivna smotrnost (brez pojma) povezana z občutkom ugodja.

Estetska čutna sodba vsebuje materialno smotrnost, estetska refleksijska sodba pa formalno. A ker se prva sploh ne nanaša na spoznavno zmožnost, ampak neposredno s čutom na občutek ugodja, je mogoče le za drugo reči, da je utemeljena na svojstvenih načelih razsodne moči. Če je namreč refleksija o dani predstavi pred občutkom ugodja (kot določitenim razlogom sodbe), je subjektivna smotrnost *mišljena*, še preden je v svojem učinku *začutena*, in estetska sodba sodi v toliko, in sicer glede na svoja načela, k zgornjim spoznavnim zmožnostim, in sicer k razsodni moči, predstava predmeta pa je subsumirana subjektivnim, a hkrati vendarle občim pogojem razsodne moči. Ker pa zgolj subjektivni pogoj sodbe ne dopušča nobenega določenega pojma o njenem določitenem razlogu, je le-ta lahko dan le v občutku ugodja, a tako, da je estetska sodba vedno refleksijska sodba. Nasprotno pa je sodba, ki ne predpostavlja primerjanja predstave s spoznavnimi zmožnostmi, ki skupaj delujejo v razsodni moči, estetska čutna sodba, ki tudi nanaša dano predstavo na občutek ugodja (a ne s pomočjo razsodne moči in njenega načela). Razločevalno značilnost te različnosti je mogoče podati šele v razpravi sami, vsebovana pa je v zahtevi sodbe po obči veljavnosti in nujnosti. Če vsebuje namreč estetska sodba tako značilnost, tedaj postavlja tudi zahtevo, da njen določiteni razlog *ni zgolj v občutku* ugodja in neugodja samem na sebi, ampak mora biti vsebovan *hkrati v nekem pravilu* zgornjih spoznavnih zmožnosti, in tu predvsem v razsodni moči. Le-ta je torej glede na pogoje refleksije a priori zakonodajna in dokazuje *avtonomijo*; ta avtonomija pa ni objektivna (tako kot avtonomija razuma glede teoretičnih zakonov narave, ali uma v praktičnih zakonih svobode), se pravi, ne velja zaradi pojmov o stvareh ali možnih dejanjih, ampak zgolj subjektivno, za sodbo na podlagi občutka, ta sodba pa dokazuje, kadar lahko postavlja zahtevo po obči veljavnosti, da je njen izvor utemeljen na načelih a priori. To zakonodajo bi morali pravzaprav imenovati *heautonomija*, ker razsodna moč ne predpisuje zakona ne naravi ne svobodi, ampak zgolj sami sebi, in ni zmožnost proizvajati pojme o objektih, ampak je le zmožnost, da s pojmi, ki so ji dani od drugod, primerja dane primere in da a priori navede subjektivne pogoje možnosti te povezave.

Ravno na podlagi tega je tudi mogoče razumeti, zakaj razsodna moč v dejanju, ki ga izvršuje sama zase (brez utemeljujočega pojma o objektu), kot zgolj reflektirajoča razsodna moč, ne nanaša dane predstave na svoje lastno pravilo z zavestjo o njem, ampak nanaša refleksijo neposredno le na občutenje, ki ga, tako kakor vsa občutenja, vselej spremlja ugodje in neugodje (kar se ne dogaja v nobeni drugi zgornji spoznavni zmožnosti). To se dogaja zato, ker je pravilo samo le subjektivno in je mogoče ujemanje z njim spoznati le na nečem, kar prav tako izraža zgolj razmerje do subjekta, to pa je občutenje kot značilnost in določiteni razlog sodbe. Zato se sodba tudi imenuje estetska, tako da lahko vse naše sodbe glede na razvrstitev zgornjih spoznavnih zmožnosti razdelimo

na *teoretične, estetske in praktične*, pri čemer so estetske le refleksijske sodbe, ki se edine nanašajo na načelo razsodne moči kot zgornje spoznavne zmožnosti, medtem ko gre pri estetskih čutnih sodbah le za neposredno razmerje predstav do notranjega čuta, kolikor je le-ta občutek.

Pripomba

Tu je zdaj predvsem potrebno, da osvetlimo razlago ugodja kot čutne predstave o *popolnosti* predmeta. Po tej razlagi bi bila estetska čutna ali refleksijska sodba vselej spoznavna sodba o objektu; popolnost je namreč določitev, ki predpostavlja pojem predmeta. Sodba, ki predmetu pripisuje popolnost, se zato sploh ne razlikuje od drugih logičnih sodb, razen, denimo, kot trdijo, glede zmedenosti, ki da je lastna pojmu (in ki si jo drznejo imenovati čutnost), ki pa absolutno ne more biti specifična razlika sodb. Sicer bi se morala namreč neskončna množica ne le razumskih sodb, ampak celo sodb uma, prav tako imenovati estetske, ker je v njih objekt določen s pojmom, ki je zmeden, kakor, denimo, sodbe o pravici in krivici, saj razpolaga namreč zelo malo ljudi (celo filozofov) z različnimi pojmi o tem, kaj je pravo.* Čutna predstava popolnosti je eksplicitno protislovje, in če naj se ujemanje raznoterega v Enem imenuje popolnost, ga je treba predstaviti s pojmom, sicer se ne more imenovati popolnost. Če hočemo, da ugodje in neugodje ne bi bili drugega kot goli spoznanji stvari z razumom (le da se ta ne zaveda svojih pojmov), da se nam torej le zdita goli občutenji, bi presojanja stvari s pomočjo ugodja in neugodja ne smeli imenovati estetsko (čutno), ampak vselej intelektualno, čuti pa bi v bistvu ne bili drugega kakor razsojajoči razum (čeprav brez zadostne zavesti o svojih lastnih dejanjih), estetski predstavn način pa se ne bi specifično razlikoval od logičnega, tako da bi bila ta razlika v imenu, kolikor razmejitev med obema ni mogoče opraviti na določen način, popolnoma neuporabna. (Da sploh ne omenjamo mističnega predstavnega načina stvari v svetu, ki ne dopušča

*Nasploh lahko rečemo, da ne smemo imeti stvari nikoli za *specifično različne* zaradi neke kvalitete, ki prehaja v vsako drugo zaradi golega večanja ali manjšanja njene stopnje. Pri razliki med razločnostjo in zmedenostjo pojmov pa gre le za stopnjo zavesti o značilnostih glede na mero pozornosti, ki jim je posvečena, zato se torej v toliko en predstavn način ne razlikuje specifično od drugega. Zori in pojmi pa se drug od drugega specifično razlikujejo, saj ne prehajajo drug v drugega, naj se zavest o njih in njihovih značilnostih še tako povečuje ali zmanjšuje. Tudi skrajna nerazločnost predstavnega načina s pojmi (kot npr. prava) namreč še vedno ohranja specifično razliko pojmov, ki je v njihovem izvoru v razumu, skrajna razločnost zora pa le-tega niti najmanj ne približa pojmom, ker ima predstavn način z zori svoj sedež v čutnosti. Logična razločnost se tudi neskončno razlikuje od estetske, in z estetsko imamo opraviti, pa čeprav si predmeta sploh ne predstavljamo s pojmi, se pravi, čeprav je predstava kot zor čutna.

nobenega zora, ki bi se kot čuten nasploh razlikoval od pojmov, tako da bi torej za predstavní način ostal verjetno samo zroči razum.).

Lahko bi vprašali še: Ali naš pojem o smotrnosti narave ne pomeni istega kot to, kar pove pojem *popolnosti*, in ali ni torej empirična zavest o subjektivni smotrnosti oziroma občutek ugodja ob določenih predmetih, čutni zor neke popolnosti, tako kakor bi nekateri nasploh želeli opredeliti ugodje?

Moj odgovor se glasi: *Popolnost* kot gola celovitost /Vollständigkeit/ mnovega, kolikor skupaj tvori Eno, je ontološki pojem, ki je istoveten s pojmom totalnosti (vsosti) sestavljenega (s koordinacijo raznoterega v agregatu ali hkrati z njeno subordinacijo v nizu razlogov in posledic), in nima ničesar opraviti z občutkom ugodja ali neugodja. Popolnost stvari v razmerju njenega raznoterega do pojma te stvari je le formalna. Če pa govorim o *eni* popolnosti (in pri neki stvari pod istim pojmom o njej jih je možno veliko), tedaj je temelj vedno pojem o nečem kot smotru, na ta pojem pa je nato apliciran ontološki pojem ujemanja raznoterega v Enem. Za ta smoter pa ni potrebno, da je vedno praktični smoter, ki predpostavlja ali vključuje ugodje o eksistenci objekta, ampak lahko sodi tudi k tehniki, zadeva torej zgolj možnost stvari in je *zakonitost na sebi naključne povezave raznoterega* v tem raznoterem. Kot primer nam lahko tu rabi smotrnost, ki jo nujno mislimo pri možnosti pravičnega šesterkotnika, saj je popolnoma naključno, da se šest enakih premic na eni površini stika prav pod samimi pravimi koti, saj predpostavlja ta zakonita povezava pojem, ki jo, kot načelo, omogoča. Taka objektivna smotrnost, ki je ugotovljena pri naravnih stvareh (predvsem pri organiziranih bitjih), je tako mišljena kot objektivna in materialna in jo nujno spremlja pojem smotra narave (dejanskega ali pa takega, ki ji je le pripesnjen), glede na katerega pripisujemo stvarjem tudi popolnost. Sodba o njem se imenuje teleološka in je ne spremlja noben občutek ugodja, tako kot ugodja nasploh ne smemo iskati v sodbi o goli kavzalni povezanosti.

Pojem popolnosti kot objektivne smotrnosti nima torej sploh ničesar opraviti z občutkom ugodja, tako kot ugodje nima ničesar opraviti z njim. K presojanju o popolnosti sodi nujno *pojmem* objekta, za presojanje s pomočjo ugodja pa pojem, nasprotno, sploh ni potreben in ugodje nam lahko nudi že goli empirični zor. Nasprotno pa je predstava subjektivne smotrnosti z občutkom ugodja in neugodja celo identična (ne da bi k temu sodil abstrahirani pojem o smotrnem razmerju), in med subjektivno in objektivno smotrnostjo zija ogromen prepad. Za to, da bi dognali, ali je to, kar je subjektivno smotrno, smotrno tudi objektivno, so večinoma potrebna obsežna raziskovanja, ne le praktične filozofije, ampak tudi tehnike, bodisi narave bodisi umetnosti. Drugače rečeno, za to, da bi v stvari odkrili popolnost, je potreben um, za prijetnost goli čut, da pa bi odkrili v njej lepoto ni potrebno drugega kot gola refleksija (brez vsakega pojma) o dani predstavi.

Estetska zmožnost refleksije razsoja torej le o subjektivni smotrnosti (ne o popolnosti) predmeta, vprašanje, ki se tu zastavlja, pa je, ali razsoja le *prek /vermitteltst/* ugodja ali neugodja, ki ga pri tem začutimo, ali pa tudi o njem, tako da sodba hkrati določa, da ugodje ali neugodje *mora* biti povezano s predstavo predmeta.

Na to vprašanje tu še ni mogoče, kakor smo že omenili, zadovoljivo odgovoriti. Šele ekspozicija te vrste sodb v razpravi bo pokazala, ali jih spremlja občost in nujnost, zaradi katerih so primerne za to, da jih izpeljemo iz določitvenega razloga a priori. V tem primeru bi sodba sicer določala prek občutenja ugodja in neugodja, a hkrati bi s pomočjo spoznavne zmožnosti (predvsem razsodne moči) določala nekaj a priori tudi o občosti pravila za povezavo občutenja z dano predstavo. Če pa bi, nasprotno, sodba ne vsebovala drugega kot razmerja predstave do občutka (brez posredovanja spoznavnega načela), tako kakor je to primer pri estetski čutni sodbi (ki ni ne spoznavna sodba ne refleksijska sodba), bi vse estetske sodbe sodile k zgolj empiričnemu poslu.

Za zdaj lahko pripomnimo še tole: ni možno, da bi opravili prehod od spoznanja k občutku ugodja in neugodja s *pomočjo pojmov* (kolikor naj bodo ti v razmerju z njim), zato torej ne smemo pričakovati, da bomo a priori določili vpliv, ki ga ima dana predstava na čud, tako kakor smo prej v Krit. pr. u. ugotovili, da mora predstava o občestnosti hotenja hkrati določati voljo in s tem tudi zbuhati občutek spoštovanja, kot zakon, ki je vsebovan v naših moralnih sodbah, in sicer a priori, kljub temu pa tega občutka nismo mogli izpeljati iz pojmov. Prav tako nam bo estetska refleksijska sodba, ko jo bomo razčlenili, pokazala v njej vsebovani pojem formalne, a subjektivne smotrnosti objektov, ki temelji na načelu a priori in je v bistvu istoveten z občutkom ugodja, a ga ni mogoče izpeljati iz nobenega pojma, čeprav se na njihovo možnost nasploh nanaša predstavna moč, kadar aficira čud v refleksiji o predmetu.

Razlaga tega občutka, obravnavanega vobče, *ne da bi upoštevali razlike, ali spremlja občutek čutno občutenje ali refleksijo ali določitev volje*, mora biti transcendentalna*. Glasi se lahko takole: *ugodje je stanje čudi*, v katerem se

*Pri pojmi, ki jih uporabljamo kot empirična načela, je, če z razlogom domnevamo, da so v sorodu s čisto spoznavno zmožnostjo a priori, koristno, če skušamo odkriti transcendentalno definicijo. V tem primeru ravnamo kot matematik, ki precej olajša rešitev svoje naloge, vtem ko pušča njene empirične danosti nedoločene in formulam čiste aritmetike subsumira njihovo golo sintezo. Ko pa sem na tak način razložil zmožnost želenja (Krit. p. u., Predgovor, str. 16), so mi očitali: *da je ni mogoče definirati kot zmožnost, da smo s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav*, saj bi tudi prazne želje */Wünsche/* bile želje */Begehrungen/*, za njih pa sami priznavamo, da ne morejo proizvesti svojih objektov. Vendar pa to samo dokazuje, da obstajajo tudi določitve zmožnosti želenja, pri katerih je le-ta sama s seboj v protislovju: za empirično psihologijo je to sicer fenomen, vreden pozornosti (kot zbuja, denimo,

predstava ujema sama s seboj kot razlogom, da bodisi zgolj ohranja samo to stanje (kajti stanje sil čudi, ki podpirata drug drugo v predstavi, ohranja samega sebe) bodisi da proizvede svoj objekt. V prvem primeru je sodba o dani predstavi estetska refleksijska sodba, v drugem pa gre za estetsko-patološko ali estetsko-praktično sodbo. Tu zlahka vidimo, da ugodja in neugodja, ker nista spoznavna načina, sama na sebi sploh ni mogoče razložiti, da ju je treba čutiti, ne pa uvideti. Zato ju lahko za silo razložimo le z vplivom, ki ga ima predstava prek tega občutka na dejavnost sil čudi.

IX. O teleološkem presojanju

S *formalno* tehniko narave sem razumel njeno smotrnost v zoru; z *realno* pa razumem njeno smotrnost glede na pojme. Prva daje za razsodno moč smotrne podobe, se pravi, formo, pri predstavi katere se moč upodobitve in razum spontano med seboj ujemata tako, da je možen pojem. Druga pomeni pojem stvari kot naravnih smotrov, se pravi, kot stvari, katerih notranja možnost predpostavlja smoter, torej pojem, ki kot pogoj utemeljuje kavzalnost za proizvodnjo teh stvari.

Smotrne forme zora lahko razsodna moč a priori navede in konstruira sama, takrat namreč, kadar najdeva takšne forme za dojemanje tako, kakor so primerne za prikaz pojma. Smotri, se pravi, predstave, ki so same obravnavane kot

v logiki pozornost vpliv, ki ga imajo predsodki na razum), ni pa potrebno, da vpliva na definicijo zmožnosti želenja, obravnavane objektivno, se pravi, glede na to, kaj ta zmožnost na sebi je, še preden jo karkoli že preusmeri v tem, kar je njena določenost. Človek si lahko v resnici zelo živo in vztrajno želi nekaj, za kar je hkrati prepričan, da je zanj nedosegljivo ali pa celo absolutno nemogoče: lahko si želi, da bi se npr. ne zgodilo to, kar se je zgodilo, lahko si goreče želi, da bi težavno obdobje hitreje minilo itn. Za moralo je zelo pomembno, da izrecno svari pred takšnimi praznimi in fantastičnimi zahtevami, ki jih pogosto podpirajo še romani, včasih tudi njim podobne mistične predstave o nadčloveški popolnosti in fanatični blaženosti. Vendar pa učinek, ki ga imajo na čud takšna prazna poželenja in hrepenenja, zaradi katerih se srce širi in vene, njegovo hiranje zaradi izčrpanosti njegovih moči, v zadostni meri dokazuje, da predstave vedno znova vzpodbujajo njegove moči k udejanjitvi njihovega objekta, da pa čud prav tolikokrat pade nazaj v zavesti o svoji nemoči. Tudi za antropologijo se tu postavlja ne ravno nepomembna raziskovalna naloga, da ugotovi, zakaj je narava položila v nas zasnovano za takšno brezplodno naprežanje sil, kakor so to prazne želje in hrepenenja (ki imajo gotovo veliko vlogo v človeškem življenju). Zdi se mi, da je glede tega, tako kakor v drugih zadevah, svojo namero izpeljala modro. Če bi nas namreč predstava o objektu ne pripravila k temu, da uporabimo svoje sile prej, kakor bi se prepričali o tem, da so naše zmožnosti za proizvodnjo objekta zadostne, bi te sile verjetno povečini ostale neizkoriščene. Ponavadi lahko namreč spoznamo naše sile le tako, da jih preizkusimo. Narava je torej določitev sil povezala s predstavo objekta še pred poznavanjem naše zmožnosti, ki jo pogosto proizvede šele to prizadevanje, ki se je zdelo čudi sami spočetka prazna želja. Naloga modrosti pa je, da temu instinktu postavi pregrade, vendar pa ji ne bo nikoli uspelo, da ga izkorenini oziroma tega ne bo nikoli zahtevala.

pogoji za kavzalnost svojih predmetov (kot učinkov), pa morajo biti nasploh od nekod dani, preden se lahko razsodna moč ukvarja s pogoji raznoterega, ki le-temu omogočajo, da se z njimi ujema. In če naj bodo to naravni smotri, mora biti možno, da obravnavamo določene naravne stvari tako, kakor da so produkti nekega vzroka, katerega kavzalnost bi bilo mogoče določiti le s *predstavo* objekta. Vendar pa ne moremo a priori določiti, kako in na katere različne načine so stvari možne zaradi svojega vzroka, saj so za kaj takega nujni izkustveni zakoni.

Sodba o smotnosti v stvareh narave, smotnosti, ki je obravnavana kot razlog za njihovo možnost (kot naravnih smotrov), se imenuje *teleološka sodba*. A čeprav estetske sodbe same niso a priori možne, so kljub temu v nujni ideji izkustva kot sistema dana načela a priori, ki vsebujejo pojem o formalni smotnosti narave za našo razsodno moč in a priori razodevajo možnost estetske refleksijske sodbe kot sodbe, ki je utemeljena na načelih a priori. Narava se ne ujema nujno le z našim *razumom* glede na svoje transcendentalne zakone, ampak se ujema tudi glede na svoje empirične zakone z *razsodno močjo* in njeno zmožnostjo, da jih prikaže s pomočjo moči upodobitve v empiričnem dojetanju njihovih form, resda sicer le v prid izkustva, vendar pa je tu še mogoče, da prikažemo njeno formalno smotnost glede na to ujemanje (z razsodno močjo) kot nujno. Kot objekt teleološkega presojanja pa bi jo morali misliti tako, da se v svoji kavzalnosti ujema tudi z umom, *glede na pojem*, ki si ga ustvari o smotru. To pa je več, kakor lahko pričakujemo od same razsodne moči, ki lahko sicer vsebuje lastna načela a priori za formo zora, ne pa za pojme za proizvodnjo stvari. Pojem realnega *naravnega smotra* torej v celoti presega polje razsodne moči, če jo vzamemo samo zase. In ker razsodna moč kot ločena spoznavna moč ne dela drugega, kakor da obravnava v njenem razmerju dve zmožnosti, moč upodobitve in razum, v eni predstavi in pred slehernim pojmom, in ker s tem zaznava subjektivno smotnost predmeta za spoznavne zmožnosti v njegovem dojetanju (z močjo upodobitve), mora v teleološki smotnosti stvari kot naravnih smotrov, ki jo je mogoče predstaviti le s pojmom, vzpostaviti razmerje med razumom in umom (ki za izkustvo sploh ni potreben), če hoče predstaviti stvari kot naravne smotre.

Estetsko presojanje naravnih form je lahko, ne da si se utemeljevalo na pojmu o predmetu, odkrilo v golem empiričnem dojetanju zora smotnost določenih obstoječih predmetov narave, in sicer zgolj v razmerju do subjektivnih pogojev razsodne moči. Estetsko presojanje torej ni zahtevalo pojma o objektu in pojma tudi ni proizvedlo, zato objektov tudi ni v objektivni sodbi opredelilo kot *naravne smotre*, ampak le kot *smotrne* za predstavno moč, v subjektivnem oziru. To smotnost form lahko imenujemo *preneseno /figürliche/*, enako pa lahko imenujemo tudi tehniko narave glede na to smotnost (*technica speciosa*).

Nasprotno pa predpostavlja teleološka sodba pojem o objektu in razsoja o njegovi možnosti glede na zakon povezave vzrokov in učinkov. To tehniko narave bi lahko zato imenovali *plastično*, če ne bi bila ta beseda v navadi že v nekem splošnejšem pomenu, saj velja tako za naravno lepoto kakor za naravne namere. Zato jo lahko imenujemo, če hočemo, *organska tehnika* narave, pri čemer označuje ta izraz tako pojem smotrnosti za predstavn način, kakor tudi za možnost stvari samih.

Kar pa je za ta odlomek najbolj bistveno in najpomembnejše, je nedvomno dokaz, da je pojem *končnih vzrokov* v naravi, ki ločuje njihovo teleološko presojanje od presojanja glede na splošne, mehanične zakone, pojem, ki pripada le razsodni moči, ne pa razumu ali umu. Drugače rečeno, pojem naravnih smotrov bi bilo mogoče uporabiti tudi v objektivnem pomenu, kot *naravno namero*, vendar pa takšna raba, ki je že učinek umovanja /vernünftelnd/, absolutno ni utemeljena v izkustvu, ki sicer lahko prikaže smotre, a jih ne more, ker so smotri hkrati namere, z ničemer dokazati. To, kar je torej mogoče najti v naravi teleološkega, vsebuje edino razmerje njenih predmetov do razsodne moči, in sicer do načela le-te, glede na katero daje razsodna moč zakone sami sebi (ne naravi), se pravi, kot reflektirajoča razsodna moč.

Pojem smotrov in smotrnosti je sicer pojem uma, kolikor mu pripisujemo razlog za možnost objekta. S smotrnostjo narave oziroma s pojmom o stvareh kot naravnih smotrih je postavljen um kot vzrok v razmerje s takšnimi stvarmi, hkrati pa ni nobenega *izkustva*, na podlagi katerega bi lahko poznali um v njih kot razlog za njihovo možnost. Kavzalnosti uma za objekte, ki se imenujejo zato smotrni ali smotri, se lahko namreč zavemo le ob *produktih umetnosti*, in če imenujemo um glede nanje tehničen, to ustreza izkustvu o kavzalnosti naše lastne zmožnosti. A predstavljati si naravo kot tehnično, tako kakor um (in na tak način pripisovati *naravi* smotrnost in celo smotre), je poseben pojem, ki ga ne moremo najti v izkustvu in ki ga vnaša samo razsodna moč v svojo refleksijo o predmetih, da bi se po njegovem navodilu lotila izkustva glede na posebne zakone, in sicer tiste o možnosti sistema.

Vsako smotrnost narave lahko namreč obravnavamo bodisi kot *naravno* (forma finalis naturae spontanis) ali pa kot *namerno* (intentionalis). Golo izkustvo upravičuje le prvi predstavn način, drugi je hipotetični način razlage, ki vstopa prek pojma stvari kot naravnih smotrov. Prvi pojem o stvareh kot naravnih smotrih pripada izvorno *reflektirajoči* razsodni moči (čeprav ne estetsko, ampak logično reflektirajoči), drugi *določujoči*. Prvi pojem zahteva sicer tudi um, toda le v prid izkustva, ki mora biti opravljeno glede na načela (torej v *imanentni* rabi uma), drugi pa zahteva um, ki se izgublja v čezmernem (v transcendentni rabi).

Lahko si prizadevamo in moramo si prizadevati, da bi, kolikor je v naši moči, raziskali naravo v njeni kavzalni povezanosti glede na njene zgolj mehanične zakone v izkustvu: v njih so namreč vsebovani resnični fizikalni pojasnitveni razlogi, katerih zveza je znanstveno spoznanje narave z umom. A med produkti narave bomo našli posebne in zelo razširjene rodove, ki vsebujejo v sebi takšno povezanost učinkujočih vzrokov, da jo moramo utemeljiti na pojmu smotra, pa čeprav hočemo opraviti le izkustvo, se pravi, opazovanje glede na načelo, ki je primerno njihovi notranji možnosti. Če bi hoteli presojsati njihovo formo in možnost te forme zgolj glede na mehanične zakone, pri katerih ni potrebno vzeti ideje učinka kot razlog za možnost njihovega vzroka, ampak velja ravno obratno, tedaj ne bi mogli dobiti o specifični formi teh naravnih stvari niti izkustvenega pojma, ki bi nam omogočil, da bi na podlagi njihove notranje zasnove kot vzroka prišli do učinka; to pa zato, ker so deli teh mašin vzrok za učinek, ki ga je mogoče videti na njih, in sicer ne, kolikor ima vsak izmed njih ločen razlog za svojo možnost, ampak le, kolikor imajo vsi skupaj skupen razlog svoje možnosti. Ker pa je popolnoma v nasprotju z naravo fizikalno-mehaničnih vzrokov, da naj bi bila celota vzrok za možnost kavzalnosti delov, pač pa morajo biti le-ti najprej dani, da bi lahko na njihovi podlagi dojel možnost celote; ker je, nadalje, posebna predstava o celoti, ki je pred možnostjo delov, gola ideja, ki se, če jo obravnavamo kot razlog za kavzalnost, imenuje smoter, je jasno, da je, če obstajajo takšni naravni produkti, nemogoče, da bi njihov ustroj in vzrok zanj v izkustvu vsaj preiskali (kaj šele, da bi jih z umom razložili), ne da si jih predstavljali v njihovi formi in kavzalnosti kot določen glede na načelo smotra.

Jasno pa je, da rabi v takih primerih pojem objektivne smotrnosti narave zgolj v *prid refleksije* o objektih, ne za *določitev* objekta s pojmom smotra, in da je teleološka sodba o notranji možnosti naravnega produkta zgolj reflektirajoča sodba, ne pa določujoča. Ko rečemo, denimo, da je *smoter* leče v očesu, da z dvojnimi lomom svetlobnih žarkov pripelje do tega, da se žarki, ki izhajajo iz ene točke, zopet stekajo v eni točki na očesni mrežnici, smo s tem povedali le, da si pri kavzalnosti narave, ki proizvaja oko, mislimo predstavo smotra zato, ker rabi taka ideja kot načelo, ki vodi raziskovanje omenjenega dela očesa, prav tako tudi zaradi sredstev, ki se jih lahko domislamo, da bi pospešili ta učinek. Na ta način naravi sicer še ni pripisan vzrok, ki bi deloval glede na predstavo o smotrih, se pravi, *namerno*. To bi bila določujoča teleološka sodba in kot taka bi bila transcendentna, saj bi vpeljala kavzalnost, ki je umeščena zunaj naravnih meja.

Pojem naravnih smotrov je torej zgolj pojem reflektirajoče razsodne moči, ki ji rabi v njen lasten prid, da bi sledila kavzalni zvezi v predmetih izkustva. Teleološko načelo razlage notranje možnosti določenih naravnih form ne

določa, ali je njihova smotrnost *namerna* ali *nenamerna*. Sodba, ki bi trdila eno ali drugo, ne bi bila več zgolj reflektirajoča, ampak določujoča, in pojem naravnega smotra tudi ne bi več bil goli pojem *razsodne moči*, za imanentno (izkustveno) rabo, ampak bi bil povezan s *pojmom uma* o vzroku, ki učinkuje namerno in je situiran nad naravo. Raba tega pojma pa je transcendentna, ne glede na to, ali v tem primeru razsojamo afirmativno ali celo negativno.

X. O iskanju načela tehnične razsodne moči

Če nočemo drugega, kakor odkriti za to, kar se dogaja, razlagalni temelj, je le-ta lahko bodisi empirično načelo bodisi načelo a priori, lahko pa je tudi sestavljen iz obeh, kar je mogoče videti pri fizikalno-mehaničnih razlagah dogajanj v telesnem svetu, katerih načela so vsebovana deloma v občem (racionalnem) naravoslovju, deloma pa tudi v naravoslovju, ki vsebuje empirične gibalne zakone. Nekaj podobnega srečamo takrat, kadar iščemo za to, kar se dogaja v naši čudi, psihološke razlagalne temelje. Razlika je le v tem, da so za vse, česar se zavedam, načela v celoti empirična, z izjemo enega samega, in sicer je to načelo *stalnosti* vseh sprememb (ker je čas, ki ima samo eno razsežnost, formalni pogoj notranjega zora). To načelo a priori utemeljuje te zaznave, vendar pa nam s tem ne more v ničemer pomagati pri razlagi, saj obči nauk o času ne daje, tako kot čisti nauk o prostoru (geometrija) zadosti snovi za celotno znanost.

Če bi šlo torej za to, da razložimo, kako se je to, čemur pravimo okus, začelo pojavljati med ljudmi, zakaj so človeka ti predmeti zaposlovali veliko bolj kot drugi in zakaj so v takih ali drugačnih krajevnih in družbenih okoliščinah vzpodbudili sodbo o lepoti, zaradi katerih vzrokov se je lahko okus povzpел vse do razkošja ipd., bi morali načela za takšno razlago poiskati povečini v psihologiji (ki jo razumemo v takem primeru vselej le kot empirično). Tako zahtevajo učitelji morale od psihologov, da naj jim razložijo nenavaden pojav skoposti, za katero ima absolutno vrednost golo posedovanje sredstev za dobro življenje (ali za sleherno drugo namero), vendar z namenom, da ne bodo nikoli uporabljena, ali pa častihlepnost, ki najde svoje zadoščenje v golem slovesu, brez kake druge namere. Ta razlaga naj bi jim pomagala, da bi po njej ravnali svoje predpise, in sicer ne predpise samih moralnih zakonov, ampak predpise, kako je treba odstranjevati ovire, ki se zoperstavljajo vplivu teh zakonov. Vendar pa moramo tu priznati, da so psihološke razlage v primerjavi s fizikalnimi precej klavrne, da so vselej le hipotetične, pri čemer si tam, kjer že obstajajo trije razlagalni temelji, ni težko domisliti še četrtega, enako verjetnega. Zato obstaja cela množica takšnih dozdevnih psihologov, ki znajo za vsako afekcijo čudi ali za vsak njen vzgib, ki ju zbujejo gledališke igre, pesniške predstave in predmeti narave, navesti vzroke, in ki to svojo ostroumnost kakopak imenujejo

filozofija, vendar pa ne samo da nimajo nobenega znanja, ki bi jim omogočilo, da znanstveno pojasnijo najnavadnejši naravni dogodek v telesnem svetu, ampak ne kažejo nemara niti sposobnosti za to. Psihološko opazovanje (denimo Burkovo v njegovem spisu o lepem in sublimnem), se pravi, zbiranje gradiva za prihodnja izkustvena pravila, ki jih je treba sistematično povezati, ne da bi jih hoteli pri tem dojeti, je verjetno edina resnična naloga empirične psihologije, ki bo komaj kdaj lahko zahtevala zase, da sodi na raven filozofske znanosti.

Če pa razglaša sodba samo sebe za občevaljavno in torej postavlja zahtevo po *nujnosti* svojih trditev, je lahko ta zatrjevana nujnost utemeljena na pojmih o objektu a priori ali pa na subjektivnih pogojih za pojme, ki so a priori temelj, in bi bilo precej neslano, če bi sodbo, ki bi ji priznali tako zahtevo, upravičevali tako, da bi izvor sodbe razlagali psihološko. V tem primeru bi namreč ravnali v nasprotju s svojo lastno namero, tako da bi razlaga, če bi uspela v celoti, dokazovala, da sodba absolutno ne more postavljati zahteve po nujnosti, in sicer prav zato ne, ker je mogoče dokazati njen empirični izvor.

Prav v zgoraj orisano vrsto pa sodijo estetske refleksijske sodbe (ki jih bomo v prihodnje razčlenili pod imenom sodbe okusa). Postavljajo zahtevo po nujnosti in ne trdijo, da vsakdo tako sodi – na ta način bi bila razlaga teh sodb naloga empirične psihologije –, pač pa, da tako *moramo* soditi, s čimer je rečeno, da imajo svoje načelo a priori. Če te sodbe ne bi vsebovale nanašanja na tako načelo, ki postavlja zahtevo po nujnosti, bi morali privzeti, da lahko zato trdimo, da mora sodba veljati vobče, ker dejansko, kakor nam to dokazuje opazovanje, velja vobče. In narobe, da iz tega, da vsakdo sodi na določen način, sledi, da tudi *mora* tako soditi, kar je očitna neslanost.

Pri estetskih refleksijskih sodbah trčimo sicer na težavo, da jih absolutno ni mogoče utemeljiti na pojmih in torej izpeljati iz nobenega določenega načela, ker bi bile sicer logične; subjektivna predstava o smotrnosti pa absolutno ne sme biti pojem smotra. Vendar pa *nanašanje* na načelo a priori lahko vedno obstaja in mora vedno obstajati, kadar postavlja sodba zahtevo po nujnosti, in samo o taki sodbi in o možnosti take zahteve je tu govor, za kritiko uma pa je taka zahteva ravno povod, da začne iskati utemeljujoče, čeprav nedoločeno načelo samo. In možno je tudi, da ga uspe najti in pripoznati kot načelo, ki je subjektivno in a priori temelj sodbe, čeprav ne more nikoli zagotoviti določenega pojma o objektu.

* * *

Prav tako je treba priznati tudi, da je teleološka sodba utemeljena na načelu a priori in da brez takega načela ni mogoča, čeprav lahko najdemo smoter narave v takih sodbah edino s pomočjo izkustva, brez katerega ne bi mogli spoznati

nit, da so stvari take vrste sploh možne. Čeprav povezuje teleološka sodba določen pojem o smotru, na katerem utemeljuje možnost določenih naravnih produktov, s predstavo objekta (kar se v estetski sodbi ne dogaja), je kljub temu vedno le refleksijska sodba, tako kot estetska. Nikakor si ne prisoja trditve, da v tej objektivni smotrnosti narava (ali kako drugo bitje prek nje) v resnici ravna *namerno*, se pravi, da je misel o smotru tista, ki v njej ali v njenem vzroku določa kavzalnost, ampak samo, da moramo po tej analogiji (razmerja vzrokov in učinkov) uporabljati mehanične zakone narave, da bi lahko spoznali možnost takih objektov in si pridobili o njih pojem, ki jim lahko zagotovi zvezo v sistematično vzpostavljenem izkustvu.

Teleološka sodba primerja pojem naravnega produkta glede tega, kar ta produkt je, s tem, kar *mora biti /sein soll/*. Kot temelj za presojanje njegove možnosti je tu uporabljen pojem (o smotru), ki je a priori predhoden. Pri produktih umetnosti si lahko možnost brez težav predstavljamo na tak način. A misliti si o produktu narave, da bi nekaj *moral biti*, in ga presojati glede na to, ali tudi v resnici je tak, že vsebuje predpostavko o nekem načelu, ki ga ni bilo mogoče postaviti na podlagi izkustva (saj le-ta uči samo, kaj stvari so).

Da lahko z očesom vidimo, to izkusimo neposredno, prav tako njegovo notranjo in zunanjo strukturo, ki vsebujeta pogoje te njegove možne rabe, torej kavzalnost glede na mehanične zakone. Prav tako pa lahko uporabim tudi kamen, da bi na njem nekaj razbil ali na njem gradil, in te učinke je mogoče postaviti tudi kot smotre v razmerje do njihovih vzrokov. Vendar pa zato ne morem reči, da je moral služiti za gradnjo. Samo o očesu sodim, da je *moralo biti* primerno za videnje, in čeprav je podoba, ustroj vseh njegovih delov in njihova sestava, če jih presojam zgolj glede na mehanične zakone, za mojo razsodno moč nekaj čisto naključnega, si v njegovi formi in zgradbi vendarle mislim nujnost, da je izoblikovan na določen način, in sicer glede na pojem, ki je pred oblikujočimi vzroki tega organa, in brez katerega zame možnost tega naravnega produkta ni dojemljiva glede na noben mehanični naravni zakon (kar ni tako pri tistem kamnu). To moranje /Sollen/ vsebuje neko nujnost, ki se jasno razlikuje od fizikalno-mehanične, glede na katero je neka stvar možna z ozirom na gole zakone učinkujočih vzrokov (brez predhodne ideje te stvari), a je prav tako ni mogoče določiti z zgolj fizikalnimi (empiričnimi) zakoni, kakor ni mogoče nujnosti estetske sodbe določiti s psihološkimi zakoni, pač pa zahteva lastno načelo a priori v razsodni moči, kolikor je le-ta reflektirajoča, teleološka sodba pa je podvržena temu načelu in jo je glede njene veljavnosti in omejitve treba določiti na njegovi podlagi.

Vse sodbe o smotrnosti narave, bodi estetske bodi teleološke, so torej podvržene načelom a priori, in sicer takim, ki so razsodni moči svojstveni in so izključno njeni, ker so zgolj reflektirajoče sodbe, ne pa določujoče. Prav zato sodijo tudi

h kritiki čistega uma (razumljeni v najsplošnejšem pomenu), ki jo rabijo teleološke sodbe bolj kot estetske, saj vabijo, če so prepuščene same sebi, um k sklepom, ki se lahko zgubljajo v čezmernem, medtem ko zahtevajo estetske sodbe težavno preiskovanje, katerega edini namen je preprečiti, da se ne bi celo glede na svoje načelo omejile edino na empirično in tako izničile svoje zahteve, da morajo nujno veljati za vsakogar.

XI. Enciklopedični uvod kritike razsodne moči v sistem kritike čistega uma

Vsak uvod v kako razpravo je bodisi uvod v nauk, ki ga nameravamo zgraditi, bodisi uvajanje samega nauka v sistem, v katerega sodi kot del. Prvi uvod je pred naukom, zadnji pa bi moral stati praviloma na njegovem koncu, da bi nauku glede na načela odredil njegovo mesto v skupku naukov, s katerimi ga povezujejo skupna načela. Prvi uvod se imenuje *propedevtičen*, drugega pa lahko imenujemo *enciklopedičen*.

Propedevtični uvodi so uvodi, kakršni so v navadi. Kot taki pripravljajo za nauk, ki ga nameravamo prikazati, in sicer tako, da navajajo iz drugih že obstoječih naukov ali znanosti tisto vnaprejšnje znanje, ki je potrebno za nauk, da bi tako omogočili prehod. Če jih zastavimo tako, da lahko z njihovo pomočjo načela, ki so lastna novemu nauku (*domestica*), skrbno ločimo od načel, ki pripadajo nekemu drugemu nauku (*peregrinis*), rabijo za mejno določitev znanosti. Gre za previdnost, ki je ne moremo dovolj prehvaliti, ker brez nje ne moremo upati na temeljitost, zlasti ne v filozofskem spoznanju.

Enciklopedični uvod pa ne predpostavlja sorodnega nauka, ki bi bil priprava za napovedujoči se novi nauk. Vse prej predpostavlja idejo sistema, ki šele s tem naukom doseže popolnost. Ker pa tak sistem ni možen tako, da pobiramo in zbiramo raznotero, ki smo ga našli na poti raziskovanja, ampak je možen le takrat, kadar smo zmožni s pomočjo formalnega pojma celote, ki hkrati vsebuje v sebi načelo popolne razdelitve a priori, navesti subjektivne ali objektivne vire določene vrste spoznanja, nam ni težko razumeti, zakaj tako redko uporabljajo enciklopedične uvode, pa naj bodo še tako koristni.

Zmožnost, za katero iščemo tu svojstveno načelo, da bi ga preiskali (razsodna moč), je tako posebne vrste, da sama na sebi ne proizvaja nobenega spoznanja (ne teoretičnega ne praktičnega), prav tako ni, ne glede na svoje načelo a priori, del transcendentalne filozofije kot objektivnega nauka, ampak je le zveza dveh drugih zgornjih spoznavnih zmožnosti (razuma in uma). Zato naj mi bo dovoljeno, da se pri določitvi načel take zmožnosti, ki ni sposobna za doktrino, ampak le za kritiko, ne držim reda, ki je sicer povsod v navadi, in da začnem s kratkim enciklopedičnim uvodom, in sicer ne v sistem *znanosti* čistega uma, ampak zgolj v *kritiko* vseh a priori določljivih zmožnosti čudi,

kolikor vzpostavljajo v čudi med seboj sistem; in da na tak način združim propedeutični uvod z enciklopedičnim.

Uvajanje razsodne moči v sistem čistih spoznavnih zmožnosti s pojmi temelji v celoti na njenem transcendentnem in njej svojstvenem načelu: da narava pri specifikaciji transcendentnih zakonov razuma (načel njihove možnosti kot narave nasploh), se pravi, pri raznoterosti svojih empiričnih zakonov postopa glede na idejo o sistemu njihove razdelitve v prid izkustva kot empiričnega sistema. – S tem dobimo najprej, in sicer a priori, pojem objektivno naključne zakonitosti, ki pa je subjektivno (za našo spoznavno zmožnost) nujna, se pravi, pojem smotrnosti narave. Čeprav to načelo ne določa ničesar glede na posebne naravne forme, pač pa mora biti njihova smotrnost vselej empirično dana, si sodba o teh formah vseeno pridobi zahtevo po obči veljavnosti in nujnosti, kot zgolj reflektirajoča sodba, in to z nanašanjem subjektivne smotrnosti dane predstave za razsodno moč na to načelo a priori razsodne moči o smotrnosti narave v njeni empirični zakonitosti nasploh. Tako lahko razumemo estetsko reflektirajočo sodbo kot sodbo, ki temelji na načelu a priori (čeprav ni določujoča), razsodna moč pa lahko najde v tem načelu upravičenje za to, da zahteva zase mesto v kritiki zgornjih čistih spoznavnih zmožnosti.

Ker pa je pojem smotrnosti narave (kot tehnične smotrnosti, ki se bistveno razlikuje od praktične), če naj ne bo gola subrepcija, zaradi katere jemljemo to, *kar iz nje naredimo*, za to, *kar je*, pojem, ki je ločen od sleherne dogmatske filozofije (tako teoretične kakor praktične) in se utemeljuje edino na tem načelu razsodne moči, ki je pred empiričnimi zakoni in šele omogoča njihovo ujemanje v enotnost sistema teh zakonov, lahko iz tega uvidimo, da je od dveh vrst rabe reflektirajoče razsodne moči (estetske in teleološke) tista sodba, ki je pred vsakim pojmom o objektu, torej estetska reflektirajoča sodba, absolutno edina, ki vsebuje svoj določitveni razlog razsodne moči, ne da bi bila primešana kaka druga spoznavna zmožnost, medtem ko je pri teleološki sodbi o pojmu naravnega smotra, čeprav je uporabljen ta pojem v sami sodbi le kot načelo reflektirajoče razsodne moči, ne pa določujoče, razsojanje kljub temu možno le s povezavo uma z empiričnimi pojmi. Možnosti teleološke sodbe o naravi zato ni težko pokazati, ne da bi jo morali utemeljevati na kakem posebnem načelu razsodne moči, saj sledi le-ta samo načelu uma. Nasprotno pa je za možnost estetske sodbe gole refleksije, ki pa je vendarle utemeljena na načelu a priori, se pravi, sodbe okusa, za možnost te sodbe je torej, če je mogoče dokazati, da upravičeno postavlja zahtevo po obči veljavnosti, še kako potrebna kritika razsodne moči kot zmožnosti svojstvenih transcendentnih načel (enake razumu in umu), in edino taka kritika jo tudi usposablja za to, da je sprejeta v sistem čistih spoznavnih zmožnosti. Razlog za to pa je, da estetska sodba sicer ne predpostavlja pojma o predmetu, da pa mu kljub temu pripisuje smotrnost,

in sicer na občeveljaven način, torej mora biti načelo zanjo vsebovano v razsodni moči sami, medtem ko predpostavlja teleološka sodba pojem o objektu, ki ga um subsumira načelu smotrne povezave, le da uporablja razsodna moč pojem naravnega smotra le v reflektirajoči, ne pa v določujoči sodbi.

Razsodna moč se torej razodeva kot zmožnost, ki ima svoje svojstveno načelo in ki na ta način utemeljeno zahteva zase mesto v občji kritiki zgornjih spoznavnih zmožnosti – čeprav take zahteve od nje nemara ne bi pričakovali – pravzaprav edino v okusu, in sicer okusu glede na predmete narave. Ko pa je zmožnost razsodne moči, da si a priori postavlja načela, enkrat dana, moramo tudi nujno določiti njen obseg. Celovitost te kritike pa zahteva, da spoznamo, da je njena estetska zmožnost vsebovana skupaj s teleološko v eni zmožnosti in da temelji na istem načelu, saj pripada tudi teleološka sodba o stvareh narave, tako kot estetska, reflektirajoči razsodni moči (ne pa določujoči).

Kritika okusa, ki jo rabijo sicer le za izboljšanje ali utrditev samega okusa, nam odpira, če jo obravnavamo s transcendentalnega gledišča, s tem, da zapolnjuje vrzel v sistemu naših spoznavnih zmožnosti, pozornost zbujajoč in, zdi se mi, zelo obetaven pogled v popoln sistem vseh sil čudi, kolikor se v svoji določitvi ne nanašajo le na čutnost, ampak tudi na nadčutno, ne da bi bili pri tem prestavljeni mejniki, ki jim jih je glede zadnje rabe postavila neizprosna kritika. Bralcu bo nemara za lažji pregled nad povezanostjo raziskovanj, ki sledijo, prišlo prav, če bom že tu predstavil oris te sistematične povezave, čeprav bi moral ta oris, kakor tudi ves pričujoči odlomek, pravzaprav stati na koncu razprave.

Zmožnosti čudi je mogoče namreč vse skupaj zreducirati na naslednje tri:

Spoznavna zmožnost

Občutek ugodja in neugodja

Zmožnost želenja

Izvrševanje vseh zmožnosti pa temelji vedno na spoznavni zmožnosti, čeprav ne vedno na spoznanju (predstava, ki sodi k spoznavni zmožnosti, je lahko namreč tudi zor, čisti ali empirični, brez pojmov). Torej je treba, kolikor je govor o spoznavni zmožnosti glede na načela, postaviti poleg sil čudi še naslednje zgornje spoznavne zmožnosti:

<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>

Je pa tako, da vsebuje razum svojstvena načela a priori za spoznavno zmožnost, razsodna moč le za občutek ugodja in neugodja, um pa zgolj za zmožnost

želenja. Ta formalna načela utemljujejo nujnost, ki je deloma objektivna, deloma subjektivna, deloma pa ima s tem, da je subjektivna, hkrati objektivno veljavnost, in sicer tako, da določajo s pomočjo zgornjih zmožnosti, ki jim stojijo ob strani, tiste sile čudi, ki le-tem ustrezajo:

<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>	<i>zakonitost</i>
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>	<i>smotrnost</i>
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>	smotrnost, ki je hkrati zakon (zavezujočnost)

Navedenim temeljem a priori za možnost form se končno pridružijo tudi te forme kot njihovi produkti:

<i>Zmožnost čudi</i>	<i>Zgornje spoznavne zmožnosti</i>	<i>Načela a priori</i>	<i>Produkti</i>
<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>	<i>zakonitost</i>	narava
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>	<i>smotrnost</i>	umetnost
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>	smotrnost, ki je hkrati zakon (zavezujočnost)	nravi

Narava utemljuje torej svojo *zakonitost* na *načelih a priori razuma* kot *spoznavne zmožnosti*; *umetnost* se v svoji *smotrnosti a priori* ravna po *razsodni moči* v razmerju do *občutka ugodja in neugodja*; naposled so *nravi* (kot produkt svobode) podvržene ideji takšne forme *smotrnosti*, ki je primerna za obči zakon kot določiten razlog *uma* glede na *zmožnost želenja*. Sodbe, ki na ta način izvirajo iz načel a priori, ki so svojstvena sleherni temeljni zmožnosti čudi, pa so *teoretične, estetske* in *praktične* sodbe.

Tako smo odkrili sistem sil čudi v njihovem razmerju do narave in do svobode. Vsaka med temi silami čudi ima svoje svojstvena, *določujoča* načela a priori, in zaradi tega tvorijo dva dela filozofije (teoretično in praktično) kot doktrinarnega sistema; hkrati smo odkrili tudi prehod s pomočjo razsodne moči, ki s svojstvenim načelom spenja oba dela, in sicer prehod od *čutnega* substrata teoretične filozofije do *intelehibilnega* praktične, odkrili pa smo ga s pomočjo kritike zmožnosti (razsodne moči), ki rabi le za spenjanje in ki zato sama na sebi ne more dati nobenega spoznanja, tako kot ne more ničesar prispevati k doktrini. Sodbe te zmožnosti, ki se imenujejo *estetske* sodbe (katerih načela so zgolj subjektivna), pa so, vtem ko se razlikujejo od vseh tistih, katerih načela morajo biti objektivna (pa naj bodo le-te teoretične ali praktične), in ki se imenujejo *logične*, tako posebne vrste, da postavljajo čutne

zore v razmerje do ideje o naravi, katere zakonitost ni mogoče razumeti brez njenega razmerja do nadčutnega substrata. To pa bomo dokazali v razpravi sami.

Kritike te zmožnosti glede na prvo vrsto sodb ne bomo imenovali *estetika* (tako rekoč nauk o čutih), ampak *kritika estetske razsodne moči*, ker je pomen prvega izraza veliko preširok, saj lahko pomeni tudi čutnost *zora*, ki sodi k teoretičnemu spoznanju in daje gradivo za logične (objektivne) sodbe, zato smo tudi že določili izraz *estetika* izključno kot predikat, ki sodi v spoznavnih sodbah k zoru. Če pa bomo imenovali razsodno moč estetsko zato, ker predstave objekta ne nanaša na pojme, in sodbe torej ne na spoznanje (ki torej sploh ni določujoča, ampak reflektirajoča), nam ni treba skrbeti, da bomo povzročili nesporazum. Logična razsodna moč mora namreč zore, tudi če so čutni (estetski) vendarle najprej dvigniti k pojmom, da bi lahko rabili za spoznanje objekta, kar se pri razsodni moči ne dogaja.

XII. Razdelitev kritike razsodne moči

Razdelitev obsega spoznanje določene vrste, s katero ga želimo predstaviti kot sistem, je zelo pomembna, čeprav tega pogosto ne vidijo, tako kakor so ji lastne tudi težave, ki jih prav tako pogosto spregledujejo. Če obravnavamo dele za takšno možno celoto že kot v celoti dane, je razdelitev *mehanična* in je nasledek golega primerjanja, celota pa postane *agregat* (približno tako, kakor nastajajo mesta, če je zemljišče, ne da bi bila upoštevana policija, razdeljeno med prijavitelne naseljence tako, kakor pač vsakomur ustreza). Če pa je mogoče in če je potrebno predpostaviti idejo celote glede na določeno načelo pred določitvijo delov, mora biti razdelitev *scientistična* in le na ta način postane celota sistem. Do take zahteve prihaja vedno, kadar je govor o obsegu spoznanja a priori (ki temelji s svojimi načeli na posebni zakonodajni zmožnosti subjekta), saj je v tem primeru obseg rabe teh zakonov prav tako določen a priori s svojstveno kakšnostjo te zmožnosti, na njeni podlagi pa je določeno tudi število delov in njihovo razmerje do celote spoznanja. Vendar pa ni mogoče narediti nobene utemeljene razdelitve, ne da bi hkrati *naredili* celoto samo in ne da bi je hkrati poprej v celoti prikazali v vseh njenih delih, čeprav le glede na pravilo *kritike*. Da pa bi nato vse skupaj predstavili v sistematično formo *doktrine* (kolikor je ta glede na naravo te spoznavne zmožnosti sploh možna), pa ni potrebno drugega, kakor da med seboj povežemo *izčrpnost* aplikacije na posebno in elegantnost *natančnosti*.

Razdelitev kritike razsodne moči (tiste zmožnosti, za katero je značilno prav to, da sicer temelji na načelih a priori, da pa ne more nikoli nuditi snovi za doktrino), je potrebno utemeljiti na razlikovanju, ki pravi, da lastnega načela

nima določujoča razsodna moč, ampak zgolj reflektirajoča; da postopa prva le *shematično* in je podvržena zakonom neke druge zmožnosti (razuma), druga pa edino *tehnično* (glede na lastne zakone). Ta zadnji postopek temelji na načelu tehnike narave, torej na pojmu smotrnosti, ki jo moramo v njej predpostaviti a priori in ki jo ta zmožnost sicer nujno predpostavlja glede na načelo reflektirajoče razsodne moči le subjektivno, se pravi, v razmerju do sebe same, vendar pa jo kljub temu spremlja tudi pojem o *možni* objektivni smotrnosti, se pravi, o zakonitosti naravnih stvari kot naravnih smotrov.

Smotrnost, ki je presojana zgolj subjektivno in torej ni utemeljena na nobenem pojmu, niti se na njemu, kolikor je presojana zgolj subjektivno, ne more utemeljevati, je razmerje do občutka ugodja in neugodja, sodba o njej pa je *estetska* (hkrati edini možni način, da razsojamo estetsko). Ker pa je, če spremlja občutek zgolj čutno predstavo objekta, se pravi, občutenje objekta, estetska sodba empirična, in sicer zahteva posebno receptivnost, ne pa posebne razsodne moči, ker bi, nadalje, če bi razumeli razsodno moč kot določujočo, moral biti dan kot temelj pojem o smotru, tako da smotrnosti kot objektivne ne bi smeli presojati estetsko, ampak logično, zaradi vsega tega moramo z razsodno močjo razumeti zgolj in edino *reflektirajočo razsodno moč*, občutek ugodja (ki je identičen s predstavo o *subjektivni smotrnosti*) pa kot nekaj, kar ne spremlja občutenja v empirični predstavi objekta, prav tako ne njegovega pojma, ampak le refleksijo in njeno formo (svojstveno dejanje razsodne moči), s pomočjo katere le-ta stremi od empiričnih zorov k pojmom nasploh, in kar je povezano s to refleksijo glede na načelo a priori. Torej se bo z *estetiko* reflektirajoče razsodne moči ukvarjal en del kritike te zmožnosti, njen drugi del pa bo *logika* te zmožnosti in bo nosil ime *teleologija*. V obeh delih pa je obravnavana narava sama kot tehnična, se pravi, kot smotrna v svojih produktih, enkrat subjektivno, glede na goli predstavni način subjekta, v drugem primeru pa kot objektivno smotrna, v razmerju do možnosti predmeta samega. V nadaljevanju bomo videli, da je smotrnost forme v pojavu *lepota*, zmožnost za njeno presojanje pa *okus*. Nasledek tega pa je, kot se zdi, da bi morala razdelitev kritike razsodne moči na estetsko in teleološko vsebovati v sebi zgolj *nauk o okusu* in *fizikalni nauk o smotrnosti* (presojanja stvari v svetu kot naravnih smotrov).

Vendar pa lahko sleherno *smotrnost*, naj bo subjektivna ali objektivna, razdelimo na *notranjo* in *relativno*, pri čemer je prva utemeljena v predstavi predmeta na sebi, druga pa zgolj v naključni *rabi* te predstave. Temu ustrezno je lahko forma predmeta, *prvič*, zaznana kot smotrna že sama na sebi, se pravi, v golem zoru brez pojmov za reflektirajočo razsodno moč, in v tem primeru je subjektivna smotrnost pripisana stvari in naravi sami; in *drugič*, možno je, da objekt pri zaznavi ne vsebuje za refleksijo niti najmanjše sledi smotrnosti za določitev

njegove forme, kljub temu pa lahko njegova predstava, kadar je aplicirana na neko a priori v subjektu vsebovano smotrnost zato, da bi zbudila občutek o njej (denimo, o nadčutni določitvi sil subjektive čudi), utemeljuje estetsko sodbo, ki se tudi nanaša na neko (čeprav le subjektivno) načelo a priori, toda ne, tako kot prva, na *smotrnost narave* glede na subjekt, ampak le na možno smotrno *rabo* določenih čutnih zorov glede na njihovo formo s pomočjo zgolj reflektirajoče razsodne moči. Prva sodba pripisuje torej predmetom narave *lepoto*, druga pa *sublimnost*, in sicer oboje le z estetskimi (reflektirajočimi) sodbami, brez pojmov o objektu, zgolj z ozirom na subjektivno smotrnost, vendar pa za zadnjo ni potrebno predpostaviti kake posebne tehnike narave, ker gre pri tem le za naključno rabo predstav, ne v prid spoznanja objekta, ampak nekega drugega občutka, in sicer občutka notranje smotrnosti v zasnovi sil čudi. Kljub temu pa sodbe o sublimnem v naravi ne smemo izključiti iz razdelitve estetike reflektirajoče razsodne moči, ker tudi ta sodba izraža neko subjektivno smotrnost, ki ne temelji na pojmu objekta.

Enako velja za objektivno smotrnost narave, se pravi, za možnost stvari kot naravnih smotrov, o katerih sodimo le glede na pojme o njih, se pravi, ne estetsko (v razmerju do občutka ugodja ali neugodja), ampak logično, sodba pa se imenuje teleološka. Objektivna smotrnost utemeljuje bodisi notranjo možnost objekta bodisi relativno možnost njegovih zunanjih posledic. V prvem primeru obravnava teleološka sodba *popolnost* stvari glede na smoter, ki je vsebovan v stvari sami (ker je raznotero v njej v medsebojnem razmerju smotra in sredstva), v drugem je teleološka sodba o naravnem objektu naravnana le na njegovo *koristnost*, na to namreč, da se ujema z nekim smotrom, ki je vsebovan v drugih stvareh.

V skladu s tem vsebuje kritika estetske razsodne moči, prvič, kritiko *okusa* (zmožnost za presojanje lepega), drugič, kritiko *občutka duha*, tako imenujem namreč zaenkrat zmožnost, da si pri predmetih predstavljamo nekaj sublimnega. – Teleološka razsodna moč svojih predstav o smotrnosti ne nanaša na predmete prek občutkov, ampak s pojmi, zato za razlikovanje zmožnosti, ki jih vsebuje, tako notranje kakor relativne (a v obeh primerih objektivne smotrnosti), ne potrebujemo posebnega poimenovanja. Svojo refleksijo nanaša namreč v celoti na um (ne na občutek).

Pripomniti je treba še tole: smotrnost raziskujemo tu kot regulativni pojem razsodne moči glede na tehniko v naravi in ne glede na tehniko kavzalnosti predstavnihi moči ljudi, ki jo imenujemo *umetnost* (v pravem pomenu besede), ne iščemo torej načela umetnostne lepote ali umetnostne popolnosti, čeprav lahko postopek narave, če jo obravnavamo kot tehnično (ali plastično), zaradi analogije, glede na katero moramo njeno kavzalnost predstavljati s kavzalnostjo umetnosti, imenujemo tehničen, se pravi, tako rekoč umeten. Gre namreč za

načelo zgolj reflektirajoče, ne določujoče razsodne moči (ki je temelj vseh človeških stvaritev umetnosti), pri kateri moramo torej smotrnost obravnavati kot *nenamerno*, ta smotrnost pa lahko pripada le naravi. Presojanje umetnostne lepote bomo morali pozneje obravnavati kot goli nasledek, ki izvira prav iz tistih načel, ki utemeljujejo sodbo o naravni lepoti.

Kritika reflektirajoče razsodne moči z ozirom na naravo bo torej sestavljena iz dveh delov, iz kritike *estetske zmožnosti presojanja* naravnih stvari in iz kritike njihove *teleološke zmožnosti presojanja*.

Prvi del bo vseboval dve knjigi. Prva bo kritika *okusa* ali presojanja *lepega*, druga pa kritika *občutka duha* (v goli refleksiji o predmetu) ali presojanja *sublimnega*.

Drugi del prav tako vsebuje dve knjigi. Prva bo vsebovala načela za presojanje stvari kot naravnih smotrov z ozirom na njihovo *notranjo* možnost, druga pa za sodbo o njihovi *relativni smotrnosti*.

Vsaka od teh knjig bo vsebovala v dveh razdelkih *analitiko* in *dialektiko* zmožnosti presojanja.

Analitika bo skušala v dveh poglavjih, razviti najprej *ekspozicijo* in nato še *dedukcijo* pojma smotrnosti narave.

Kritika razsodne moči

Predgovor k prvi izdaji, 1790

Zmožnost spoznanja na podlagi načel a priori lahko imenujemo *čisti um*, preiskovanje njegovih možnosti in meja nasploh pa kritika čistega uma, čeprav razumemo s to zmožnostjo samo um v njegovi teoretični rabi, tako, kakor smo to pod tem naslovom naredili tudi v našem prvem delu, ne da bi pri tem hoteli glede njenih posebnih načelih preiskati tudi zmožnosti uma kot praktičnega uma. Ta kritika meri potemtakem le na našo zmožnost, da spoznavamo stvari a priori, ukvarja se torej le s *spoznavno zmožnostjo*, občutek ugodja in neugodja in zmožnost želenja pa sta izključena. Med spoznavnimi zmožnostmi pa se ukvarja le z *razumom* glede na njegova načela a priori in izključuje *razsodno moč* in *um* (kot zmožnosti, ki prav tako sodita k teoretičnemu spoznanju), ker nadaljnji potek odkriva, da lahko samo ena spoznavna zmožnost, in sicer razum, daje konstitutivna spoznavna načela a priori. Kritika, ki vse te zmožnosti pregleda glede na delež pri čisti posesti spoznanja iz lastnega vira, ki si ga vsaka pripisuje v razmerju do drugih, torej ne ohranja drugega kot to, kar predpisuje *razum* a priori kot zakon za naravo kot skupek pojavov (katerih forma je prav tako dana a priori). Vse druge čiste pojme pa napoti med ideje, ki so za našo teoretično spoznavno zmožnost sicer čezmerne, a kljub temu niso nemara nekoristne ali pogrešljive, ampak rabijo kot regulativna načela: deloma zato, da brzdajo zaskrblijujoče zahteve razuma, da je (kolikor lahko a priori navede pogoje možnosti vseh stvari, ki jih lahko spozna), s tem zajel v teh mejah tudi možnost vseh stvari nasploh, deloma zato, da bi njega samega vodila pri obravnavi narave glede na načelo celovitosti, čeprav je ne more nikoli doseči, in da na tak način podpirajo končno namero vsega spoznanja.

Tisti, ki naj bi mu kritika, naslovljena vobče kot Kritika čistega uma, zagotovila pred vsemi njegovimi tekmeci varno in edino⁵ posest, je bil torej pravzaprav *razum*, ki ima, kolikor vsebuje konstitutivna spoznavna načela a priori, svoje lastno področje, in sicer v *spoznavni zmožnosti*. Prav tako je Kritika praktičnega uma odkazala njegovo posest *umu*, ki vsebuje konstitutivna načela a priori zgolj in edino v razmerju do *zmožnosti želenja*.

To, s čimer se ukvarja pričujoča Kritika razsodne moči, pa je: ali ima tudi *razsodna moč*, ki je v redu naših spoznavnih zmožnosti srednji člen med razumom in umom, sama zase načela a priori; ali so ta konstitutivna ali zgolj regulativna (in torej niso dokaz za lastno področje); ali občutku ugodja in neugodja kot srednjemu členu med spoznavno zmožnostjo in zmožnostjo

⁵ Po kor. Akad.-Ausg.; pri Kantu: »einigen Besitz«, »delno posest«.

želenja daje a priori pravilo (tako, kakor razum *a priori* predpisuje zakone prvi, um pa zadnji).

Kritika čistega uma, se pravi, naše zmožnosti, da sodimo glede na načela a priori, bi bila nepopolna, če kritike razsodne moči, ki kot spoznavna zmožnost tudi zahteva zase taka načela, ne bi obravnavali kot njenega posebnega dela, čeprav njena načela v sistemu čiste filozofije ne morejo tvoriti posebnega dela med teoretično filozofijo in praktično, ampak jih mora biti mogoče v danem primeru po potrebi priključiti enemu od obeh. Če naj bo namreč nekoč zgrajen tak sistem s splošnim imenom metafizika (izdelati ga v celoti pa je možno in za rabo uma v vseh ozirih tudi nadvse pomembno), mora kritika tla za to zgradbo najprej raziskati do tiste globine, v kateri leži prvi temelj zmožnosti za načela, ki niso odvisna od izkustva), da se ne bi na kakem delu ugreznila, kar bi neizogibno povzročilo zrušenje celote.

Iz narave razsodne moči (njena pravilna uporaba je tako nujna in splošno potrebna, da merijo z imenom zdrave pameti prav na to zmožnost in na nobeno drugo), zlahka razberemo, s kako velikimi težavami mora biti povezan poskus, da bi našli njeno svojstveno načelo, (kajti neko načelo a priori mora vsebovati v sebi, ker bi sicer kot posebna spoznavna zmožnost ne bila podvržena niti najnavadnejši kritiki), ki pa kljub temu ne sme biti izpeljano iz pojmov a priori, saj pripadajo pojmi razumu, razsodna moč pa je usmerjena le k njihovi aplikaciji. Sama mora torej podati pojem, s katerim ni pravzaprav spoznana nobena stvar, ampak rabi le njej sami za pravilo, a ne za objektivno, po katerem lahko uravnava svojo sodbo, saj bi bila sicer zopet potrebna druga razsodna moč, da bi lahko razločili, ali gre za primer pravila ali ne.

To zadrego zaradi načela (pa naj bo subjektivno ali objektivno) je mogoče najti v glavnem v tistih presojanjih, ki jih imenujemo estetska, zadevajo pa lepo in sublimno v naravi ali umetnosti. Pa vendarle je kritično preiskovanje načela razsodne moči, ki ga vsebujejo, tisti del kritike te zmožnosti, ki je najpomembnejši. Čeprav namreč sama na sebi ne prispevajo ničesar k spoznanju stvari, pa kljub temu pripadajo edino spoznavni zmožnosti in dokazujejo neposreden odnos te zmožnosti do občutka ugodja ali neugodja glede na neko načelo a priori, ki ga ne smemo pomešati s tem, kar je lahko določiten razlog zmožnosti želenja, saj ima le-to svoja načela a priori v pojmu uma. – Kar pa zadeva logično⁶ presojanje narave, in sicer tam, kjer vzpostavlja izkustvo v stvareh neko zakonitost, ki je obči razumski pojem o čutnem ni več sposoben razumeti ali pojasniti, in lahko razsodna moč iz same sebe črpa načelo za nanašanje naravne stvari na nespoznatno nadčutno, pri čemer pa ga lahko uporablja za spoznanje narave le glede na samo sebe, je takšno načelo a priori

⁶ Akad. – Ausg. predlaga: »teleološko«.

sicer lahko uporabljeno, in tudi mora biti uporabljeno za *spoznanje* bitij sveta, hkrati odpira tudi razglede, ki so ugodni za praktični um. Vendar pa se ne nanaša neposredno na občutek ugodja in neugodja, prav to nanašanje pa je tisto, kar je v načelu razsodne moči zagonetno in zaradi česar mora kritika nujno vsebovati poseben razdelek za to zmožnost, saj bi bilo logično presojanje glede na pojme (iz katerih ni mogoče nikoli izpeljati neposrednega sklepa o občutku ugodja in neugodja) mogoče priključiti, vključno z njihovo kritično omejitvijo, kvečjemu teoretičnemu delu filozofije.

Ker se preiskovanja zmožnosti okusa kot estetske razsodne moči tu nismo lotili zaradi oblikovanja in kulture okusa (kajti le-ta bo tako kot doslej tudi v prihodnje nadaljevala svojo pot tudi brez takih raziskovanj), ampak zgolj s transcendentalno namero, si obetam, da bo, kar zadeva pomanjkljivosti tega smotra, presojano z uvidevnostjo. Kar pa zadeva zadnjo namero, mora biti pripravljena za najstrožji preizkus. A tudi tu je, tako vsaj upam, velika težava pri reševanju problema, ki je po naravi tako zamotan, lahko opravičilo za nekatere nejasnosti v njegovem reševanju, ki se jim ni bilo mogoče popolnoma izogniti, če je le dovolj jasno pokazano, da je bilo načelo pravilno podano, čeprav nemara način, kako je iz njega izpeljan fenomen razsodne moči, nima vse tiste razločnosti, ki jo lahko upravičeno zahtevamo drugje, se pravi, od spoznanja s pojmi, in ki sem jo tudi sam, kot menim, dosegel v drugem delu tega spisa.

S tem torej končujem svoje celotno kritično delo. Nemudoma bom šel naprej k doktrini, da bi, kolikor je to mogoče, izkoristil čas, ki je glede na mojo starost za tako nalogo še kolikor toliko primeren. Samo po sebi se razume, da razsodna moč v doktrini ne bo imela svojega posebnega dela, saj rabi z ozirom nanjo kritika namesto teorije. Pač pa bo ta naloga, v skladu z razdelitvijo filozofije na teoretično in praktično in z enako razdelitvijo čiste filozofije, sestavljena iz metafizike narave in metafizike nravi.

Uvod

I. O razdelitvi filozofije

Če bomo razdelili filozofijo, kolikor vsebuje načela umnega spoznanja stvari (ne zgolj, tako kot logika, *načela* forme mišljenja nasploh, ne glede na objekte) s pojmi, kot je to v navadi, na *teoretično* filozofijo in na *praktično* filozofijo, bomo ravnali tako, kakor je prav. Vendar pa se morajo tedaj specifično razlikovati tudi pojmi, ki odrejajo načelom tega umnega spoznanja njihov objekt, saj nam sicer ne bi dajali pravice do razdelitve, ki vedno predpostavlja opozicijo načel umnega spoznanja, ki sodi k različnim delom znanosti.

Vendar pa obstajata samo dva pojma, ki dopuščata prav toliko različnih načel za možnost svojih predmetov, in sicer *pojmi narave in pojem svobode*. Prvi pojmi omogočajo *teoretično* spoznanje glede na načela a priori, drugi vsebuje z ozirom na ta načela že v svojem pojmu samo negativno načelo (gole opozicije), vendar pa v nasprotju s tem vzpostavlja načela, ki širijo določitev volje in se v toliko imenujejo praktična, zato se filozofija upravičeno deli na dva dela, ki se glede načel čisto razlikujeta, in sicer na teoretično filozofijo kot *filozofijo narave* in na praktično filozofijo kot *moralno filozofijo* (tako se namreč imenuje praktična zakonodaja uma glede na pojem svobode). Vendar pa so doslej ta izraza za razdelitev različnih načel in z njima tudi filozofije precej zlorabljali. To, kar je praktično glede na pojme narave so poistovetili s tem, kar je praktično glede na pojem svobode, na tak način pa so z istim imenom teoretične in praktične filozofije opravili razdelitev, s katero ni bilo v resnici nič razdeljenega (saj sta imela oba dela lahko ista načela).

Volja kot zmožnost želenja je namreč eden izmed številnih naravnih vzrokov v svetu, in sicer tisti, ki deluje glede na pojme. Vse, kar je predstavljeno kot nekaj, kar je možno (ali nujno) z voljo, se imenuje praktično-možno (ali nujno): za razliko od fizikalne možnosti ali nujnosti nekega učinka, katerega vzrok v svoji kavzalnosti ni določen s pojmi (ampak z mehanizmom, kakor pri neživi materiji, pri živalih pa tudi z instinktom). – Tu ostaja zdaj glede praktičnega nedoločeno, ali je pojem, ki daje pravilo za kavzalnost volje, pojem narave ali pojem svobode.

Toda zadnja razlika je bistvena. Če je namreč pojem, ki določa kavzalnost, pojem narave, so načela *tehnično-praktična*; če pa je to pojem svobode, so načela *moralno-praktična*: in ker je v razdelitvi umne znanosti vse odvisno od tiste različnosti predmetov, ki rabi za svoje spoznanje različna načela, bodo prva načela sodila k teoretični filozofiji (kot nauku o naravi), edino druga pa bodo konstituirala drugi del, in sicer praktično filozofijo (kot nauk o nraveh).

Vsa tehnično-praktična pravila (se pravi, pravila umetnosti in spretnosti nasploh ali tudi pravila preudarnosti kot spretnosti, da vplivaš na ljudi in na njihovo voljo), imamo lahko, kolikor temeljijo njihova načela na pojmih, le za korolarij teoretične filozofije. Zadevajo namreč le možnost stvari glede na pojme narave, k čemur ne sodijo le sredstva, ki jih je mogoče za ta namen najti v naravi, ampak tudi volja (kot zmožnost želenja, torej kot naravna zmožnost), kolikor jo je mogoče z gonili narave določiti tako, da ustreza tem pravilom. Vendar pa se taka praktična pravila ne imenujejo zakoni (tako kot, denimo, fizikalni zakoni), ampak le predpisi: in sicer zato, ker volja ni podvržena le pojmu narave, ampak tudi pojmu svobode, glede na katerega se njena načela imenujejo zakoni, tako kot edino ta načela s svojimi nasledki konstituirajo drugi del filozofije, se pravi, praktični del.

Tako kakor rešitev problemov čiste geometrije ne sodi k njenemu posebnemu delu, ali pa kot zemljemerstvo ne zasluži imena praktična geometrija, ki bi se razlikovala od čiste, prav tako ali pa še manj tudi mehanične ali kemične umetnosti eksperimentov ali opazovanja ne smemo šteti k praktičnemu delu nauka o naravi, nič bolj kot ne moremo gospodarjenja v gospodinjstvu, deželne in politične ekonomije, umetnosti občevarja, predpise dietetike, celo splošnega nauka o srečnosti ne, niti obrzdanja nagnjenj in ukrotitve afektov v njen prid, šteti k praktični filozofiji, kaj šele, da bi bile zadnje discipline nemara drugi del filozofije nasploh. Vse skupaj vsebujejo namreč le pravila spretnosti, ki so torej le tehnično-praktična, namenjena pa so proizvodnji učinka, ki je možen glede na naravne pojme vzrokov in učinkov. Ta pravila so, ker sodijo k teoretični filozofiji, podvržena tem predpisom kot golim korolarijem le-te (naravoslovja) in torej ne morejo zahtevati mesta v posebni filozofiji, ki se imenuje praktična. Nasprotno pa so moralno-praktični predpisi, ki temeljijo v celoti na pojmu svobode in popolnoma izključujejo določitvene razloge volje, ki izvirajo iz narave, čisto posebna vrsta predpisov, ki se sicer tudi imenujejo, tako kot pravila, ki se jim pokorava narava, zakoni nasploh, vendar pa ne temeljijo, tako kot ti zakoni, na čutnih pogojih, ampak na nadčutnem načelu, in zahtevajo zgolj sama zase, poleg teoretičnega dela filozofije, neki drugi del, ki se imenuje praktična filozofija.

Na podlagi tega lahko vidimo, da skupek praktičnih predpisov, ki jih daje filozofija, ni zato njen poseben del, postavljen ob stran teoretičnemu, ker so praktični. Praktični bi namreč ti predpisi lahko bili tudi, če bi bila njihova načela v celoti prevzeta iz teoretičnega spoznanja narave (kot tehnično-praktična pravila). Pač pa je to zato, ker in kadar njihovo načelo sploh ni sposojeno od naravnega pojma, ki je vselej čutno pogojen, ker torej temelji na nadčutnem, le-temu pa edino pojem svobode s pomočjo formalnih zakonov omogoča, da ga prepoznamo. Ti predpisi so torej moralno-praktični, se pravi, niso zgolj

predpisi in pravila s to ali ono namero, ampak so zakoni brez predhodnega nanašanja na smotre in namere.

II. O področju filozofije nasploh

Raba naše spoznavne zmožnosti glede na načela, z njo pa filozofija, seže tako daleč, kolikor daleč seže tudi aplikacija pojmov a priori.

Skupek vseh predmetov, na katere se nanašajo ti pojmi, da bi, kjer je to mogoče, proizvedli spoznanje o njih, pa lahko razdelimo glede na to, kakšno stopnjo zadostnosti ali nezadostnosti dosega naša zmožnost z ozirom na to namero.

Pojmi imajo, kolikor se nanašajo na predmete, ne glede na to, ali je možno njihovo spoznanje ali ne, svoje polje, ki ga določa zgolj razmerje njihovega objekta do naše spoznavne zmožnosti nasploh. – Tisti del tega polja, v katerem je za nas možno spoznanje, so tla (*territorium*) za te pojme in za spoznavno zmožnost, potrebno za ta učinek. Del tal, na katerem so ti pojmi zakonodajni, je področje (*ditio*) teh pojmov in spoznavnih zmožnosti, ki jim pripadajo. Izkustveni pojmi imajo sicer svoja tla v naravi kot skupku vseh predmetov čutov, nimajo pa področja (ampak le svoje prebivališče, *domicilium*). So namreč proizvedeni na zakonit način, a niso zakonodajni, pač pa so pravila, ki so na njih utemeljena, empirična, torej naključna.

Naša celotna spoznavna zmožnost ima dve področji, področje naravnih pojmov in področje pojma svobode; s pomočjo obeh je namreč a priori zakonodajna. Filozofija pa se v skladu s tem deli tudi na teoretično filozofijo in na praktično. Toda tla, na katerih je zgrajeno njeno področje in na katerih se *izvaja* njena zakonodaja, so vselej le skupek predmetov vsega možnega izkustva, kolikor nimamo te predmete za nič več kakor za gole pojave, saj bi sicer ne bilo mogoče misliti z ozirom nanje nobene zakonodaje razuma.

Zakonodaja s pojmi narave se izvaja z razumom in je teoretična. Zakonodajo z umom izvaja um in je zgolj praktična. Samo v tem, kar je praktično, je um lahko zakonodajen; z ozirom na teoretično spoznanje (narave) lahko le (poznavajoč zakone s pomočjo razuma) iz danih zakonov s sklepanjem izpeljuje posledice, vendar pa ostajajo ti sklepi vedno na ravni narave. Narobe pa um tam, kjer so pravila praktična, ni takoj že *zakonodajen*, zato, ker so lahko ta pravila tudi tehnično-praktična.

Razum in um imata torej dve različni zakonodaji na enih in istih tleh izkustva, ne da bi smela ena kaj krniti druge. Kajti tako kakor pojem narave ne vpliva na zakonodajo z pojmom svobode, tako tudi pojem svobode ne moti zakonodaje narave. – Kritika č. u. je dokazala možnost, da vsaj brez protislovja mislimo

soobstoj obeh zakonodaj in njima pripadajočih zmožnosti v istem subjektu, in sicer tako, da je ovrгла ugovore proti tej možnosti z razkritjem dialektičnega videza v njih.

Razlog za to, da ti različni področji, ki se nenehno omejujeta, ne sicer v svojih zakonodajah, zato pa v svojih učinkih v čutnem svetu, nista *eno* področje, pa je v naslednjem: pojem narave lahko svoje predmete sicer predstavi v zoru, toda ne kot stvari na sebi, ampak kot gole pojave, pojem svobode pa lahko, narobe, v svojem objektu sicer predstavi stvar na sebi, a ne v zoru. Torej ne eden ne drugi ne more priskrbeti teoretičnega spoznanja o svojem objektu (in celo o mislečem subjektu) kot stvari na sebi: to bi bilo namreč nadčutno, idejo o njem pa moramo sicer podstaviti pod možnost vseh predmetov izkustva, nje same pa ne moremo nikoli dvigniti in razširiti vse do spoznanja.

Obstaja torej neomejeno, a tudi nedostopno polje za našo celotno spoznavno zmožnost, in sicer polje nadčutnega, kjer ne moremo najti nobenih tal za nas in na katerem torej ne moremo ne za pojme razuma ne za pojme uma imeti področja za teoretično spoznanje. To polje moramo sicer zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam z ozirom na zakone na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti, kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.

Čeprav obstaja med področjem naravnega pojma kot čutnem in med področjem pojma svobode kot nadčutnem nepregledno brezno, tako da ni možen prehod od prvega k drugemu (torej s pomočjo teoretične rabe uma), tako, kakor bi šlo za dva različna svetova in prvi ne more vplivati na drugega, je vendar tako, da drugi *mora* vplivati na prvi, se pravi, pojem svobode *mora* smoter, ki ga nalagajo njegovi zakoni, udejanjiti v čutnem svetu. Torej mora biti tudi možno, da mislimo naravo tako, da se zakonitost glede na njeno formo ujema vsaj z možnostjo smotrov glede na svobodo, ki jih je treba v njej proizvesti. – Torej mora vendarle obstajati neki temelj za *enotnost* med nadčutnim, ki utemeljuje naravo, in med tem, kar vsebuje pojem svobode v praktičnem pomenu, pojem o njem, ki sicer ne na teoretičen ne na praktičen način ne more priti do spoznanja o nadčutnem in torej nima svojstvenega področja, pa kljub temu omogoča prehod od načina mišljenja glede na načela enega področja k načinu mišljenja glede na načela drugega.

III. O kritiki razsodne moči kot sredstva, ki povezuje dva dela filozofije v celoto

Kritika spoznavnih zmožnosti glede na to, kar zmorejo a priori, pravzaprav nima področja glede na objekte. Ni namreč doktrina, ampak mora raziskati le,

ali je in kako je z ozirom na naravo naših zmožnosti na njihovi podlagi možna doktrina. Njeno polje se razteza na vse njihove pretenzije in jih postavlja v njihovih upravičenih mejah. A to, kar ne more najti svojega mesta v razdelitvi filozofije, lahko vendarle sodi, kot glavni del, v kritiko čiste spoznavne zmožnosti nasploh, če vsebuje namreč le-ta načela, ki sama na sebi niso primerna ne za teoretično rabo ne za praktično.

Naravni pojmi, ki vsebujejo temelj za vse teoretično spoznanje a priori, so temeljili na zakonodaji razuma. – Pojem svobode, ki je vseboval temelj za vse čutno-brezpogojne praktične predpise a priori, je temeljil na zakonodaji uma. Obe zmožnosti imata torej, razen tega, da ju je glede na logično formo mogoče utemeljiti na načelih, kakršenkoli je že njihov izvor, še vsebinsko gledano vsaka svojo lastno zakonodajo, nad katero ni nobene druge (a priori) in ki zato upravičuje razdelitev filozofije na teoretično in praktično.

Toda v družini zgornjih spoznavnih zmožnosti je še srednji člen med razumom in umom. To je *razsodna moč*, in z razlogom lahko zanjo po analogiji domnevamo, da bi lahko nemara vsebovala, če že ne lastne zakonodaje, pa vsaj svoje lastno načelo, kako iskati zakone, vsaj načelo, ki je a priori zgolj subjektivno. To načelo ima, tudi če mu kot njegovo področje ne pripada nobeno polje predmetov, kljub temu lahko kakršnakoli že tla, ki pa imajo takšen ustroj, da velja zanje edino to načelo.

K temu pa je treba prišteti (če sodimo po analogiji) še en razlog, da povežemo razsodno moč in neki drugi red naših predstavnihih sil, pri čemer se zdi ta povezava še bolj pomembna od sorodstvene zveze z družino spoznavnih zmožnosti. Vse zmožnosti ali sposobnosti duše je mogoče namreč zreducirati na tri, ki jih ni več mogoče izpeljati iz skupnega razloga: *spoznavna zmožnost*, *občutek ugodja in neugodja*, in *zmožnost želenja*. * Za spoznavno zmožnost je

*Pri pojmihih, ki jih rabimo kot empirična načela, je, če z razlogom domnevamo, da so v sorodu s čisto spoznavno zmožnostjo a priori, prav zaradi tega razmerja koristno, če skušamo odkriti transcendentno definicijo: in sicer s pomočjo čistih kategorij, kolikor že samo te v zadostni meri navedejo razliko med danim pojmom in drugimi. Glede tega sledimo primeru matematika, ki pušča empirične danosti svoje naloge nedoločene ter subsumira pojmom čiste aritmetike samo njihovo razmerje v njihovi čisti sintezi, posplošujoč na ta način rešitev naloge. - Zaradi podobnega postopka sem bil tudi sam deležen očitka (Krit. pr. u., str 16. Predgovora), saj so kritizirali definicijo zmožnosti želenja kot zmožnosti, da smo s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav, saj bi tudi prazne želje /*Wünsche*/ bile želje /*Begehrungen*/, za njih pa vsakdo priznava, da samo z njimi ne more proizvesti njihovih objektov. – Vendar pa to samo dokazuje, da obstajajo v človeku tudi želje, zaradi katerih je sam s seboj v protislovju, vtem ko skuša *edino* s svojo predstavo proizvesti objekt, a od nje ne more pričakovati uspeha, saj se zaveda, da njegove mehanske sile (če naj tako imenujem tiste, ki niso psihološke), ki naj bi jih ta predstava določila za proizvodnjo objekta (torej posredno), bodisi niso zadostne ali pa celo usmerjene k nečemu, kar ni možno, kakor npr. narediti to, kar se je

zakonodajen edino razum, če je ta zmožnost (kakor tudi mora biti, če jo obravnavamo samo zase, ne da bi jo mešali z zmožnostjo želenja) kot zmožnost *teoretičnega spoznanja* v razmerju do narave, saj je edino z ozirom nanjo (kot na pojav) za nas možno, da dajemo zakone s pojmi narave a priori, ki so pravzaprav čisti razumski pojmi. – Za zmožnost želenja kot zgornjo zmožnost glede na pojem svobode je a priori zakonodajen edino um (in samo v njem ima ta pojem svoje mesto). – Med zmožnostjo spoznanja in zmožnostjo želenja pa je še občutek ugodja in neugodja, tako kot je med razumom in umom razsodna moč. Vsaj zaenkrat lahko torej domnevamo, da razsodna moč prav tako sama na sebi vsebuje neko načelo a priori, in da, ker je z zmožnostjo želenja nujno povezano ugodje in neugodje (bodisi da je ugodje, tako kot pri nižji zmožnosti, pred njenim načelom, bodisi da je, tako kot pri zgornji, le nasledek njene določitve z moralnim zakonom), prav tako tudi udejanja prehod od čiste spoznavne zmožnosti, se pravi, od področja pojmov narave k področju pojma svobode, kakor v logični rabi omogoča prehod od razuma k umu.

Čeprav je torej filozofijo mogoče razdeliti samo na dva glavna dela, na teoretično filozofijo in na praktično, in čeprav bi moralo soditi vse, kar bi hoteli povedali o lastnih načelih razsodne moči, v teoretični del filozofije, se pravi, v umno spoznanje glede na pojme narave, pa je kritika čistega uma, ki mora vse to dognati še pred izgradnjo sistema v prid njegove možnosti, vendarle sestavljena iz treh delov: iz kritike čistega razuma, čiste razsodne moči in čistega uma. Te zmožnosti pa je mogoče imenovati čiste zato, ker so a priori zakonodajne.

zgodilo, za nezgodeno (*o mihi praeteritis* etc.) ali pa želja v nepotrpežljivem čakanju, da bi izničili čas do zaželjenega trenutka. – Čeprav se v takšnih fantastičnih željah zavedamo nezadostnosti naših predstav (ali celo njihove nezmožnosti), da bi bile *vzrok* za svoje predmete, je kljub temu v vsaki *želji* vsebovano vzročno razmerje, torej predstava o njihovi *kavzalnosti*, kar postane vidno predvsem takrat, kadar je ta želja afekt, se pravi, *gorečnost* /*Sehnsucht*/. Afekti namreč dokazujejo, kolikor se zaradi njih srce širi in vene, na ta način pa slabijo sile, da se sile zaradi predstav znova in znova naprezajo, da pa čud, ki vidi nemožnost uspeha, vselej zopet izčrpano odneha. Celo molitve in priprošnje zaradi velikih in, kolikor lahko vidimo, neizogibnih tegob, prav tako tudi različna sredstva praznoverja, s katerimi naj bi dosegli smotre, ki po naravni poti niso možni, dokazujejo kavzalno razmerje predstav do njihovih objektov, in celo zavest o njihovi nezadostnosti za doseganje učinka ne more odvrniti od tega, da bi ta učinek skušali doseči. - Antropološko-teleološko vprašanje je, zakaj je bilo v našo naravo položeno nagnjenje k željam, za katere se zavedamo, da so prazne. Zdi se, da bi, če bi ne bili pripravljeni uporabiti naših sil prej, kakor pa bi bili prepričani v zadostnost naših zmožnosti za proizvodnjo objekta, te sile ostale povečini neizkoriščene. Ponavadi lahko namreč spoznamo svoje sile šele tako, da jih preizkusimo. Ta prevara s praznimi željami je torej le posledica dobrodelne ureditve v naši naravi.

IV. O razsodni moči kot zmožnosti, ki je a priori zakonodajna

Razsodna moč nasploh je zmožnost, da mislimo posebno kot vsebovano pod obćim. Če je obće (pravilo, načelo, zakon) dano, je razsodna moč, ki mu subsumira posebno (tudi če kot transcendentalna razsodna moč a priori navaja pogoje, glede na katere je edino možna subsumpcija temu obćemu), *določujoča*. Če pa je dano le posebno in mora razsodna moč zanj najti obće, je zgolj *reflektirajoča*.

Določujoča razsodna moč pod obćimi transcendentalnimi zakoni, ki jih daje razum, je le subsumirajoča; zakon ji je predpisan a priori in torej zanj ni potrebno, da bi sama zase mislila na zakon, da bi posebno v naravi podredila obćemu. – Vendar pa je toliko mnogoterih naravnih form in tako rekoč prav toliko modifikacij obćih transcendentalnih pojmov narave, ki jih zakoni, ki jih daje čisti razum a priori, kolikor zadevajo ti zakoni le možnost narave (kot predmeta čutov) nasploh, ne določajo, da morajo pač tudi zanje obstajati zakoni, ki se sicer kot empirični zakoni *našemu* razumu lahko kažejo kot naključni, ki pa jih mora vendarle biti mogoče, če naj veljajo kot zakoni (kakor to zahteva tudi pojem narave), obravnavati kot nujne na podlagi načela, o enotnosti raznoterega, pa čeprav je to načelo za nas neznano. – Reflektirajoča razsodna moč, katere naloga je, da se od posebnega v naravi vzpenja k obćemu, potrebuje torej načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, ker je njegova naloga ravno, da utemeljuje enotnost vseh empiričnih načel pod prav tako empiričnimi, a višjimi načeli, in torej možnost njihove sistematične medsebojne hierarhične razvrstitve. Tako transcendentalno načelo lahko torej reflektirajoča razsodna moč predpiše kot zakon edino sama sebi, ne more ga vzeti od kod drugod (ker bi bila sicer določujoča razsodna moč), niti ga ne more naravi predpisovati, ker se refleksija o zakonih narave ravna po naravi, in se ne ravna narava po pogojih, glede na katere si skušamo o njej ustvariti pojem, ki je z ozirom nanjo povsem naključen.

To načelo pa ne more biti drugo kot tole: ker imajo obći naravni zakoni svoj temelj v našem razumu, ki jih predpisuje naravi (čeprav le glede na obći pojem o njej kot naravi), je treba posebne empirične zakone z ozirom na to, kar je v njih ostalo z obćimi zakoni nedoločenega, obravnavati glede na takšno enotnost, kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš) v prid naših spoznavnih zmožnosti, da bi omogočil sistem izkustva glede na posebne naravne zakone. To seveda ne pomeni, da je zaradi tega zares potrebno privzeti tak razum (saj gre le za reflektirajočo razsodno moč, ki ji ta ideja rabi *za* načelo, za reflektiranje, ne za določanje), pač pa daje ta zmožnost na ta način zakon le sami sebi, ne pa naravi.

Ker pa se imenuje pojem o objektu, kolikor vsebuje hkrati razlog za dejanskost tega objekta, *smoter*, ujemanje stvari z ustrojem stvari, ki je možen le glede na

smotre, pa *smotrnost* njihove forme, je načelo razsodne moči z ozirom na formo naravnih stvari pod empiričnimi zakoni nasploh *smotrnost narave* v njihovi raznoterosti. To se pravi, da je s tem pojmom narava predstavljena tako, kakor da bi neki razum vseboval načelo za enotnost raznoterega njenih empiričnih zakonov.

Smotrnost narave je torej poseben pojem a priori, ki ima svoj izvir edinole v reflektirajoči razsodni moči. Naravnim produktom namreč ne moremo pripisovati nekaj takega kakor je to razmerje narave v njih do smotrov, pač pa lahko ta pojem uporabljamo le, da bi reflektirali o naravi z ozirom na tisto povezavo pojavov v njej, ki je dana glede na empirične zakone. Vrh tega se ta pojem tudi popolnoma razlikuje od praktične smotrnosti (tako od človeške umetnosti kakor od nravi), pa čeprav je mišljen po analogiji z njo.

V. Načelo formalne smotrnosti narave je transcendentalno načelo razsodne moči

Transcendentalno načelo je tisto načelo, s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh. Narobe pa se imenuje načelo metafizično, če predstavlja pogoj a priori, glede na katerega je edino mogoče a priori podrobneje določiti objekte, katerih pojem mora biti dan empirično. Tako je načelo o spoznanju teles kot substanc in kot spremenljivih substanc, transcendentalno, če je z njim izraženo, da mora imeti njihovo spreminjanje vzrok, metafizično pa, če je z njim izraženo, da mora imeti njihovo spreminjanje *zunanji* vzrok. V prvem primeru moramo namreč, da bi stavek spoznali a priori, telo misliti le s pomočjo ontoloških predikatov (s čistimi pojmi razuma), npr. kot substanco. V drugem pa mora ta stavek temeljiti na empiričnem pojmu o telesu (kot gibljive stvari v prostoru), da bi lahko popolnoma a priori uvideli, da telesu pripada omenjeni predikat (gibanja le zaradi zunanjega vzroka). – Tako je, kakor bom takoj pokazal, načelo smotrnosti narave (v raznoterosti njenih empiričnih zakonov), transcendentalno načelo. Pojem o objektih, kolikor jih mislimo kot podvržene tem načelom, je namreč samo čisti pojem o predmetih možnega izkustvenega spoznanja nasploh in ne vsebuje nič empiričnega. Nasprotno pa je načelo praktične smotrnosti, ki jo moramo misliti v ideji o *določitvi* svobodne volje, metafizično načelo, saj mora biti pojem zmožnosti želenja kot volje vendarle dan empirično (ne sodi k transcendentalnim načelom). Ne glede na to pa obe načeli nista empirični, marveč sta načeli a priori, ker za povezavo predikata z empiričnim pojmom subjekta njihovih sodb ni potrebno nobeno dodatno izkustvo, ampak jo je mogoče uvideti popolnoma a priori.

To, da sodi pojem smotrnosti narave k transcendentalnim načelom, je mogoče

dovolj jasno razbrati iz maksim razsodne moči, na katerih je a priori utemeljeno raziskovanje narave, ne da bi pri tem maksime merile na kaj drugega kakor na možnost izkustva, torej na spoznanje narave, vendar ne zgolj kot narave nasploh, ampak kot narave, ki je določena z raznoterostjo posebnih zakonov. – V razvijanju te znanosti se pojavljajo dovolj pogosto, a neurejeno v obliki sentenc metafizične modrosti v primeru različnih pravil, katerih nujnosti ni mogoče prikazati na podlagi pojmov. »Narava gre po najkrajši poti (*lex parsimoniae*); kljub temu ne dela skokov, ne v sosledju svojih sprememb ne v sestavljanju oblik, ki se specifično razlikujejo (*lex continui in natura*); njena velika raznoterost v empiričnih zakonih je kljub temu enotnost pod maloštevilnimi načeli (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)« ipd.

Če pa bi želeli navesti izvir teh načel, pri čemer bi se tega lotili po psihološki poti, bi bilo to popolnoma v nasprotju z njihovim smislom. Ne govorijo namreč o tem, kaj se dogaja, se pravi, glede na katero pravilo v resnici poteka igra naših spoznavnih zmožnosti in kako razsojamo, pač pa povedo, kako naj razsojamo; torej se logična objektivna nujnost ne pojavlja, če se načela zgolj empirična. Torej je smotrnost narave za naše spoznavne zmožnosti in njihovo rabo, smotrnost, ki jo tako očitno razkrivajo, transcendentalno načelo sodb, in torej prav tako rabi transcendentalno dedukcijo, s pomočjo katere je treba razlog, da tako sodimo, poiskati v spoznavnih virih a priori.

V razlogih možnosti izkustva bomo našli seveda najprej nekaj nujnega, in sicer obče zakone, brez katerih sploh ni mogoče misliti narave nasploh (kot predmeta čutov). Ti zakoni pa temeljijo na kategorijah, apliciranih na formalne pogoje vsega za nas možnega zora, kolikor je le-ta prav tako dan a priori. Razsodna moč, ki je podvržena tem zakonom, je določujoča, saj mora narediti edino to, da subsumira danim zakonom. Razum pravi npr.: Vsaka sprememba ima svoj vzrok (obči naravni zakon), transcendentalni razsodni moči pa ni treba narediti drugega, kakor da a priori navede pogoj subsumpcije predloženemu pojmu razuma: to pa je sukcesija določitev ene in iste stvari. Za naravo nasploh (kot predmet možnega izkustva) je ta zakon spoznan kot nujen nasploh. – A predmeti empiričnega spoznanja so razen tega formalnega časovnega pogoja določeni, oziroma, kolikor lahko sodimo a priori, določljivi še na različne druge načine, tako da lahko narave, ki se specifično razlikujejo, ne glede na to, kar jim je skupno, kolikor sodijo k naravi nasploh, delujejo kot vzroki še na neskončno drugih načinov. In vsak izmed teh načinov mora imeti (glede na pojem vzroka nasploh) svoje pravilo, ki je zakon in torej vsebuje nujnost, tudi če te nujnosti zaradi ustroja in pregrad naših spoznavnih zmožnosti sploh ne moremo uvideti. Torej moramo misliti v naravi z ozirom na njene zgolj empirične zakone možnost za neskončno raznotere empirične zakone, ki pa so za naše uvidenje kljub temu naključni (jih ni mogoče spoznati a priori); in z

ozirom nanje presojamo enotnost narave glede na empirične zakone in možnost enotnosti izkustva (kot sistema glede na empirične zakone) kot naključno. Ker pa moramo tako enotnost vendarle nujno predpostaviti in privzeti, saj bi sicer ne bilo nobene sklenjene zveze empiričnega spoznanja v celoti izkustva, kolikor nam obči naravni zakoni sicer dajejo takšno zvezo za stvari, obravnavane glede na svoj rod naravnih stvari nasploh, ne pa specifično, kot taka posebna naravna bitja, mora razsodna moč za svojo lastno rabo privzeti kot načelo a priori, da vsebuje to, kar je za človeško uvidenje v posebnih (empiričnih) naravnih zakonih naključno, kljub temu neko zakonito enotnost v povezavi njihove raznoterosti v neko na sebi možno izkustvo, enotnost, ki je sicer ne moremo dognati, lahko pa jo mislimo. Ker je torej zakonita enotnost v povezavi, ki jo prepoznavamo kot nekaj, kar sicer ustreza nujni nameri (potrebi) razuma, a je hkrati vendarle na sebi naključno, predstavljena kot smotrnost objektov (tu narave), mora razsodna moč, ki je z ozirom na stvari, podvrženih možnim empiričnim zakonom (ki jih je treba še odkriti), zgolj reflektirajoča, misliti naravo z ozirom na te zakone glede na *načelo smotrnosti* za našo spoznavno zmožnost, načelo, ki ga izražajo zgornje maksime razsodne moči. Transcendentalni pojem smotrnosti narave pa ni ne pojem narave niti ni pojem svobode, saj ničesar ne pripisuje objektu (naravi), ampak predstavlja le edini način, na katerega moramo postopati v refleksiji o predmetih narave z gledišča popolnoma povezanega izkustva, je torej subjektivno načelo (maksima) razsodne moč. Zato se tudi razveselimo, (se pravzaprav znebimo potrebe), kakor da bi šlo tako rekoč za srečno naključje v prid našega gledišča, kadar naletimo na takšno sistematično enotnost pod zgolj empiričnimi zakoni: čeprav moramo nujno privzeti, da takšna enotnost obstaja, ne da bi jo lahko uvideli in dokazali.

Da bi se prepričali tako o pravilnosti dedukcije tega pojma, kakor o nujnosti, da ga privzamemo kot transcendentalno spoznavno načelo, nam je treba samo pomisliti na velikost naslednje naloge: zgraditi povezano izkustvo iz danih zaznav narave, ki kajpada vsebuje neskončno raznoterost empiričnih zakonov – gre za nalogo, ki je a priori vsebovana v našem razumu. Razum poseduje sicer a priori obče zakone narave, brez katerih narava sploh ne bi mogla biti predmet izkustva; vendar pa potrebuje razen njih še določen red narave v njenih posebnih pravilih, ki so mu lahko znana le empirično in ki so z ozirom na razum naključna. Ta pravila, brez katerih ne bi bilo nobenega napredovanja od obče analogije možnega izkustva nasploh k posebni analogiji, mora razum misliti kot zakon (se pravi, kot nujna): ker bi sicer ne tvorila naravnega reda, tudi če njihove nujnosti ne spoznava ali pa je ne more nikoli uvideti. Čeprav torej razum z ozirom nanje (na objekte) ne more ničesar določati a priori, mora vendarle, da bi lahko sledil tem empiričnim tako imenovanim zakonom, utemeljevati sleherno refleksijo o naravi na načelu a priori, in sicer, da je glede na te zakone možen spoznaven red narave, to načelo pa izražajo naslednje

postavke: v naravi obstaja neka za nas dojemljiva hierarhija rodov in vrst; ti rodovi se drug glede na drugega zopet približujejo nekemu skupnemu načelu, ki omogoča prehod od enega k drugemu in s tem k višjemu rodu; našemu razumu se zdi sprva neizogibno, da mora za specifično različnost naravnih učinkov privzeti prav toliko različnih vrst kavzalnosti, vendar so le-te kljub temu podvržene majhnemu številu načel, naša naloga pa je, da jih poiščemo itn. Razsodna moč a priori predpostavlja to ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo v prid svoje refleksije o naravi glede na njene empirične zakone; razum pa hkrati priznava to ujemanje kot objektivno naključno, in ga edino razsodna moč pripisuje naravi kot transcendentalno smotrnost (v razmerju do spoznavne zmožnosti subjekta). Brez te predpostavke namreč ne bi bilo za nas nobenega reda narave glede na empirične zakone, torej nobenega vodila za izkustvo o teh zakonih in za njihovo raziskovanje, ki bi jih upoštevala v vsej njihovi raznoterosti.

Možno si je namreč misliti, da bi bila lahko, ne glede na istoličnost naravnih stvari glede na obče zakone, brez katere sploh ne bi bilo forme izkustvenega spoznanja, specifična različnost empiričnih zakonov narave, vključno z njihovimi učinki, vendarle tako velika, da bi bilo našemu razumu nemogoče, da bi v njej odkril red, ki bi bil dojemljiv, da bi razdelil njene produkte na rodove in vrste in s tem omogočil, da bi bila načela razlage in razumevanja enega uporabljena tudi za razlago in dojetje drugega, hkrati s tem pa tudi spremenil snov, ki je za nas tako zelo zamotana (pravzaprav le neskončno raznotera, naši moči dojetja neprimerna), v povezano izkustvo.

Tudi razsodna moč vsebuje torej v sebi načelo a priori za možnost narave, toda le v subjektivnem oziru, s katerim predpisuje zakon za refleksijo o naravi, a ne naravi (kot avtonomija), ampak sama sebi (kot heautonomija), ta zakon pa bi lahko imenovali *zakon specifikacije narave* z ozirom na njene empirične zakone. Tega zakona razsodna moč ne spoznava a priori na naravi, ampak ga predpostavlja v razčlenitvi občih zakonov narave, ki jim hoče podrediti raznoterost posebnih, da bi vzpostavila za razum red narave, ki bi bil zanj spoznat. Če torej rečemo: narava specificira svoje obče zakone glede na načelo smotrnosti za našo spoznavno zmožnost, se pravi, tako, da jih prilagodi človeškemu razumu v njegovem nujnem opravilu, ki je v tem, da za posebno, ki mu ga nudi zaznava, najde obče, in da to, kar je različno (čeprav je za vsako vrsto obče), zopet poveže v enotnosti načela, tedaj s tem naravi ne predpisujemo zakona, prav tako pa zakona ne spoznavamo na naravi s pomočjo opazovanja (čeprav lahko tako opazovanje potrdi tisto načelo). Ne gre namreč za načelo določujoče razsodne moči, ampak le reflektirajoče. Želimo le, da bi, kakršnakoli je že ureditev narave v njenih občih zakonih, njene empirične zakone absolutno lahko raziskovali glede na to načelo in na maksime, ki na njemu temeljijo, saj

lahko napredujemo v izkustvu in pridobivamo spoznanja s pomočjo rabe našega razuma le, kolikor obstaja to načelo.

VI. O povezanosti občutka ugodja s pojmom smotrnosti narave

Orisano ujemanje narave v raznoterosti njenih posebnih zakonov za našo potrebo, da za to raznoterost odkrijemo občost načel, moramo obravnavati, kot smo prepričani, kot naključno, a vendarle tudi kot neizogibno za potrebo našega razuma, torej kot smotrnost, s pomočjo katere se narava ujema z našo namero, ki pa je naravnana le na spoznanje. – Obči zakoni razuma, ki so hkrati zakoni narave, so zanjo enako nujni (čeprav izvirajo iz spontanosti), kakor gibalni zakoni materije; in njihovo ustvarjanje ne predpostavlja nobene namere naših spoznavnih zmožnosti, saj šele z zakoni sploh dobimo pojem o tem, kaj je spoznanje stvari (narave), naravi pa nujno pripadajo kot objekt našega spoznanja nasploh. Toda to, da je red narave glede na njene posebne zakone ob vsej raznoterosti in neenakovrstnosti, ki presega našo moč dojetja, v resnici vendarle prilagojen tej naši moči, to je, kolikor lahko spoznamo, naključno. Odkrivanje tega reda pa je opravilo razuma, ki ga vodi namera, da bi dosegel enega izmed svojih nujnih smotrov, in sicer, da bi bila v naravo vpeljana enotnost načel: ta smoter pa mora razsodna moč nato pripisati naravi, saj ji razum glede tega ne more predpisati nobenega zakona.

Uresničitev sleherne namere je povezana z občutkom ugodja; in če je pogoj namere predstava a priori, tako kot je to tu načelo za reflektirajočo razsodno moč nasploh, je občutek ugodja določen tudi z razlogom, ki je a priori in velja za vsakogar; in sicer zgolj z razmerjem objekta do spoznavne zmožnosti, ne da bi se tu pojem smotrnosti kakorkoli oziral na zmožnost želenja, tako da se torej popolnoma razlikuje od sleherne praktične smotrnosti narave.

In res, tako kot ne bomo v primeru srečanja zaznav z zakoni glede na obče naravne pojme (kategorije) našli v sebi niti najmanjšega učinkovanja na občutek ugodja, in ga tudi ne moremo najti, saj postopa razum glede tega nujno v skladu s svojo naravo in brez namere, tako je na drugi strani odkritje združljivosti dveh ali več empiričnih heterogenih naravnih zakonov v načelu, ki obsega oba, razlog za precej opazno ugodje, pogosto tudi za občudovanje, celo za takšno, ki traja tudi še potem, ko smo se že dovolj seznanili z njegovim predmetom. Zaradi dojemljivosti narave in njene enotnosti v razčlenitvi na rodove in vrste, s pomočjo katere so edino možni empirični pojmi, s katerimi jo spoznavamo glede na njene posebne zakone, sicer ne čutimo več nobenega opaznega ugodja. Vendar pa je to ugodje ob svojem času gotovo obstajalo, in le zato, ker bi brez njega ne bi bilo mogoče najbolj navadno izkustvo, se je postopoma pomešalo z golim spoznanjem in ga nismo več posebej opazili. – Potrebno je

torej nekaj, kar nas v presojanju narave opozarja na njeno smotrnost za naš razum, preučevanje, s katerim skušamo subsumirati njene heterogene zakone po možnosti višjim, čeprav še vedno empiričnim zakonom, da bi, če uspemo, zaradi ujemanja narave z našimi spoznavnimi zmožnostmi, ki ga imamo za zgolj naključnega, občutili ugodje. Predstava narave, s katero bi nam napovedali, da bomo pri najmanjšem raziskovanju, ki bi segalo čez najbolj navadno izkustvo, naleteli na tako heterogenost njenih zakonov, ki bo našemu razumu onemogočila, da njene posebne zakone združi pod občimi empiričnimi, pa bi, nasprotno, zbudila v nas precej odpora. In sicer zato, ker kaj takega oporeka načelu subjektivno-smotrne specifikacije narave v njenih rodovih in s tega gledišča naši reflektirajoči razsodni moči.

Ta predpostavka razsodne moči pa je vendarle nedoločena, ko gre za vprašanje, kako daleč naj se razteza idealna smotrnost narave za našo spoznavno zmožnost, tako da smo zadovoljni tudi, če nam rečejo, da mora poglobljeno ali bolj široko poznavanje narave /doseženo/ z opazovanjem, naposled trčiti na neko raznoterost zakonov, ki jih ne more noben človeški razum zreducirati na načelo, čeprav raje slišimo, če nam drugi vlivajo upanje, da bi, bolj ko bi lahko spoznavali naravo v notranjosti ali jo primerjali z zunanjimi, za nas zaenkrat še neznanimi členi, toliko bolj tudi odkrivali, da je v svojih načelih enostavna, bolj ko bi naše izkustvo napredovalo pa tudi, da je, kljub navidezni heterogenosti svojih empiričnih zakonov, enotna. Zapoved naše razsodne moči je namreč, da postopa glede na načelo prilagojenosti narave naši spoznavni zmožnost, povsod tam, kamor to načelo seže, ne da bi ugotavljala (ker ne gre za določujočo razsodno moč, ki nam daje takšno pravilo) ali ima načelo kje svoje meje ali ne. Z ozirom na racionalno rabo naših spoznavnih zmožnosti lahko sicer določimo meje, v empiričnem polju pa ni možna nobena določitev meja.

VII. O estetski predstavi smotrnosti narave

To, kar je pri predstavi objekta zgolj subjektivno, se pravi, kar je njeno razmerje do subjekta, ne do predmeta, je njena estetska kakšnost. To, kar pa rabi pri njej za določitev predmeta (za spoznanje) ali kar je lahko za ta namen uporabljeno, je njena logična veljavnost. Pri spoznanju predmeta čutov nastopata obe razmerji skupaj. V čutni predstavi stvari zunaj mene je kvaliteta prostora, v katerem jih zremo, to, kar je pri mojih predstavah o njih zgolj subjektivno (s čemer ni dognano, kaj da so kot objekti na sebi), in zaradi tega razmerja je predmet mišljen zgolj kot pojav. Prostor pa je, ne glede na svojo zgolj subjektivno kvaliteto, prav tako tudi del spoznanja stvari kot pojavov. *Občutenje* (tu zunanje) prav tako izraža to, kar je v naših predstavah o stvareh zunaj nas zgolj subjektivno, a izraža pravzaprav njihovo materialnost (realnost), (s katero je dano nekaj eksistirajočega), tako kot je prostor gola forma a priori za

možnost njihovega zora. Kljub temu pa se občutenje uporablja tudi za spoznanje objektov zunaj nas.

Tisto subjektivno v predstavi, *kar sploh ne more postati del spoznanja*, pa je občutek *ugodja* ali *neugodja*, ki je povezan s predstavo. Z njima namreč ne spoznavam ničesar na predmetu predstave, čeprav sta nedvomno lahko učinek spoznanja. A tudi smotrnost stvari, kolikor je predstavljena v zaznavi, ni kakšnost objekta samega (kajti takšne kakšnosti ni mogoče zaznati), čeprav lahko o njej sklepamo na podlagi spoznanja stvari. Smotrnost, ki je pred spoznanjem objekta, še več, celo ne da bi hoteli njegove predstave uporabiti za spoznanje, je kljub temu neposredno povezana s predstavo in je torej v njej tisto subjektivno, kar ne more nikoli postati del spoznanja. Torej je predmet le zato imenovan smotrni, ker je njegova predstava neposredno povezana z občutkom ugodja, in sama ta predstava je estetska predstava smotrnosti. – Vprašanje je le, ali sploh obstaja takšna predstava smotrnosti.

Če je ugodje povezano z golim dojetjem (*apprehensio*) forme nekega predmeta zora, ne da bi se dojetanje nanašalo na pojem zaradi določenega spoznanja, tedaj predstava s tem ni v razmerju do objekta, ampak le do subjekta; in ugodje ne more izražati drugega kot prilagojenosti objekta našim spoznavnim zmoglostim, ki nastopajo v reflektirajoči razsodni moči in kolikor so v njej vsebovane, torej zgolj subjektivno formalno smotrnost objekta. Do tega dojetanje form v moči upodobitve ne more namreč nikoli priti, ne da bi ga reflektirajoča razsodna moč, pa čeprav nenamerno, primerjala vsaj s svojo zmoglostjo, da nanaša zore na pojme. In če dana predstava v tem primerjanju nenamerno vzpostavlja med močjo upodobitve (kot zmoglostjo zorov a priori) in razumom kot zmoglostjo pojmov razmerje soglasnosti, zbujajoč s tem občutek ugodja, moramo predmet obravnavati kot smotrni za reflektirajočo razsodno moč. Taka sodba je estetska sodba o smotrnosti objekta, ki ni utemeljena na nobenem obstoječem pojmu o predmetu in tudi ne daje pojma predmeta. Če presojava, da je razlog za ugodje ob predstavi nekega predmeta njegova forma (ne to, kar je v njegovi predstavi materialnega, kot občutenje), in sicer v goli refleksiji o njej (brez namere, da bi o njem pridobili pojem), potem sodimo tudi, da je to ugodje nujno povezano s predstavo tega objekta, torej ne zgolj za subjekt, ki dojema to formo, ampak za vsakega razsojajočega nasploh. Predmet se v tem primeru imenuje lep, zmoglost, da razsojamo s pomočjo takega ugodja (torej tudi splošnoveljavno), pa okus. Ker je namreč razlog za ugodje postavljen zgolj v formi predmeta za refleksijo nasploh, torej ne v občutenju predmeta, prav tako tudi brez nanašanja na pojem, ki bi vseboval kakšno namero, je to, s čemer se ujema predstava objekta v refleksiji, katere pogoji a priori veljajo vobče, edino zakonitost v empirični rabi razsodne moči nasploh (enotnost moči upodobitve z razumom) v subjektu. In ker je to

ujemanje predmeta z zmožnostjo subjekta naključno, povzroča predstavo o njegovi smotrnosti z ozirom na spoznavno zmožnost subjekta.

Tako imamo tu opraviti z nekim ugodjem, za katerega ni, tako kot to velja za vsako ugodje ali neugodje, ki ju ne proizvaja pojem svobode (se pravi, predhodna določitev zgornje zmožnosti želenja s čistim umom), nikoli mogoče na podlagi pojmov uvideti, da je nujno povezano s predstavo predmeta, ampak lahko vedno le s pomočjo reflektirane zaznave spoznamo, da je z njim povezan; torej tako kot vse empirične sodbe ne more uveljavljati objektivne nujnosti in postavljati zahteve po veljavnosti a priori. Toda tako kot vsaka druga empirična sodba postavlja tudi sodba okusa le zahtevo, da velja za vsakogar, kar je, ne glede na njeno notranjo naključnost, vselej možno. To, kar se zdi čudno in kar je nekaj posebnega, je samo tole: da ni empirična sodba, ampak občutek ugodja (torej sploh ne pojem) tisto, kar moramo s sodbo okusa pripisati vsakomur in povezati s predstavo objekta, tako rekoč kakor da bi šlo za predikat, povezan s spoznanjem objekta.

Posamična izkustvena sodba, npr. sodba tistega, ki zaznava v skalnem kristalu premikajočo se vodno kapljo, upravičeno zahteva, da mora vsakdo odkriti isto, ker je sprejel to sodbo glede na obče pogoje določujoče razsodne moči z ozirom na zakone možnega izkustva nasploh. Prav tako tisti, ki občuti ugodje v goli refleksiji o formi predmeta in ne da bi se oziral na pojem, upravičeno postavlja zahtevo, da mora vsak z njim soglašati, čeprav gre za sodbo, ki je empirična in posamična. Razlog za to ugodje je namreč vsebovan v občem, čeprav subjektivnem pogoju reflektirajočih sodb, in sicer v smotrnem ujemanju predmeta (najsi bo produkt narave ali umetnosti) s tistim medsebojnim razmerjem spoznavnih zmožnosti (moči upodobitve in razuma), kakršno je potrebno za vsako empirično spoznanje. Ugodje je torej v sodbi okusa sicer odvisno od empirične predstave in ga ni mogoče a priori povezati z nobenim pojmom (ni mogoče določiti a priori, kateri predmet bo ustrezal okusu, kateri pa ne, potrebno ga je preizkusiti); vendar pa je kljub temu določiteni razlog te sodbe le tako, da se zavedamo, da temelji zgolj na refleksiji in na občih, čeprav le subjektivnih pogojih njenega ujemanja s spoznanjem objektov nasploh, za katere je forma objekta smotrna.

To je vzrok, zakaj so tudi sodbe okusa glede svoje možnosti, kolikor ta možnost predpostavlja načelo a priori, podvržene kritiki, čeprav ni to načelo ne spoznavno načelo za razum ne praktično načelo za voljo in torej a priori sploh ni določujoče.

Dovzetnost za ugodje iz refleksije o formi stvari (tako narave kakor umetnosti) pa ne označuje le smotrnosti objektov v razmerju do reflektirajoče razsodne moči, v skladu s pojmom narave v subjektu, ampak označuje v skladu s pojmom svobode tudi, obratno, smotrnost subjekta z ozirom na formo

predmetov, da, celo glede na njihovo brezformnost /Unform/. In tako pride do tega, da se estetska sodba ne nanaša le, kot sodba okusa, na lepo, ampak tudi kot sodba, ki izvira iz občutka duha, na *sublimno*, tako da se mora kritika estetske razsodne moči razdeliti na dva poglavitna dela, ki ustrezata lepemu in sublimnemu.

VIII. O logični predstavi smotrnosti narave

Pri predmetu, ki je dan v izkustvu, je mogoče smotrnost predstaviti bodisi na podlagi zgolj subjektivnega razloga kot ujemanje njegove forme, v *dojemanju* (apprehensio) predmeta pred slehernim pojmom, s spoznavnimi zmožnostmi, namenjeno temu, da združi zor s pojmi za spoznanje nasploh; bodisi na podlagi objektivnega razloga kot ujemanje njegove forme z možnostjo stvari same, glede na pojem o njej, ki je predhoden in vsebuje razlog za to formo. Videli smo, da temelji predstava o smotrnosti prve vrste na neposrednem ugodju ob formi predmeta v goli refleksiji o njej; pri predstavi o smotrnosti druge vrste, ki forme objekta ne nanaša na subjektivno spoznavno zmožnost v njenem dojemanju, ampak na določeno spoznanje predmeta pod danim pojmom, pa sploh ne gre za občutek ugodja ob stvareh, ampak za razumom pri njihovem presojanju. Če je pojem o predmetu dan, postopa razsodna moč pri rabi tega pojma za spoznanje tako, da *prikazuje* (exhibitio), se pravi, tako, da postavlja pojmu ob stran ustrezen zor: to lahko opravi bodisi naša lastna moč upodobitve, kot v umetnosti, če realiziramo vnaprej sprejeti pojem o predmetu, ki je za nas smoter, ali pa se to dogaja s pomočjo narave, v njeni tehniki (npr. pri organiziranih telesih), kadar ji pripišemo naš pojem o smotru, da bi na ta način presojali njen produkt. V tem primeru ni predstavljena zgolj *smotrnost narave* v formi stvari, ampak sam naravni produkt kot *naravni smoter*. – Čeprav naš pojem o subjektivni smotrnosti narave v njenih formah glede na empirične zakone sploh ni pojem o objektu, ampak je le načelo razsodne moči, da si priskrbi v tej čezmerni naravni raznoterosti pojme (da se lahko v njej orientira), pa naravi s tem vendarle pripisujemo, da tako rekoč upošteva naše spoznavne zmožnosti, in sicer po analogiji s smotrom, na ta način pa lahko obravnavamo *naravno lepoto* kot *prikaz* pojma formalne (zgolj subjektivne) smotrnosti, *naravne smotre* pa kot prikaz pojma realne (objektivne) smotrnosti, pri čemer presojamo prvo z okusom (estetsko, prek občutka ugodja), druge pa z razumom in umom (logično, glede na pojme).

Na tem temelji razdelitev kritike razsodne moči na kritiko *estetske* razsodne moči in na kritiko *teleološke*. Pri tem razumemo prvo kot zmožnost, da presojamo formalno smotrnost (ki se drugače imenuje tudi subjektivna) z občutkom ugodja ali neugodja, drugo pa kot zmožnost, da presojamo realno smotrnost (objektivno) narave z razumom in umom.

Kritiki razsodne moči pripada del, ki vsebuje estetsko razsodno moč, po njenem bistvu, saj edino ta vsebuje načelo, na katerem razsodna moč popolnoma a priori utemeljuje svojo refleksijo o naravi, in sicer je to načelo formalne smotrnosti narave glede na njene posebne (empirične) zakone za našo spoznavno zmožnost, smotrnosti, brez katere se razum v njej ne bi mogel znajti. Iz tega pa, da ni mogoče, nasprotno, navesti nobenega razloga a priori, niti možnosti zanj na podlagi pojma narave kot predmeta izkustva tako vobče kakor v posebnem, jasno izhaja, da morajo obstajati objektivni smotri narave, se pravi, stvari, ki so možne le kot naravni smotri, in da razsodna moč, ne da bi vsebovala v sebi načela a priori, v določenih primerih (pri določenih produktih) le vsebuje pravilo za uporabo pojma smotra v prid uma, potem ko je to transcendentalno načelo že pripravilo razum za to, da aplicira na naravo pojem smotra (vsaj glede na formo).

Transcendentalno načelo, da si predstavljamo pri formi stvari kot načelo za njeno presojanje smotrnost narave v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, pušča popolnoma nedoločeno, kje in v katerih primerih naj presojam tako, kakor da gre za produkt glede na načelo smotrnosti, ne pa zgolj glede na obče naravne zakone, *estetski* razsodni moči pa prepušča, da v okusu dožene primernost (njegove forme) za naše spoznavne zmožnosti (kolikor ta zmožnost ne odloča s pomočjo ujemanja s pojmi, ampak s pomočjo občutka). Nasprotno pa razsodna moč, ki je uporabljeno teleološko, določno navaja pogoje, pod katerimi je mogoče nekaj (npr. organizirano telo) presojati glede na idejo smotra narave; vendar pa na podlagi pojma narave kot predmeta izkustva ne more navesti nobenega načela, ki bi jo pooblašalo, da pripisuje naravi razmerje do smotrov a priori in da jih na podlagi dejanskega izkustva predpostavlja pri takih produktih, čeprav le nedoločeno. In to zaradi tega, ker je potrebno veliko posebnih izkušenj, ki morajo biti obravnavane z ozirom na enotnost njihovega načela, da bi lahko spoznali objektivno smotrnost na določenem predmetu zgolj empirično. – Estetska razsodna moč je torej posebna zmožnost, da presojamo stvari glede na pravilo, ne pa glede na pojme. Teleološka razsodna moč ni posebna zmožnost, ampak je le reflektirajoča razsodna moč nasploh, kolikor postopa, tako kakor povsod v teoretskem spoznanju, glede na pojme, z ozirom na določene predmete narave pa glede na posebna načela, in sicer glede na načela zgolj reflektirajoče, ne pa objektov določujoče razsodne moči, tako da sodi torej glede na svojo aplikacijo k teoretičnemu delu filozofije, zaradi posebnih načel, ki niso določujoča, kakor je to potrebno v doktrini, pa mora biti tudi poseben del kritike. Nasprotno pa estetska razsodna moč ničesar ne prispeva k spoznanju svojih predmetov in jo je torej treba šteti *samo* h kritiki razsojajočega subjekta in njegovih spoznavnih zmožnosti, kolikor so sposobne za načela a priori, ne glede na rabo le-teh (teoretično ali praktično), ta kritika pa je propedeutika vse filozofije.

IX. O povezavi zakonodaje razuma in uma s pomočjo razsodne moči

Razum je a priori zakonodajen za naravo kot objekt čutov, njegov namen pa je njeno teoretično spoznanje v možnem izkustvu. Um je a priori zakonodajen za svobodo in njeno lastno kavzalnost, ki je to, kar je v subjektu nadčutno, njegov namen pa je brezpogojno-praktično spoznanje. Področje pojma narave pod eno zakonodajo in področje pojma svobode pod drugo sta drugo od drugega popolnoma oddvojeni z velikim breznom, ki ločuje nadčutno od pojavov, in tako zavarovani pred vsakim vzajemnim vplivom, ki bi ga sami na sebi (vsako glede na lastne temeljne zakone), lahko imeli drug na drugega. Pojem svobode ne določa ničesar z ozirom na teoretično spoznanje narave, tako kot pojem narave ne določa ničesar glede na praktične zakone svobode: in v toliko ni mogoče zgraditi mostu od enega področja h drugemu. – A čeprav določitevni razlogi kavzalnosti glede na pojem svobode (in praktičnega pravila, ki ga vsebuje), niso izpričani v naravi, in čeprav čutno ne more določati nadčutnega v subjektu, je obratno vendarle možno (resda ne z ozirom na spoznanje narave, zato pa z ozirom na posledice, ki jih ima prvi za drugo) in je vsebovano že v pojmu kavzalnosti s svobodo, katere učinek se mora uresničiti v svetu v skladu s temi njenimi formalnimi zakoni, čeprav pomeni beseda *vzrok*, uporabljena za nadčutno, le *razlog*, ki določa kavzalnost naravnih stvari tako, da se proizvede učinek, ki je v skladu z njihovimi lastnimi naravnimi zakoni, hkrati pa se tudi ujema s formalnim načelom zakonov uma. Možnosti za to sicer ni mogoče uvideti, zato pa je mogoče zadovoljivo ovreči ugovor o dozdevnem protislovju, ki da je tu vsebovan*. – Učinek glede na pojem svobode je končni smoter, in le-ta (ali pa njegov pojav v čutnem svetu) mora eksistirati, možnost za to pa je predpostavljena v naravi (subjekta kot čutnega bitja, in sicer kot človeka). To, kar predpostavlja razsodna moč a priori in ne da bi se ozirala na praktično, nam daje pojem, ki posreduje med pojmi narave in pojmom svobode in ki v pojmu *smotrnosti* narave omogoča prehod od čistega teoretičnega uma k čistemu praktičnemu umu, od zakonitosti glede na prvega h končnemu smotru glede na zadnjega, saj je na ta način spoznana možnost končnega smotra, ki se lahko udejanja edino v naravi in v soglasju z njenimi zakoni.

*Eno od različnih domnevnih protislovij, ki ga očitajo temu popolnemu ločevanju naravne kavzalnosti od kavzalnosti s svobodo, se glasi takole: brž ko govorim o *ovirah*, ki jih postavlja narava kavzalnosti glede na zakone svobode (moralne zakone), ali pa o tem, da jo narava *podpira*, že priznavam *vpliv* prve na drugo. A če smo le pripravljene razumeti to, kar je rečeno, ni težko preprečiti napačnega razumevanja. Upiranja ali podpiranja ni med naravo in svobodo, ampak med naravo kot pojavom in med *učinki* svobode kot pojavi v čutnem svetu; in celo kavzalnost svobode (čistega in praktičnega uma) je kavzalnost nekega naravnega vzroka, ki je podrejen svobodi (subjekta, obravnavanega kot človeka, torej kot pojava), razlog njegove *določitve* pa je inteligibilno, ki je mišljeno v svobodi, in sicer na način, ki ni razločljiv (prav tako kot velja to za tisto, kar je nadčutni substrat narave).

Razum dokazuje z možnostjo svojih zakonov a priori za naravo, da le-to spoznavamo le kot pojav, s tem pa hkrati tudi najavlja njen nadčutni substrat, a ga pušča popolnoma *nedoločenega*. Razsodna moč daje s svojim načelom a priori za presojanje narave glede na njene možne posebne zakone njenemu nadčutnemu substratu (tako v nas kakor zunaj nas) *določljivost z intelektualno zmožnostjo*. Um pa ta substrat *določa* s svojim praktičnim zakonom a priori. In tako omogoča razsodna moč prehod od področja pojma narave k področju pojma svobode.

Z ozirom na zmožnosti duše nasploh, kolikor jih obravnavamo kot zgornje, se pravi, kot takšne, ki vsebujejo avtonomijo, vsebuje razum *konstitutivna* načela a priori za *spoznavno zmožnost* (teoretično spoznanje narave); za *občutek ugodja in neugodja* je to razsodna moč, neodvisno od pojmov in občutenj, ki se nanašajo na določitev zmožnosti želenja in bi lahko bila s tem neposredno praktična, za *zmožnost želenja* je to um, ki je praktičen brez posredovanja kakega *ugodja*, ne glede na to, od kod le-to prihaja, tej zmožnosti pa kot zgornji zmožnosti določa končni smoter, ki implicira hkrati čisto intelektualno zadovoljstvo /Wohlgefallen/ zaradi objekta. – Pojem razsodne moči o smotrnosti narave sodi še k pojmom narave, a le kot regulativno načelo spoznavne zmožnosti, čeprav je estetska sodba o določenih predmetih (narave ali umetnosti), ki je povod za to sodbo, z ozirom na občutek ugodja ali neugodja konstitutivno načelo. Spontanost v igri spoznavnih zmožnosti, katerih ujemanje vsebuje temelj za to ugodje, naredi, da je pojem, ki ga imamo tu v mislih, primeren za to, da posreduje povezavo področja pojma narave s pojmom svobode v njenih posledicah, saj razvija ta spontanost hkrati dovzetnost čudi za moralni občutek. – Naslednja tabela lahko olajša pregled vseh zgornjih zmožnosti glede na njihovo sistematično enotnost.*

<i>Vse zmožnosti čudi</i>	<i>Spoznavne zmožnosti</i>	<i>Načela a priori</i>	<i>Aplikacija na</i>
Spoznavna zmožnost	Razum	Zakovitost	Naravo
Občutek ugodja in neugodja	Razsodna moč	Smotrnost	Umetnost
Zmožnost želenja	Um	Končni smoter	Svobodo

*Dejstvo, da so moje razdelitve v filozofiji skoraj vedno tridelne je zbuvalo pomisleke. A to leži v naravi stvari. Če naj bo razdelitev narejena a priori, bo bodisi *analitična*, v skladu s stavkom o protislovju, in bo imela torej vedno dva dela (*quodlibet ens es aut A aut non A*). Bodisi je *sintetična*, in če naj bo v tem primeru narejena s *pojmi* a priori (ne, kakor v matematiki, na podlagi zora, ki a priori ustreza pojmu), mora biti razdelitev, glede na to, kar je nasploh potrebno za sintetično enotnost, in sicer 1) pogoj, 2) pogojeno, 3) pojem, ki izvira iz zveze pogojenega z njegovim pogojem, nujno trihotomija.

RAZDELITEV CELOTNEGA DELA

Prvi del

Kritika estetske razsodne moči

Prvi odsek

Analitika estetske razsodne moči

Prva knjiga

Analitika lepega

Druga knjiga

Analitika sublimnega

Drugi odsek

Dialektika estetske razsodne moči

Drugi del

Kritika teleološke razsodne moči

Prvi razdelek

Analitika teleološke razsodne moči

Drugi razdelek

Dialektika teleološke razsodne moči

Dodatek

Metodologija teleološke razsodne moči