

Rado Riha

Subjekt izjavljanja kot fantazma Kantove filozofije

Razcep subjekt izjave – subjekt izjavljanja pri Kantu

Kantovo filozofijo lahko nedvomno opredelimo kot filozofijo občosti naravnega zakona in univerzalnosti moralnega zakona, skratka, kot filozofijo univerzalnega in nujnega. Tako na teoretičnem področju kakor na praktičnem področju Kant pri tem vzpostavlja univerzalno tako, da izključuje iz njegovega polja vse, kar je partikularno. Kantova teoretična in praktična filozofija je filozofija čiste forme zakona, zgrajene na zavrnitvi sleherne vsebine pred formo in zunaj forme. To ne pomeni, da Kantova filozofija ne pozna partikularnega. Prav narobe, nedvomno se je treba strinjati z vsemi tistimi interpretacijami Kanta, ki kažejo na to, da je partikularno vpeljana v samo jedro transcendentalne zastavitve. Čut za empiričnost je ena izmed temeljnih značilnosti Kantove filozofije. A ne glede na to pripoznanje partikularnega velja, da je za univerzalno Kantovega kriticizma konstitutivna gesta izključitve partikularnega.

Tu se je treba seveda izogniti napačni podobi o prazni univerzalni formi, ki jo napolnjuje njej vnanja empirična vsebina. Rekli bomo torej, da sta pri Kantu prazna forma in empirična vsebina neločljivo povezani, in sicer z gesto izključitve. Da bi to podrobneje izpeljali, se lahko navežemo na dvojico *subjekt izjave*, ki se v Kantovi perspektivi vpisuje v polje univerzalnega, in *subjekt izjavljanja*, ki se vpisuje v polje partikularnega. Začetno trditev o konstitutivnosti geste izključitve lahko zdaj povzamemo z naslednjo splošno formulacijo: Kantova transcendentalna zastavitev je zgrajena na razcepu med univerzalnim subjektom izjave in partikularnim subjektom izjavljanja, na razcepu, ki je nepremostljiv, kolikor je gesta izključitve partikularnega subjekta izjavljanja konstitutivna za vzpostavitev univerzalnega subjekta izjave. Eden od učinkov tega razcepa je tudi, da se lahko nekaj pojavi in eksistira samo, če se pojavi na ravni subjekta izjave.

Gotovo bi bilo zanimivo analizirati različne načine, na katere je partikularno izključeno v Kantovi teoretični in praktični filozofiji. Nič manj zanimivo ne bi bilo brati Kanta v nasprotju z njegovo lastno intenco in si ogledati, kje v njegovi filozofiji je mogoče najti sledi bodisi izključenega subjekta izjavljanja bodisi operacij njegove izključitve.

Pričujoči obravnava gre za nekaj drugega. Njena temeljna teza se glasi takole: če upoštevamo poleg prvih dveh Kritik še tretjo, je mogoče Kantovo filozofijo brati tudi kot zastavitev, ki skuša z ravnijo univerzalnega subjekta izjave artikulirati ravno to, kar je iz nje konstitutivno izključeno, namreč subjekt izjavljanja. V *Kritiki razsodne moči* je na delu nov tip univerzalnega: imenovali ga bomo singularno univerzalno. Gre za univerzalno, ki se lahko v svoji univerzalnosti konstituira le tako, da ga suplementira neka nanj ireduktibilna singularnost. V tretji Kritiki je torej razvit koncept univerzalnega, ki ni ne instanca, ki subsumira vse partikularno, niti ni instanca, ki proizvaja iz sebe vse bogastvo partikularnega. Pač pa se univerzalno v tretji Kritiki konstituira prek momenta ireduktibilne singularnosti, ki ga suplementira in tako od zunaj komplementira v njegovi univerzalnosti. In v tem singularnem univerzalnem pride do svoje ustrezne konceptualizacije tudi kantovsko razmerje med subjektom izjave in subjektom izjavljanja.

Našo tezo pa lahko formuliramo tudi z gledišča psihoanalitskega koncepta fantazme. Kot je znano, je temeljna funkcija fantazme v psihoanalizi lacanovske orientacije v tem, da daje subjektu v njegovem manku-bitu neko pozitivno oporo, neko minimalno konsistenco. Ta fantazmatska opora je po našem mnenju v Kantovi filozofiji vsebovana prav v njeni temeljni gesti, v gesti izključitve subjekta izjavljanja. Natančneje rečeno: v tej gesti se izključeni subjekt izjavljanja hkrati vzpostavlja kot tisti kos biti, ki daje univerzalnemu subjektu transcendentalne filozofije njegovo konsistenco. Vendar pa s tem nočemo reči le, da se določa Kantova filozofija v razmerju do neke temeljne fantazme. Po našem mnenju gre v Kantovi filozofiji še za nekaj drugega. V njej je namreč subjektovo razmerje do fantazme razvito, če smemo tako reči, kot implicitna tema Kantovega filozofiranja. S tem hočemo reči, da je v Kantovi tretji Kritiki razvita logika subjektovega razmerja do nekega objektnega momenta, ki ni le imaginarna opora njegovega manka-bitu, imaginarno dopolnilo tega, da je subjekt v samem sebi praznina brez lastne konsistence. Pač pa v razmerju do tega objektnega momenta subjekt vzame nase, da je njegovo izginotje v tej točki nekaj realnega.

V nadaljevanju nam bo šlo za to, da našo izhodiščno tezo upravičimo nekoliko podrobneje.

Začnimo s trditvijo, s pomočjo katere lahko, čeprav le na deskriptivni, še predteoretski ravni, orišemo okvir, v katerega umeščamo problem razmerja med univerzalnim subjektom izjave in partikularnim subjektom izjavljanja, kolikor je ta problem značilen za Kantovo filozofijo.

Trditev ima dva dela. Prvi del se glasi: Kantova morala je morala univerzalnega par excellence, univerzalistično obzorje morale pa je danes radikalno postavljeno pod vprašaj. Če je danes še mogoče govoriti o morali,

natančneje rečeno, o etiki, potem le na podlagi spoznanja, da za nas ni več možna etika, veljavna za vse. Kot je postavil Lacan in pred kratkim ponovil Badiou: etika, kolikor je danes možna, je etika, ki se vselej nanaša na specifičen diskurz. Ali, z besedami Badiouja: »Etika je lahko le etika procesov resnice, napornega dela, ki omogoči, da v tem svetu napočijo *nekater*e resnice. Etiko je treba dojeti v tistem pomenu, kot jo pojmuje Lacan, ko govori, zoperstavljajoč se tako Kantu kot predstavi o splošni morali, o etiki *psih*oanalize. Etika ne obstaja. Obstaja le etika česa«¹ – to se pravi, obstaja le etika politike, znanosti, umetnosti in ljubezni, če ostanemo v okviru Badioujevih štirih pogojev filozofije.

Drugi del trditve pa se glasi takole: prav Kantova univerzalna morala je tista, ki omogoča, še več, ki zahteva, da za nas danes ne obstaja več etika, veljavna za vse, da se za nas etika ne postavlja več kot razsežnost univerzalnega in v razsežnosti univerzalnega, ampak kot vselej relativna etika. Seveda moramo tej trditvi najprej dodati, da razmerje med univerzalno moralo in vselej partikularnimi, relativnimi etikami, ki ga imamo tu v mislih, ni razmerje praznega formalnega okvira in empirične vsebine, ki se spreminja glede na prostor in časa. Vselej relativne etike niso oblika, v katerih lahko Kantova univerzalna morala obstaja v skladu s svojimi vsakokratnimi časovnimi in prostorskimi okoliščinami. V nasprotju s takšno razlago, ki ustreza, denimo, habermasovski paradigmi, je treba trdno vztrajati na naslednjem: edino v tisti meri, v kateri je Kantova morala univerzalna, vsebinsko prazna, zgolj formalna, je hkrati vselej že »etika česa«. Drugače rečeno: ker sodi k univerzalnemu Kantove morale neka točka ireduktibilne singularnosti, lahko njegova morala obstaja edino v obliki zahteve po vselej relativnih etikah.

V to smer gre po našem mnenju tudi argumentacija, ki jo je razvil Guy Lardreaux v svoji knjigi *La vérité*. Jedro te argumentacija se glasi: »Kant izjavlja naslednje: če je morala možna, in sicer morala z velikim M, morala kot taka, potem ni možno, da bi ne bila to, kar pravi sam o njej«². Kar pomeni tudi, da strogo vzeto sploh ni mogoče govoriti o Kantovi morali, saj kantizem obstaja le kot izjavljanje pogojev možnosti morale kot takšne. Zato tudi ni možna izbira med »'Kantovo moralo' in kako 'drugo' moralo, ampak le med Moralo in kako etiko oziroma večščino življenja«.³

¹ Cf. Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Pariz 1993, str. 28; slov. prev. J. Š.-R., *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*, Problemi 1, Ljubljana 1996, str. 26.

² Cf. Guy Lardreau, *La vérité. Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993, str. 149.

³ *Ibid.*

Jedro Lardreaujeve argumentacije je po našem mnenju v opozorilu, da morala univerzalnega – morala, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, morala, ki se ne ozira na nobene partikularne pogoje veljavnosti – da torej morala univerzalnega obstaja le, kolikor jo je kot takšno postavila neka posebna filozofija, v našem primeru pač Kantova. Drugače rečeno, pogoj možnosti subjekta univerzalne morale je, da ga je proizvedel partikularni subjekt, ki izjavlja univerzalnost morale.

Funkcijo in pomen tega subjekta izjavljanja je mogoče ponazoriti v treh korakih. Prva dva, ki se vpisujeta v sodobno dokso o statusu subjekta izjavljanja, sta dovolj evidentna. Najprej bomo torej ugotovili, da univerzalnega subjekta moralne izjave ni brez partikularnega subjekta izjavljanja, ki izjavo izjavlja, da pa se ta subjekt izjavljanja ne ujema s Kantom oz. s Kantovo filozofijo, se pravi, s tistim empirično-partikularnim subjektom, ki je dejansko »izumil«⁴ univerzalno moralo. Verjetno ni treba posebej poudariti, da bi, če bi subjekt izjavljanja poistovetili s Kantom oz. z njegovo filozofijo, ravno ne imeli opraviti z utemeljitvijo univerzalne morale, ampak z eno izmed možnih, partikularnih filozofskih zastavitev morale.

V drugem koraku se negativna določitev, da se namreč subjekt izjavljanja, brez katerega ni univerzalnega subjekta izjave, ne ujema z empiričnim partikularnim subjektom, ki izjavlja univerzalni stavek, sprevrne v prvo pozitivno definicijo subjekta izjavljanja. Kot instanca, ki je nujna za univerzalno, subjekt izjavljanja v samem sebi ni drugega kot abstrakcija od slehernega empirično-partikularnega subjekta izjavljanja. Obstaja le kot le prazno mesto, kot točka, v kateri je vsak empirično-partikularni subjekt izjavljanja izničen⁴.

Tu je treba zdaj narediti še tretji korak. Če postavimo, da je na ravni univerzalnega subjekta izjave subjekt izjavljanja vselej odsoten, saj obstaja tu le kot izničenje slehernega empirično-partikularnega izjavljalnega subjekta, moramo postaviti tudi, da je tu prav kot tak, se pravi, kot odsoten, na specifičen način vselej tudi že prisoten. Subjekt izjavljanja je instanca, ki zaznamuje možno nemožnost univerzalnega, njegovo radikalno kontingentnost – toda to zaznamovanje je tudi že način, na katerega nemožnost ne obstaja le v modusu možnosti, ampak v modusu dejanskosti. Subjekt izjavljanja je tako

⁴ Z vidika univerzalnega, za katerega obstaja edino to, kar mogoče razvrstiti v red univerzalnega in partikularnega, zato subjekt izjavljanja ni le nekaj tujega, ampak nekaj neeksistentnega. Toda prav kot ta točka neeksistence je nujen za eksistenco univerzalnega. Trditi, da je neeksistenca nujna za eksistenco samega univerzalnega, pa ne pomeni drugega kot trditi, da bi univerzalno lahko tudi ne bilo. Pomeni, skratka, afirmirati radikalno kontingentnost univerzalnega, možnost njegove nemožnosti: subjekt izjavljanja je v tem smislu znamenje za radikalno kontingentnost, za možnost nemožnosti univerzalnega.

dvoje hkrati. Je prazno mesto, toda prazno mesto, ki je kot takšno ponavzočeno, torej nekako »zapolnjeno«; je nemožnost univerzalnega, toda nemožnost, ki je postala prav kot nemožnost nekaj realnega.

Jedro tretjega koraka je torej v naslednjem: univerzalni subjekt izjave, bistveno določen s svojim razmerjem s subjektom izjavljanja, je na višini svoje določitve le takrat, kadar je na njegovi ravni artikulirana tudi odsotnost subjekta izjavljanja, kadar je torej ta odsotnost kot takšna ponavzočena. In prav to ponavzočenje odsotnosti je, denimo, na delu v Kantovi tretji Kritiki, ki razvije, kot smo zapisali zgoraj, logiko subjektovega razmerja do nekega objektnega momenta, v katerem subjekt vzame nase, da je njegovo izginotje v tej točki nekaj realnega.

Navežimo se torej zopet na Kanta, in sicer neposredno z vprašanjem, kaj bi lahko bil subjekt izjavljanja Kantove univerzalne morale? Pri odgovoru na to vprašanje se lahko opremo na razmišljanje Monique David-Ménard o statusu Kantovega univerzalnega.⁵ Po našem mnenju je treba namreč subjekt izjavljanja univerzalne morale iskati prav na tistem mestu v drugi Kritiki, na katerega opozarja M. David-Ménard. Gre za mesto, kjer Kant najprej zavrne možnost, da bi bila morala utemeljena z empiričnim določilom srečnosti, nato pa nadaljuje: «Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam po sebi praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materije zmožnosti želenja»⁶. Če kam, potem lahko subjekt izjavljanja Kantove univerzalne morale umestimo v izjavo »višja zmožnost želenja bi lahko tudi ne obstajala, eksistenca praktičnega uma ni nujna, brezpogojna«.

Monique David-Ménard je prepričljivo pokazala, kako Kant svojo lastno hipotezo, da je možno, da bi višja zmožnost želenja ne bila, zakrije s postopkom, ki ga je poimenovala »retorika brezpogojnega«: v njem Kant moralno naravnost, ki se ravna le po brezpogojnih načelih, vseskozi upravičuje z navajanjem primerov, ki kažejo na neobstojnost, naključnost in nedoločljivost empiričnega delovanja. Vendar pa po našem mnenju to, kar Kant sistematično izključuje s pomočjo retorike brezpogojnega, ni sama hipoteza o možni nemožnosti praktičnega uma, se pravi, dejstvo, da v drugi Kritiki, kot ugotavlja Monique David-Ménard, eksistenca višje spoznavne zmožnosti ni nikoli zares deduktivno izpeljana. Kantova hipoteza po našem

⁵ Monique David-Ménard, »L'universel chez Sade et chez Kant«, v: *Passions et politique, Rue Descartes 12-13*, Editions Albin Michel, Pariz 1995, str. 177-198; cf. naš prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 59–77.

⁶ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, A 44/45; slov. prev., Ljubljana 1993.

mnenju ni teoretski spodrsrljaj utemeljitve univerzalne morale, ni moment, v katerem se za hip razkrije neka temeljna nezadostnost deduktivne utemeljitve. Prav narobe, gre za moment, v katerem postane za trenutek viden tisti akt utemeljitve univerzalne morale, ki je *po univerzalni meri te morale same*. Akt, v katerem je izjavljena možnost nemožnosti univerzalne morale, je edina pravilna utemeljitev njene univerzalnosti, se pravi, brezpogojnosti. Če ta akt na eni strani izjavlja možno nemožnost univerzalnega, pa na drugi strani konstrukcija univerzalnega ni drugega kakor izgradnja konsistentnega sistema, ki ne dopušča, da bi videli to nemožnost. Drugače rečeno, akt izjavljanja možne nemožnosti univerzalnega je hkrati akt, ki sproža operacije svoje lastne izključitve – te operacije izključitve pa niso drugega kakor to, kar imenuje Kant *deduktivna utemeljitev univerzalne morale*. In retorika brezpogojnega je po našem mnenju postopek, s katerim se Kant zaslepi za to, da je sestavni del brezpogojnega, absolutno nujnega moralnega Zakona tudi njegova nemožnost, ineksistenca.

Izjavljalni akt ne postavlja nemožnosti, ineksistence praktičnega uma le kot možnost. Pravilneje bi bilo reči, da je izjavljalni akt *Da-sein* te ineksistence. Z njim je nemožnost praktičnega uma postavljena kot njegov sestavni del: z njim je v brezpogojno moralnega zakona vpeljana njegova radikalna kontingentnost. Kar Kant zakriva z retoriko brezpogojnega, ni toliko dejstvo, da je brezpogojno konstrukcija, pač pa vse prej to, da je v svoji absolutni nujnosti radikalno kontingentno.

Vrnimo se zdaj k Lardreauju, ki trdi, da Kantova morala, če je možna, ne more ne biti to, kar o njej pravi Kant. Njegova misel nas opozarja na to, da je univerzalna morala bistveno povezana s svojo partikularno, kantovsko izrazno obliko. S to mislijo Lardreau zgledno izpostavi, da gre v Kantovem tipu univerzalnega za medsebojno zvezo med univerzalnostjo označevalca in ireduktibilno partikularnim, singularnim subjektom izjavljanja. »Kant« kot ta subjekt izjavljanja ni empirični individuum, ampak ima status objektnega momenta, status tega torej, kar je označevalcu radikalno heterogeno.

Poanta pa je prav v tem, da je »Kant« kot subjekt izjavljanja, se pravi, kot objektni moment, v bistvu univerzalno samo: je tista faktična eksistenca univerzalnega, ki je ni mogoče izpeljati iz nobenega nadrejenega občega in je kot taka absolutno kontingentna. Lardreau nam torej kaže, da obstaja Kantovo univerzalno le, če obstaja v obliki svojega lastnega primera. Natančneje rečeno: Kantovo univerzalno – ki je prav zato univerzalno moderne *in* postmoderne – obstaja le, če hkrati suplementira samega sebe v obliki ireduktibilno singularnega »to je primer univerzalnega«. In prav ta točka nujne suplementacije univerzalnega z njegovim lastnim primerom – s primerom univerzalnega, ki nanj hkrati nikoli ni popolnoma zvedljiv, ki

nastopa torej vedno ali kot njegov preostanek ali njegov presežek – je tisto, kar omogoči vznik postmodernih vselej relativnih etik. Drugače rečeno, relativne etike niso zapolnitev praznega okvira zgolj formalne univerzalne morale, ampak so način, kako je mogoče ostati zvest singularni točki, ki vselej že suplementira Kantovo univerzalno in ga s tem naredi možnega.

Tretja Kritika in koncept singularnega univerzalnega

Razmerje dveh heterogenih členov, singularnega subjekta izjavljanja, ki ima status objektnega momenta, in univerzalnega subjekta izjave, pa je vsebovano, kot smo že dejali, v samem jedru zastavitve tretje Kritike. Tretjo Kritiko je mogoče, kot nam je to pokazal Louis Guilleremit, brati tudi kot delo, v katerem Kant do konca izpelje nalogo, ki je zastavljena že v prvi Kritiki: gre za utemeljitev transcendentalne estetike kot znanosti *vseh načel* čutnosti. Problematika transcendentalne teorije čutnosti, kot je razvita v treh Kantovih Kritikah, je preveč kompleksna, da bi jo lahko tu prikazali v celoti. Zadovoljili se bomo z naslednjo formulacijo: razdelava transcendentalne estetike je poskus razviti vse razsežnosti pojmovne zveze *čutnost a priori*.

Kaj je bistveno za to zvezo? Ni dovolj, če le ugotovimo, da sta v njej postavljena v razmerje dva pojma, ki vsak zase medsebojno povezovanje izključujeta, čutnost na eni strani in apriornost oz. umnost na drugi. To, kar je bistveno za Kantovo konceptualizacijo, je vse prej, da od vsega začetka misli čutnost in um na podlagi njunega medsebojnega razmerja. Drugače rečeno, pri Kantu je *razmerje* med čutnostjo in umom *pred* pozitivno identiteto vsakega od obeh členov. In obratno, njuna identiteta ni drugega kot beleženje učinka, ki ga ima prednost razmerja na oba člena tega razmerja.

Oglejmo si najprej pojem čutnosti. Bistveno za konceptualizacijo čutnosti v tretji Kritiki je, da je v njej občutek ugodja/neugodja določen kot *avtonomna, na načelih a priori utemeljena zmožnost čudi*. Za to določitev je ključen obrat v intencionalnosti občutka. Predstava se v občutku ugodja/neugodja⁷ ne nanaša, tako kot je bilo to značilno za čutnost čuta, na objekt, ampak nanaša razsodna moč v občutku predstavo zgolj na subjekt. Občutek

⁷ Ta obrat prihaja jasno do izraza v transcendentalni definiciji občutka v *Kritiki razsodne moči*. Definicija se glasi: »Ugodje je stanje čudi, v katerem se 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«, I. Kant, *KdU*, Uvod, prva inačica, VIII, Pripomba; cf. slov. prevod v: *Filozofski vestnik*, št. 1, Ljubljana 1994.

je določen v tem obratu kot to, kar je v predstavi ireduktibilno subjektivno. Je izraz specifičnega stanja subjekta, to stanje pa je nastane kot rezultat akta razsojanja. Občutek vznikne tostran sleherne intencionalne dejavnosti zmožnosti spoznanja in želenja, in sicer kot način, na katerega učinkuje refleksija medsebojnega razmerja zmožnosti čudi ob dani predstavi na čud samo. Kant ga razume tudi kot »dovzetnost za določitev subjekta«⁸.

Razsodna moč nanaša torej predstavo »v celoti na subjekt«, posledica tega pa je, da se subjekt pokaže kot gola dovzetnost za lastno biti-določen. Kot pravi Kant, pri odnosu do občutka ugodja in neugodja subjekt »čuti samega sebe tako, kakor ga aficira predstava«.⁹ Kako je treba razumeti to nanašanje predstave zgolj na subjekt? Drugače rečeno, kaj čuti subjekt, ko zaznava v občutku ugodja »samega sebe« tako, kakor ga aficira igra spoznavnih zmožnosti ob dani predstavi?

Odgovor na zastavljeno vprašanje je treba po našem mnenju poiskati v pojmu stanja čudi, *Gemütszustand*. Prav s pomočjo tega pojma¹⁰ uspe namreč Kant rešiti težavo, povezano z nanosom predstave na subjekt, nanosom, ki je bistven za čutnost občutka. Težava je v tem, da občutek ugodja/neugodja sicer nastane tako, da reflektirajoča razsodna moč nanaša dano predstavo na subjekt. Vendar pa občutek ni učinek, katerega vzrok je predstava, skratka, ni rezultat *kavzalnega* učinkovanja predstave predmeta na subjektovo čutnost.¹¹ Občutek ugodja ne izraža subjektivnih občutkov ob predmetu. Vse prej izraža sam akt razsojanja: je nujni korelat akta, s katerim razsodna moč presoja predstavo glede na medsebojno razmerje spoznavnih zmožnosti v njej. Razsojanju daje njegov reflektirajoči estetični značaj specifično *ravnanje* subjekta s predstavo. Občutek ugodja je v toliko znamenje specifične, nekavzalne »kavzalnosti« subjektive zmožnosti razsojanja.

Zasnutek tega drugačnega, nekavzalnega razmerja med predstavo in subjektom je vsebovan v trditvi tretje Kritike, da je čud, ki jo igra njenih zmožnosti postavlja v določeno stanje, vedno že identična z občutkom ugodja ali neugodja¹². To identiteto med stanjem čudi in občutkom ugodja je po našem mnenju treba razumeti kot strukturno istovetnost njunega procesa nastanka: tako kot je občutek proizvod reflektirajočega razsojanja

⁸ *KdU*, Uvod, prva inačica, III.

⁹ *KdU*, par. 1, A/B 3.

¹⁰ Cf. k temu Louis Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de gout selon Kant*, Editions du CNRS, Pariz 1986, p. 148 f. Cf. tudi naš članek »Končnost subjekta in regulativnost uma v tretji Kantovi Kritiki«, v: *Problemi-Eseji* 1, Ljubljana 1994.

¹¹ Kot vemo, Kant vseskozi trdno vztraja na tem, da ni mogoče a priori določiti zveze med predstavo predmeta in občutkom ugodja, ki ga ta predstava sproža. Cf. I. Kant, *KpV*, A 39, A 102.

¹² *KdU*, par. 12, B 36.

o določeni predstavi objekta, tako je čud proizvod procesa identifikacije. Čud je kot sistem treh apriornih zmožnosti čudi – zmožnosti spoznanja, zmožnosti želenja in občutka ugodja/neugodja¹³ – proizvod procesa identifikacije, v katerem se čud poistoveti z enim svojih treh delov, z občutkom ugodja.

Na podlagi povedanega lahko postavimo naslednjo trditev: čud v svojem stanju pravzaprav ni toliko *pri sebi*. Pač pa je *stanje* čudi v resnici *gibanje* čudi, v katerem čud *pride k sebi*, gibanje, v katerem se kot čud šele vzpostavi. Vendar pa je treba tu poudariti naslednje: če sicer obstaja gibanje, v katerem prihaja čud k sebi, pa pri Kantu ne bomo našli nobenega »sebstva« čudi, ki bi obstajalo *pred* tem gibanjem. Prav narobe, čud šele *v* občutku ugodja/neugodja, v katerem je začuteno učinkovanje predstave *na* čud, dobesedno *pride k sebi*.

Občutek ugodja ima torej dvojno vlogo: na eni strani deluje kot to, kar je čudi lastno, notranje, na drugi strani pa kot nekaj, kar je čudi drugo, zunanje. Zato lahko rečemo, da čud vzpostavlja svojo notranjost zunaj sebe. Svojo notranjost postavlja kot zunanost, ki nujno suplementira njeno notranje sebstvo. Drugače rečeno: s čutnostjo občutka se v najbolj notranje jedro čudi, rekli bomo, v sebstvo Kantovega subjekta, vpisuje neka ireduktibilna zunanost.

Da bi nekoliko pojasnili to dvojno vlogo čutnosti občutka, lahko analitično ločimo dve značilnosti občutka, ki sta pri Kantu med seboj neločljivo povezani. Prva značilnost je *občutek v čudi*. Gre za občutek kot apriorno zmožnost čudi, se pravi, kot sestavni del sistema treh avtonomnih zmožnosti čudi. Druga značilnost pa je *občutek kot vsebinska določitev* subjekta. Gre za občutenje *učinka* spoznavnih sil *na* čud. Prvo lahko imenujemo občutek-pogoj, drugo pa občutek-učinek.

Oglejmo si naprej občutek-pogoj. Gre za instanco, ki je, logično gledano, *pred* učinkom predstave predmeta na subjektovo čud. Občutek-pogoj ni vpis učinka predstave *v* čud. Pač pa ta vpis šele omogoča, in sicer tako, da najprej odpre prostor zanj, da najprej »izprazni« neko mesto, kamor se lahko vpiše učinek predstave.

To prazno mesto vpisa pa po našem mnenju ni drugega kot čud sama. Šele ko deluje občutek kot avtonomna zmožnost čudi je namreč, kot smo dejali, vzpostavljena tudi čud kot sistem treh zmožnosti čudi. Občutek ugodja/neugodja sodi k čudi kot *njeno lastno mesto*, se pravi, kot mesto vpisa aficiranosti čudi z refleksijo dane predstave. Občutek-pogoj lahko razumemo v toliko kot prazno mesto, na katerem sploh lahko pride do

¹³ Za razliko med čudjo kot »sistemom« in golim »agregatom« cf. *KdU*, Uvod, I. inačica, III.

srečanja zmožnosti čudi, se pravi, kot kraj, kjer sploh lahko pride do konstitucije čudi kot sistema. Čutnost občutka je receptivnost subjekta, toda ta receptivnost je tako rekoč *pred oz. tostran* receptivnosti za predmete, za katero vemo, da sodi pri Kantu k celoti objektivirajoče konstitucijske dejavnosti transcendentalne subjektivnosti.

Če interpretiramo čutnost občutka na tak način, nas to pripelje tudi k redefiniciji kantovskega pojma receptivnosti. V prvi Kritiki je receptivnost čutnosti izraz za to, da je za subjektovo spoznavno dejavnost nujna njena aficiranost: nujen je zor, vezan na eksistenco »zunanjih« predmetov. Vendar pa je ta nujnost »zunanje eksistence« s transcendentalnega gledišča problematična¹⁴, saj se zdi, da ohranja v transcendentalni zastavitvi preostanek realizma. Drugače rečeno, receptivnost subjekta je v prvi Kritiki komaj kaj več kot znamenje »končnosti« subjektive spontanosti, znamenje za to, da je »zunanost« predmetnega sveta nekaj, kar se subjektu sicer »dogaja«, vendar pa ga v bistvu ne zadeva: »dogajanje zunanosti« tu ni bistveno za samo subjektivnost subjekta.

Dovzetnost za določitev subjekta v tretji Kritiki pa ni nič neposredno danega. Prav narobe, dovzetnost je tu rezultat gibanja, v katerem čud šele pride k sebi, gibanja, v katerem se kot čud »proizvede«. V občutku-pogoju postavlja čud samo sebe kot prazno mesto dovzetnosti za aficiranost z dano predstavo. Postavlja se kot kraj izvirne, če smemo tako reči, »spontane« receptivnosti. V tretji Kritiki je receptivnost vpisana v samo spontanost subjekta. Natančneje rečeno, receptivnost deluje v tretji Kritiki kot nekakšen »prvi«, za vselej izgubljeni, tako rekoč *urverdrängt*, izvorno potlačeni akt subjektive spontanosti. Gre za receptivnost, ki je vpisana v samo jedro subjektive dejavnosti. A receptivnost je subjektivi spontanosti notranja v obliki vrzeli, ki jo v njej izdolbe: z njo vznikne v spontani dejavnosti transcendentalnega subjekta neka notranja nemožnost, prekinitev, vrzel.

Receptivnost, kakor jo razumemo tu, torej ni znamenje za subjektovo pasivnost, se pravi, za to, da ga aficirajo okoliščine njegovega empiričnega bivanja. Prav narobe, šele s tem, ko je receptivnost postavljena kot »prvi«, izvorno potlačeni akt spontanosti, smo na ravni, ki onemogoča, da bi se subjekt dojel kot trpeče bitje oz. kot žrtev okoliščin. Dejstvo, da je receptivnost postavljena kot »prvi« akt spontanosti pomeni namreč, da so objektivni konstitucijski akti transcendentalne subjektivnosti možni šele na podlagi tega »prvega« akta. Izvornost receptivnosti pa v sami spontanosti ni prisotna drugače kakor v obliki radikalne prekinitve njenih aktov, v obliki neprekoračljive, notranje meje spontanosti. Receptivnost kot »prvi« akt

¹⁴ Vsaj na ravni transcendentalne estetike, na kateri se tu gibljemo.

spontanosti vpisuje v samo jedro konstitutivne dejavnosti transcendentnega subjekta točko, kjer se razbijejo vse zahteve reda konstitucije. Čutnost občutka drži v redu konstituiranega smisla mesto *radikalne prekinutve* tega reda, mesto tega, kar je empirično neomejeno in brezpogojno.

Oglejmo si zdaj drugo značilnost občutka, občutek-učinek. Gre za občutek, ki »zabeleži«¹⁵, kot pravi Kant, učinek medsebojnega razmerja spoznavnih zmožnosti ob dani predstavi *na* čud. To, kar zabeleži občutek ugodja/neugodja, je neka specifična *vsebinska določitev* subjekta, povod zanjo pa je dana predstava, natančneje rečeno, presojanje medsebojnega razmerja spoznavnih zmožnosti v dani predstavi. Predstave so po Kantu vselej zakoreninjene v »priložnostnih vzrokih njihove proizvodnje v izkustvu«¹⁶, zato je tudi določitev subjekta, ki je zabeležena v občutku, vsebinsko gledano vselej »priložnostna«, se pravi, povzročena z naključnimi okoliščinami. Vendar pa je občutek ugodja/neugodja zmožnost čudi a priori, ima transcendentni status – po definiciji torej ne more zaznamovati nobene empirično-arbitrarne vsebinske določitve subjekta. V občutku kot zmožnosti čudi a priori je lahko zaznamovana samo neka vsebinska določitev subjekta, ki ni empirično-naključna, ampak je *nujni pogoj možnosti* subjekta. A kaj bi lahko bilo ta neempirična, »prazna«, »transcendentna vsebina«?

Posamezne subjektive določitve so spremenljive, saj so odvisne od toka »priložnostnih« predstav. Je pa nekaj, kar ostaja v tem toku nenehnega spreminjanja nespremenjeno. To, kar se ne spreminja, je dejstvo, da je subjektova čud vedno že na specifičen način določena. Čud je vedno že v nekem stanju, in subjekt se tega stanja zave v občutku, v katerem stanje začuti. Transcendentna vsebina občutka ugodja zastopa ravno ta »vedno-že« vsebinske določenosti čudi. Drugače rečeno, občutek beleži to, kar preostane od začutene vsebinske določenosti subjekta, če odmislimo njeno naključno vsebinsko empiričnost. »Transcendentna vsebina«, ki jo zabeleži občutek, ni drugega kot praznina mesta, v katerega se bo bilo vpisalo učinkovanje predstave na subjekt. Občutek-učinek je praznina, ki je čutno navzoča. Je *čutna navzočnost praznega mesta*, na podlagi katerega se konstituira čud. Kot tako ponavzočenje praznine pa je čutnost občutka v sebi prazna čutnost. To se pravi, je nekaj čutnega, kar je le materialno navzoče, kar je zgolj tu, a nima smisla. Zato bi lahko rekli, da občutek ugodja ni drugega kot ponavzočenje nekega »smisla brez pomena«.

¹⁵ »Torej lahko to subjektivno enotnost /med razumom in močjo upodobitve/ zabeleži le občutenje«, *KdU*, par. 9, A/B 31.

¹⁶ *KrV*, A 86/B 118.

Na tej točki lahko zaključimo obravnavo občutka tako, da zopet med seboj povežemo njegovi značilnosti, ki smo ju analitično ločili. Rekli bomo torej, da občutek kot ireduktibilno subjektivna sestavina predstave označuje navzočnost nečesa v subjektu, kar je subjektivno, se pravi, kar pripada subjektu ravno v meri, v kateri je samo v sebi brezsmiselno. Ta točka radikalnega *izbrisa smisla* pa je v tretji Kritiki hkrati dojeta kot kraj, kjer prihaja do artikulacije čutnosti in uma. Drugače rečeno, čutnost občutka je v tretji Kritiki dojeta kot točka radikalne prekinitve subjektive konstitucije reda smisla, in hkrati kot kraj, kjer doseže um svojo resnično univerzalnost.

Um pa nastopa v tretji Kritiki, kot vemo, v obliki ideje o smotrnosti narave za našo spoznavno zmožnost. Kompleksno problematiko smotrnosti pri Kantu bom tu zreducirali na dva momenta. Prvič, na to, da je ideja smotrnosti načelo a priori, ki ga daje razsodna moč *sama sebi* kot načelo za presojanje *posebnega kot posebnega*. In drugič, na to, da je šele na podlagi ideje smotrnosti mogoče rešiti zahtevo po sistematični enotnosti izkustvenega spoznanja, ki jo postavlja regulativni ideal uma v prvi Kritiki. Skratka, zahteva, ki je pogoj možnosti racionalnosti kot take, je mogoče uresničiti šele na podlagi transcendentalnega načela smotrnosti, ki ga daje reflektirajoča razsodna moč sama sebi. Univerzalno uma temelji torej, če uporabimo formulacijo J. Petra, na *strukturi razsodne moči*¹⁷.

Kaj pa je značilno za strukturo razsodne moči? Na kratko: v refleksiji razsodne moči o dani predstavi prihaja »nenamerno«, tako rekoč »samo od sebe«¹⁸, ne da bi torej interveniral pojem razuma, do takšne uglasitve subjektivnih spoznavnih sil, da je proizveden spoznavni učinek, učinek »spoznanja nasploh«¹⁹. Razsodno moč ne vodi objektivni pojem razuma, prav tako razsodna moč tudi ne poskuša razdelati pojma o predmetu. Kljub temu pa postavlja občutek ugodja, ki ga proizvede spontana igra spoznavnih sil ob dani predstavi predmeta, *zahtevo, da velja za vse*. Čeprav občutek ugodja ni element objektivnega spoznanja, ima značilnost objektivnega spoznanja. Natančneje rečeno, strukturiran je kot racionalno, objektivno spoznanje. Občutek ima sicer racionalno strukturo, vendar pa pri spoznavnosti občutka ne gre za občost in nujnost objektivnega spoznavnega akta. To se pravi, spoznavna struktura ne pripada predmetu, spoznavno strukturirano je le

¹⁷ Cf. Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 126, de Gruyter, Berlin 1992. Cf. slov. prevod (P. Klepec) odlomka iz navedenega dela v: *Filozofski vestnik*, št. 1, Ljubljana 1996, str. 115-137.

¹⁸ Cf. *KdU*, Uvod, I. inačica, IX, Uvod, 2. inačica, VII.

¹⁹ *KdU*, Par. 9, B/A 29.

subjektivno razmerje med spoznavnimi zmožnostmi. To stanje stvari pa poimenuje Kant formalna smotrnost narave za našo spoznavno zmožnost.

Občutek ugodja ob nekem posebnem predmetu izraža na eni strani neko »spoznanje nasploh«, tako da je mogoče s pomočjo občutka misliti posebno kot del enotnega sistema izkustva. Hkrati pa na drugi strani posebni predmet ni zares spoznan, ni subsumiran pojmu razuma, tako da je ohranjena ireduktibilna kontingentnost njegove posebnosti. V občutku ugodja je posebno sicer racionalno zajeto, se pravi, možno ga je misliti kot del sistematične enotnosti spoznanja, vendar je hkrati ohranjeno, rečeno s Kantom, kot »na sebi naključno«²⁰. To pa tudi pomeni, in to je za nas tu bistveno, da je umna ideja o sistematični enotnosti spoznanja, univerzalistična zahteva uma torej, *omogočena in utemeljena z momentom ireduktibilne kontingentnosti*. Univerzalno uma je utemeljeno v naključnem spoznavnem učinku, ki ga proizvede reflektirajoča razsodna moč.

Jedro nauka o smotrnosti v tretji Kritiki je torej v tem, da doseže um svojo resnično univerzalnost – se pravi, da postane v svoji univerzalnosti tudi dejansko možen – v trenutku, ko obsega tako *univerzalnost* in *nujnost* kakor *partikularnost* in *kontingentnost*. A kako misliti to konvergenco univerzalnega in partikularnega, nujnega in kontingentnega? Ena izmed možnosti je naslednji premislek: to, kar je nujno za eksistenco univerzalnega, ni samo partikularno: partikularno ostaja za univerzalno vedno »na sebi naključno«. Pač pa je za eksistenco univerzalnega nujna sama kontingentnost, ki jo predstavlja partikularno.

V tretji Kritiki postavlja um zahtevo po univerzalnosti, ki ji nič ne manjka – tudi njena radikalna kontingentnost ne. Um se (pred)postavlja kot univerzalno, ki obsega vse – tudi tisti nič, ki ostane zunaj njegove celosti. In funkcija čutnosti občutka je ravno, da omogoči rešitev te nemožne naloge. Njeno rešitev pa omogoča čutnost občutka v meri, v kateri reprezentira moment kontingentnosti univerzalnega, ki je tako pogoj njegove možnosti kakor pogoj njegove nemožnosti. Čutnost občutka igra torej dvojno vlogo. Na eni strani izraža naključnost partikularnega. Na drugi strani pa zastopa radikalno kontingentnost samega univerzalnega – naznačuje torej, da bi univerzalno lahko tudi ne bilo.

Kantova argumentacija v tretji Kritiki dokazuje, da je možno misliti vsezaobsegajoče univerzalno, univerzalno, ki mu nič ne manjka – ne nujnost ne kontingentnost, ne zunanost ne notranost, ne univerzalno ne partikularno v njegovi ireduktibilni partikularnosti. A cena za to je, da postane univerzalno nekonsistentno, ne-celo, da to, kar univerzalnemu ne manjka,

²⁰ *KdU*, Uvod, 2. inačica,, V.

od znotraj načnja njegovo univerzalnost: resnično univerzalno se izoblikuje tako, da ga vedno suplementira njegov preostanek ali njegov presežek.

Naš zaris tretje Kritike kot dovršitve transcendentalne teorije čutnosti lahko zdaj povzamemo v treh točkah.

Prvič, subjektivna dimenzija čutnosti je v občutka ugodja definirana kot to, kar se odteguje objektivirajočemu zajetju razumskega pojma²¹: občutek je to, kar ne more nikoli postati spoznavna sestavina, »Erkenntnisstück«. Toda občutek se prikaže kot nekaj ireduktibilno nespoznavnega, partikularnega šele kot rezultat popolnega pojmovnega zajetja čutnosti, se pravi, kot rezultat artikulacije čutnosti in uma. Čutnost občutka je na pojem ireduktibilni preostanek pojma, ki vznikne kot preostanek pojma šele, ko je pojmovno zajetje celovito, dovršeno. Drugače rečeno, v občutku subjekt res čuti »samega sebe«. Toda to »sebstvo« ki ga subjekt čuti, je nekaj, v čemer subjekt kot instanca samoprisotnosti in samotransparentnosti presahne. Je nekaj, kar radikalno prekinja spontano, konstitutirajočo dejavnost transcendentalnega subjekta. V občutku vzame subjekt nase, da njegovo »sebstvo« ni drugega kot neki »smisel brez pomena«, ta prvi, »izvorno potlačeni« akt spontanosti subjekta.

Drugič, Kantova tretja Kritika s problematiko nespoznavnosti čutnosti občutka ne uvaja diskurza neizrekljivega in nedoločljivega. Občutek ni nedojemljiv na sebi, v njem nimamo opraviti z neko nedojemljivo globino subjektivnosti. Občutek je nekaj spoznavno nedojemljivega, je »smisel brez pomena« edino v razmerju do univerzalnosti uma. V Kantovi konceptualizaciji je namreč občutek kot nekaj v sebi brez-smiselnega hkrati kraj, kjer pride do popolne konstitucije univerzalnega uma: je tako rekoč zastopnik samega univerzalnega. Kar pomeni tudi, da je v tretji Kritiki um vzpostavljen kot instanca univerzalnega tako, da je suplementiran z momentom kontingentnosti – z dopolnilom torej, ki njegovo univerzalnost dekompletira, naredi nekonsistentno, ne-vso.

Tretjič, čutnost in um se v njunem bistvenem razmerju vzpostavljata kot prekarni, še več, kot nemožni entiteti. A kot takšni nemožni entiteti se prikazeta le za nazaj, se pravi, z gledišča njunega razmerja. To razmerje pa je samo nekaj docela možnega. Natančneje rečeno, je kraj možne nemožnosti. Za to možno razmerje dveh nemožnih entitet – ireduktibilne partikularnosti čutnosti, ki je plod njenega popolnega pojmovnega dojetja, in univerzalnosti uma, ki jo od znotraj krni moment radikalne kontingentnosti – smo tu predlagali koncept singularnega univerzalnega. S tega gledišča je mogoče razdelavo transcendentalne teorije čutnosti razumeti

²¹ Cf. *KdU*, par. 3, A/B 9-10.

tudi kot razdelavo načina, na katerega lahko nemožno prav kot nemožno postane nekaj možnega. Ali tudi, kot razdelavo načina, na katerega je mogoče na ravni subjekta izjave artikulirati subjekt izjavljanja, ki je iz izjavne ravni konstitutivno izključen. V artikulaciji čutnosti in uma deluje pri tem ireduktibilna partikularnost čutnosti občutka kot moment, ki zastopa vselej izključenega subjekta izjavljanja. Vendar pa se lahko v tej vlogi zastopnika izključenega subjekta izjavljanja pojavi le na podlagi univerzalnosti, ki jo omogoča.

V razdelavi transcendentalne teorije čutnosti se tako zarisuje kraj nekega »tretjega« kantovskega subjekta. Ta »tretji« subjekt ni ne simbolni subjekt, se pravi, brezvsebinski transcendentalni subjekt = X, niti ni imaginarni subjekt, se pravi, empirični, vselej že objektivirani subjekt. Vse prej gre za prazen, brezvsebinski subjekt, ki pa je v svoji praznosti kljub temu nekaj realnega. Poskušajmo na koncu vsaj v grobem naznačiti, kje lahko pri Kantu najdemo sled tega »tretjega«, realnega subjekta.

Kot smo zapisali, je univerzalno singularno kraj, na katerem postane nemožno prav kot nemožno nekaj možnega. Pojemovna forma, ki v okviru Kantove filozofije omogoča vznik singularnega univerzalnega, vznik nemožnega kot nemožnega, pa je izjava »Das ist der Fall«, »to je primer« (pravila, občega, norme): gre, skratka, za elementarno formo reflektirajoče razsodne moči. Reflektirajoča razsodna moč razsoja, da je nekaj, denimo, ta dogodek, ono stanje, »primer« tega ali onega »pravila« ali »občega«, te ali one »norme«. Sodba vzpostavlja razmerje med dvema členoma: med nečem partikularnim, to je primerom, in univerzalnim, to je pravilom tega primera. Vendar pa dojetje njunega razmerje ni postopek, v katerem bi bilo partikularno subsumirano univerzalnemu. Reflektirajoča sodba namreč, kot vemo, ne razpolaga z nobenim obćim, z nobeno normo ali pravilom, ki bo jo lahko vodili. Razsojanje ne poteka v imenu že danega univerzalnega. Pač pa univerzalno, v postopku, ki poskuša nekaj partikularnega dvigniti na raven »primera univerzalnega«, šele proizvede, izumi.

Reflektirajoča sodba »to je primer pravila« ni enostavna ugotovitev, konstatacija. Prej jo lahko razumemo kot deklarativ ali, še boljše, kot preskriptiv, kot predpis. A kaj je tisto, kar sodba predpisuje? Reflektirajoča razsojanje »to je primer pravila« ni izrekanje naravnega zakona – v tem primeru bi šlo za določujočo sodbo. Prav tako razsojanje ne predpisuje realnosti njenega najstva, tako kot ga ni mogoče razumeti kot rezultata odločitve subjekta, ki bi že obstajal pred sodbo. To, kar predpisuje preskriptiv reflektirajoče sodbe, lahko opišemo takole: partikularno, primer, in njegovo univerzalno, pravilo, obstajata le, kolikor obstaja izjava oz. sodba »to je primer pravila«. Ta izjava pa obstaja le toliko časa, dokler obstaja

izjavljalni akt »to je primer pravila«, dokler obstaja njegov subjekt izjavljanja. Izjava nima drugega jamstva kot svoje izjavljanje: ni utemeljena ne v realnosti ne v predstavi o njej: nosi jo subjekt izjavljanja, ki nima drugega mesta razen izjavljanja samega. Lahko bi rekli tudi takole: preskriptivno razsojanje »to je primer pravila« je utemeljeno edino v »zvestobi primeru«, to se pravi, v tem, da subjekt vselej znova izbere reflektirajoče razsojanje »to je primer pravila« kot način, kako se umešča v dano situacijo. S tem, ko izbere reflektirajoče razsojanje kot način svoje situacijske eksistence, pa izbere samega sebe kot nekoga, ki nima druge substance razen svojega izjavljanja. V tej izbiri gre za izbiro, ki ne temelji na nobenem vnaprej danem konceptu, za izbiro brez »odločitve za«. Gre za »izbiro brez odločitve« oziroma, če uporabimo formulacijo A. Badiouja, za »izbiro brez koncepta«, za »absolutno čisto izbiro, izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati«²². In Kantov »tretji«, realni subjekt se zarisuje prav v tej absolutno čisti izbiri reflektirajočega razsojanja, v kateri subjekt prekinja situacijo s tem, kar bo v njej bilo »primer pravila«.

²² A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 190.