

Estetika narave in etika pri Kantu

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo,
SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2

IZVLEČEK

V razpravi podajamo kritično analizo Kantove estetike narave in njenega pomena za etično konceptualizacijo narave. S tem, ko v področje estetike ni prenesel narave kot take, temveč le njen pojav, si je Kant že vnaprej onemogočil neposrednejšo obravnavo čutnega sveta. V aktu estetične kontemplacije narave, katere osrednji vrednoti sta pojma lepega in vzvišenega, tako nismo v odnosu do zunanjega oz. čutnega sveta, temveč v odnosu do umskega sveta idej (vzvišeno). Tudi pojem lepega, tako kot ga obravnava Kant, nam ničesar ne pove o naravi, temveč le o človeku, kajti lepo narave je zanj simbol npravno dobrega. Kantova etika zato ne seže do narave; v celoti ostaja omejena na človeka in njegovo vrednostno ekskluzivnost glede na naravo. Čeprav je naravno lepemu dal prednost pred umetniško lepim, torej naravnemu pred umetelnim, pa ta prenos poudarka na naravo zanjo ostaja brez slehernih posledic. Iz tega prenosa vleče Kant koristi le za človeka, narava kot taka pa je reducirana na zunanji povod oz. na zrcalo, v katerem človek občuduje in spoštuje svojo lastno moralnost.

Ključne besede: estetika narave, etika narave, lepo, vzvišeno, kontemplativno, smotrnost, dobro, rečnost, predmet, diafora

ZUSAMMENFASSUNG

ÄSTHETIK DER NATUR UND ETHIK BEI KANT

In der Abhandlung Ästhetik der Natur und Ethik bei Kant geht es um die kritische Analyse der von Kant konzipierten Ästhetik der Natur und ihrer Bedeutung für die ethische Konzeptualisierung der Natur. Damit, dass Kant in das ästhetische Gebiet nicht die Natur als solche, sondern nur die Natur als Erscheinung einbezogen hat, hat er von vornherein die unmittelbarere Behandlung der sinnlichen Welt nichtig gemacht. Im Akt der ästhetischen Kontemplation der Natur sind wir so nicht in einer Beziehung zur äusseren bzw. sinnlichen Welt, sondern in einer Beziehung zur inneren Welt der Ideen. Das Schöne, wie es Kant behandelt, sagt uns nichts über die Natur, sondern nur über den Menschen, denn das Schöne der Natur ist für ihn das Symbol für das sittlich Gute. Kants Ethik reicht deshalb nicht bis zur Natur; im Grossen und Ganzen bleibt sie beschränkt auf den Menschen und seine Exklusivität gegenüber der Natur. Obwohl er dem natürlich Schönen den Vorrang vor künstlerisch Schönem gegeben hat, bleiben jedoch die ethischen Konsequenzen für die Natur hinter den ästhetischen stecken.

Schlüsselworte: Ästhetik der Natur, Ethik der Natur, das Schöne, das Erhabene, das Kontemplative, die Zweckmässigkeit, das Gute, die Dinglichkeit, der Gegenstand, Diaphora

Kant razlikuje dve vrsti zakonodajnosti (določanja zavezujočega vsebinskega karakterja človekovega sveta). Prva je vezana na pojme narave (razmerje do pojavnega sveta), katerih mesto je v razumu; ta s pomočjo pojmov vodi proces spoznavanja pojavov, toda ne tudi reči na sebi, zato je ta dejavnost teoretična. Druga vrsta zakonodajnosti pa je vezana na pojem svobode (razmerje do od vse pojavnosti neodvisnega, svobodnega sveta idej), katerega mesto je v umu; slednji, opirajoč se na pojem svobode, potrjuje obstoj kozmoloških idej, toda zgolj praktično, kar pomeni, da jih ne more spoznati, saj te ideje niso predmet empiričnega zrenja. Razum je a priori zakonodajen za naravo kot objekt čutov, um pa za svobodo in njeno lastno kavzalnost nadčutnega v subjektu. Osnovni namen *Kritike presojevalne moči* (KPM) je v tem, da bi "premostila prepad med področjem pojma narave kot čutnim in področjem pojma svobode kot nadčutnim ..."¹ Če razum zastopa teoretično spoznavno moč, um pa praktično, predstavlja presojevalna moč tretjo obliko spoznavne moči, ki med prvima dvema posreduje. Funkcija in vsebina tega posredovanja pa postaneta očitni šele takrat, ko Kant znotraj estetičnega razpre možnost etičnega.

Presojevalna moč je estetična moč, njena predmeta pa sta lepo in vzvišeno, ki se nanašata na naravo, deloma (lepo) pa tudi na umetnost. Čeprav kot taka ničesar ne prispeva k spoznanju, vendarle sodi k spoznavnim močem in "dokazuje neposredni odnos te moči do občutka ugodja ali neugodja glede na določen princip a priori ..."² Presojevalna moč zajema človekov odnos do čutnega sveta, tj. njuno povezanost, le-to pa dokazujeta občutka ugodja in neugodja. Če, kot je pokazal Kant v *Kritiki čistega uma*, reči na sebi ne moremo spoznati, pa zdaj dokazuje, da smo z njimi vendarle v nekem (estetičnem) odnosu, da torej prepad ni nepremagljiv, in da je človek na določeni ravni kljub vsemu del sveta bivajočega. Najbolj jasno je Kant to misel izrazil v svojih pripravljalnih beležkah h KPM: "Lepe reči nakazujejo, da se človek ujema s svetom."³ S tem, da neka reč v meni sproži občutek ugodja, se dokazuje, da med obema členoma tega odnosa obstaja apriorna vez, ki nakazuje vzajemno sopripadnost obeh. Princip a priori, ki človeka prek estetičnih občutkov povezuje s svetom reči, najde Kant v pojmu smotrnosti narave.

Prek pojma smotrnosti sta človek in narava povezana tako, da se zdi, "kot da bi razum vseboval temelj za enotnost raznolikosti empiričnih zakonov narave".⁴ Ta "kot da" cilja na hipotetični odnos razuma do sveta reči in njegove enotnosti, kajti vemo, da je razum dejansko v odnosu le do predmetov oz. pojavov. Toda, ker v estetičnem odnosu ni subjektivni pojav tisti, ki aficira človeka, temveč objektivna reč, se zdi, kot da je razum tu v odnosu z nasebnostjo reči oz. da nek apriori princip to zvezo omogoča. Smotrnost narave je posebni pojem a priori (običajni namreč skrbijo za razumsko enotnost izkustvene pojavnosti), ki ima svoj izvor v reflektirajoči presojevalni moči (od posebnega k splošnemu); je torej transcendentni pojem, kar pomeni, da smotrnost neke reči, ki nam je dana skozi zaznavanje, ni lastnost te reči same (te namreč ne moremo zaznavati). "Kar je na predstavi nekega objekta zgolj subjektivno, kar torej govori o njenem odnosu do subjekta in ne do predmeta, je estetična kvaliteta predmeta."⁵ Subjektivna stran neke predstave, ki sploh ne more biti predmet spoznanja, je tista, ki je neposredno povezana z občutkom ugodja ali neugodja, zato je "ta predstava sama

¹ Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart 1986, str. 28.

² Kant, K.d.U., str. 18.

³ "Die schönen Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe", citirano po: Bubner, Rüdiger, *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., str. 129.

⁴ Kant, K.d.U., str. 36.

⁵ Kant, K.d.U., str. 48.

estetična predstava smotrnosti.⁶ Predmet, s katerim me povezuje občutek ugodja, (in ne pojem) je lep, toda pri tem nisem v odnosu do reči, temveč v odnosu do predmeta; karakter tega odnosa je subjektiven in ne objektiven, smotrnost, ki ta odnos omogoča, pa - kot pravi Kant na drugem mestu - "ni nič drugega kot le forma smotrnosti",⁷ kajti njen cilj ni in ne more biti spoznanje. Subjektivna smotrnost je le forma smotrnosti. *Estetični odnos do predmeta je tako le forma odnosa do reči na sebi.* Ali še drugače: diafora v estetičnem odnosu ni presežena dejansko, temveč le formalno, kajti subjekt v doživljanju nekega predmeta kot lepega ostaja bistveno omejen na presojevalno moč in subjektni občutek ugodja. Paradoksn položaj estetike, za katero se zdi, kot da zajema rečnost samo, dejansko pa je v odnosu do njene forme, je morda med najpomembnejšimi implikacijami KPM, in to navkljub dejstvu, da si je Kant polje estetičnega bistveno zožil že s tem, ko je izključil vse najbolj neposredne čute in obdržal le vid in deloma sluh.

Ali je nekaj lepo ali ne, o tem ne odloča razum, temveč domišljija, kajti predstava o tem ni vezana na objekt spoznanja, temveč na subjekt oz. na njegov občutek ugodja v združitvi raznolikosti zrenjskih oblik.⁸ Ker ima v sprejetju nekega predmeta kot lepega odločilno vlogo domišljija in ne razum, občutek in ne pojem, smo v odnosu do njega brez interesov: "Sodba okusa, ki določa, ali nam je nek predmet všeč, je brez slehernega interesa."⁹ Biti v interesnem razmerju do predmeta pri Kantu namreč predpostavlja razumski vložek pojmovnosti. Za razliko od lepega pa je z interesom vedno povezan odnos do dobrega: "Da bi bilo zame nekaj dobro, moram vselej vedeti, kakšna reč naj bi bil predmet, tj. imeti moram pojem o njem. Da bi na njem našel lepo, pa to ni potrebno."¹⁰ Znotraj estetičnega razmerja tako tudi odsotnost interesa nakazuje *kot da* rečnost predmeta, *kot da* odsotnost diafore med človekom in rečjo; nasprotno pa je interes usodno povezan s tistim, kar pomeni, kar nakazuje nekaj drugega, povezan je s pojmom oz. diaforo kot njegovo predpostavko. "Rože" ... "ne pomenijo ničesar, odvisne niso od nobenega določenega pojma, kljub temu pa so nam všeč."¹¹ V tem Kant odkriva zelo pomembno lastnost estetike, ki le-to ponovno postavlja v bližino mitične zavesti in njene nesposobnosti razlikovanja med znakom (pojmom) in pomenom. Tako mitični kot estetični odnos do objekta nista alegorična, temveč tautologična; ne pomenita, temveč povzemata natanko to, kar mislita, ne ciljata drugam, temveč vztrajata v svoji samozadostnosti. Tam, kjer ni pomena, ki temelji na razlikovanju med besedo in stvarjo, tudi ni interesa; tam, kjer ni interesa - ki vselej pomeni "nasilno" naperjenost subjekta na njegov predmet s pomočjo pojma, ki ga imamo o njem - pa predmet ne more biti postavljen v funkcijo sredstva, zato se nam kaže kot reč, ali natančneje: kaže se nam - zaradi estetične funkcije, v kateri subjekt s pomočjo svoje domišljije v združevanju raznolikosti zrenjskih oblik ta odnos upravlja - *kot da* bi bil reč.

Na brezinteresno neobremenjenost kaže tudi Kantovo povezovanje domišljije s fenomenom igre, ki je pozneje pri Nietzscheju imela tako pomembno vlogo pri poskusu prebijanja metafizičnega kroga in s tem diafore. V "svobodno igro" domišljije, v njenem združevanju zaznavnih form v predstave, je pritegnjen celo razum, zdaj sicer ne z namenom, da bi temu dogajanju ponudil pojmovno enotnost, temveč zato, da bi združil raznolikost domišljijjskih predstav. Tudi igrivi odnos domišljije in razuma -

⁶ Kant, K.d.U., str. 49.

⁷ Kant, K.d.U., str. 95-96.

⁸ Kant, K.d.U., str. 90.

⁹ Kant, K.d.U., str. 69.

¹⁰ Kant, K.d.U., str. 74.

¹¹ Ibidem.

morda celo podrejenost razuma domišljiji - spominja na mitično zavest, seveda s to pomembno razliko, da mitična zavest rezultate odnosa do sveta, ki je v osnovi brez-interesen, vgrajuje v simbolne sisteme, s katerimi vzvratno pojasnjuje svoj položaj v njem; sekundarna raven mitične zavesti je zato glede na primarno simbolično strukturirana, vendar ne zato, ker bi elementi te strukture pomenili, bili pojmi, temveč zato, ker - skozi podvojitve kot da rečnosti - osmišljajo. Estetično sekundarnega simbolnega sveta ne gradi, temveč vztraja v negovanju primarnega brezinteresnega odnosa. V tem kontekstu govori Kant o "svobodno lepem" (freie Schönheit); primer te lepote je roža, pri občudovanju katere ne potrebujemo nobenih pojmov in interesov, zato je samo v tem primeru "sodba okusa čista".¹² Ta odnos je "kontemplativen"; ni funkcionalni odnos, temveč samozadostni, ni spoznavni ali moralni, temveč estetični.¹³

Če Kant v prvi knjigi KPM (analitika lepega) obravnava čisti estetični odnos, pa se v drugi knjigi (analitika vzvišenega) stvari nekoliko zapletejo. Vzvišeno ni več, tako kot lepo, povezano z nedoločeno razumsko predstavo, temveč z umom; to pa pri Kantu pomeni, da občutek vzvišenega ne izvira iz odnosa do predmetov, temveč iz odnosa do idej. Že tako načeti *aisthesis* znotraj analitike lepega je s tem še bolj okrnjen. Estetično je zdaj povezano z nadčutnim in od njega hkrati tudi odvisno. "Lepo narave zadeva obliko predmeta, ki je omejena, nasprotno pa je mogoče najti vzvišeno tudi pri brezobličnem predmetu, kolikor si na njem ali skozi njega predstavljamo neomejenost in ji primisljivo totaliteto."¹⁴ Človek zdaj ne stoji pred rožo, temveč pred pokrajino, ne pred omejenim, temveč pred neomejenim, ne pred enim, temveč pred mnogim. Vzvišeno, ki v sebi zajema neomejeno, mnogo in neskončno, ne more biti - pravi Kant - vsebovano v nobeni čutni formi, temveč zadeva zgolj ideje uma. Zato denimo ni mogoče reči, da je razbesneli ocean kot tak nekaj vzvišenega. Sam na sebi se nam prej kaže grozen, strašen; zato moramo "čud napolniti s številnimi idejami, če naj bi takšno zrenje v nas prebudilo občutek, ki je tudi sam vzvišen".¹⁵

Človekova čud je ob pogledu na razbesneli ocean ali na divje, nedostopne, rahlo zamegljene gorske vrhove vzpodbujena zapustiti čutnost in se soočiti z višjo smotrnostjo sveta idej. Lepo, ki je vezano na čutni predmet, v nas povzroči občutek ugodja, medtem ko vzvišeno povzroča občudovanje oz. spoštovanje; ta dva pa sta po svoji naravi že etični kategoriji. Zato je za Kanta vzvišeno "negativno ugodje", medtem ko je lepo "pozitivno ugodje". Pozitivno ugodje je v estetičnem kontekstu tisto, ki mora vzrok za lepo najti zunaj samega sebe, medtem ko pri negativnem ugodju tega iščemo v nas samih; predmet pa na ta način ne more biti več lep, temveč postane vzvišen. "Iz tega je razvidno, da pojem vzvišenega narave še zdaleč ni tako pomemben in poln posledic kot pojem lepega narave; in da ni usmerjen na nič smotrnega v naravi sami, temveč zgolj na možno uporabo njenih zorov, da bi tako v nas samih začutili smotrnost, ki je od narave povsem neodvisna."¹⁶ Če je lepo še vezano na naravo pa je vzvišeno, ki ima v naravi samo izhodišče, ne pa tudi smotra, vezano le še na nas: Vzvišenega tako ne iščemo v rečeh, temveč v umu.

Diafora, ki se zdi v razmerju do lepega odpravljena, je zdaj ponovno poudarjena, postane celo temelj vzvišenega. Ko stojimo sami pred gorskim masivom, se sicer lahko počutimo fizično nemočne, toda skozi negativno ugodje vzvišenega hkrati sami sebe izkušamo v določeni premoči glede na naravo,¹⁷ saj jo zdaj občudujemo iz neke po-

¹² Kant, K.d.U., str. 110.

¹³ Kant, K.d.U., str. 77.

¹⁴ Kant, K.d.U., str. 134.

¹⁵ Kant, K.d.U., str. 136.

¹⁶ Kant, K.d.U., str. 137.

¹⁷ Kant, K.d.U., str. 161.

zicije, ki je glede nanjo transcendentna. Končno občudujemo le, ker to počnemo z vidika neskončnega; ta pa je v pristojnosti uma. Z naravo kot navidezno vsemogočnostjo se zdaj ne le merimo, temveč jo lahko celo premerimo. Narava kot predmet vzvišenih občutkov je zato za Kanta le analogija sveta idej, je v službi slednjega; ni zase, temveč je zanj, zato ni toliko estetična kategorija, kolikor je predvsem prehod oz. premostitev med estetičnim in etičnim in končno tudi Bogom. Vzvišenost narave je tu preinterpretirana v vzvišenost subjekta; narava je zgolj zrcalo njegove vzvišenosti, kajti ni narava vzvišena nad človekom - tako Kant -, temveč je človek vzvišen nad naravo.

Naj mi bo nam tem mestu dovoljeno povzeti nekaj odlomkov sestavka, ki sem ga spisal še kot dijak v pripravah na sprejemni izpit za študij filozofije. Tega izpita potem sicer ni bilo, tako da je sestavek ostal pozabljen nekje med kupom nikoli uporabljenih in objavljenih tekstov. Čeprav je bolj literarne narave in po svoji vsebini naivno romantičen, vendarle izraža občutenje, ki je zelo blizu - ne da bi to takrat vedel - Kantovemu pojmu vzvišenega in problemom, s katerimi je ta pojem povezan.

"Noč je odprla vrata jutru. Jutro je bilo obetavno. Sonce je počasi vzhlo izza gričev in v trenutku je bila pokrajina melanholije prekrita s svetlobo; s svetlobo, ki je rojevala, s svetlobo, ki je prebujala, s svetlobo, ki je dala upati. V vsej sliki je trepetala skrivnostna slutnja neznanega. Vstal je, stopil k odprtemu oknu in se zazrl v veličastno podobo, ki se je skupaj z njim zlila v višjo, popolnejšo celoto in soodvisnost, ki jo je lahko globoko občutil, ni je pa mogel razumeti. Še nekaj časa je tako stal, dokler se ni v njem ponovno prebudil človek. Trenutke, ko je na mesto božanske lepote stopilo majhno nepomembno bitje, je zmeraj sovražil, navdajali so ga z zagrenjenostjo in nejevoljo. V svoji polnosti je zelo dobro čutil praznino, ki ga je napolnjevala, in nevednost, ki je ubijala njegovo samozaupanje. Toda jutro je dalo upati. Kakor že mnogokrat, je tudi to jutro krenil na grič, na vrhu katerega je stala majhna kapelica. To je bil kraj, kamor je vedno znova bežal; ne zato, da bi ubežal resničnosti, temveč v želji, da bi se polastil razodetnega paradiža. Torej nekoliko prej, kot nam je usojen, če nam seveda je. Njegova vroča želja je bila občutiti Ga, najti Ga, spoznati Ga. Razumel Ga je kar najbolj široko, kot celovitost, ki je bila tako mogočna in popolna, da je trgala njegovega duha in se je tako moral že vnaprej sprijazniti s porazom."

"Bilo je pozno poletje, bližajoča se jesen. Toda to je opazil šele, ko je zapustil mestne ulice in se začel vzpenjati po ne preveč strmi poti skozi vinograde, katerih sadovi so se v sončni pripeki obarvali v zlato-rumeno opojnost. Vsa njegova čustva pa so bila kljub daroviti naravi, ki ga je obkrožala, usmerjena k vrhu. Tako se je pogosto dogajalo, da je zanemarjal pot, ker je v sebi nosil cilj. Naposled je prišel do svetega kraja. Kako tiho je bilo tukaj. Visoke smreke so obdajale staro pokopališče. Čez marsikateri grob je rasla trava. Iz sten kapelice, ki je stala tukaj kot krona tega trenutka, je odpadal omet. Strašna in veličastna je stala pred njim, pa ne zaradi velikosti, temveč zaradi duha preteklosti in skrivnosti, ki ga je izžarevala. V sebi je nosila nekaj, kar mu je bilo nedostopno in težko razumljivo. Ta duh se ga je kmalu polastil, pred njim se ni bilo mogoče obvarovati. Ves prizor je opazoval z mistično navdahnjenostjo. Rahel veter mu je božal lase, stopil je naprej. Pogled mu je prek spodaj ležečega mesteca zdrsnil do robov obzorja, ki je zaključevalo spokojno poznopoletno pokrajino. Nenavadna moč se je naselila vanj, utonil je v občutkih, ni se več zavedalsamega sebe in okolice, njegova misel je plavala nad pokrajino, solze so mu napolnile oči, roka se je krčevito oprijemala vej in jih lomila. Kako silovita je tišina, ko stopi človek v edini pravi tempelj - Naravo. Kako neizmerno polni in neizrekljivi so občutki, ki v podobnih trenutkih prevevajo človekovo dušo. Odrinjeni sta vsaka misel in beseda, tukaj postane vse to nepomembno in majhno. Čutil je, kako se ga je narava polasčala, prodirajoč skozi vse pore njegove

biti, postajal je delček v ogromnem popolnem telesu, ne da bi se zavedal svoje vloge v njem. Tukaj človek ne more biti nesrečen.

Zanos je počasi popuščal. Bil je neizmerno srečen, ker mu je bilo dano doživljati tovrstne izbrane trenutke predanosti celoti narave. Kaj ko bi poskušal vse te čudovite trenutke prepojit z vednostjo, katere prisotnost ga je tako bolela. Kako čudovito bi bilo to.

In tako se je napotil iskat vednost."

Če zdaj te misli podvržemo analizi z vidika Kantove teorije vzvišenega, postane že ob površnem branju (posebej zbranega to v preproste stavke zbrano doživetje niti ne zahteva) razvidno, da je *doživetje pri kapelici* primer "negativnega ugodja", ki je docela subjektivno strukturirano. Zato v strogem pomenu - kljub videzu - sploh ne gre za estetično doživetje, temveč za izrabo estetičnega v metafizične namene predstavitve mikro-makrokozmičnega razmerja. Skozi kontemplativni odnos do narave ("odrinjena sta vsaka misel in beseda") je izraženo občutje človekove vpetosti v njen univerzum in vzajemno zlitje v "višjo, popolnejšo celoto". Narava je po eni strani doživeta kot pajčolan, ki nam nekaj prikriva ("skrivnostna slutnja neznanega"), po drugi strani pa kot metafora "razodetnega paradiža", kar pa je le izražena slutnja tistega, kar naj bi pajčolan prikrival. V obeh primerih je torej uporabljena neizvirno, tj. simbolično. Pogled se iz zunanjega vedno znova obrača v notranjost (tako kot že pri Petrarci in pozneje pri Schopenhauerju¹⁸), k osebnim spoznavnim ciljem in interesom ("zanemarjal je pot, ker je v sebi nosil cilj"). Nadmočnost narave je preobrazena v nadmočnost človeka in njegovega sveta idej (neskončnega, popolnega, razodetnega); vanj se naseli "nenavadna moč", ki je pravzaprav rezultat paradokсне razločujoče-povezujoče vsebine kontemplativnega pogleda. Izhodišče kontemplativnega pogleda je diafora, ki je navzoča v občudovanju narave kot njegova predpostavka, njegov cilj pa občutek zlitja, ki je onstran diafore.

Čeprav govori Kant v drugem jeziku, pa je tovrstno 'zlitje' pri njem interpretirano kot umsko oz. od uma provocirano občutenje, ki je odvisno od sveta idej. Kaže sicer, da smo v ciljnem stanju kontemplativnega pogleda onstran diafore, vendar pa je to za Kanta le videz, saj smo zdaj ujeti v svet idej, diafora pa je tako dejansko še globlja. Tako kot vzvišeno, tj. kvaži estetično dojemanje narave Kanta slednjič pripelje do Boga, tako je tudi v *doživetju pri kapelici* narava razumljena kot "tempelj", prek katerega se skuša ubrati bližnjico k občutju in spoznanju božanskega ("občutiti Ga, spoznati Ga"); gre torej za romantizirano predstavo narave kot pobožanstvenega telesa. Toda narava tu v ožjem smislu vendarle ni religiozni pojem, saj ne gre toliko za vero, kolikor predvsem za abstraktno formo spoznanja, spoznanja, katerega predmet ni jasno določen.

Kantov pojem vzvišenega "se razkriva v relaciji, v kateri čutnost v predstavi narave presoja kot pripravno za možnost njene nadčutne uporabe".¹⁹ Zato občutek vzvišenega lahko nastane le skozi "čisti odpor zoper čutne interese".²⁰ Nenazadnje je potrebno spomniti, da je Kantov pojem narave tudi v estetičnem odnosu le pojav, kar izrecno ponovi na strani 172. V odnosu do pojava pa smo - kot vemo že od *Kritike čistega uma* naprej - v odnosu do nas samih. Tudi domišljija zdaj ne posreduje več - tako kot pri lepem - med čutnim zrenjem in razumom, temveč je "orodje uma in

¹⁸ Že moto njegovega *Sveta kot volje in predstave* se - povzemajo Goetheja - pričinja z mislijo, "ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe", v kateri je narava pravtako razumljena kot prikrivajoč pajčolan.

¹⁹ Kant, K.d.U., str. 170.

²⁰ Kant, K.d.U., str. 171.

njegovih idej in kot taka moč naše neodvisnosti nasproti vplivom narave".²¹

Znotraj estetike lepega je bil subjekt v odnosu do forme reči; ko nek pojav občudujemo kot vzvišen, pa izgine še ta formalni preostanek nečesa naravnega oz. rečnega. Problem Kantove teorije vzvišenega je v njenem rezultatu, tj. v redukciji, v začetku vzajemnega odnosa, na subjektivni svet idej. Če namreč nek izsek naravnih pojavov v nas vzbuja vzvišene občutke, potem je logično nemogoče, da bi bila kompleksna vsebina tega občutenja izključno vezana samo na en člen tega razmerja oz. celo na nek izoliran del tega člena, tj. na transcendentalni svet idej. Prisotnost idej v tem odnosu ni sporna, vendar se zastavlja vprašanje, zakaj in kako narava v nas sproža podobna stanja ekstatične vzhičenosti; jo je mar res mogoče zvesti le na *analogon*? S tistim, kar je pri človeku za Kanta najvišje (ideje), kar je ločeno od vsega čutnega, smo v najbolj intimnem odnosu takrat, ko se dejansko, čutno-praktično obrnemo navzven, tj. k naravi. Če to drži, potem zveza med zunanjim in notranjim ne more biti utemeljena le na kvantitativni predstavi velikosti oz. razsežnosti narave, ki naj bi v nas nagovarjala idejo neskončnosti.²² Če se v kontemplativnem odnosu do narave, ki jo zaznamujejo občutki vzvišenosti, vzhičenosti, presunjenosti, občudovanja in spoštovanja, od teh vedno znova odpravljamo na mentalne izlete v pojmovne in idejne pokrajine, potem to še ne pomeni, da smo na ta način zapustili zunanji svet in se hermetično zaprli v nadčutno kot neko popolnoma drugo bivanjsko dimenzijo. Nadčutno namreč ni nečutno - čeprav Kant tega ne sprejema in vztraja na njuni apriorni nezdružljivosti, ki je analogna z nezdružljivostjo reči in idej; težko bi našli kakšno drugo subjektivno stanje, kjer bi bilo nadčutno tako silovito prežeto s čutnim, kjer bi skupaj s tokom misli drhtelo tudi telo in vrela kri, kot je prav to, ki izhaja iz estetično kontemplativnega odnosa do narave (kot pokrajine).²³ V nobenem drugem stanju sodobnega človeka nista idejno in rečno tako eno. Kakšna je narava te višje smotrnosti med človekovimi mentalnimi stanji in svetom naravnih reči, da lahko njun kontakt povzroči tako silovita občutenja, nam bo morda ostalo za vedno skrito. Kant tovrstnih občutkov ni poznal in jih tudi ni mogel poznati, saj je notorično odklanjal vsak malo bolj neposreden stik s čutnim; zato je tudi dogajanja v naravi opazoval iz varne razdalje, najraje "skozi zaprto okno". Njegov transcendentalni svet idej je doma 'tostran okna', tostran diafore.

Tostran okna pa je doma tudi narava kot pojav. Kant je naredil odločilno napako s tem, da je na estetično raven prenesel naravo iz spoznavnega področja - v estetiko ni prenesel narave kot take, temveč njen pojav; s tem pa si je že vnaprej zaprl okno, ki vodi ven, vnaprej si je onemogočil neposrednejšo obravnavo čutnega sveta. Akt estetične kontemplacije zato pri Kantu ne vzdrži resne presoje, saj kolikor nas pri njem nagovarja pojav in ne narava, nismo v odnosu do zunanjega, čutnega, drugega, temveč v odnosu do notranjega, umskega, istega. Šele skozi čutno odprtost v naravo smo lahko v relativno neposrednem odnosu do narave, šele tu nas nagovarja rečnost in ne pojav, kajti pojav vselej nagovarja prek razuma, kolikor je on že razumsko preoblikovana rečnost. Zato v strogem smislu estetičnega razmerja do narave kot pojava sploh ne more biti; nenazadnje to potrjuje tudi Kant sam, saj ga v KPM ne zanima *aisthesis*, temveč - kot napoveduje že naslov tega dela - moč presojanja.

Občutek vzvišenega, v tem se je s Kantom moč strinjati, resda presega meje estetičnega odnosa, toda docela ga nikoli ne zapusti, kajti vzvišenost vzvišenega

²¹ Kant, K.d.U., str. 174.

²² Kant, K.d.U., str. 144.

²³ Morda z delno izjemo doživljanja ljubezni in glasbe, kjer pa odnos med notranjim in zunanjim, nadčutnim in čutnim v izhodišču ni tako neposreden, in tudi kognitivni elementi niso poudarjeni v tolikšni meri kot pri estetičnem aktu kontemplacije narave.

občutenja je prav v njegovem sublimnem *aisthesis*, ki, čeprav zdaj obložen s pomeni in simboli, tvori njegovo življenjsko žarišče. Vzvišene (in ne le lepe - Kant) reči nakazujejo, da se človek ujema s svetom.

Kant ni ponovil Baumgartnove napake in estetiki ni pripisal vloge logične propedeutike, temveč vlogo relativno samostojne spoznavne moči, katere smoter ni spoznanje, temveč doživljanje lepega kot osrednje estetične kategorije. Toda zanimivo je, da je Baumgartnova *Aesthetica*, čeprav v službi subjektovskega spoznanja bliže rečem in njihovi *lux aesthetica* - čutni prepričljivosti sijanja samih reči - kot Kantova KPM, ki vsaj v izhodišču odklanja sleherni povezavo s spoznavnimi zmožnostmi, in bi zato smeli pričakovati, da se bo v posredujočem razmerju nagibala bolj k rečem, kot pa k subjektu in njegovim razumskim in umskim modalitetam. Baumgarten podredi estetiko subjektovskemu spoznanju, a jo locira bliže rečem; Kant ji dodeli bolj neodvisno vlogo, a jo locira bliže subjektu. Estetika narave pa mora danes težiti predvsem za tem, da sama sebi določi relativno samostojno vlogo, ki pa bi morala biti vsebinsko bolj naperjena na reči kot na subjekt in bi bila pri tem bolj odvisna od prvih kot od drugega.

Ker je bila narava kot predmet vzvišenih občutkov za Kanta zanimiva le kot analogija sveta idej, ga zato ni toliko pritegnila kot estetična kategorija, temveč predvsem kot možnost prehoda med estetičnim in etičnim. Vzvišeno kot "negativno ugodje" občudovanja in spoštovanja pri Kantu ni usmerjeno k naravi, temveč k subjektu in praktični zakonodajnosti njegovega uma. "Dejansko občutka vzvišenega narave ni mogoče misliti, ne da bi ga povezali z določenim razpoloženjem čudi, ki je podobno moralnemu."²⁴ Brez razvoja nravnih idej bi se nam narava zdela kvečjemu grozljiva in odbijajoča, kar je vidno pri "surovem človeku". Občutiti vzvišeno je torej privilegij človeka kot kulturnega bitja. Toda odvisnost sodbe o vzvišenem od kulture ne pomeni, kot opozarja Kant, da jo prav ta tudi proizvaja; nasprotno, vzvišeno ima lahko svojo osnovo le v človekovi naravi kot taki, rečeno natančneje, "v zasnovi občutka za (praktične) ideje, tj. za moralno."²⁵ Moralni zakon je tukaj tisti, ki se na nek način žrtvuje in se s tem izraža na estetični ravni. Toda um kot mesto moralnih zakonov s tem ni žrtvoval samega sebe, kajti ugodje, ki je vezano na doživljanje vzvišenega, je "ugodje umevajoče (vernünftelnden) kontemplacije",²⁶ ta pa je določena z nadčutnim. Kantov pojem vzvišenega tako ne predstavlja možnega prehoda od estetike narave k etiki človeka, temveč ravno obratno: dokazuje zmožnost praktičnega uma, da v kontemplativnem odnosu do narave stopi v estetično občudujoč odnos, ne do nje, temveč preko nje do samega sebe. To pa, kar ve tudi Kant, z estetiko narave nima nobene neposredne zveze.

O ozadju Kantovega povezovanja moralnih idej z 'estetično' kategorijo vzvišenega in o upravičenosti takšnega povezovanja na tem mestu ne bomo govorili, ker - glede na splošne omejitve njegove filozofije - za potek tukajšnje razprave ni relevantno. Kar je za nas pomembnejše, je predvsem njegov namen, da bi estetični pojem lepega določil v funkciji etičnega preddverja. Ko govori Kant o intelektualnem interesu za lepo, to intenco formulira na naslednji način: "... trdim, da je neposredni interes za lepoto narave (ne le okus za njeno presojanje) v vsakem trenutku prepoznavni znak za dobro dušo; in da, če je ta interes habitualen, vsaj nakazuje razpoloženje čudi, ki je ugodno za moralni občutek..."²⁷ Prehod med lepoto narave in dobro dušo se skriva v pojmu interesa. Toda ta pojem ni, kot bi morda mislili, nevtralna kategorija, ki povezuje estetično in moralno,

²⁴ Kant, K.d.U., str. 173.

²⁵ Kant, K.d.U., str. 167.

²⁶ Kant, K.d.U., str. 211.

²⁷ Kant, K.d.U., str. 222.

temveč je ponovno v celoti vezan na um. Kajti, kot pravi Kant, lep je le tisti predmet, do katerega smo v brezinteresnem odnosu, pri katerem nas ne zanima njegova eksistenca. Zato ni tisto, kar se nam kaže kot lepo, temveč tisto, kar je zgolj prijetno, vezano na interes. Predmet, ki nam je všeč v povezavi z interesom, je prijeten; pri tem smo v odnosu do njegove eksistence. Prav tako pa je z interesom povezan pojem dobrega. Če torej človek poseduje interes za lepoto narave, potem je ta, pravi Kant, vselej intelektualen, "tj. ne le njen produkt glede na formo, temveč tudi glede na njegovo bivanje mu je všeč", toda v odsotnosti slehernega "čutnega dražljaja";²⁸ prav v tem se kaže kot intelektualen. V interesu do lepote narave je slednja postavljena v funkcijo sredstva, ki naj bi dokazoval obstoj dobre duše.

Glede na nastavke njegove kritične teorije je jasno, da povezuje med estetičnim in etičnim pri Kantu ni vezana na kontinuirano rast nižjih k višjim spoznavnim močem (Baumgarten), temveč je - glede na absolutno zavračanje vsega čutnega - vzpostavljena sekundarno in za nazaj; tako, da um, ki ve, da estetično zrenje ponuja občutek ugodja, pokaže za predmet, ki to ugodje povzroča, interes, ter tako stopi v odnos do njegove eksistence. O lepoti narave um premišljuje, to pa predpostavlja interes. "Ta interes je soroden moralnemu; tisti pa, ki je v odnosu do naravno lepega, je to lahko le v primeru, če je predhodno že utemeljil svoj interes za naravno dobro. Kogar torej neposredno zanima lepota narave, pri tem lahko upravičeno domnevamo vsaj zasnovo za dobro moralno prepričanje." Naravno lepo je interes dobrih ljudi. O tem večina tistih, ki imajo vsaj nekaj izkušenj na tem področju, ne bo dvomila. Če se izrazim v Seelovi terminologiji, potem Kant tukaj obravnava korespondenčni odnos med estetičnim in človekovo eksistenco, torej tisti, ki je od vseh treh modusov najmanj estetičen.

Vse to je lepo in prav (bolje rečeno lepo in dobro), toda če se ozremo k vprašanju avtonomnosti tega razmerja, takoj vidimo, da je estetično zdrsnilo v vlogo sredstva za potrjevanje človekove moralnosti, ali kot pravi Kant sam: "... lepo je simbol naravno dobrega",²⁹ in samo glede na ta ozir nam je lahko všeč. "Okus hkrati omogoča prehod med čutnim dražljajem in habitualnim interesom brez prevelikega skoka."³⁰ Naravno lepo, ki je reducirano na stopnjo simbola, svoje vrednosti ne poseduje na sebi in zaradi sebe (kar je tudi sicer splošna lastnost simbolov), temveč kolikor nekaj *pomeni*; vrednost torej poseduje v nečem drugem in zaradi tega drugega. Kot simbol postane estetična kategorija lepega eksistencialna vrednota, ki *pomeni*, *predstavlja* torej človekovo naperjenost k dobremu. Sam skok, ki je potreben za ta prehod, resda - kot upravičeno verjame Kant - ni velik in tudi ne more biti velik, saj je opravljen znotraj ekscentričnih form. Kantu kot vemo ne gre za poskus premoščanja med človekom in naravo, temveč med človekom in njegovim pojmom narave kot pojavnosti; premostitve se pri njem izvajajo znotraj pojmovnega univerzuma ekscentričnih form, torej tam, kjer pravzaprav ni kaj premoščati.

Kantova etika ne seže do narave, temveč je v celoti omejena na človeka in njegovo vrednostno ekskluzivnost glede na naravo. Zato tudi nismo pripravljeni deliti mnenje H. Böhmeja, da predstavlja KPM "kvalitativno razširitev morale v toliko, kolikor ta ni zavezana le napredovanju dobrega v človeku, temveč napredovanju zavedanja sveta (des Weltbewußten)",³¹ kajti pri tem se pozablja, da je ta svet človekov svet, da je ta narava pri Kantu človekova narava, narava, ki mu služi; razširitev morale je zato tukaj zgolj pojmovno in ne tudi dejansko dejstvo, je razširitev pojmovnega

²⁸ Kant, K.d.U., str. 223.

²⁹ Kant, K.d.U., str. 305.

³⁰ Kant, K.d.U., str. 310.

³¹ Böhme, Hartmut, *Natur und Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, str. 13.

univerzuma s pojmovnimi sredstvi in ne njegova prekoračitev. Tudi Konrad Ott vidi v Kantovi 'tretji kritiki' možnost razširitve etike človeka, in sicer na področje ekologije in s tem etike narave. "Če je postavitev takšne dobre volje interno povezana z senzibilnostjo do naravno lepega, potem si mora vsakdo želeli ohraniti lepoto narave že samo zato, ker se s tem povečujejo možnosti, da srečamo moralne osebe. Naravno lepo je funkcionalno za eksistenco moralnih bitij in že zato visoka stopnja dobrega."³² Dobro, ki je dobro zgolj in samo za človeka in zaradi njega, ne more biti dobro; morala, ki narekuje spoštovanje narave in njeno zaščito zgolj in samo zato, da bi s tem spoštovala in zaščitila človeka, je v svojem bistvu nemoralna. V univerzalnem smislu je sleherni antropocentrizem nemoralen zato, ker v njem človek, razen samemu sebi, ne prizna vrednosti ničemu drugemu. V tem svojem dejanju pa hkrati ravnodušno zatruje, da od opisovanja biti ni poti k najstvu, ter celo verjame, da je s tem za naravo storil vse, kar je v njegovi moči. Če je za naravo kaj mogoče storiti - tako antropocentrizem -, potem le posredno, v obliki stranskega produkta tistega dobrega, ki mu človek sledi za svojo lastno korist. Temu konceptu pa danes - žal - še vedno sledi večina poskusov etike narave. Čeprav z manjšimi popravki, tudi ti koncepti zahtevajo odgovorno ravnanje do narave le zato, ker se s tem bistveno zvišuje možnost uspešnosti človekovega življenja; to pa je bistveno premalo tako v ontološkem, kot tudi univerzalno etičnem smislu.

³² Ott, Konrad, *Ökologie und Ethik*, Attemto Verlag, Tübingen 1993, str. 136.