

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1990

Status zakona

Zakonnost

in naravni zakoni

Zakon pogleda - pogled zakona

Zakon svobode

Kant: Teorija in praksa



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

YU ISSN 0353-4510
Filozofski vestnik
Letnik XI, številka 2/1990
UDK 3

Uredništvo

dr. Aleš Erjavec, Vojislav Likar, mag. Oto Luthar, dr. Tomaž Mastnak,
Neda Pagon, dr. Rado Riha, mag. Jelica Šumić-Riha, Alenka Zupančič

Glavni urednik

akad. dr. Boris Majer

Urednik

Vojislav Likar

Naslov

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, YU-61000 Ljubljana, tel. (061) 331-021

Naročila

Cankarjeva založba – Knjigarna, Trg osvoboditve 7, YU-61000 Ljubljana

Računalniška priprava in oblikovanje besedil

Zvezdana Bizjak-Pitamic

Tisk

Tiskarna Pleško, Ljubljana

Naklada

800 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancira

Republiški sekretariat za raziskovalno dejavnost in tehnologijo

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1990

LJUBLJANA

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 16.11.1990
in seji predsedstva SAZU dne 22.11.1990.

Vsebina

Status zakona

- 7 *Jelica Šumić-Riha*, Naravno pravo ali problem drugega v pravu
27 *Zoran Kanduč*, Kafka skozi Kelsna: o naravi normativnega najstva
39 *Alenka Zupančič*, *Das Unheimliche* Kantove teorije prava
49 *Marjan Šimenc*, O nujnosti in splošnosti naravnih zakonov
57 *Renata Salecl*, Umor kot zahteva po zakonu

Zakonitost in naravni zakoni

- 69 *Zdravko Kobe*, Zakon in vzročnost
81 *Vojislav Likar*, Občutek determiniranosti
93 *Bojan Borstner*, Pojasnitev zakonov narave
109 *Andrej Ule*, O splošnosti in nujnosti naravnih zakonov

Zakon pogleda – pogled zakona

- 125 *Vladimir Biti*, Ali so v zgodovini zakoni?
133 *Braco Rotar*, *Prolem sine matre creatam*
149 *Stojan Pelko*, »The law will take care of this!«

Zakon svobode

- 157 *Tomaž Mastnak*, Moč pozitivne zakonodaje
169 *Claude Lefort*, Politična filozofija in moderna demokracija
181 *Darko Štrajn*, Zakon svobode
187 *Neda Pagon*, Zakoni družbene imaginacije v 18. stoletju

Kant: Teorija in praksa

- 197 *Immanuel Kant*, O rekle: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso

Sinopsisi

Status zakona

Uredništvo *Filozofskega vestnika* je 12.4.1990 več filozofom in družboslovcem poslalo naslednje vabilo za sodelovanje v tematski številki:

V prelomnih trenutkih francoske revolucije, ki je porodila sodobno demokratično družbo in pravno državo, je bilo Kantovo srce polno občudovanja in spoštovanja, ko je premišljeval o zvezdnatem nebu nad sabo in moralnem zakonu v sebi. Vsaj od Bachelarda naprej znanstvena teorija ve, kako vprašljivo je iskati zakonom, po katerih se ravnaajo zvezde, oporo v realnem; od Kanta naprej vemo, kako se proti subjektu obrnejo načela njegovega delovanja kot avtonomnega moralnega subjekta, brž ko jih dvigne na raven univerzalnih maksim; od Kelsna in Harta naprej vemo, kako vprašljiva je konstitucija čistega prava, ločenega od morale in politike.

Sodobne teoretizacije znanstvene dejavnosti, moralnega delovanja in prava so pokazale, da je vprašanje zakona kot opore naše vednosti in vodila našega delovanja temeljno odprto vprašanje sodobne filozofske in družboslovne refleksije.

Eno najbolj konciznih in hkrati kontroverznih opredelitev tega problema najdemo v znanem Lacanovem citatu:

»Edina garancija sleherne izjave-z-avtoriteto je samo njeno izjavljanje, saj jo zaman iščemo v nekem drugem označevalcu, ki na noben način ne more nastopiti zunaj tega mesta. To smo povedali s tem, ko smo rekli, da ni metagovorice, ki bi jo lahko govorili, bolj aforistično povedano: da ni Drugega /od/ Drugega. Zakonodajalec (tisti, ki pretendira na to, da bi vzpostavil Zakon), ki hoče zapolniti to /praznino/, se izkaže za goljufa.«

Če temu dodamo še leto prvih poveljnih svobodnih volitev, potem smo bržkone navedli dovolj teoretskih razlogov in praktičnih pogojev za to, da na ravni politične, etične, pravne, znanstvene, jezikovne, zgodovinske, sociološke, estetske itn. refleksije premislimo

STATUS ZAKONA. Natančneje, da premislimo izvir zakona in njegovo utemeljitev, avtoriteto, na katero se sklicuje, ko zahteva naše pripoznanje in brezpogojno podređitev.

Objavljamo prispevke vseh avtorjev, ki so se odzvali našemu vabilu. V posebni rubriki dodajamo tudi prvi slovenski prevod Kantovega besedila *O rektu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso*, ki se po svoji vsebini navezuje na obravnavano temo.

Naravno pravo ali problem Drugega v pravu

Jelica Šumić-Riha

Preambula

Funkcija prava naj bi bila, da opredeli, predvidi in seveda tudi reši družbene oz. javne konflikte. Za vse civilizirane družbe je družbeni konflikt temeljni problem, saj je »naravna« rešitev problema – naj zmaga tisti, ki je močnejši – že vnaprej izključena. Država naj bi zato imela monopol na uporabo legitimne sile, kar naj bi pomenilo, da ima vsak državljan pravico, da – prek države in z njeno pomočjo – uporabi legitimno moč države za reševanje katerega koli javnega konflikta.

Legitimno moč države za reševanje konfliktov pa je mogoče uporabiti le za konflikte, ki jim je priznan status javnosti oz. pravnosti. V sodobnih družbah sodi razsojanje o tem, kaj je pravno in kaj ne, v pristojnost samega prava. Pravo je že od začetka postavljeno kot avtonomno: pravo torej definira samo sebe, postavlja pravila za svojo (re)produkcijo in uporabo. V tem pogledu ima pravo privilegirano mesto glede na druge družbene institucije:

»Pravna norma ima v primerjavi z nepravno normo zmožnost in moč, ki ju nepravna norma nima. Vedite, da se je pravno pravilo možno polastiti katerega koli drugega družbenega pravila, narobe pa ni mogoče.«¹

Avtonomija prava temelji na pravici, ki je pravu splošno priznana, da reducira vse na distinkcijo legalno/nelegalno oziroma, da je indiferentno do vseh drugih distinkcij, ki jih ni mogoče prevesti v kod legalno/nelegalno. Tako so, denimo, distinkcije tipa moralno/nemoralno, resnično/neresnično, koristno/škodljivo, lepo/grdo ipd. iz prava preprosto izključene.

Edina skrb prava je, da ohranja svojo avtonomijo in kontinuiteto lastne produkcije in reprodukcije. Pravo se ravna samo po svojih notranjih, pravnih kriterijih, katerih smoter spet ni nič drugega, kakor da omogočajo nemoteno izvrševanje pravnih operacij. Tudi če je zunanji učinek kakšne pravne operacije vprašljiv, nemoralen in krivičen za prizadeto stran, to ni problem prava, temveč prizadetega oz. družbe kot celote: *fiat justitia, pereat mundi*.

Pravo se kot predmet filozofske refleksije odlikuje po tem, da samo zahteva svojo omejitev: pravo dobi svojo realnost tako na ravni empirične oz. fenomenalne eksistence kakor tudi na ravni pojma le tako, da samemu sebi določa meje. S tem pa, ko določa svoje meje, določa hkrati tudi tisto, kar ni pravo. Še več, pravo samo določa, kdaj, v katerih pogojih in s kakšno pravico mu je mogoče oporekati.

1. J. Carbonnier, »Les phénomènes d'internormativité«, *European Yearbook in Law and Sociology*, Nijhoff, Haag 1977, str. 42.

Nobeno zgodovinsko, empirično dejstvo ne more namreč spodbijati prava, če se ne sklicuje na kakšno načelo legitimnosti. Dejstvo, vzeto samo na sebi, je zgolj danost, o kateri ima pravico razsojati samo legitimna avtoriteta. Dejstvo je dejstvo samo, če ga za takega razglasi ustrezna pravna avtoriteta. Pravo ni le zmožno reflektirati svojih meja, marveč se lahko sprašuje tudi o legitimnosti norme, ki ga spodbija. Skratka, samó pravo ima pravico, da spodbija pravo. In prav v tej dozdevni vsemogočnosti prava vidi sodobna filozofija prava nevarnost za njegovo izničenje.

Kajti, ne glede na to, da filozofska refleksija priznava pravo zmožnost samoomejevanja in samodoločanja, skratka, ne glede na to, da ga priznava kot samorefleksivno teorijo in prakso, ga na drugi strani vseeno obravnava kot realnost, katere status in temelji ostajajo vselej problematični. Zato filozofska refleksija s skorajda samodejnim vzgibom podvoji oz. dopolni refleksijo o temeljih prava z refleksijo o njegovi smotrnosti. Težava pa je v tem, da pravo, ki sodi v red tistega, kar je »zmerom že tu«, prav s svojo pozitivnostjo, torej prav s svojo masivno, nepresojno prezenco v formi zakonov prej onemogoča kakor spodbuja spraševanje o smotrnosti.

Pravo, vzeto na ravni svojega samorazumevanja, kakor se neposredno daje tudi filozofski refleksiji, je najprej in predvsem dejanstvo, katerega izvir in zgodovina sta zmerom manj pomembna od njegove dejanske praktične učinkovitosti. Ta »es ist so« prava pa je hkrati tudi eleganten način, kako pravo zavrne vsako zahtevo po svojem upravičenju: pravo je v svoji pozitivnosti samozadostno in kot tako ne potrebuje ne utemeljitve ne upravičenja. Kritiko takega grobega pozitivizma, ki se zadovolji z opisovanjem gole danosti prava, bi lahko izbrskali že pri Kantu, ko je spraševal, s kakšno pravico je pravo pravo, kar bi lahko dopolnili še z vprašanjem, na čem temelji njegova avtoriteta in zahteva, da se mu pokorimo.

Potem ko je nemška šola historičnega prava pokazala, da pravo ne izvira iz nikakršne zunanje idealnosti in potem ko je pravni pozitivizem povzel in nadaljeval to spoznanje historicistov, gre prav Kelsnu zasluga, da je pokazal, da odsotnost zunanje utemeljevalne reference še ne pomeni odpovedi notranji (racionalni) utemeljitvi prava. Ali, kot je pokazal F. Ewald:

»Ker se pravo ni več moglo opirati na kakšno filozofijo, se je poslej lahko utemeljevalo le v svoji lastni pozitivnosti. Hans Kelsen je pokazal, da je to mogoče in s tem rešil možnost samega prava. Praksa obćih načel nas ne sili, da opustimo to pozitivistično usmeritev; pokaže, da je v sami pozitivnosti prava možnost za pravo prava.«²

Temeljni problem sodobne pravne teorije od Kelsna naprej je, da mora ohraniti pridobitve pozitivistične kritike jusnaturalizma, kar pomeni predvsem odpoved zunanji utemeljitvi in napotitev nazaj na golo pozitivnost, in hkrati upravičiti normativnost prava. A v tem tudi je paradoks prava: kako naj mu priznamo zmožnost prepovedovanja in predpisovanja, skratka, kako naj mu priznamo normativno naravo, ko pa se pravo kot množica imperativnih zapovedi, prepovedi in predpisov lahko konstituira le z nekakšno samozatrditvijo. Pravo se mora s celo vrsto različnih deklarativnih in utemeljevalnih postopkov kar naprej zatrjevati in potrjevati kot

2. F. Ewald, *L'Etat-Providence*, Grasset, Paris 1986, str. 356.

pravo, kar seveda ne pomeni nič drugega, kakor da je edina opora, edino jamstvo prava samo njegovo izjavljanje. Na drugi strani pa vera v veljavnost prava, v njegovo trajnost ali vsaj kontinuiteto, pa tudi navidezno zaupanje prava vase, ki izvira iz prepričanja, da ga prežema avtoriteta, katere voljo naj bi uresničevalo, opozarja jo na nenavadnost in problematičnost njegovega statusa.

A zdi se, kakor da lahko pravo učinkuje le na podlagi nekakšne pozabe svojega izvira, svoje (samo)konstitucije. Pogoj za njegovo učinkovitost ni le to, da ga mi, njegovi subjekti/podložniki, identificiramo z najbolj vsakdanjo, skorajda naivno predstavo o njegovi vsemogočnosti in utemeljenosti v nekakšnih večnih in umnih načelih, marveč da se z njo identificira tudi ono samo. Prav iluzija o večnosti in univerzalnosti njegovih načel, ki si jo je pravni pozitivizem zaman prizadeval razpršiti, torej prav vera v pravo kot večnostno, trdno entiteto, katere realnost je - kot je pokazala historična kritika - vprašljiva, je, paradokсно rečeno, pogoj za možnost prava in za njegovo funkcioniranje v družbi. Če pravo nič ne ve o svojem bolj ali manj kontingentnem nastanku - ta vednost bi namreč lahko zamajala njegovo avtoriteto in s tem tudi možnost njegovega funkcioniranja - potem je spričo nespornega dejstva, da pravo vendarle deluje, edina rešitev lahko ta, da je pravo kot *Pravo* nezavedno.

Gotovo ni mogoče zanikati prava kot zgodovinskega in družbenega dejstva, a vendarle paradoksnega dejstva, kolikor samo v sebi nima upravičenja, glede česar bi se strinjali tako jusnaturalisti kakor tudi pozitivisti. Za klasični jusnaturalizem to tudi ni problem, saj dobi pravo po njihovem nauku upravičenje od zunaj. Pozitivistom, a ne le pozitivistom, temveč tudi modernim jusnaturalistom pa to povzroča veliko hujske težave. Če namreč pravo nima upravičenja v samem sebi, na drugi strani pa samo sebe postavlja, lahko to počne le s slabo vestjo, saj zatrjuje, da s to samopostavitvijo zgolj aktualizira, manifestira ali povnanja univerzalna načela, ki ga utemeljujejo in ki izvirajo bodisi iz človekove narave bodisi iz razuma³, ali pa išče svoje upravičenje v zgodovinski nujnosti, kot poudarja pravni pozitivizem. V nobenem primeru pa pravo ne more odkrito priznati, da je samo sebi smoter, samo sebi namen. Pravo je zato zlasti z nastopom pozitivizma obremenjeno z dvojno, a glede na povedano protislovno, zahtevo: ker pravo samo sebe postavlja, mora samo izrekati svoj smoter in hkrati tudi oskrbeti sredstva za njegovo dosego. Kriterij za njegovo veljavnost pa postane zmožnost nenehnega samopreseganja, saj mora zunanjo nujo, s katero se utemeljuje in upravičuje, razglasiti za svojo notranjo nujnost.

Vrnitev k naravnemu pravu

Veliko zaslug za obnovo pravne in politične filozofije v zadnjih štiridesetih letih ima nedvomno konservativni mislec L. Strauss, borec proti »historicizmu« in »pozitivizmu« moderne, ki sta po njegovem mnenju pripeljala do radikalnega izničenja pravne filozofije in s tem tudi politične filozofije.⁴ Možnost obnove

3. Zato ne preseneča, da se naravno pravo kot temelj pozitivnega prava zlasti po Kantu opredeljuje tudi kot racionalno pravo.

4. O vlogi L. Straussa pri obnovi sodobne politične teorije - ključni Straussovi deli, poleg razglaščenega *Naravnega prava in zgodovine* sta: »Political philosophy and history«, *Journal of the History of Ideas*,

pravnopolitične refleksije vidi Strauss v vrnitvi h klasičnemu naravnemu pravu, zlasti k Platonu in Aristotelu. Politična filozofija, ki jo Strauss po Platonovem zgladu razume kot analizo narave »najboljše ureditve« in pogojev za njeno realizacijo, je po Straussovem mnenju mogoča le, če sta izpolnjena dva temeljna pogoja:

1. priznanje razkoraka med dejanskim in idealnim oziroma priznanje prepada med *Sein* in *Sollen*. Kajti o možnostih najboljše ureditve se je mogoče spraševati le, če obstaja razkorak, nesklad med državo, kakršna je, in državo, kakršna bi morala biti. Temu razmiku med *Sein* in *Sollen* ustreza tudi razmik med naravnim in pozitivnim pravom, pri čemer je naravno pravo tisto transcendentno merilo, na katerega se sklicuje vsaka kritika pozitivnosti.
2. Drugi pogoj za obnovo politične misli pa je praktična racionalnost oziroma možnost racionalnega razpravljanja o naravi najboljše ureditve, ki bi pripeljalo do resničnega ali vsaj verjetnega mnenja glede možnosti njene realizacije. Drugače povedano: Strauss si prizadeva ponovno vključiti razpravljanje o vrednotah v pravnopolitično refleksijo.

Iz navedenih pogojev je razvidno, zakaj vidi Strauss v historicizmu in pozitivizmu, ki sta temeljni potezi sodobne misli, zanikanje politične in pravne filozofije:

1. historizem s tem, da vse pojmuje kot zgodovinski produkt, zanika nasprotje med najstvom in dejstvom oz. normo in dejstvom, kar je po Straussovem prepričanju ravno predpostavka prava,
2. po drugi strani pa pozitivizem onemogoči izpolnitev drugega pogoja politične misli, ker izhaja iz prepričanja, da na področju etičnih, političnih ali pravnih vrednot ni možna gotovost.

Naloga sodobne politične teorije je, da ugotovi, ali je Straussova kritika pozitivizma in historicizma upravičena in ali je obnova pravne in politične filozofije možna le prek vrnitve h klasičnemu naravnemu pravu, nas pa bo v nadaljevanju zanimalo, v kolikšni meri je naravno pravo problem za sodobno pravno filozofijo.

Vprašanje o možnosti oz. nemožnosti sodobnega naravnega prava je bilo obsojeno na to, da postane večno vprašanje, saj so se ravno okoli tega vprašanja skoraj dve stoletji sukale vse refleksije o pravu, hkrati pa je, kot pravi A. Renaut,⁵ delovalo kot ločnica med »tradicionalnimi« in »novatorskimi« pristopi v obravnavi pravnih problemov. Ukvarjanje z naravnim pravom je po tradiciji sodilo v pravno filozofijo⁶ ali, če uporabimo Kelsnov nekoliko zaničljivi izraz, v »pravno filozofijo filozofov«⁷. V nasprotju s »pravno filozofijo«, ki se ukvarja predvsem s tem,

X, 1949 in *Political philosophy: six essays*, New York 1975, pomembna sta predvsem dva članka iz tega zbornika: »What is political philosophy?« in »The three waves of the modernity« – cf. L. Ferry: »De la critique de l'historicisme à la question du droit«, v: *Rejouer le politique*, Galilée, Paris 1981.

5. Cf. A. Renaut, »Le droit naturel dans les limites de la simple raison. De Wolff à Fichte«, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, št. 11, 1987, str. 31.

6. Izraz »pravna filozofija« se je uveljavil v začetku 19. stoletja v Nemčiji. Srečamo ga sicer lahko že prej, denimo, pri Leibnizu ali celo pri Ciceru v *De Legibus*, I, 5, vendar je k njegovi razširjenosti največ prispevala Heglova *Pravna filozofija*, objavljena l. 1821.

7. H. Kelsen v odgovoru na vprašanje »Kaj je pravna filozofija?«, ki ga je najvidnejšim teoretikom prava postavila revija *Archives de philosophie du droit*. Objavljeno v *Archives de philosophie du droit*, 1962, str. 131.

kakšno bi moralo biti pravo, da bi ustrezalo vsakokratnemu idealu pravičnosti, se »znanstveni« pristop k pravu, ki ga pogosto povzamejo z izrazom »teorija prava«, omeji na to, da »analizira strukturo pozitivnega prava in da določi temeljne pojme pravnega spoznanja«⁸. Kelsnovi obsodbi »metafizičnega nauka o naravnem pravu«, ki naj bi si prisojalo zmožnost, da »določi, kaj je pravično pravo, in da hkrati s tem določi tudi kriterij za vrednotenje pozitivnega prava«⁹, se je pridružila večina sodobnih filozofov prava in pravnih teoretikov, tako da bi lahko rekli, da je za sodobno pravno filozofijo jusnaturalistični nauk kot prizadevanje po »temeljnem pravu« zanimivo le še kot pričevanje o preseženi *episteme*.

V nasprotju s to morda prehitro zapečateni usodo jusnaturalizma na eni strani in ravno tako vprašljivo revalorizacijo naravnega prava v njegovi klasični podobi¹⁰ se v zadnjih letih zlasti v Franciji uveljavlja prizadevanje ponovno premisliti naravno pravo, resda ne naravno pravo, vzeto tako rekoč neposredno, marveč prej tisto funkcijo, ki jo je v pravnem sistemu nekdanje opravljalo naravno pravo.¹¹ Stališče te nove refleksije naravnega prava bi na kratko lahko povzeli takole: tudi če nam zgodovina pravne teorije kaže naravno pravo v zelo raznolikih, med seboj pogosto sprtih podobah, to še ne pomeni, da problem, ki ga postavlja naravno pravo, še danes ne vztraja in da ni preizkusni kamen, vreden sodobnih pravnih teorij.

Zgodovina pravne teorije pozna pravzaprav eno samo naravno pravo: klasično naravno pravo. Klasična misel, kar velja zlasti za Platona, Aristotela in stoike v antiki ter za Tomaža Akvinskega v srednjem veku, je pravo pojmovala, izhajajoč iz naravne norme, ki bi se ji pozitivno pravo moralo po svojih močeh kar najbolj približati, se po njej ravnati in jo sankcionirati. Ker so Grki naravo pojmovali kot nekaj na sebi dobrega in umnega, je veljala tudi ljudem za normo in vzor, za organizacijski zakon njihovega obstoja. Red in harmonija sta za Grke *telos*, h kateremu stremita narava in po njenem zgledu tudi družba, zato je človekova »moralna dolžnost«, da skrbi za to, da je v harmoničnem odnosu do sveta. V harmoničnem odnosu do sveta pa je le, če ga pri tem vodi pravičnost, ki je po Villeyevem mnenju jedro oz. »duša« klasičnega naravnega prava. Zato ne preseneča, da so Grke mučila vprašanja, ki so nam seveda popolnoma nepojmljiva, denimo: Ali je bolje trpeti krivico ali jo prizadejati? Ali je bolje popraviti že storjeno krivico ali živeti v neredu in krivičnosti? Klasično naravno pravo bi zato na kratko lahko opredelili kot nekakšen prenos večnega, nujnega in umnega naravnega zakona na družbo.

Če je bila narava za Grke že prva in neposredna podlaga naravnega prava, pa je bila moderna misel prisiljena na novo premisliti pojem naravnega prava, ker so

8. H. Kelsen, *ibid.* »Predmet splošne pravne teorije je pravo, kakršno dejansko je, to se pravi, pozitivno pravo.«

9. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Leipzig, Wien 1934, str. XIV.

10. Značilna predstavnika tega »vračanja k antiki« sta bojevnika proti pozitivizmu in historicizmu v pravni refleksiji, L. Strauss in M. Villey, ki sta pojem naravnega prava omejila le na antično naravno pravo in kritizirala njegove novoveške inačice (od Grotiusa in Pufendorfa do Fichteja) kot razkroj naravnega prava.

11. Opozarjamo zlasti na delo »foucaultovca« F. Ewalda, *L'Etat-Providence*, in na vrsto člankov A. Renauta v *Cahiers de philosophie politique et juridique*.

Kopernikova, Keplerjeva in Galilejeva dognanja ovrgla klasično podobo vesolja kot umne, urejene in harmonične celote. Narava zgubi z dognanji astronomije »dušo«, reducirana je zgolj na mehanični sistem vzrokov in učinkov. Za moderno misel naravni zakoni niso najstvo, ki bi zavezovalo človeka ali družbo kot celoto h kakršnemu koli ravnanju. Še več, naravno stanje ni harmonično in urejeno, marveč prej stanje kaosa in nasilja. Narava zato ne nalaga človeku nobenih (moralnih) imperativov oziroma edini imperativ, ki je človeku naložen v naravnem stanju, je – če sledimo Hobbesu – da preživi.

Moderno naravno pravo torej ne more več biti množica večnih, univerzalnih zakonov, ki uravnavajo človekov obstoj v skladu z vesoljnim oz. naravnim redom. Teoretiki tega obdobja so morali zato odgovoriti na vprašanje: kako misliti pravo, ko se ni več mogoče sklicevati na naravno normo, kakršno je poznala klasična misel? Edina narava, na katero se pravo poslej lahko sklicuje, je pač sama človekova narava, pa še na to se lahko sklicuje le, če njenim lastnostim priznava univerzalnost. Jusnaturalisti so zato značilno poudarjali to ali ono potezo človekove narave, ki naj bi bila univerzalna: naravna težnja po ohranitvi pri Hobbesu, enakost, svoboda in lastnina pri Locku. Ne glede na to, ali so v svojem pojmovanju naravnega prava zvesto sledili njegovi klasični podobi, ali pa so temu pojmu dali novo vsebino, se lahko strinjamo z L. Straussom, da je z Machiavellijem, ki je prvi zanikal, da bi narava bila že na sebi dobra, prišlo do preloma v zgodovini naravnega prava, zaradi česar je Strauss celo dvomil o upravičenosti rabe tega izraza za porenasanično pojmovanje naravnega prava. Začetek sodobnega pojmovanja prava obarva predvsem globoka kriza naravnega prava, natančneje, nemožnost ohraniti klasični pojem naravnega prava, brž ko temeljna referenca ne morejo biti več naravni zakoni, marveč človekova narava.

Ker se moderni jusnaturalisti ne morejo več opirati na naravno normo, ki bi bila že sama na sebi umna, ni več poglobitno vprašanje vprašanje smotrnosti prava, marveč prej vprašanje njegovega izvira. V tisti meri, v kateri so se morali odpovedati objektivni (naravni) smotrnosti klasičnega naravnega prava, so morali politični sistem in pravo premisliti tako rekoč »ex nihilo«. Njihovo delo bi lahko razumeli predvsem kot prizadevanje po radikalni utemeljitvi. In tisto mitično točko pred vsako družbeno formo so poimenovali *naravno stanje*.

V nasprotju s klasičnim naravnim pravom, ki je naravno stanje pojmovalo kot harmonično, urejeno stanje, h kateremu je treba stremeti, je za moderni jusnaturalizem naravno stanje stanje kaosa in nasilja. In edini izhod iz tega kaotičnega in nasilnega naravnega stanja vidijo moderni teoretiki naravnega prava v družbeni pogodbi. Družbena pogodba postane temelj za človekovo pravno in politično existenco s tem, ko kaos in nasilje obrzda z zahtevo po pravičnosti in enakosti. Družbena pogodba postane temelj za (edino možno) človekovo existenco, potem ko je njegova naravna existenca odrinjena v bolj ali manj mitično preteklost. Poslej imamo opraviti z medsebojno artikulacijo treh členov: pogodba je resda eden temeljnih konceptov pozitivnega prava, toda sama temelji na naravnem pravu, ki ji določa vsebino in podeli legitimnost.

Ne glede na to, ali so sami jusnaturalisti verjeli v zgodovinski obstoj naravnega stanja, je njegova funkcija predvsem *logična*, je namreč tista metafora, s pomočjo katere je sploh bilo mogoče misliti izvir družbe, političnega sistema in seveda tudi prava. Kolikor njihov izvir ni dostopen zgodovinski raziskavi, ga je mogoče misliti le s pomočjo te filozofske oz. teoretske fikcije naravnega stanja. In prav kot taka fikcija je naravno stanje ne le rabilo za pojasnitev izvira prava, pač pa tudi za njegov temelj, hkrati pa je omogočilo tudi artikulacijo osnovnih načel, konstituentov pozitivnega prava.

Fikcija naravnega stanja in družbene pogodbe kot razrešitve tega kaotičnega stanja in vzpostavitve legalnosti je eden od načinov, kako je sodobna pravna misel poskusila pojasniti izvir prava. Problem modernega jusnaturalizma je bil namreč: kako pojasniti nastanek prava, ko pa pravo zmerom nastopa, kot da bi že od nekdaj bilo tu, kot da ne bi imelo izvira? Natančneje rečeno, kako pojasniti pravo kot brezčasno strukturo, ki je zmerom že tu, sinhrono strukturo, pri kateri je vprašanje izvira tako rekoč po logični nujnosti izključeno? Zgodba o naravnem stanju in družbeni pogodbi ima zato funkcijo fantazme, ki naj zapolni to praznino. Nujnost vpeljave družbene pogodbe pa opozarja na problematično artikulacijo ali, rajši, nesklad med naravnim in pozitivnim pravom tako v moderni pravni teoriji kakor tudi v klasični. Od kod sploh nujnost podvojitve prava na naravno in pozitivno pravo? Od kod sploh nujnost naravnega prava?

Prva težava, na katero trčimo, ko hočemo pojasniti naravno pravo, je že samo ime: naravno pravo. Kako je sploh mogoče govoriti o *naravnem* pravu, ko pa se celo jusnaturalisti strinjajo, da je pravo mogoče le v družbi in da narava ne pozna zakonodaje, ali vsaj ne zakonodaje, ki bi jo bilo mogoče primerjati s pravom? Tudi jusnaturalisti namreč priznavajo, da je pravo – vsaj do neke mere – umetna, konvencionalna tvorba, torej družbena institucija par excellence. Po drugi strani pa nujnost in univerzalnost zakonov, ki si jih postavlja človek sam, ponesmata nujnost in univerzalnost naravnih zakonov, kar spet oporeka konvencionalnemu izviru prava. Klasični jusnaturalisti so poskušali to težavo rešiti tako, da so po Aristotelovem zgledu naravno pravo razumeli kot nekakšen juridični podaljšek kozmičnega reda, h kateremu stremita tako narava kakor človek, in ki naj bi obstajal pred vsako družbeno institucijo. Toda s tem so problem samo preložili, saj bi, strogo vzeto, morala jamčiti za družbeni red in ohranitev že človekova naravna morala in vrojeni občutek za pravičnost in bi bilo (pozitivno) pravo potemtakem odveč. Vendar razen v t.i. primitivnih družbah, kjer naj bi odnose med ljudmi urejali tradicija in navada, ljudje ne verjamejo preprosto na besedo, marveč skrbi zakon za to, da člani družbe spoštujejo sklenjene pogodbe in dogovore.

Čprav je pozitivno pravo že od začetka določeno kot podrejeno glede na naravno pravo, kot zgolj pripomoček, mrtva črka nasproti naravnemu pravu kot njegovi duši, pa je jusnaturalizem v zadregi, brž ko naj ne bi nastanka pozitivnega prava pojasnjeval zgolj kot kontingentno empiričnost. Rešitev tega problema bi lahko tu le nakazali s tem, da bi opozorili na analogen primat glasu glede na pisa-vo, ki ni drugega kakor potvorjena reprezentacija sami tej opoziciji predhodnega

procesa pisanja, razločevanja, kot je pokazal Derrida. Na to, da ta analogija ni čisto poljubna, nas napeljuje že ena izmed razločevalnih potez naravnega prava, ki – poleg tega, da velja kot univerzalno in nespremenljivo v nasprotju s pozitivnim pravom, ki je partikularno in spremenljivo – ni pisano, za pozitivno pravo pa je zapis prav pogoj za njegov obstoj. Vendar zdaj ne gre zgolj za preprosto zamenjavo členov opozicije naravnega in pozitivnega prava in za primat pozitivnega prava, marveč za to, da je dejstvo, da ni enega brez drugega, mogoče razumeti le, če je naravno pravo vselej naravno pravo v luči čisto konkretnega, zgodovinsko določenega pozitivnega prava. Naravno pravo je vselej zanazajski konstrukt iz perspektive vsakokratnega pozitivnega prava. In pozitivno pravo kot tisto, kar naj bi bilo zgolj orodje, ničev dodatek, se pokaže, prav narobe, kot pogoj za obstoj naravnega prava.

Če jusnaturalizem v nekem odločilnem pomenu ni bil zmožen utemeljiti in pojasniti nujnosti prehoda iz naravnega prava v pozitivno, pa je naš problem v tem, da nam je postal pojem »naravnega prava«, ki je skoraj dvatisočpetsto let omogočal refleksijo prava, tako rekoč nedojemljiv. Danes naravno pravo razumemo predvsem kot nekakšno moralo, peščico domnevno univerzalnih pravil za vedenje ljudi, ki naj bi jih pozitivno pravo ne le sankcioniralo, marveč se po njih tudi samo ravnalo. Težava s to razlago, ki tako na hitro opravi z naravnim pravom, je v tem, da pomeša med seboj dvoje: predstavo o univerzalni morali – ki je vsebina naravnega prava – in njegovo *funkcijo*, ki je v tem, da zakonitosti, pozitivnemu pravu, zagotovi legitimitnost.

To funkcijo naravnega prava kot utemeljila prava bi morda še najbolje opredelili takole: zato da bi bilo mogoče (pozitivno) pravo, mora pravo na neki način že biti tu. Pravo ni nastajalo postopoma, kot postopen prehod iz stanja popolnega kaosa in brezpravja v pravni red, marveč je prehod iz *lawless* stanja v *lawlike* nenaden, izvrši se naenkrat. To pa seveda pomeni, da se pozitivno pravo ne razvije postopoma iz naravnega, marveč pravo že od začetka nastopa kot podvojeno, kot dvojica naravnega in pozitivnega prava.

Ne glede na to, da se jusnaturalisti sami sklicujejo na naravo in njene zakone, pa naravno pravo pomeni – tako rekoč proti njihovi lastni zavestni nameri – ravno diskontinuiteto glede na naravni red, ki naj bi mu bila družba doslej podrejena, je torej tisti trenutek, ko se družba, kantovsko rečeno, osvobodi tako, da si sama vsili prisilo. Naravno pravo ne le, da ni podaljšek narave, ampak je prav trenutek, ko vznikne družbenost v pravem pomenu. Naravno pravo je natanko tista metafora, ki omogoča, da dojamemo pravo v njegovi čistosti in nepogojenosti, torej kot popoln prelom z vsako oporo v naravi. Če naravno pravo razumemo predvsem glede na njegovo funkcijo, ki jo je opravljalo v pravni tradiciji, je jasno, da s tem, ko odpravimo naravo kot zadnjo referenco, še nismo rešili problema naravnega prava.

Prikazi naravnega prava se ponavadi osredinijo predvsem na univerzalno moralo in v izrazu »naravno pravo« poudarijo bolj »naravo« kakor »pravo«. Zato tudi ni bilo težko pokazati notranjih protislovij, v katera se zapletajo različne zgodovinske upodobne naravnega prava. Univerzalnost, na katero pretendira naravno

pravo, naj bi bila zgolj partikularnost, ki se izdaja za univerzalnost, absolutno pa zgolj preobleka relativnega. Taka kritika naravnega prava pove pravzaprav le to, da se danes ne moremo obračati na naravo tako, kot so se nanjo lahko obračali Platon, Aristotel, Tomaž Akvinski, Grotius ali tudi še Rousseau. Toda pozitivistična kritika jusnaturalizma je že od začetka obsojena na neuspeh zaradi specifične epistemološke ovire, ki je v tem,

»da je narava postala nema referenca in da imamo občutek ireduktibilne razpršitve vrednosti in prepričanje, da nimamo nobenega sredstva, ki bi nam pomagalo, da dosežemo soglasje glede enega pojmovanja pravičnosti.«¹²

Z eno besedo, ta pozitivistična kritika jusnaturalizma, naj je še tako radikalna in naj je na neki ravni še tako upravičena, pokaže le to, da ni zmožna pojasniti vloge naravnega prava v zahodnem pravnem izkustvu, da ne more odgovoriti na vprašanje, zakaj je bilo skoraj dvatisoč petsto let mogoče misliti pravo le v okviru kategorije »naravnega prava«.

Enega najbolj dognanih poskusov ponovnega premisleka jusnaturalizma in hkrati ohranitve pridobitev pravnega pozitivizma najdemo pri F. Ewaldu, pri čemer se sam ta poskus že umešča v čisto določen kontekst sodobnega pravnega izkustva. Sodobna teorija prava je zavezana radikalni pozitivistični kritiki jusnaturalizma in prelomu, ki ga je v pravno teorijo vpeljala Kelsnova *Čista teorija prava*. Prava torej ni mogoče izpeljati iz večnih naravnih ali umnih načel, zato se tudi ni več mogoče zadovoljiti ne z nekakšno jusnaturalistično nostalgijo Lea Straussa ali Michela Villeya, a na drugi strani ni nič bolj sprejemljiv grobi pravni pozitivizem, ki ni zmožen utemeljiti normativnosti prava, marveč se mora teorija prava konstituirati kot *kritični pozitivizem*, če si sposodimo izraz F. Ewalda, kar pomeni, da mora ohraniti *dogmatizem* avtoritete in zakona, a hkrati biti *kritična* teorija in praksa samoomejevanja in nenehnega samopreseganja.

Ewald razume svojo teorijo prava kot kritični pozitivizem, ki bi ga lahko v grobem označili tudi kot aplikacijo Foucaultove metode na pravo. To pa pomeni v prvi vrsti, da postavi v oklepaj samo idejo Prava, ki je za Foucaulta v najboljšem primeru lahko le univerzalna abstrakcija, tako kot »Država«, »Moč« ipd., za katere nenehno dokazuje, da sta njihova očitnost in samoumevnost zgolj navidezni. Za foucaultovsko stališče, ki je strogo nominalistično, Pravo ne obstaja oziroma obstaja le kot ime. To ime pa ne označuje kakšne substance, katere večno bistvo bi lahko teorija izluščila, marveč prej množico partikularnih (pravnih) praks.

Za Foucaulta je praksa najprej in predvsem umna praksa ali kar preprosto praktični um. Praksa je neločljiva od tipa racionalnosti, s pomočjo katere se misli, se artikulira in se uresničuje. Po Ewaldu ni pravna praksa v tem pogledu nobena izjema, saj jo je treba pojasnjevati prej znotraj kategorije razsojanja, sodbe, kakor v okviru kategorije prisile. Pravna praksa je torej najprej in predvsem praksa razsojanja in ne gola aplikacija poprej postavljenega pravila na dano situacijo. Zakonodaja, pravni nauk, jurisprudenca so ravno tako pravne oblike prakse

12. F. Ewald, »Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit«, *Droits*, 1, str. 140.

razsojanja. Njihova artikulacija, distribucija in medsebojne pristojnosti so odvisne od vsakokratnega tipa racionalnosti, ki za neki pravni red določi *pravilo za razsojanje* kot načelo njegove jurisdikcije. Te pravila seveda ne more izreči nobena instanca, saj ni nekakšno vnaprej dano in enkrat za vselej določeno pravilo, ki bi ga bilo mogoče aplicirati, marveč je tisto, s pomočjo česar vse instance sploh razsojajo. Je transcendentni pogoj za razsojanje, ki pa se zgodovinsko spreminja, skratka, je tisto, kar bi najustrezneje poimenovali *zgodovinski apriorij*. In predmet foucaultovske arheološke metode na področju prava je prav to pravilo za razsojanje in njegove vsakokratne zgodovinske transformacije.

Pravilu za razsojanje je morda še najbližja Kelsnova temeljna norma kot pogoj za možnost pravnega reda: je samo načelo za ločevanje *de facto* in *de jure*, *Sein* in *Sollen* in zato tudi načelo za ločevanje pravnega od nepravnega. Tako kot temeljna norma je tudi pravilo za razsojanje »predpostavljeno«, in sicer predpostavljeno tako kot reflektivna instanca kakor tudi kot zadnja, nujna referenca, ki jo zahteva samo pravo. Ena od značilnosti pravne prakse razsojanja je, da je prav zato, ker ni zgolj aplikacija pravila za razsojanje, prisiljena, da ga nenehno eksplicira. A ne glede na to, da ga zakon, pravna doktrina in praksa resda nujno implicirajo in predpostavljajo, ga vseeno nanje ni mogoče reducirati. Ali, kot pravi Ewald,

»(Pravilo za razsojanje) je nekakšen nujni ideal, s pomočjo katerega pravne prakse reflektirajo prisilo, ki jih povezuje, svojo enotnost in sistematičnost. ... Idejo o pravilu za razsojanje je mogoče izraziti le s pomočjo formule, da ni (pozitivnega) prava brez prava prava /droit du droit/ (tipa racionalnosti, s pomočjo katerega se prakse pozitivnega prava reflektirajo).«¹³

Z drugimi besedami, tistega, čemur ponavadi pravimo »pravo«, ne tvorijo toliko normativne izjave kakor pravilo, ki jih konstituira kot pravne izjave. To tudi pojasni, zakaj pravna sociologija ne more pojasniti prava kot takega. Tisto, kar je v pravnih praksah pravno v pravem pomenu, ne sodi v red dejstev, kot je pokazal že Kelsen. Vendar se pravilo za razsojanje v toliko loči od Kelsnove temeljne norme, ker ni podlaga za hierarhijo norm, marveč je prej način mišljenja, specifična artikulacija (pravnih) kategorij, ki so hkrati transcendentalne in historične, saj v konkretni zgodovinski konstelaciji določajo, da so nekatere družbene prakse razsojanja pravne prav v tisti meri, v kateri implicirajo različne oblike prisile.

Lahko bi rekli, da dobi celo pojem pozitivnega prava kot množice dejanskih pravnih izjav, če jih jemljemo v njihovi raznoličnosti, celo zgodovinski, politični in družbeni kontingentnosti, svoj pravi pomen le, če se sklicuje na obče pravilo za razsojanje kot temeljno referenco pravnega sistema v celoti. Od Aristotela naprej je funkcijo takega pravila za razsojanje opravljalo naravno pravo, ki je izrekalo načela, s pomočjo katerih je bilo mogoče prepoznati, interpretirati in presojati norme pozitivnega prava. Če uporabimo Ewaldovo formulacijo, potem bi lahko rekli, da je naravno pravo *pravo prava* oziroma Drugi prava.

13. *Op. cit.*, str. 141.

Skoraj dvatisoč petsto let smo pravo prava poznali samo v obliki naravnega prava. Pravo je reflektiralo samo sebe s pomočjo in prek naravnega prava. Različni jusnaturalistični nauki niso v tej perspektivi nič drugega kakor različni načini samorefleksije prava, kakor so jo naddoločali vsakokratni splošni epistemološki pogoji, ki so tudi sami spremenljivi. Zato Ewald upravičeno opozarja na nezadostnost pozitivistične kritike naravnega prava: »Lahko se znebimo reference na naravo, a zato nič manj ne ostanemo soočeni s problemom naravnega prava oz. z naravnim pravom kot problemom«. ¹⁴ Lahko se je torej znebiti naravnega prava, veliko teže pa je opraviti z načinom problematizacije, ki ga je naravno pravo toliko časa utelešalo. To se je morda še najbolj očitno pokazalo pri Kelsnu, zlasti v njegovi *Čisti teoriji prava*, ki po Ewaldu

»zaznamuje tisti trenutek, ko je pozitivno pravo moralo najti svojo točko refleksije v ideji pravne znanosti, ki abstrahira od vsake posebne normativne vsebine. Za kelsnovski pozitivizem je manj značilno to, da je izrekel nemožnost in jalovost vsakršnega naravnega prava, kakor da je na njegovo mesto postavil program čiste teorije. To nedvomno zaznamuje pomemben prelom v razmerju do tradicije, ki pa je popolnoma enakovreden prelomu, ki zaznamuje prehod antičnega naravnega prava v moderno naravno pravo.« ¹⁵

Kelsnov prelom v pravu bi lahko opredelili takole: prej je pravna filozofija iskala temelj, načelo pravnosti in veljavnosti pozitivnega prava zunaj njega, Kelsen pa je pokazal, da lahko pravnost in veljavnost pravnega sistema izvirata le iz njegove lastne pozitivnosti. Po Kelsnu torej pozitivnosti pravnega reda ne pojasnimo tako, da se sklicujemo na kakšno (zunanjo) legitimacijsko instanco, marveč dobi sama pozitivnost prava eksplikativno vrednost. »Pravo utemeljuje pravo« bi lahko povzeli Kelsnov credo. Edina razsodniška instanca, ki jo lahko priznava neki dani pravni sistem, je on sam.

Prva posledica Kelsnove teze, da je pravo utemeljeno na svoji lastni pozitivnosti, je, da se je treba projektu utemeljitve prava na čem zunanjem, denimo, na naravnem pravu, na ideji o najboljši možni družbeni ureditvi, na pojmu pravičnosti ali celo na človekovih pravicah, odpovedati kot jalovemu in nesmiselnemu početju. Kelsnova teorija je gotovo obeležena z globoko krizo, ki jo je preživljala Evropa tistega časa, zlasti pa z zavestjo, da vodi prizadevanje po utemeljitvi prava na kakršnem koli nauku o pravičnosti v partikularizme in v zadnji instanci v kaos. Pravičnost, človekove pravice, vse tiste predstave in ideje, ki bi utegnile pretendirati na univerzalnost, so se pokazale kot potencialni povzročitelj krvavih spopadov. Ali, kot pravi Ewald:

»Prav v trenutku, ko so se nauki naravnega prava, na katere so po Aristotelu opirali možnost prava, pokazale in potrdile kot uničevalke prava, je Kelsen s pozitivističnim stališčem rešil zahodno izkustvo prava. Prav v trenutku, ko so izmi, historicizem, sociologizem, z eno besedo, relativizem človekovih družb zaprli vsak nauk o naravnem pravu v partikularizem njegove posebnosti, je Kelsen pokazal, da je bilo pravo kljub vsemu mogoče, in to pod pogojem, da se oboro-

14. *Op. cit.*, str. 142.

15. *Ibid.*

žimo proti vsaki skušnjavi hoteti utemeljiti pravo na kakršnem koli naravnem pravu.«¹⁶

Poduk, ki nam ga daje Kelsnov nauk glede naravnega prava, je najprej izkustvo izvernega manka. Sodobno pravno izkustvo ni le osiromašeno za to kategorijo, marveč nam je naravno pravo postalo tako tuje, da si danes skorajda ne moremo več predstavljati, kaj je pomenilo v preteklosti. Vsekakor pa se danes ni več mogoče sklicevati nanj. Vrnitev k naravnemu pravu po Kelsnovem obratu ni več mogoča, pač pa je mogoče – potem ko smo spoznali v naravnem pravu funkcijo utemeljila in reflektivne instance prava o samem sebi – naravno pravo raziskovati kot obliko samorefleksivnosti, značilno za pravne sisteme pred nastopom pozitivizma. Seveda to tudi pomeni, da hkrati z izginotjem naravnega prava ni izginila tudi potreba po refleksiji prava o samem sebi. In ključni problem sodobnih pravnih teorij je, da artikulirajo to potrebo prava po samorefleksiji in jo fiksirajo v neki instanci, pa naj bo to pravilo za priznanje pravila (Hart), temeljna norma (Kelsen), sodnikova normativna zmožnost (sodobna ameriška jurisprudenca) ali kaj podobnega.

Osnovno tezo F. Ewaldove teorije prava bi povzeli takole: ni prava brez prava prava.¹⁷ Ni pozitivnega prava, ni pravnega reda oz. pravnega sistema brez reflektivne instance, instance, v kateri pravo reflektira samega sebe. Ta samorefleksivnost je najprej odgovor na imanentno, logično zahtevo prava samega, ki izvira iz njegove samonanašalnosti. Že Kelsen je pokazal, da je norma lahko pravna le, če ji tak status podeli norma, ki je tudi sama pravna.¹⁸ Pravo torej samega sebe predpostavlja, je samemu sebi nujno predhodno. Za pravo *kot pravo* je značilno, da njegovega izvira ni mogoče pripisati nobenemu empiričnemu, ne-pravnemu dejstvu, oziroma s Kelsnovimi besedami, da vsaka pravna norma predpostavlja drugo, ki ji podeli pravni status. Tu ne bi bila neumestna primerjava med strukturalno lingvistiko in sodobno, pokelsnovsko pravno teorijo: tako kot je nesmiselna predstava o izoliranem označevalcu,¹⁹ tako je nesmiselna tudi predstava o izolirani pravni normi. V obeh primerih je izvirna danost struktura, struktura je zmerom že tu, in tako kot dobi označevalec svojo vrednost le v razmerju do vseh drugih označevalcev, tako dobi norma juridično vrednost le v nanosu na druge juridične norme.

Vendar ta preddobnost prava samemu sebi ali, natančneje, aposteriorna apriornost, ki je tako rekoč razpoznavni znak Kelsnove pravne teorije in njenih dedičev, ni bila neznana niti v teorijah o naravnem pravu, še posebej razvidna pa je v teorijah modernega naravnega prava, ki se opirajo na družbeno pogodbo. Prednost kelsnovske zastavitve, ki vztraja pri imanentni transcendentalni naravi prava oz. družbene pogodbe je v tem, da se ogne preveč enostavni pozitivistični in sociološki redukciji prava na družbeno prisilo, a kot je pokazal L. Althusser za Rousseaujevo teorijo o družbeni pogodbi,²⁰ je težava fikcije o družbeni pogodbi

16. F. Ewald, *L'Etat-Providence*, str. 249.

17. »C'est un fait: il n'y a pas de droit sans un droit de droit.« *Op. cit.*, str. 245.

18. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, str. 255 ff.

19. F. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1965, IV. pogl. »La valeur linguistique«, str. 155.

20. L. Althusser, »Sur le 'Contrat social'«, *Cahiers pour l'Analyse*, št. 8, str. 5.

kot temelju prava v tem, da se vrta v krogu: resda pogodba lahko nastane le s pogodbenim dejanjem, a tisto, kar podeli legitimnost samemu pogodbenemu dejanju, določa (za nazaj) sama pogodba.

Družbena pogodba ali pa Kelsnova temeljna norma sta le dva odgovora na logično nujnost ali zahtevo po pravu prava. Sta le dve formulaciji istega problema, namreč nujne cirkularne utemeljitve prava: pogoji za možnost prava/pogodbe so pravu oz. pogodbi imanentni. Zato ni presenetljivo, da sta prav zaradi svoje transcendentalne narave družbena pogodba in temeljna norma, ki napotujeta sicer na različna pravna imaginarija, na različni ideološki ozadji napeljali na isto napačno – ki bi jo lahko razumeli tudi kot beg pred cirkularnostjo – da so namreč njuno veljavnost preverjali, izhajajoč iz realne možnosti njune uresničitve, ali pa da so iskali njun vir v dejansko sklenjeni pogodbi ali pa v temeljni normi, ki bi bila dejansko nekdanj izrečena. Sociologizem in pozitivizem zabredeta v težavo, brž ko si predstavljata pravni akt, ki je vir te normativne instance, ki ji Ewald pravi pravo prava, kot zgodovinsko dejstvo, ki bi ga bilo treba odkriti, in ne kot logično funkcijo, kot transcendentalni pogoj možnosti, ki ga ni mogoče fiksirati, a ne zato, ker je tako izjemen v primerjavi z drugimi pravnimi akti, marveč prej zato, ker na njem ni nič izjemnega in ker se lahko v njegovi vlogi znajde kateri koli akt.

Avtopoietična teorija prava

To, da se zavedamo, da pravna teorija danes ni več zmožna ponovno formulirati naravnega prava, prej povzroča nove probleme, kakor da bi jih rešilo. Predvsem pa zahteva od pravne teorije, da za samorefleksijo prava poišče primernejšo formo od naravnega prava. Danes se pravna teorija vedno bolj zaveda, da bi bilo pravo, če bi ta funkcija iz njega izginila, reducirano na golo izvrševanje take ali drugačne režimske prisile. Na prvi pogled je nadvse zadovoljiv odgovor na zahtevo po reformulaciji te refleksivne instance v pravu dala *avtopoietična teorija prava*, ki razume pravo kot avtoregulativni sistem, zmožen samoporajanja. Glavne značilnosti avtopoietičnega sistema, bi lahko v grobem povzeli takole:

- Avtopoietični sistem se producira in reproducira v skladu s svojimi lastnimi pravili. Novi elementi nastajajo izključno z manipulacijo elementov znotraj samega sistema;
- obstoj in dinamika avtopoietičnega sistema sta odvisna od ohranitve njegove zmožnosti za *autopoiesis*;
- noben zunanji vzrok ne more povzročiti spremembe avtopoietičnega sistema, vse spremembe so izključno notranje, strukturno imanentne.²¹

Avtopoietični proces je dojet kot čisto konvencionalna tvorba nove govornice z lastno sintakso, opirajočo se na aksiome, ki si jih sama postavlja, s kriteriji, ki jih

21. Avtopoietična teorija družbenih sistemov se opira na temeljno tezo o avtonomiji in samonanašalni strukturi kompleksnih sistemov. Ta teza se je uveljavila zlasti v kibernetiki, v konstruktivistični epistemologiji, teoriji komunikacije, teoriji o *black-box*, logiki ter sociološki teoriji o družbenih sistemih. Najpomembnejši zagovorniki avtopoietične teorije v pravu pa so: N. Luhmann, G. Teubner in H. Willke. Dovolj reprezentativno delo za to teorijo je zbornik, ki ga je izdal G. Teubner: *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988.

sama ustvari in ki odločajo o tem, kateri teoremi bodo znotraj nekega določenega avtopoietičnega sistema veljali kot pravilni.

Značilno je, da avtopoietična teorija nastopi potem, ko je svoje delo opravila kritika logike vsakršne identitete, ko so se zamajale vse gotovosti in ko se pokaže, da so kontingentne vse ontologije razen ontologije kontingence. Izhod iz tega izkustva radikalne negotovosti in kontingentnosti, neobvladljivosti specifičnih, diferenciranih družbenih sistemov (ekonomskega, političnega, pravnega, znanstvenega ipd.) naj bi ponudila teorija o *autopoiesis* teh kompleksnih sistemov.

Na prvi pogled se zdi, da je avtopoietična teorija imela za pravo najprej in predvsem osvobojevalen učinek, ko je zatrnila, da pravo ni suženj ne religioznih ne ekonomskih kontingentnih zgodovinskih konstelacij, temveč se ravna izključno po pravilih, ki si jih samo postavlja. A ker to stališče velja prav za vse družbene podsisteme in ni pravo v tem pogledu nobena izjema, se moramo vprašati, ali ne gre pri avtopoietičnem nauku zgolj za zunanjo aplikacijo obče, abstraktne sociološke teorije na različne družbene komplekse?

Iz perspektive prava bi lahko to vprašanje formulirali tudi takole: ali je avtopoietična teorija kot reflektivna instanca prava oziroma ali je avtopoietična teorija kot Drugi prava, ki ima za samo pravo zakonodajno funkcijo, saj določa pravila za njegovo produkcijo in reprodukcijo, kriterije za pravnost, pogoje za veljavnost njegovih norm, skratka, ali je ta Drugi Zakona samemu pravu zunanji ali notranji? Ali si ga je postavilo samo pravo ali pa mu je bilo vsiljeno od zunaj tako kot vsem drugim družbenim podsistemom, kolikor se producirajo in reproducirajo s pomočjo *autopoiesis*?

Sama avtopoietična teorija sicer zavrne zunanjo pozicijo, vendar ne da povsem nedvoumnega odgovora na gornje vprašanje. Na neki način hoče zasesti nemogočo pozicijo, kjer se križata notranjost in zunanjost: avtopoietična teorija hoče biti znanost o pravu in hkrati način, kako pravo samo sebe generira. V tej nemogoči poziciji križanja notranjosti in zunanosti sledi Kelsnovi *Čisti teoriji*, ki je v tisti meri, v kateri se je razumela kot znanost o pravu, hotela ostati zunanja svojemu objektu, v tisti meri, v kateri se je razumela kot zakonodajna instanca prava, pa se je nujno umeščala v njegovo notranjost.

Vendar bi pomen avtopoietične teorije zgrešili, če bi jo dojeli zgolj kot nadaljevalko *Čiste teorije*. Avtopoietična teorija se dojema predvsem kot poskus rešitve antinomij dveh izključujočih se gledišč, notranjega oz. transcendentalnega in zunanjega oz. empirističnega, pri tem pa priznava, da je tudi sama dedinja obeh. Ta razcep je po mnenju avtopoietične teorije danes nevzdržen, kajti kelsnovska zastavitev je sprejemljiva, kolikor izhaja iz transcendentalnega, notranjega gledišča, a cena, ki jo za to plača, je konservativnost in dogmatičnost, ki ji onemogočata misliti tako različnost pravnih sistemov kakor tudi možnost njihovih zgodovinskih transformacij. Na drugi strani pa je sociološko stališče, ki ima v toliko prav, kolikor uresničuje zahtevo po kritiki prava, vendar pa tega namena ne more doseči, ker s tem, da vztraja zgolj na zunanjem, empiričnem gledišču zgreši resnično, transcendentalno naravo svojega predmeta.

Avtopoietična teorija je prav gotovo odgovor na aktualno zahtevo ali celo nujnost po spravi, po teoriji, ki bi bila sinteza zunanjega in notranjega, empiričnega in transcendentalnega gledišča. Avtopoietična teorija prava je odkrila na prvi pogled elegantno formulo sprave: pravo je družbeni sistem, natančneje, je diferencirani družbeni podsistem, ki pa se avtonomno oz. avtopoietično reproducira. Ravno zato, ker ima za avtopoietično gledišče transcendentalno prednost pred empiričnim, je mogoče iz perspektive avtopoietične teorije brez protislovja dojeti artikulacijo prava, zaprtega sistema, na družbeno kot difuzno množico ravno tako zaprtih in notranje močno razčlenjenih sistemov.

Avtopoietična teorija sicer zavrača hipotezo o temeljni pranormi in namesto nje postavlja hipotezo o interakciji, korelaciji, solidarnosti med normami, ohranja pa bistveno potezo Kelsnovega obrata, da je namreč pravo samonanašalno: če je pravni red transcendentalen, potem je samonanašalnost v pravu nujna. Toda avtopoietična teorija je zvesta Kelsnu tudi v tistem, kar je pri njem sporno: tako kot v Kelsnovim pojmovanem prava, za katerega je pravo časovno neobeleženo, imuno na zgodovino in konflikt vrednot, je tudi v avtopoietični teoriji pravo nedovzetno za zgodovinske pretrse, zmožno neskončne reprodukcije.

Toda po drugi strani ni nič manj zavezana sociološki tradiciji refleksije prava, ki jo je močno obeležila pozitivistična kritika naravnega prava. Po tem sociološkem gledišču naj bi bila družba sama zmožna razsojati o sami sebi s pomočjo norm in kriterijev, ki bi jih sama družba nenehno producirala. Toda projekt sociologije prava je problematičen v toliko, kolikor – kljub svojemu izrecnemu nasprotovanju jusnaturalizmu – vendarle ponavlja naravno pravo. Edina razlika je v tem, da temeljna referenca ni več narava, temveč družba. Jusnaturalizem je iskal pogoje za pravično pravo, sociološki pravni nauk pa je kot njegov negativni refleks nenehno ponavljal, da je pravo krivično, da je zakonitost varljiva in da rabi predvsem za to, da prikriva razmerja moči in gospostvo enega razreda nad drugimi. Tako jusnaturalizmu kakor sociologiji prava je skupno to, da presojajo pozitivno pravo glede na idejo pravičnosti in da ga kritizirajo v imenu te ideje.

V čem je potemtakem sploh novost avtopoietične teorije prava, zakaj je za nas zanimiva, čeprav ni težko pokazati, da je deležna vseh slabosti obeh svojih legitimnih virov, Kelsnove transcendentalne čiste teorije prava in empiristične sociologije prava? Če bi bila avtopoietična teorija samo poseben odgovor na problem avtorefleksivnosti prava, potem ji ne bi smeli pripisati kakšnega posebnega mesta v zgodovini pravne teorije, saj lahko navsezadnje tudi jusnaturalizem razumemo kot svojevrstno rešitev avtorefleksivnosti prava. Odgovor na naše vprašanje bi morali poiskati tam, kjer naj bi bila avtopoietična teorija po njenem lastnem samorazumevanju najmočnejša, namreč v poskusu sprave med transcendentalno pravno teorijo in empirično sociologijo prava. Naj avtopoietična teorija še tako poudarja, da noče reducirati ene na drugo, zgolj s tem, da si prizadeva za spravo, zakrije razcep med empiričnim in transcendentalnim, med individuum in družbo, torej tisti razcep, ki konstituira samo pravo, in v toliko imajo prav kritiki avto-

poietične teorije, poleg Ewalda, denimo, tudi Ch. Grzegorzcyk²², ki v njej vidi prej pot v propad prava kakor rešitev iz krize.

A težave kritike avtopoietične teorije prava so prav v tem, da se zdi, da je ta teorija naravnost sumljivo popolna, saj tako rekoč anticipira vse možne ugovore in nanje tudi odgovarja. Da ni metaprava, tako kot tudi ni metagovorice, je prav temeljna teza avtopoietične pravne teorije: opazovalec je že vključen v opazovanje oziroma opazovanje je odvisno od načina, kako se opazovano kaže opazovalcu, opazovano je rekonstruirano v skladu z opazovalčevimi »perceptijskimi« pravili. Utemeljuje se na nenehnem kroženju, nenehnem napotovanju izjave na njeno izjavljanje.

Avtopoietična teorija pretendira na občo veljavnost, šteje se za splošno matrico vseh avtopoietičnih sistemov, a hkrati zatrjuje, da je sama zgolj partikularna. Zatrjuje, da je zmožna reflektirati svojo lastno partikularnost in svojo posebnost vidi v tem, da je zmožna zaobseči vsak družbeni podsistem prav v njegovi posebnosti, partikularnosti, zato je iz njene perspektive na neuspeh obsojeno vsako prizadevanje po univerzalni teoriji, veljavni za vse primere in čase. Svoje veljavnosti ne utemeljuje s tem, da je bolj resnična od drugih teorij, saj je zanjo sama opozicija resnično/neresnično neustrezen kriterij za ločevanje teorij, marveč s tem, da je bolj »produktivna«, da ima v dani konjunkturi večjo pojasnjevalno moč od drugih teorij. Drugače rečeno, nima vrednosti na sebi, marveč le glede na konstelacijo, ki vlada v sodobnih pravnih in družboslovnih refleksijah.

Referenčni okvir teh refleksij pa je spoznanje, da pomeni odpoved naravi kot zadnji, temeljni referenci, hkrati tudi odpoved pretenzijam po univerzalnosti in objektivnosti. Družba je razpršena, razdeljena med nasprotujoče si interese, brez načela, ki bi jo lahko totaliziralo, zacelilo. Nobena družbena entiteta, instanca nima identitete na sebi, marveč jo doseže le v razmerju z drugimi entitetami, instancami. Vsaka pretenzija po univerzalnosti zgolj prikriva voljo po dominaciji. Vsako sklicevanje na pravičnost, na naravne pravice in dolžnosti vodi v partikularizem in v zadnji instanci v razkroj prava. Zato ima pokelsnovski pozitivizem, kamor se prišteva tudi avtopoietična teorija prava, prav, ko kategorijo pravičnosti izključi kot nepertinentno pravno kategorijo. Pravo ne najde pogojev za svojo možnost, za objektivnost svojih predpisov in norm ne v naravnem pravu – saj je narava kot univerzalna referenca razvrednotena – ne v zakonodajalčevi volji, ki je kot taka zmerom partikularna, pač pa le v samem sebi.

A to, kar naj bi bila rešitev iz krize, v katero je pravo zabredlo po razkroju naravnega prava, ni nič manjša nevarnost za pravo. Vztrajanje pri goli pozitivnosti prava, natančneje, pri njegovi legalnosti, vodi v inflacijo zakonov in predpisov, saj ni instance, ki bi jih bila zmožna presojeti glede na njihovo *pravnost* in ne zgolj glede na njihovo legalnost. Še več, ker ni kriterijev za objektivnost in univerzalnost, se avtopoietična teorija zadovolji z golim formalizmom, izpraznjenim vsake vsebine. Vsebina je že vnaprej razvrednotena, saj lahko katera koli vsebina postane vsebina pravne norme.

22. Ch. Grzegorzcyk, »Système juridique et réalité: discussion de la théorie autopoïétique du droit, v: *Controverses autour de l'ontologie du droit*, ur. P. Amselek in Ch. Grzegorzcyk, PUF, Paris 1989.

Po drugi strani pa razpršenost in množenje partikularnih norm in pravnih praks napotuje na nujnost določitve razsodniške instance. Nemožnost avtopoietične teorije prava, da zadovolji zahtevo po taki reflektivni instanci, pa je opozorila na aporijo sodobnega prava in njene teorije: ker pravna teorija ni zmožna določiti pogojev, v katerih je legalnost pravna, to je, pogojev za objektivno in pravično sodbo, se zdi, da se moramo zadovoljiti zgolj z negativno ugotovitvijo, da *Pravo ne obstaja*.

Četudi za ceno lastne razpršitve, je sodobno pravo obsojeno na to, da vztraja pri pozitivizmu, saj ni nobene transcendence, ki bi mu bila lahko v oporo. Pozitivizem je naš referenčni okvir, je paradigma v Kuhnovem pomenu besede, ki še ni izčrpala svojih potencialov. V pozitivizmu moramo vztrajati,

»ker nas k temu sili epistemološka konjektura. Ni se kaj dosti spremenila, odkar je Kelsen formuliral program Čiste teorije prava: relativnost vrednot, nemožnost artikulacije pozitivnega prava na naravno pravo, nemožnost vsakršnega sklicevanja na transcendentno objektivnost. Naša doba je v procesu razpršitve, manjka ji poenotujoče načelo. Je doba partikularizacije partikularnosti, doba, ko se lahko pravo opira le na svojo lastno pozitivnost, doba, ko je pozitivno pravo samemu sebi pogoj za svojo objektivnost.«²³

Tako kot Kelsen se tudi avtopoietična teorija zaveda, da je odločilno vprašanje prava vprašanje njegovih temeljev, njegove utemeljitve, sicer postane pravo popolnoma arbitrarno. In v odgovoru na to vprašanje tudi avtopoietična teorija, tako kot Kelsen, vztraja pri »temeljni cirkularnosti«. Tudi za avtopoietično teorijo se pravo utemeljuje v svoji lastni pozitivnosti in se iz nje tudi pojasnjuje. Normativnost pravnih norm je cirkularna in rekurzivna: nove pravne norme se producirajo iz že obstoječih pravnih norm. Pravna norma je norma, ki jo za tako razglasi že priznana pravna norma. Kriterij pravnosti bi lahko formulirali, denimo, kot Searlovo konstitutivno pravilo: »X šteje za/velja kot Y«.

V svojem radikalnem relativizmu in partikularizmu avtopoietična teorija prava spregleda, da je pogoj za funkcioniranje prava kot avtoreglativnega sistema obstoj nekakšnega ekvivalenta kelsnovske pranorme, to je, obstoj pravila-izjeme, meta-pravila, kakršno je, denimo, Hartovo pravilo za prepoznavo (*recognition rule*). Tako meta-pravilo totalizira, zaceli množico pravnih norm zgolj s tem, da jih prepozna/razglasi za *pravne* norme. Pravo, ki je razpršeno v množici svojih praks, najde svoje organizacijsko načelo, lahko bi rekli celo idejo svoje enotnosti v takem meta-pravilu. V notranji ekonomiji pravnega sistema deluje meta-pravilo ne le kot regulativna in zakonodajalna instanca za razpršene, nenehno porajajoče se norme in predpise, marveč daje pravo tudi jamstvo in gotovost, da se ne bo razpustilo. Meta-pravilo zgolj s tem, da obstaja, pove, da pravo ni nekakšen v ničemer utemeljen skupek arbitrarnih vedenjskih pravil, marveč, da obstaja kot Zakon, ki ga moramo spoštovati. Skratka, šele meta-pravilo zbudi prepričanje, da Pravo obstaja, še več, da obstaja kot deduktivni sistem.

Zakaj v zadnjem času v središče filozofskih diskusij tako odločno stopa pravo? Zakaj se pravo vedno bolj vsiljuje kot nekakšen privilegiran predmet filozofske

23. F. Ewald, »Pour un positivisme critique: Michel Foucault et la philosophie du droit«, *Droits*, 1, str. 142.

refleksije? Ne gre zgolj za definicijo prava oz. za definicije te samorefleksivne instance v pravu, tega meta-pravila, ki so mu včasih rekli naravno pravo, danes pa pravilo za razsojanje (Ewald) oz. pravilo za prepoznavo (Hart). Gre namreč za to, da je od definicije prava, ki si jo navsezadnje daje samo pravo, odvisna tudi interpretacija sveta, v katerem živimo. Pravo ima danes status *uradne hermenevtike realnosti*.²⁴

Ta interpretacija oz. kvalifikacija, če uporabimo pravniški izraz, je pravna institucija par excellence in je ne moremo omejiti na filozofski ali pa literarnoteoretski pojem interpretacije. Nekaj obstaja za pravo le, če ga pravo samo razglasi za pravno dejstvo. Pravo ni v prvi vrsti vodilo za človekovo ravnanje, marveč omogoča konvergenco delovanja ljudi le tako, da poprej organizira socialni oz. simbolni univerzum, da poenoti, uniformira videnje realnosti. Zato bi bilo morda ustrežnejše, da v pravu ne vidimo hermenevtike, interpretacije, temveč prej način biti. Pravo je

*»način biti katere koli reči, ki je priklicana v legalno eksistenco, bodisi da je že prej obstajala v dejanskem svetu na način čisto surove eksistence, bodisi da nima in tudi ne more imeti druge realnosti kakor tiste, ki ji jo prisodi pravo.«*²⁵

Ta vloga prava kot uradnega interpreta realnosti je resda navzoča v vseh modernih družbah, nastala pa je v natančno določeni zgodovinski konstelaciji in je kot taka tudi podvržena transformacijam. Pravo je v obdobju kontingentnosti vsake ontologije, edino, ki lahko pretendira na ta naslov. Pravo je sodobna ontologija v tistem pomenu, v katerem je Lacan opredelil ontologijo po Aristotelu, namreč kot diskurz gospodarja. Če kje, potem ravno v pravu velja, da je bit bit na ukaz, torej tisto, kar bi moralo biti, tisto, kar bi bilo, če bi poslušali njegov ukaz:

*»Sleherna razsežnost biti se proizvede v teku diskurza gospodarja, tistega, ki tedaj, ko izreče neki označevalec, pričakuje, da bo kot posledica te njegove izreke nastopil eden tistih učinkov označevalne vezi, ki ga ni zanemariti in ki sestoji v tem, da označevalec ukazuje. Označevalec je najprej imperativen.«*²⁶

24. Ch. Grzegorzcyk, »Le droit comme interprétation officielle de la réalité«, *Droits*, št. 11, str. 31.

25. J. Combacau, »Une manière d'être des choses«, *Droits*, št. 11, str. 11.

26. J. Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 29.

Kafka skozi Kelsna: o naravi normativnega najstva

Zoran Kanduč

Nemara prav zaradi obsežnosti problemskega sklopa, ki se na ta ali oni način oklepa vprašanja zakona (v pomenu določila normativne nujnosti), in na drugi strani vselej dobrodošle prostorske omejenosti jemljemo kot izhodišče pričujočega razmišljanja delček pogovora med K.-jem in duhovnikom iz Kafkovega *Procesa*. Teoretska zanimivost tega »najbolj priljubljenega teksta mračnjakov« (S. Žižek) je reperkusija dejsta, da v malodane neverjetno zgoščeni obliki nakaže nekatere ključne prvine našega razumevanja normativne razsežnosti, vendar pa jih artikulira na precej dvoumen način, ki utegne izzvati celo povsem napačne predstave o najstvu, tj. o nečem, kar mora biti. Prav zato bomo poskusili v nadaljevanju izostriti refleksije Kafkovih junakov v kontekstu Kelsnovega¹ pojmovanja norme, saj menimo, da lahko na ta način natančneje zaznamo osnovne poudarke omenjenega besedila, hkrati pa se še izognemo izpeljavi morebitnih teoretično spornih konsekvenc. Sicer pa pogledjmo, kaj o zakonu povesta K. in duhovnik.

»S to mislijo se ne strinjam,« je rekel K. in stresel z glavo, »ker tedaj, če se ji pridružimo, moramo vse, kar pravi čuvaj, imeti za resnico. Da pa to ni mogoče, si sam obširno utemeljil.« »Ne«, je rekel duhovnik, »ne smemo vsega imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno.« »Žalostna misel,« je rekel K. »S tem postane laž svetovni red.«²

1. Stališče gornjega dialoga bi lahko povzeli na naslednji način: zakon ni resničen (K.), temveč zgolj nujen (duhovnik); je, skratka, veljavnost brez resničnosti, lažna veljavnost (K.). V čem vidimo problematičnost tovrstnega razmišljanja? Na podlagi ugotovitve, da norma ni resnična, K. sklepa, da je zato pač neresnična. Vendar pa norma ni oz. sploh ne more biti – prav zato, ker je norma, ne pa, denimo, trditev – niti resnična niti neresnična; resnica je namreč lastnost trditve, ki ustreza tistemu, o čemer nekaj zatrjuje.³ Trditev potemtakem ni utemeljena na resnici, temveč je sama resnična, če je v skladu z dejstvi, ki pa kot taka niso seveda ne resnična ne neresnična. Nasprotno pa norma ne opisuje ničesar: ne izreka se o nečem, kar je stvarno, bodisi dejansko bodisi virtualno, ali pa nemara možno, kajti ona je v kar je

1. V tekstu se opiramo predvsem na delo: H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien 1979; upoštevamo pa tudi: H. Kelsen, *Opšta teorija prava i države*, Beograd 1951.

2. F. Kafka, *Proces*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1962, str. 211.

3. Prim. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1986, str. 12-16; prim. tudi M. Cohen in E. Nagel, *Uvod u logiku i naučni metod*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1982, str. 55-59; prim. še Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, str. 167-168. Tudi stavek, v katerem izrazimo neko trditev, ni niti resničen niti neresničen. Isto pa velja tudi za miselni akt, katerega smisel je trditev. Misel kot taka je seveda nekaj (mentalni akt) in ni nič, poleg tega pa je vselej misel nečesa: ona

stvarno, bodisi dejansko bodisi virtualno, ali pa nemara možno, kajti ona je v prvi vrsti določitev nekega najstva, tj. nečesa, kar mora biti.⁴

Normativnega pa ne smemo zamenjati z normalnim tj. z nečem, kar se redno dogaja, ni že s samim tem tudi predpisano. Normalna reakcija Kitajca, ki ga v slovenščini vprašamo, kako se pride do najbližjega hotela, bo bržčas nerazumevanje naše izjave, kar pa kajpak še ne pomeni, da Kitajci morajo ravnati na opisani način.⁵

Prav gotovo ni sporno, da norma vselej predpisuje neko ravnanje: ukazi tipa »Moraš!«, »Ne smeš!« ipd. bi bili zato povsem nesmiselni. Zato lahko znotraj pomenskega vesolja sleherne norme prepoznamo dve različni, dasi neločljivi, razsežnosti: a) da je nekaj treba (modus najstva) in b) kaj je treba (modalno indiferentni substrat). Naj v tej zvezi zgolj opozorimo, da tisto, kar je treba, ni opis dejanskosti, temveč – z modalnega oz. formalnega vidika – povsem nedoločljiva,⁶ ironično rečeno, »neuvrščena« tvarina. Izraz »piti mleko« sicer označuje neko konkretno ravnanje, vendar ni trditev (»pije mleko«), saj ni vključen v logični modus *Sein*; po drugi strani pa je za preobrazbo določenega modalno nerazlikovanega substrata v normo očitno odločilna ravno incidenca logičnega modusa *Sollen*.

Trditev, da je norma onstran razlikovanja med resničnim in neresničnim pa seveda ne pomeni, da stavku, ki vsebuje »preskriptivno kopulo« (oz. modalni glagol npr. »morati«, »smeti« ipd.) a priori ni mogoče določiti resničnostne vrednosti. Zakaj? Odgovor je preprost: prisotnost izrazov »treba je«, »predpisano je« ipd. še ne pomeni, da imamo opraviti z normami. Če študent prava na izpitu izjavi, da je treba kaznovati storilca določenega kaznivega dejanja, njegova izjava kajpada nima – navzlic morebitnemu jezikovnemu videzu – predpisovalnega, ampak zgolj opisovalni značaj: ni norma, marveč trditev o normi; kot taka pa seveda lahko (ne)-resnična, odvisno pač od (ne)veljavnosti norme, o kateri govori.

To, ali bo imelo neko izjavljalno dejanje smisel trditve ali zahteve, potemtakem ni odvisno od izrečenega stavka: z istim nizom slovnično urejenih znakov (npr. »Mrz

reprezentira nekaj drugega (y) v primeri z njo samo (x); očitno imamo tu opraviti z znakom v klasičnem, tj. semantičnem pomenu. Ko o nečem razmišljamo, abstrahiramo od miselnega akta, s katerim to mislimo; v tem smislu je misel prosojna v razmerju do vsebine, ki jo reprezentira, vendar pa je hkrati tudi neprosojna, saj mora biti sama prezentna, da bi lahko nekaj reprezentirala. Znotraj reprezentacije nečesa drugega se tako vselej reflektira še samo dejstvo reprezentiranja; ko nekaj mislimo, mislimo tudi to, da nekaj mislimo. Prim. F. Récanati, *La transparence et l'énonciation*, Seuil, Pariz 1981, str. 15 ff.

4. Vprašanje, kaj pomeni najstvo, je pravno-filozofsko izjemno zapleteno. V teoriji najdemo odgovore, ki jih lahko razvrstimo v tri obsežna krogožja. Tako nekateri menijo, da najstva sploh ni moč opredeliti, saj gre za zadnjo, neopredeljivo kategorijo (tj. »Grundbegriff« oz. »eine ursprüngliche Weise unseres Denkens«; prim. Kelsen, str. 2). »Ni nobene opredelitve najstva... Najstvo je način mišljenja kakor preteklik ali prihodnjik.« (G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin 1892, str. 8; cit. po K. Engisch, *Einführung in das juristische Denken*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1956, str. 21) Druga smer (npr. Eisler) navezuje najstvo na hotenje in vidi v njem diktat nadrejene volje, ki je usmerjen proti podrejeni volji. Končno pa se še govori o najstvu kot o bistveno iracionalnem, emocionalnem doživetju. Prim. F. Castberg, *Problems of Legal Philosophy*, Oslo University Press, Oslo 1957, str. 26.
5. Norma tudi ni pojem. Pojem meri na bistvo tistega, o čemer mislimo, tj. na tiste znake, zaradi katerih nekaj je to, kar je (in ne kaj drugega). Pojem določa, da predmet z lastnostmi, ki ustrezajo znakom, zaobseženim v konotaciji (vsebin), sodi v njegovo denotacijo (obseg), predmet, ki takih lastnosti nima, pa ostane zunaj nje: pojem pa ne določa, da stvar MORA imeti lastnosti, ki ustrezajo njegovi vsebini. Prim. Kelsen, *op. cit.*, str. 49-52.
6. Prim. Récanati, str. 107-109; Kelsen, *op. cit.*, str. 44-47.

je«) je mogoče nekaj zatrditi, pa tudi nekaj ukazati (npr. »Zapri okno«). Norme kot smisla hotenja, usmerjenega na ravnanje drugega, zato ne smemo pomešati s čutno zaznavno pojavnostjo, v kateri se izraža. Če si je namreč treba po eni strani jasno predočiti razliko⁷ med normiranjem in normo (analogno distinkcijam med mišljenjem in mišljenim, izjavljanjem in izjavo oz., če hočete, klesanjem kipa in samim kipom kot končnim izdelkom kiparjevega ustvarjanja), pa po drugi strani ne smemo pomešati ravni izraza in izražanja. Norma ni črka, glas, kretnja, z eno besedo, označevalec; je nasprotno povsem nenazorna, zato je tudi nikoli ne moremo preprosto videti ali slišati.⁸ Če preletimo kazenski zakonik, ne bomo v njem videli nobene norme. Resda bomo v njegovem posebnem delu brez težav odkrili stavka tipa »kdor stori x, je kaznovam«, vendar to niso norme, temveč zgolj njihove leksikalno-gramatikalne oblike. Do normativne razsežnosti pa nas popelje šele razumevanje čutno zaznavnih entitet. Zato ni prav nič presenetljivo, da se v t.i. pravnih aktih (v pravnem žargonu »akt« pomeni tudi: besedilo, v katerem se izrazi/zapiše norma) pogosto sploh ne pojavljajo preskriptivne kopule. Slednje očitno niso neogibno potrebne za razumevanje »ilokucijskega« pomena stavkov, ki jih izreka ali zapisuje normodajalec. Izrecnim preskriptivnim izrazom pa se nasprotno ne more odreči opisovalec norme, saj je slednjo moč citirati le s stavki, ki vsebujejo izrazje kot »treba je« ipd. Takšni stavki so po svojem smislu seveda trditve (o normi), zato tudi nimajo nikakršne preskriptivne vrednosti in so potemtakem lahko bodisi resnični bodisi neresnični.

2. Če K. torej povsem po nepotrebem⁹ obžaluje zaradi dozdevne neresničnosti zakona, pa duhovnik povsem upravičeno opozori, da je norma pač določilo neke nujnosti: relevanten je namreč le veljaven predpis; zakonski predlog ali ukinjeni zakon sta zgolj pričakovanje oz. spomin – nič zavezujočega torej. Duhovnikova

7. Norma ni niti volja, niti želja. Razlikovati je namreč treba med dejstvom hotenja in tem, kaj hočemo, tj. smislom tega hotenja. Vendar pa – kot natančno ugotavlja Kelsen – ni vsak smisel voljnega akta norma: to velja le za hotenje ravnanja drugega. Od tod sledi, da vsaka postavitev avtonomne norme razcepi polje subjektivnosti (ne le na subjekt izjavljanja in izjave, temveč predvsem na subjekt normiranja in normirane).

8. Prim. N. Visković, *Pojam prava*, Logos, Split 1976, str. 175-185; Castberg str. 26.

9. Zgrešenost srečanja med veljavnostjo in resničnostno vrednostjo seveda ne pomeni, da npr. pravna norma ni v nobeni zvezi z vrednoto. Prav nasprotno: kot izrazito kulturni pojav je umljiva zgolj v odnosu do specifično pravne ideje – pravičnosti (pravni normodajalec uredi interesno polarizirano družbeno razmerje v skladu z lastnim dojemanjem ideala pravičnosti). Slednjega pa seveda ne smemo pomešati z idejo t.i. naravnega, univerzalnega in večno veljavnega prava, katerega nemožnost izhaja že iz Kantovih kritik uma, ki so pokazale, da v človeškem duhu ni nikakršnih apriornih vsebinsko izoblikovanih spoznanj ali norm, temveč le formalni nastavki (kategorije, načela), ki prejmejo svojo vsebinsko določenost šele v stiku z vsakokratno danostjo izkustvenega gradiva in so relevantne le v takem okviru. Po drugi strani pa resnica ni a priori nekaj dobrega, strogo vzeto sploh ni vrednota. Spomnimo se namreč izhodiščne postavke Kantove metafizike morale: »Nemogoče si je kjerkoli na svetu, in celo zunaj njega, zamisliti katerokoli stvar, ki bi jo lahko ocenili kot dobro, razen dobre volje.« (I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd 1981, str. 23). Le voljno ravnanje je lahko dobro ali slabo. Konec koncev nobena norma ljudem ne zapoveduje, naj bodo njihove trditve resnične, obstaja le prepoved laganja, ki pa se nanaša na izjavljanje, ne na izjavo (izjavljanje namreč ne more biti ne resnično, ne neresnično). Prepovedano je izreči nekaj kot resnično, če izjavljalec hkrati ve, da je to neresnično: zahtevamo torej resnicoljubnost, ne pa resničnosti. Izrekanje resničnih izjav pa nedvomno ni vselej dobro dejanje (izdajanje sovražniku je denimo sramotno ravnanje). Zato je seveda povsem razumljivo, da Žižek tako visoko ovrednoti Bertonejevo ravnanje iz filma *Nemčija leta nič*, kajti Rosselinijev junak raje umre, kot da

opazka pa je problematična, kolikor bi lahko iz nje sklepali, da je veljavnost norme nekakšen nadomestek za njeno nemožno resničnostno vrednost oz. lastnost, ki je analogna resničnosti trditve. Če vidimo v resnici predvsem lastnost tiste trditve, ki ustreza svojemu predmetu, tj. tistemu, o čemer nekaj zatrjuje ali zanika, potem je seveda ne moremo postaviti še na mesto lastnosti, analogne veljavnosti, saj je le-ta mnogo več kot zgolj lastnost: je namreč specifični način bivanja norme. Trditev, da je predpisano ravnanje x , je povsem enakovredna izjavi, da velja norma omenjene vsebine. Prav zato bi bilo npr. absurdno reči: »Obstaja norma y , ki ima to lastnost, da ne velja.« Takšna norma preprosto ne obstaja, saj je norma ravno najstvo določenega ravnanja, veljavnost¹⁰ norme pa je zopet v tem, da mora biti izpolnjena ali uporabljena v primeru kršitve.

Če je mogoče brez posebnih zadržkov sprejeti duhovnikovo tezo o normi kot določilu nujnosti (določenega ravnanja), pa je seveda treba priznati, da je to v marsičem posledica precejšnje abstraktnosti duhovnikove opazke. Ker pa poznamo različne razsežnosti nujnosti, ki jih poleg tega na jezikovni ravni često nekritično zaznamujemo s povsem enakimi ali vsaj podobnimi sredstvi, je vsekakor neogibno nekoliko podrobneje osvetliti posebnosti normativne nujnosti.

a) Začnimo z negativnimi opredelitvami. Normativna nujnost ni logična¹¹ nujnost; načela formalne logike niso norme mišljenja, saj se nanašajo le na ideelne (beri: smiselne) vsebine mišljenjskih aktov, ne pa na same akte. Mislečim bitjem ni npr. prepovedano z enim miselnim aktom misliti, da A obstaja in hkrati ne obstaja. Formalnologični princip določa »le« to, da je, denimo, smisel (tj. trditev » A obstaja«) prvega miselnega akta nujno neresničen, če je smisel (tj. trditev » A ne obstaja«) drugega miselnega akta resničen in narobe. Prav nič nedopustnega pa ni v tem, da najprej mislimo, da A obstaja, nato pa še, da ne obstaja; nemogoče, ne pa prepovedano, pa je z enim miselnim aktom misliti, da A obstaja in ne obstaja. Ob tem je morda treba opozoriti na dejstvo, da ni mogoče prepovedati ali zapovedati nekega nemogočega ravnanja. Take norme ne bi bilo mogoče niti izpolniti niti prekršiti, prav to pa je predpostavka vsake norme (natančno v tem pomenu je tudi vsaka norma nujno – tu gre za logično nujnost – hipotetična); če je treba zapreti okno, slednje pa je že zaprto, naslovnik ne more ravnati niti v skladu, niti v nasprotju z ukazom, ki postane zato brezpredmeten/neveljaven (prav tako se zoper mrtvega Sokrata ne more izvršiti smrtna obsodba – odredba sodišča postane s tem neveljavna).

b) Posebej kaže spomniti na nujnost, ki se vpisuje v razmerje med dvema dejstvenima prvina (npr. segrevanjem vode in večanjem njene temperature), kjer prav

bi izdal pripadnike odporniškega gibanja (in s tem povedal resnico). Prim S. Žižek, »Roberto Rossellini: dejanje svoboda, samomor« v *Beseda, dejanje, svoboda*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 65-66.

10. Prim. Kelsen, *op. cit.*, str. 136-139; Castberg, *op. cit.*, str. 38-42.

11. Prim. Kelsen, *op. cit.*, str. 160-179; Récanati, *op. cit.*, str. 15-27. Obstaja pa nujnost, ki je še bolj nujna od logične. Trditev $2+2=4$ je za nas na intuitivni ravni nujno resnična, toda njena nujnost je metafizično kontingentna, saj je relativna v razmerju do našega duha, ki bi bil lahko tudi drugačen. Za razliko od matematičnih propozicij pa Descartesov hiperbolični dvom ne postavi pod vprašaj trditve »mislim«. Zakaj? Bolj ko dvomimo o tem, da mislimo, bolj ko poskušamo misliti, da ne mislimo, bolj je potrjena resničnost trditve, o kateri poskušamo dvomiti – prav s samim dejstvom, da o tem dvomimo. Cogito se

tako nimamo opraviti z najstvom. Presenetljivo pa je, da celo Kant¹² ni vselej dosleden pri upoštevanju te razlike in tako označi pravilo »če hočeš x (npr. toplo vodo), moraš storiti y (npr. segrevati vodo)« kot imperativ, resda hipotetičen, zakaj njegova veljavnost je pogojena s hotenjem cilja.

Toda hotenje sredstva ni niti vzročno, niti logično nujna posledica hotenja cilja. Po drugi strani pa bi bilo absurdno trditi, da hotenje cilja implicira najstvo hotenja sredstva: če rečemo, da moramo pritisniti na stikalo, da bi zagorela svetilka, se z izrazom »morati« označuje povsem druga razsežnost »nujnosti« v primeri s tisto, na katero mislimo, kadar rečemo, da moramo izpolniti določila sklenjene pogodbe. Kantovi hipotetični imperativi oz. »pravila večšine« – v Macchiavellijevem *Vladarju* jih v zvezi s političnimi smotri kar mrgoli – zato niso norme, temveč artikulacije vzročnih povezav, na katere se obeša »teleološka nadstavba« zvez med sredstvi in cilji. Če rečemo, da je treba storiti x, če hočemo y, je to pač zato, ker s povzročitvijo stanja x izzovemo stanje y. Ker tu ne gre za določila najstva, jih tudi ni umestno označevati s terminom »imperativ« in jih tako postavljati na isto raven kot t.i. kategorične imperitive (npr. »ne smeš dajati lažnih obljub«).

Slednji so zares norme v pravem pomenu, le da niso kategorične, temveč hipotetične. Hipotetične pa niso zato, ker nemara prikrivajo implicitno sankcijo v smislu »drži se svojih obljub, drugače te čaka neodobranje, graja, izguba dobrega glasu itn.«, temveč zato, ker jih je vselej mogoče zapisati v obliki logične sodbe tipa: ČE nastopijo okoliščine x (npr. A obljubi, da p), POTEM je treba ravnati na način y (storiti p). Sama sankcija na področju morale ne igra odločilne vloge, saj je vedno posledica negativne vrednostne ocene določenega ravnanja. Ravnanje ni slabo zaradi moralnega sankcioniranja, ampak zato, ker ni takšno, kakršno bi glede na določeno moralno normo moralo biti.

Brž ko navidez brezpogojno normo »drži se svojih obljub« izrazimo v hipotetični obliki »če obljubiš, je treba obljubo izpolniti«, postane tudi jasno, da hipotetične norme neposredno sploh ne moremo prekršiti. Dokler oseba A ničesar ne obljubi, je zanj splošna in abstraktna norma povsem irelevantna; šele v točki, ko se njena hipoteza realizira *in concreto* (A obljubi B-ju, da p) se, metaforično rečeno, prižge zelena luč za artikulacijo kategoričnega »moraš!«, ki seveda zaobseže prav konkretno ravnanje individualno določljivega naslovnika (»A naj stori p«). Vendar pa vzpostavitev brezpogojne obveznosti ni logično nujna konsekvence konkretizacije abstraktne hipoteze, zakaj voljni akt, katerega smisel je kategorični imperativ, je nedvomno stvaren dogodek, ki kot tak seveda ne more biti »proizveden« z logiko

izogne dvomu, ker ni mogoče resno misliti njegove negacije (»ne mislim«), saj je ta pragmatično kontradiktorna vsakič, ko jo mislimo: to, o čemer mislimo, je namreč v eklatantnem nasprotju z dejstvom, da to mislimo. Obratno je trditev »mislim« potrjena z golim dejstvom, da jo mislimo: je PRAGMATIČNO NUJNO resnična. (Več o tem Récanati, *op. cit.*, str. 195-209.) Resnica trditve »mislim« potemtakem ni – če uporabimo Leibnizovo terminologijo – niti *vérité de raison* (značilna za analitične propozicije) niti *vérité de fait* (o kateri govorimo v zvezi s sintetičnimi sodbami).

12. Prim. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 28 ff. O Kantovi teoriji imperativa kritično Kelsen, *op. cit.*, str. 7-14; Engisch, *op. cit.*, str. 28-32. (»Kritičnost« tu ne meri na bistvo Kantove teorije morale, temveč zgolj na možnost njene uporabnosti na širšem področju teorije norme kot take.)

silogističnega sklepanja, ki se ne nanaša niti na mišljenjske akte in zato še toliko manj na manifestacije volje.¹³

Če je mogoče katerokoli (pravno) normo izraziti v obliki »če A, potem je treba B«, ¹⁴ bi to nadalje pomenilo, da tovrstne norme niso hipotetične v smislu Kantovih hipotetičnih imperativov, temveč v smislu njegovih kategoričnih imperativov. Prav zato, da bi se izognil morebitnim asociacijam s Kantovimi hipotetičnimi imperativi, Engisch v zvezi s pravnimi normami raje uporablja izraz pogojenost (kondicionalnost); v tej zvezi npr. zapiše, da se pravna prepoved ubijanja pravzaprav glasi takole: »Če ne gre za skrajno silo, izvršitev smrtne kazni, izvajanje vojnih operacij, je prepovedano ubijati.«

Ob tem pa je seveda treba poudariti, da tovrstnih situacij, npr. odvzema življenja v okoliščinah silobrana, ne moremo interpretirati kot izjem od pravila. O izjemi bi pravzaprav lahko govorili v primeru, ko bi, vzemimo, znanstvenik najprej odkril, da vsako pojavitev dejstva A spremlja pojavitev dejstva B, drugič pa bi ugotovil, da navzlic prisotnosti stanja A stanje B ni nastopilo. Tak dogodek bi zares predstavljal izjemo glede na prvo posplošitev; znanstvenik pa bi se tedaj soočil s problemom, kako priti do nove veljavne posplošitve.

Za položaje, kakršne npr. predstavljajo okoliščine silobrana, izvrševanja smrtne kazni, vojnih operacij ipd., pa je odločilno ravno to, da sploh niso vključeni v hipotezo pravila. Okoliščin silobrana, v katerih A ubije napadalca B, zato ne moremo opredeliti kot realizacijo hipoteze prepovedi ubijanja: opraviti imamo torej z dejstvenim položajem, v katerem A ni naslovnik nobene kategorične obveznosti, ki bi mu prepovedovala ravnati na način, kakor je *de facto* ravnal – njegovo ravnanje zato seveda ni pravna kršitev, z njim splošna in abstraktna (hipotetična) prepoved ni bila prekršena (slednje navsezadnje sploh ni mogoče prekršiti neposredno, temveč zgolj posredno, tj. z neposredno kršitvijo kategorične predpovedi). Ta ugotovitev ima zelo daljnosežne posledice. Vidimo namreč, da je mogoče določenemu ravnanju pripisati lastnost protipravnosti (beri: neposredne kršitve kategorične obveznosti in s tem posredne kršitve hipotetične obveznosti) le s stališča normative ureditve kot take.

Le na ta način bi namreč lahko razložili navidezni paradoks, da odvzem življenja v okoliščinah silobrana sicer brez posebnih težav opišemo v terminih zakonske določitve umora (»naklepni odvzem življenja druge osebe«), pa vendar tu ne gre za umor, če seveda s tem izrazom poimenujemo posebno kategorijo pravnih kršitev. V tem primeru namreč dejavnik lahko normativno utemelji svoje ravnanje na ravni

13. Prim. K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Springer Verlag, Berlin 1960, str. 60 ff.; Kelsen, *op. cit.*, str. 179-202; Engisch, *op. cit.*, str. 63-84; kritično Castberg, *op. cit.*, str. 52-59.

14. Celo najbolj konkretni in individualno določeni ukazi so hipotetični, čeprav njihove predpostavke ponavadi ni eksplicirana. Strogo vzeto je tudi ni mogoče izčrpno formulirati, saj normodajalec ni vsevedna instanca in ne more predvideti vseh okoliščin, v katerih se utegne znajti naslovnik. Vzemimo, da mati (A) ukaže sinu (B), naj skuha kosilo. Ko se vrne domov, vidi, da kosilo ni bilo skuhano. Ali je B ravnal v nasprotju z njenim ukazom? Dokler nam B ne pojasni, zakaj ni skuhal kosila, na to vprašanje pravzaprav ne bi mogli odgovoriti. Recimo, da je peljal v bolnišnico mlajšega brata, ki se je ravno v tem času poškodoval. Če bratu ne bi pomagal in bi raje »ubogal« mater, bi bila ta najbrž hudo nejevoljna; sinu bi tedaj verjetno očitala, da ni mislila, da mora v vsakem primeru izpolniti njeno naročilo.

pravnega reda kot takega oz., še natančneje, glede na posebno »permisivno« normo, ki dopušča tovrstna ravnanja. Prav ta »normativni alibi« prepreči preobrazbo hipotetične prepovedi ubijanja v kategorično in tako zoži njen hipotetični okvir. Vidimo torej, da se identiteta posamezne norme (nad)določa pravzaprav na ravni normativnega sistema kot takega: norma ne more živeti osamljenega življenja. Prav hipoteza je tista prvina njenega logično-pomenskega veselja, ki v notranjosti njene strukture zastopa zunanost normativne ureditve, katere sestavni del je tudi norma sama.

Vrednostna ocena nekega ravnanja je zato konkretna v strogo heglovskem¹⁵ pomenu: na vprašanje, ali ravnanje *x* predstavlja kršitev določene brezpogojne obveznosti, je moč odgovoriti le iz perspektive celote veljavnih vrednostnih meril (tega, da je npr. Eskimom¹⁶ v določenih okoliščinah dovoljeno ubiti novorojenčka ali nemočnega starca, prav gotovo ni mogoče izpeljati iz interpretacije izrecnih pomenskih prvin prepovedi »ne ubijaj«). Vendar pa ni konkretno le merilo, temveč tudi predmet vrednotenja. Ne gre namreč zgolj zato, da je treba poleg samega dejanja upoštevati še splet okoliščin (videnih seveda z očmi dejavnika, ne pa vsevednega Opazovalca dogajanj v svetu), v katerih se je odvilo, pomembno je tudi to, kdo je njegov dejavnik. Jasno je namreč, da enaki dejanji psihotika in »normalne odrasle osebe« tudi v sicer enakih okoliščinah ne moreta imeti enake vrednostne obarvanosti. V tej zvezi je treba predvsem opozoriti, da norme ni mogoče nasloviti na vsako¹⁷ človeško bitje (iz česar nadalje sledi, da je tudi ne more vsakdo prekršiti, kar pa ne pomeni, da je taka oseba »zunaj zakona«: njeno ravnanje je lahko predpostavka najrazličnejših normativnih nasledkov, vendar pa ga ne moremo označiti kot »kršitev«).

Vzpostavitev najstva namreč nujno predpostavlja, da je naslovnik po eni strani sposoben dojeti, da se mu predpisuje in kaj se mu predpisuje, in da je po drugi strani zmožen tudi ravnati v skladu s postavljenjo zahtevo. Če že ukazujemo, moramo biti pač prepričani, da npr. naslovnik zahteve »daj mi roko«, naših besed ne bo dojel tako srhljivo dobessedno kakor tisti oče iz novele P. Highsmith, ki je mladeniču, ki ga zaprosil za roko njegove hčerke, zadevno okončino dejansko odposlal v priporočeni pošiljki. Prav tako bi bilo celo žaljivo, ne le nerazumno, npr. ukazati veteranu, ki je v vojni ostal brez rok, naj se z nami rokuje.

Povzemimo. Ker je vsako najstvo hipotetično, iz tega sledi, da je posameznik subjekt nekega predpisanega ravnanja le kot subjekt celokupne normativne ureditve, katere člen je zadevni predpis kot določilo normativne nujnosti določenega ravnanja. Odnos subjekta do posameznih najstvenih določil je tako posredovan s celotno

15. Prim. T.V. Adorno, *Filozofska terminologija*, Svjetlost, Sarajevo 1986, str. 29.

16. Prim. M. Cusson, *Le contrôle social du crime*, PUF, Paris 1983, str. 29.

17. Ukazovati ni mogoče zlasti naravnim in božanskim bitjem. Vernik lahko prosi Boga ali se nanj obrača z molitvami, ukazovanje Bogu pa bi bilo znamenje globokega ateizma, saj se božanska narava A-ja v odnosu do B-ja kaže ravno v tam, da A lahko učinkuje na B-ja, B pa tega ne more preprečiti ali povratno vplivati na A-ja. O razmerju t.i. neprištevne osebe do norme glej K. Binding, *Handbuch des Strafrechts*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1885, str. 159; J. Hall, *Law, Social Science and Criminal Theory*, T.B. Rotham & Co., Littleton 1982, str. 176; G.W.F. Hegel, *Filosofska propedeutika*, Grafos, Beograd 1975, str. 32.

normativno strukturo (ta pa ne vključuje le obveznosti, temveč tudi pravice, pooblastila, pristojnosti ipd.), ki pa je seveda zgodovinska oz., če hočete, »necela« kategorija.

3. V zvezi z nujnostjo, o kateri K.-ju govori duhovnik, je treba dodati še nekaj pojasnil. Predvsem se zdi potrebno razmisliti o njenem razmerju do naslovnika, se pravi subjekta predpisanega ravnanja. Slednji je najprej soočen z nekom, ki od njega hoče določeno ravnanje – norma, ki je smisel tega hotenja, od naslovnika seveda noče ničesar, ker pač sploh ne more hoteti (volja je psihični fenomen).¹⁸ Ukazovanje seveda sploh ne bi bilo potrebno, če bi ukazovalec lahko hotel ravnanje drugega na način, kakor hoče svoje ravnanje. Če bi imel A zmožnost premikati B-jevo telo tako, kakor premika svoje, kadar deluje, A-ju sploh ne bi bilo treba ukazati B-ju (tj. izraziti voljo, usmerjeno na ravnanje B-ja), naj zapre okno, temveč bi ga kar »sam« zaprl z B-jevimi rokami.¹⁹ Ker pa ponavadi A takih nenavadnih sposobnosti nima, bo pač vselej negotovo, ali bo B izpolnil ukaz *vel non*. Naslovnik je svoboden – če ne bi bil, bi bilo ukazovanje nesmiselno – in zato izbira med dvema različicama ravnanja, pri čemer pa sama izbira seveda ni izsiljena.²⁰ Ukazodajalec pravzaprav izsili »le« to, da se je treba odločiti, ne pa vsebine same odločitve; vsiljeno je polje odločanja, v katerem adresat izbere to ali ono možnost ravnanja.

Če ropar zaustavi popotnika z zloveščimi besedami »denar ali življenje«, mu s tem ne izreče trditve o alternativnih skrajnostih možne izbire (v luči katere je sam denar v načelu vselej izgubljen), temveč ukaz »daj denar, sicer ti odvzamem življenje«. Nesrečni popotnik kajpada tudi v tem primeru povsem svobodno izbere, ali bo ubogljivo dal denar, ali pa se bo nasilnežu uprl (ali nemara poskusil zbežati) in s tem tvegal morda celo lastno smrt. Izbira ne more biti izsiljena; če naslovnik noče izpolniti ukaza, ga pač ne bo izpolnil: če ni volje, ni dejanja – volja je pogoj ravnanja. Ukazodajalec ga sicer lahko trpinči na vse možne načine, celo življenje mu lahko odvzame, toda izpolnitve ne bo izsilil, če ne bo poprej »zlomil« – z silo ali leporečjem – adresatove volje. To je navsezadnje skrajna, dasiravno kruta, meja katerekoli volje, usmerjene na ravnanja drugih, zakaj »qui potest mori, non potest cogi« (Seneca) – kdor je pripravljen umreti, se ne more preplašiti.²¹

18. Kot opozarja Kelsen (*op. cit.*, str.7-15), norma ni niti sredstvo, niti cilj, pa tudi sama nima cilja. Cilj v pomenu učinka, ki ga želimo doseči z delovanjem, ima lahko le normodajalec, ki hoče, da bi se drugi ravnali na določen način; sredstvo, s katerim skuša vplivati na stvarno vedenje drugih, pa je voljni akt, katerega smisel je norma, njegov smisel, ne pa najstvo ravnanja kot tako.

19. Tudi ko gre za ukazovanje samemu sebi, je treba biti pozoren na različne moduse volje. Obstaja razlika med »hoteti storiti x« in »hoteti, naj se stori x« (ta volja ne vključuje nujno volje »storiti x«); ni vseeno, ali se A odloči, da bo hodil k maši, ali pa je smisel njegove odločitve v tem, da mora hoditi v cerkev. Prim. G.H. von Wright, *Objašnjenje i razumevanje*, Nolit, Beograd 1975, str. 132 ff.; Kelsen, *op. cit.*, str. 24-31.

20. »...bistvo volje je v tem, da ni v njej ničesar, česar sama ne bi sprejela.« (Hegel, *op. cit.*, str. 32); prim. J. Habermas, *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Naprijed, Zagreb 1982, str. 126-128; širše: H. Bergson, *Ogled o neposrednim činjenicama svesti*, Mladost, Beograd 1974, str. 102.

21. »Ali veste, kaj me na tem svetu najbolj čudi? Nemoč materialne sile. Na svetu obstajata samo dve stari, meč in duh. Vedno bo duh tisti, ki bo premagal meč.« (Napoleon I. po pohodu v Rusijo), cit. po G. Radbruch, *Filozofija prava*, Nolit, Beograd 1980, str. 105.

V tej zvezi se zdi kar nekako odveč opozarjati, da normodajalec zahteva od naslovnika ustrezno ravnanje, ne pa priznanja norme, tj. poprejšnje postavitve »avtonomne« norme in naknadne izpolnitve »ponotranjene« norme: normo je mogoče izpolniti tudi brez njenega priznavanja. Kaj pa se zgodi, če subjekt predpisanega ravnanja vendarle ne uboga in s tem prekrši obveznost?

Cela vrsta izrazov, s katerimi se običajno simbolizira takšne položaje, npr. *violation de la règle* (Duguit), zbuja vtis, kot da, denimo, morilec ne poškoduje »le« žrtve, ampak ob tem »rani« še samo normo, kar se zdi, milo rečeno, precej nenavadno, saj je norma pač smiselna tvorba. Vsiljuje se torej vprašanje, kaj se pravzaprav »poškoduje«, »prizadene« z neizpolnitvijo neke obveznosti. Ostanimo, zgolj zaradi slikovitosti, pri umoru. Pravno relevantna škoda, ki jo izzove storilčevo ravnanje, ni fizična, čutno zaznavna, sprememba v zunanjem svetu, se pravi truplo. Škoda je nasprotno povsem nenazorna, prisotna je v prizadetosti interesa (pravno varovanega s prepovedjo ubijanja oz. zapovedjo opustitve takšnega početja), zaradi katerega življenje sploh je neka vrednota. Vrednosti življenja pa ne moremo poistovetiti z živim organizmom, saj je vrednota »quality apprehended by mind, not a perceived material fact«. ²² Z realizacijo protipravnega ravnanja je prizadeta določena vrednota oz. pravno priznani/varovani interes, ne pa norma. Norma nam nasprotno sploh omogoči, da neko ravnanje ocenimo kot kršitev, pri čemer pa seveda »protipravnost« ni lastnost norme, temveč ravnanja. Po drugi strani pa kaznivost kot pravna posledica protipravnosti ni lastnost ravnanja, temveč normativna entiteta: kaznivo je tisto ravnanje, ki mora biti kaznovano; govor je o najstveni določitvi, ne o stvarnem dogodku.

Interes, ki je prizadet z realizacijo določene normativne kršitve, je seveda odvisen od vrste kršene obveznosti: pri politični normi gre za interes države, tj. vlade, ki deluje v njenem imenu (država kot taka ne more delovati, ker je pač abstraktna pravna oseba); pri pravni normi pa je vselej v igri interes nekega drugega pravnega subjekta. Od tod bi se dalo mimogrede zaslutiti, da vsako najstvo nima pravne narave; norma je lahko prisotna tudi v moralnem, religioznem, političnem položaju, zato gola prisotnost nekega najstva (ne glede na njegovo vsebinsko določenost) ni zadosten razlog za pravno obarvanost zadevne situacije (pravni položaj je možen le v trojni intersubjektivni strukturi, kjer na prizadetost upravičenega interesa reagira »neprizadeti in nezainteresirani tretji«). Prav tako pa tudi prisilna sankcija ni zadostni pogoj za pravno naravo norme, saj lahko država končno sankcionira tudi kršitve moralnih in političnih obveznosti.

4. Povrnimo se zopet k razmišljanju Kafkovih junakov. Teza, da gre pri normi za nujnost brez resničnosti, s svojo neumestnostjo pravzaprav zastira pogled na neko drugo, veliko pomembnejše vprašanje, tj. na problem razloga veljavnosti norme. Bistvo tega problemskega sklopa (ki je mimogrede zgolj logične narave in zadeva katerokoli normativno ureditev) bi lahko zgostili v vprašanju, ki ga naslovník norme naslovi na njenega izjavljalca: »Zakaj naj se ti podredim?« ²³ oz. v bolj izostreni obliki: »Zakaj naj bi bil subjektivni smisel tvojega voljnega akta, usmer-

22. Hall, *op. cit.*, str. 176.

23. Prim. S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str. 164 ff.

jenega na moje ravnanje, zame neko objektivno, zavezujoče najstvo?« Ni avtoritete, pa naj gre za Kristusa/Boga-človeka, ustavodajalca, očeta ali učitelja, za katero bi bila videti postavitev takega vprašanja odvečna, neumestna. Problem je nasprotno v tem, da ni niti najmanj jasno, kako naj bi tisti, ki »pretendira na to, da bi vzpostavil zakon«, lahko zadovoljivo odgovoril na postavljeno vprašanje. Da bi si še razločneje predočili pravo razsežnost obravnavanega problema, si je treba priključiti v spomin izhodiščno Kantovo postavko glede odnosa med *Sein* in *Sollen*, po kateri iz tega, kar je (pozitivizem), tistega, kar je bilo (historicizem), ali onega, kar bo bilo (evolucionizem), ni mogoče določiti, kaj ima vrednost oz. kaj naj bo.

Če rečemo, da je normo treba ubogati, ker je pač norma, se take ugotovitve resda drži videz samoumevnosti, a le zato, ker je tautologija in pravzaprav ne odgovarja na vprašanje razloga njene veljavnosti. Pred podobno zagato se znajdemo, če trdimo, da norma velja, ker jo je postavil normodajalec: problem je namreč ravno v tem, zakaj interpretirati subjektivni smisel njegovega hotenja kot zavezujoče, objektivno najstvo.

V luči²⁴ dualistične teze, da iz dejstev logično (transcendena najstva nad dejanstvom namreč ne izključuje možnosti vzročne pogojenosti samega vrednotenja) ni mogoče izpeljati najstva – »from facts follow facts, and not norms« – bi bilo mogoče normativni stavek utemeljiti le z drugim normativnim stavkom. V tem smislu bi bil razlog veljavnosti konkretne in individualne norme »A (ki je umoril B-ja) mora biti kaznovan« le splošna in abstraktna norma »kdor zakrivi umor, mora biti kaznovan«. Utemeljevanje ene norme z drugo, voljnega akta ene avtoritete z voljnim aktom druge, v »zadnji analizi« pomeni, da je norma logično neutemeljiva: subjektivnega smisla hotenja, usmerjenega na ravnanje drugega, ni mogoče interpretirati kot objektivnega najstva. Očitno je namreč, da se niz razlogov veljavnosti lahko nadaljuje le v »slabo neskončnost«. Vrtoglavi *regressus in infinitum* je mogoče zaustaviti edinole s fikcijo, tj. z izmišljeno normo umišljene Avtoritete. Fingirana norma fingirane avtoritete bi opravljala funkcijo razloga veljavnosti vseh tistih norm, ki jih postavljajo stvarne »avtoritete« posameznih normativnih ureditev, se pravi osebe, ki hočejo, da bi se drugi ravnali na določen (predpisan) način. Kot je znano, se ta fingirana in pred-postavljena (za razliko od vseh ostalih, po-stavljenih norm) norma v Kelsnovi terminologiji imenuje *Grundnorm*.²⁵

Če je mogoče zgolj s pomočjo fiktivnega razloga veljavnosti dojeti subjektivni smisel voljnega akta določene »avtoritete« kot objektivno zavezujoče najstvo, potem očitno ne goljufa le zakonodajalec, ko poskuša prikriti dejstvo, da ni Drugega (od Drugega – na kar sicer opozarja že Lacan²⁶ – temveč mora na eno oko zamižati tudi naslovník zakona. Zanj norma ne velja zato, ker je norma, ali zato, ker je smisel normodajalčevega voljnega dejanja, temveč zato, ker fingiramo voljni akt neobstoječe Avtoritete, ki ustvari *Grundnorm*, ta pa naslovníku zapoveduje, naj

24. Prim. Radbruch, *op. cit.*, str. 17 ff.

25. Prim. Kelsen, *op. cit.*, str. 203 ff.; Castberg, *op. cit.* str. 43.

26. Prim. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1960, str. 813.

spoštuje pozitivno »avtoriteto«, tj. naj tolmači subjektivni smisel njenih voljnih aktov, usmerjenih na njegov naslov, kot objektivna/zavezujoča najstvena določila.

5. Kakšne sklepe bi lahko potegnili iz povedanega? Predvsem kaže opozoriti na dejstvo, da težavnost logične utemeljitve najstva še ne pomeni, da je norma »nesmiselna«. Norma nasprotno je določen smisel oz., če uporabimo Husserlov izraz, *Sinn-Gegenständlichkeit*, ideelna entiteta, »fundirana« v voljnem aktu, usmerjenem na ravnanje drugega; vse to pa je pogosto odrinjeno v ozadje zaradi pretežnega ukvarjanja z vprašanjem, kakšen pomen ima določena norma. V tem primeru interpret išče pomen nečesa, kar je na »lokucijski« oz. »formalni« ravni pomenjanja že našel; interpretira nekaj, kar je že interpretirano kot norma – prav zato npr. Castberg v svoji analizi apriornih prvin v našem razumevanju prava zapiše, da pravni subjekt kot tak ne razmišlja o pravu, temveč v pravu.

Doslej smo večinoma zelo splošno govorili o normi in se nismo podrobneje dotikali specifično pravne tematike. Naj zato vsaj v sklepnem delu opozorimo, da iz dejstva, da je norma onstran razločka med resnico in neresnico (in da je, strogo vzeto, razlog njene veljavnosti fikcija), še ne sledi, da se avtoriteta pravne norme neogibno opira samo na avtoriteto Očeta (tj. na »slepi« avtomatizem navade ali na rituale, podrejene načelu ponavljanja). Prav tako ne bi bilo pravilno misliti, da je edina avtoriteta, na katero lahko računa pravo avtoriteta Gospodarja, se pravi instance, ki z monopolizacijo sredstev fizične prisile zagotavlja zlovešči »red in mir« in s tem onemogoča vojno vseh proti vsem; v bistvu gre tu le za politično, a vsekakor nujno predpostavko pravnega življenja, ki pa le-tega kot takega vendarle ne prejudicira. Ker je za pravni položaj odločilna²⁷ trojna intersubjektivna struktura, ki jo vzpostavljata interesno polarizirano razmerje subjektov A in B ter (v odnosu do spora) »neprizadeti in nezainteresirani tretji«, izhaja specifično pravna avtoriteta Sodnika prav iz dejstva, da njegova intervencija ni usmerjena zoper stranki spora, ampak ga zanima le pravična razrešitev spora samega; v tem oziru se *homo iuridicus* bistveno razlikuje od moralista, ki si morda prav tako želi pravično razrešiti neki spor, a le zato, da bi s tem on sam postal popolnejši: kraj realizacije vrednote je pri moralnem dejavniku notranjost duše, ne pa zunanost družbenega razmerja. Ravno v tem pa tiči posebnost pravne norme; z moralno normo se subjekt obrača na samega sebe kot drugega, s političnim zakonom vlada predpiše ustrezno vedenje političnih subjektov, tj. državljanov, s pravno normo pa se nasprotno ureja neko družbeno razmerje. Z incidenco pravne norme se družbeno razmerje spremeni v pravno, dejavnika A in B s tem postaneta pravna subjekta, nosilca pravice in soodnosne obveznosti. *Homo iuridicus* kot nosilec specifično pravne avtoritete ne teži k lastni popolnosti (niti k onstranski rešitvi duše), marveč k popolnosti družbenih razmerij, katerih akterji ga ne zanimajo.

Prav zato ni težko razumeti K.-jeve zgroženosti, ko v sodni »palači« odkrije spolni akt med perico in nekim študentom, pa dejstvo, da med zasedanjem »sodniki« ne gledajo zakonov, temveč navadno pornografijo. »Eine wesentliche Störung« ni v tem, da K. opazi poganjke uživanja »onstran vrat postave«, temveč v tem, da gre za nepravo, »neprimerno« uživanje. Namesto specifičnega sodnikovega užitka, ki

27. Natančneje: A. Kojève, *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd 1984, str. 112.

spremlja nepristransko intervencijo v spor (dveh strank), vodeno z željo po zagotovitvi njegove pravične razrešitve, K. nasprotno naleti na erotično in celo nekoliko obsceno uživanje. Po drugi strani pa je seveda prav to »neprimerno« uživanje povsem avtentična reperkusija dejstva, da uradniki pravzaprav niso sodniki, kar pa niti ne morejo biti, saj ni podano nikakršno sporno razmerje, ki naj bi ga razrešili: oni K.-ju pravzaprav ne sodijo, temveč ga obravnavajo – hočejo prav njega samega (ne zgolj to ali ono ravnanje) in ga končno tudi »dobijo«.

Povrnimo se – še zadnjič – k vprašanju normativne nujnosti. V pojmovni mreži Kelsnove teorije norme se zadi »nujnost«, ki o njej govori duhovnik, zelo »človeška«. Ne more brez človeškega bitja. Če se zvezde na nebu vračajo na svoje mesto, potem si lahko le želimo, da bi se »vedle« drugače, razumno tega ni moč hoteti. Nasprotno pa norma ne more brez volje: brez nje ne bo niti nastala niti ne bo izpolnjena ali uporabljena. Absolutno heteronomna norma – predpis, ki ga nihče ne priznava – je »mrtva« norma. Če rečemo, da je za subjekt predpisanega ravnanja norma nekaj nujnega, to kajpak ne pomeni, da je zahtevano vedenje njena logična ali vzročna posledica. Norma je za naslovnika »nujna« kvečjemu v toliko, da bo morebiti uporabljena navzlic njegovi neubogljivosti: normodajalec (ali osebe, ki jo pooblasti) s sankcioniranjem kršitve doseže veljavnost norme v DANEM primeru. Uporaba sankcije namreč vselej predpostavlja, da določeno ravnanje ocenimo kot kršitev; taka ocena pa dalje predpostavlja postavitev brezpogojne norme, katere neposredna kršitev je dano ravnanje. Artikulacija kategoričnega imperativa pa zopet predpostavlja PRIZNANJE hipotetične – splošne in abstraktne – norme, ki sicer fungira kot njegov razlog veljavnosti. Seveda pa ne nastane nobena brezpogojna zahteva, če se poprej ne »zgodí« akt volje, ki jo ustvari, saj – kot nenehno poudarja Kelsen – ni norme brez normodajalca.

Das Unheimliche Kantove teorije prava

Alenka Zupančič

Kantova teorija prava oziroma zakona nas tu zanima predvsem v eni točki – v točki, kjer Kantu dobesedno zmanjka besed, da bi v zadostni meri opisal nekaj, kar mu nastopa kot zločin onstran zločinov, zločin, ki stoji na sami meji predstavljivega in možnega, zločin, katerega subjekt bi bilo lahko edinole nekakšno »Vrhovno bitje zlobe«. Kantu pa ne zmanjka le besed, s katerimi bi to dejanje opisal, v zadrego pride tudi na teoretski, konceptualni ravni, torej pri vprašanju, kako ga pojasniti, kako najti subjekt, ki bi mu lahko pripisali to dejanje. Vsa »drama« se – povsem v »kantovskem duhu« – odigra v eni sami opombi v razdelku o državnem pravu dela *Die Metaphysik der Sitten*. Preden pa pridemo do te opombe, v najpomembnejših točka zarišimo polje, v katerega se umešča.

Nekoč je bila družbena pogodba

Veliko interpretov umešča Kantovo teorijo o nastanku države ob bok Hobbesovi in vsem tistim, ki imajo za izhodišče točko nekega »izvornega preloma«, »reza«, »prevrata«. Gre za teorije o prehodu človeštva iz »divjega«, »naravnega« v »družbeno«, »civilno« stanje, ki si pri tem pomagajo s pripovedjo, zgodbo. Nekoč so ljudje živeli kot kaotično krdelo divjakov, v vojni vseh proti vsem, potem pa se je v Nekem trenutku Nekaj zgodilo in nastopil je Red. To Nekaj je seveda »prvotni dogovor«, izvorna »družbena pogodba«, ki prestavi človeštvo na tir civilizacije in napredka. Na prvi pogled se Kantova teorija do tod tako rekoč brez preostanka vlije v ta model. Če jo v grobem povzamemo¹: za izhodišče vzame bivanje ljudi v »naravnem stanju«, ki pa je kar se da daleč od Rousseaujevske idile. Gre preprosto za neorganizirano in nestrukturirano množico ljudi, katerih eksistenca je skrajno negotova. Ljudje so prisiljeni stalno živeti v vojnem, »obsedenem stanju«. Zaradi lastne življenjske varnosti, ki je ne jamči prav nič, mora vsak predpostaviti, da mu je vsakdo drug vsaj potencialni sovražnik. Ljudje se v nekem trenutku odločijo, da bodo vstopili v družbena pogodbo, ta odločitev pa je motivirana s strahom pred prihodnostjo in še hujšimi konflikti. Čeprav Kant večkrat poudari, da pojem »izvorne pogodbe« nima historične vrednosti, ne opisuje nekega realnega dogodka, temveč ima status čiste umske ideje, ki nam v tem primeru pomaga razumeti določeno pot zgodovine, je vendarle mogoče na takšno teorijo nasloviti celo vrsto kritik iz različnih smeri. Ena bi bila npr. »derridajevska« in bi šla v smeri razkrinkavanja

1. Oris Kantove teorije tega prehoda povzemamo po Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's moral theory*, Cambridge University Press 1989, str. 239-240. Pri Kantu najdemo reference na to problematiko v mnogih različnih delih in kontekstih, od *Kritike čistega uma*, preko *Metafizike naravi* in *Religije v mejah čistega uma* do mnogih krajših spisov, kot sta *Ideja za neko splošno zgodovino* in spis o *Večnem miru*.

takšnih in drugačnih metafizičnih ločnic, čistih rezov ipd. Tu si bomo sposodili neko drugo formulacijo ugovora, ki opozarja predvsem na časovni paradoks, v katerega se zapletejo tovrstne teorije:

Prva temeljna slabost teorije prvotnega dogovora je namreč v tem, da izhaja iz posameznika, katerega delovanje že je racionalno; težko, sploh nemogoče si je predstavljati, da bi v stanju obče vojne vseh proti vsem, kar naenkrat med vsemi prevladalo trezno spoznanje, da tako ne gre več naprej. Nasprotno, prej bi bilo treba reči, da je prav civilno stanje miru in varnosti nujni predpogoj, da bi človek lahko »negoval duha« in povzdignil svojo racionalnost do stopnje, na kateri bi bil sposoben tega uvida, medtem ko je v naravnem stanju zaradi odsotnosti miru in navzočnosti bede njegova narava v kar najmanjši meri pod vodstvom razuma.²

Če ta ugovor velja za Hobbesa, na katerega se tudi v prvi vrsti naslavlja, pa bomo poskusili pokazati, kako so pri Kantu zadeve, če že ne povsem drugačne, pa vsaj precej bolj dvoumne.

Težko bi rekli, da Kantova teorija prehoda iz divjega v civilno stanje prek »prvotnega dogovora« stavi na moment racionalnega uvida, čistega razumskega spoznanja, ki bi botrovalo odločitvi, da tako ne gre več naprej. V celi vrsti tekstov (prim. op. 1) najdemo formulacije, ki nakazujejo natanko nasprotno: to, da je ta odločitev motivirana natanko z »divjaštvom«. Ljudje se odločijo za umnejšo obliko koeksistence preprosto zato, ker trenutna ogroža nič manj kot njihova življenje. V osnovi gre za odločitev iz čistega egoizma in strahu za lastno eksistenco. Motivacija je v strogem smislu patološka in se še od daleč ne približa odločitvi čistega praktičnega, kultiviranega uma. Kot tip dejanja se po vsem umešča v linijo ostalih »divjaških«, »neracionalnih« dejanj. Lahko bi rekli, da je to, kar omogoči končni konsenz, prav egoizem, ki je dosegel svojo skrajno in hkrati notranjo mejo, raven občosti, kar odpre, heglovsko rečeno, pot prehodu »kvanitete v kvaliteto«, v to, kar se izkaže za temelj možnosti civilne družbe. Drugače rečeno: seveda gre za nek preskok, rez, za časovni paradoks logike kreacije *ex nihilo*. Problem je le v tem, da se ta preskok kot tak ustvari in pokaže šele za nazaj, iz neke v času naknadne točke, ne pa na ravni zavesti, samodojemanja zgodovinskih subjektov te odločitve, ki bi v danem trenutku svojega norenja zastali in enoglasno napovedali »and now to something completely different«. Napredek človeškega rodu v tej smeri Kant razlaga s kategorijami, ki presenetljivo spominjajo na Heglovo »za hrbotom zavesti« in »zvičajnost uma«. Naravi gre zahvala za to, da – čeprav je motiv, ki ljudi pripelje do sporazuma o formiranju države samoljubje, vir moralnega zla – človeški rod s tem vendarle napreduje proti moralni avtonomiji in umni naravi. Gonilo napredka je prav neko »jedro realnega«, ta košček narave v človeku, ki vseskozi vnaša razdor v človekovo željo po homeostazi in mirovanju. Človek ni najprej neko neartikulirano, naravno, divje bitje, ki bi – bodisi postopoma, bodisi v nekem prelomu – prekinilo z naravo in postalo človek kot bitje razuma in napredka. Nasprotno, človek kot tak, »na sebi« bi bil neko ravnodušno bebalo, ki se ne zmeni za nič okoli

2. Zdravko Kobe, »Politicae philosophia naturalis«, v Spinoza, *Dve razpravi*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990, str. 143.

sebe in se zgolj predaja topemu ugodju, iz katerega ga zdrami šele narava. Šele narava ga sploh pripelje do uma:

Ljudje, dobrodušni kot ovce, ki jih pasejo, ne bi svojemu obstoju dali nobene večje vrednosti od tiste, ki jo ima življenje njihove domače živine; praznine stvarjenja v pogledu njegovega smotra, kot umne narave, ne bi izpolnili. Naravi bodi torej hvala za nespravljivost, za nevoščljivo tekmovalno nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali tudi po vladanju. Brez nje bi vsi izborni naravni darovi človeštva ostali v večnem dremežu nerazvitosti. Človek hoče slogo, toda narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod: ona hoče razdor. Človek hoče udobno in veselo živeti; narava pa hoče, da naj izstopi iz vnemarnosti in nedejavne skromnosti ter se vrže v delo in težavnosti, da bi našel tudi sredstvo proti tem in se modro spet izkopal iz njih. Naravni nagibi, ki so viri odljudnosti in nenehnih uporov, od koder izhaja veliko zla, ki pa vendarle spodbujajo vedno nove napetosti moči in s tem večji razvoju naravnih darov, potemtakem razodevajo voljo modrejšega stvarnika; ne pa morda roke kakšnega zlega duha, ki je šušmaril v svojih sijajnih načrtih ali jih nevoščljivo spridil.³

Optika je torej povsem sprevrnjena. Bolj ko človek »obvladuje naravo«, bolj deluje kot njen instrument, bolj udejanja smoter same narave, bolj naseda njeni »zvižčnosti«. Narava spodbuja in izigrava strasti eno proti drugi, pusti jim, da delujejo zase in mimo subjektove zavesti realizirajo idejo zgodovine, idejo, ki je – paradoksnost – ideja same narave. Kajti, pravi Kant, *narava ve*, kaj je za človeštvo najboljše. Kant nas kar naravnost sooči z momentom, ki ga je Lacan konceptualiziral prek pojma »vednosti v realnem«. Kako naj si razlagamo to, precej nenavadno Kantovo trditev? V zgornjem kontekstu je mišljena kot odgovor na vprašanje, na kakšen način prihaja do sprememb in napredka v človeški zgodovini. Razumemo jo lahko tako, da je ključni dejavnik človeške zgodovine neka vednost, ki je heterogena zavesti (zgodovinskih) individuov, hkrati pa to ni kakšna zunanja, instrumentalna sila, ki bi se s temi individui poigravala po mili volji, temveč je to narava, tujost, zunanost v samem človeku. In natanko ta narava, ta »patološki moment«, je tisto, kar ustvarja *človeško* zgodovino.

Nevarnost, ki se ji izpostavljamo s to teorijo, je seveda nevarnost teleologije. Vendar pa bi težko rekli, da se je Kant ne zaveda, saj tako rekoč celotna tretja Kritika, *Kritik der Urteilkraft*, predstavlja natanko Kantov spoprijem s tem problemom. Realno spregovori na primer kot lepota, in ne moremo si predstavljati, da ne spregovori iz neke nujnosti. Toda modus nujnosti, ki ga Kant pripiše tovrstnim fenomenom, ni niti tisti, ki pripada zakonom naravoslovja, vzročnosti, niti ne tisti, ki bi izhajal iz predstave določenega smotra. V dilemi med radikalno in potemtakem nemisljivo naključnostjo na eni ter strogo zakonitostjo na drugi strani, se Kant odloči za tretji odgovor: naključje kot tako sledi neki logiki, kar skuša zajeti s pojmom *Gesetzmässigkeit des Zufälligen*, zakonitost naključnega in *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, smotrnost brez smotra.

3. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, I. Kant Werkausgabe zv. XI, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaj.

Na tem mestu nas predvsem zanima, na kakšen način je ta paradoksní moment »vednosti v realnem« konstitutiven za samo državno ureditev. Na prvi pogled je videti, kot da je v neki državi natanko suveren, monarh tisti, ki je v vlogi narave in potemtakem *ve*, kaj je za njegove državljane najboljše. – Kako bi si sicer lahko razlagali dejstvo, da nekdo, ki na privatni, »človeški« ravni ni nič drugega kot »eden izmed«, v nekem trenutku postane vir najvišje in nevprašljive premise kantovskega silogizma oblasti.⁴ Vendar pa se stvar tu ne odvija prvenstveno na ravni vednosti in umna ureditev države ne izhaja iz tega, da so zakoni umni, pravični itn. Zakon kot tak je onstran vseh tovrstnih kategorij, opredelitev, saj te postanejo smiselne šele z nanosom nanj. Lahko bi celo rekli, da je zakon sam v družbi utelešena narava. Zakon je narava, »zbrana« v eni sami točki, ki na ta način omogoča ostala razmerja kot »družbena«. Je ne-umen v strogem pomenu besede, hkrati pa je podlaga vsake umne ureditve, omogoča ostala razmerja kot »umna«, »racionalna«. (In šele na tej ravni je po Kantu tudi možna prava svoboda. Človek je zapustil divjo, totalno in neartikulirano svobodo brez vseh zakonov, da bi ponovno našel omejeno, a prav zato dejansko svobodo v njeni navezavi in odvisnosti od zakona.⁵) In v tem smislu je suveren, kot vir zakona, identičen s pojmom narave. Ne gre za to, da so državni zakoni istega reda kot naravni zakoni, gre za to, da je država možna samo na podlagi *predpostavke*, da so istega nevprašljivega vira. Poskusimo natančneje pojasniti funkcijo te paralele, v čem bi lahko bilo njeno »racionalno jedro« z ozirom na Kantovo teorijo. Prvič gre za to, da je narava kot »producirajoča sila« hkrati *garant smisla* lastne produkcije. Tako je npr. vprašanje, zakaj so naravni zakoni takšni, kakršni so, onstran polja, v katerem bi bil možen smiseln odgovor. In natanko to je tudi funkcija monarha, vrhovnega suverena-zakonodajca. Postavlja zakone in hkrati nastopa kot garant smisla teh in takih zakonov, s čimer blokira nadaljnje izpraševanje v smeri, zakaj je to tako in ne drugače, ter ga postavlja na isto raven z vprašanjem, zakaj se ravno zemlja vrti okoli sonca in ne obratno. Druga raven te paralele pa je v tem, da je mogoče tudi razne suverenove »ekscese« postaviti ob bok »perverznoštim«, ki si jih dovoli sama narava: tako kot lahko narava na neki način krši svoj lastni zakon, svojo lastno zakonitost, »krogotok«, ne da bi bilo to dojetje kot kršitev, tako lahko to isto počne suveren, ne da bi stvar dobila status prekrška. Narava je edina, ki lahko krši svoj lastni zakon, ne da bi bilo to dojetje kot kršitev, temveč smo – soočeni s tem – nasprotno prepričani, da mora tu narava slediti *nekemu drugemu*, nam morda še neznanemu zakonu, ki je tako vzpostavljen prav s to »kršitvijo«. Kategorije kršitve, transgresije v strogem pomenu torej na tej ravni ni, to, kar bi v običajnih razmerjih veljalo za kršitev, tu velja za novi zakon. Enako pa je tej kategoriji izvzeta tudi suverenova funkcija, saj vsako njegovo dejanje (dejanje suverena, ki je izvršeno v funkciji suverena) tako že pomeni zakon.

4. Strukturo oblasti Kant razloži na modelu silogizma. Zakonodajna oblast tu predstavlja gornjo premiso in je kot taka nevprašljiva, izvršilna oblast spodnjo premiso, sodna oblast pa sklep. Cf. Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII, str. 431-2.

5. Cf. Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII, str. 434.

S tem pa smo prišli do tam, do koder smo želeli priti, do opombe, v kateri Kant razvije razmerje Suveren – Zakon – Ljudstvo skozi optiko dveh, po rodu različnih zločinov.⁶

Crimmen immortale, inexpiabile

Ker je odstavek kakega monarha vendarle moč misliti tudi kot prostovoljno predajo krone in dejanje, v katerem se monarh odreče svoji oblasti in jo vrne ljudstvu, ali tudi kot odhod z oblasti, do katerega je prišlo brez napada na najvišjo osebo in ki jo je prestavil v privatno stanje, ima zločin ljudstva, ki ga je monarh izsilil, zase vsaj pretvezo ukrepa v sili (*casus necessitatis*), nikoli pa nima ljudstvo niti najmanjše pravice, da bi njega, glavarja, kaznovalo zaradi nekdanjega upravljanja; saj je potrebno vse, kar je prej storil v kvaliteti monarha, obravnavati, kot da se je zgodilo povsem zakonito, in ker on sam, kot vir zakona, ne more ravnati nezakonito. Med vsemi grozotami državnega prevrata, izvedenega z vstajo, še celo umor monarha ni tisto najhujše; zakaj še vedno si je moč predstavljati, da ga je ljudstvo izvršilo iz strahu, da bi si lahko, ko bi ostal pri življenju, zopet opomogel in mu dal čutiti zaslužen kaznen, in zato ne bi smel predstavljati odredbe kazenskega sodstva, temveč ukrep gole samoohranitve. Formalna usmritev je tisto, kar dušo, prežeto z idejami človeškega prava, navda z grozo, ki jo čutimo vedno znova, vsakič in vselej ko pomislimo na ta prizor, kakršnega predstavljata usoda Karla I. ali Ludvika XVI. Toda kako si pojasniti ta občutek, ki tukaj ni estetski (sočutje, učinek domišljije, ki se postavi na mesto trpečega), temveč moralni, občutek popolne sprevrnitve vseh pravnih pojmov? Nanj gledamo kot na zločin, ki ostane večno in ga ni mogoče nikoli izbrisati (*crimmen immortale, inexpiabile*) in se zdi podoben onemu, kar teologi imenujejo tisti greh, ki ga ni mogoče odpustiti ne na tem, ne na onem svetu. Zdi se, da razlaga tega fenomena v človekovi duši izhaja iz naslednjih premislekov o sebi, ki osvetlijo tudi državnopravne principe.

Vsako prekoračitev zakona lahko razložimo in jo moramo razložiti samo tako, da izhaja iz neke maksime zločinca (postavitev takšnega zločina za pravilo); kajti če bi prekoračitev izpeljali iz nekega čutnega vzgiba, tedaj je ne bi zakrivil on kot svobodno bitje in bi je ne mogli pripisati njemu; a kako si lahko subjekt postavi takšno maksimo, ki je v nasprotju z jasno prepovedjo zakonodajnega uma, tega se sploh ne da pojasniti; kajti pojasniti je moč le tisto, kar se zgodi po mehanizmu narave. Zločinec pa lahko zagreši svoj zločin bodisi po maksimi privzetega objektivnega pravila (kot obče veljavnega), ki ga je sprejel, bodisi zgolj kot izjemo od pravila (priložnostno neupoštevanje pravila) v drugem primeru zločinec zgolj odstopa od zakona (četudi namenoma); njegov lasten postopek se mu lahko tudi gnusi in lahko da hoče zakon le obiti, ne da bi mu formalno odrekel pokorščino; v prvem primeru pa

6. Ob dosedanem razvijanju Kantovega koncepta suverena hitro dobimo občutek, da je njegova koncepcija države skrajno avtoritarna. Toda to, da je suveren kot vir zakonodaje nedotakljiv, niti najmanj ne pomeni, da je tudi njegova moč neomejena, Kantova država ni Leviathan. Ker se s Kantovim konceptom države kot take ter razmerij sil v njej ne bomo ukvarjali, lahko v zvezi s tem napolimo vsaj na dva teksta. Prvi je Kantova polemika s Hobbesom v spisu *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, drugi pa je tekst Mladena Dolarja »Kant in konec razsvetljenstva« (*Vestnik IMS* 1/1987), ki razdeluje razmerje med vednostjo in oblastjo ter pokaže meje obojega.

zavrže avtoriteto zakona samega, katerega veljavnosti pred svojim umom vendarle ne more tajiti, in si naredi za pravilo to, da ravna proti njemu; njegova maksima torej ni v nasprotju z zakonom zgolj zaradi manjkavosti (negative), temveč prav zaradi nasprotovanja (contrarie) ali, kot pravimo, diametraliter, kot protislovje (takorekoč sovražno). Kolikor je moč uvideti, človek ne more zagrešiti takšnega zločina iz gole (povsem nekoristne) zlonamernosti, in vendar (čeprav predstavlja zgolj idejo skrajno-zlega) se ga v sistemu morale ne sme obiti.

Razlog za grozo ob misli na formalno usmrnitev kakega monarha s strani njegovega ljudstva je torej v tem, da moramo misliti umor le kot izjemo od pravila, ki si ga je ljudstvo naredilo za maksimo, usmrnitev pa kot popolno sprevrnitev principov razmerja med suverenom in ljudstvom (ljudstvo, ki se ima za svoj obstoj zahvaliti le zakonodaji suverena, narediti za vladarja nad njim), s čimer se nasilnost na kar najbolj predrzen način in v skladu z načeli povzdigne nad najsvetejše pravo; kar se zdi, da je kot brežno, ki nepovratno pogoltne vase vse, kot samomor, ki ga država izvrši nad osebo suverena, kot zločin, ki ga ni mogoče odpustiti. Upravičeno lahko torej privzamemo, da privolitev v takšno usmrnitev dejansko ni izhajala iz domnevne pravnega principa, temveč iz strahu pred maščevanjem nekoč morda ponovno oživiljene države nad ljudstvom in da je bila ona formalnost privzeta le zato, da bi onemu dejanju nadela videz kaznovanja, torej nekega pravnega postopka (kar umor ne bi bil), vendar pa se ta olepšava spridi, ker je takšna predrznost ljudstva še hujša kot sam umor, saj vsebuje neko načelo, ki bi moralo onemogočiti še celo ponovno vzpostavitev države, ki jo je doletel prevrat.⁷

Komentar te opombe lahko začnemo s tem, da postavimo v oklepaj »mehko linijo« Kantove argumentacije, ki gre v smeri, da je tudi formalna usmrnitev lahko dejanje strahu in samoohranitve in se torej vendarle vpisuje na isto raven z umorom. Lahko, da to drži, toda konceptualni problem, ki se ga Kant zelo dobro zaveda in ga jasno zastavi na koncu drugega odstavka navedene opombe, je natanko v nasprotnem: kaj pa, če ne? kaj pa, če vzamemo dejanje formalne usmrtitve monarha takšno, kakršno se nam kaže, saj gre pri vsem vendarle prav za razliko med umorom in formalno usmrtitvijo?

Umor je seveda zločin. Zločin, ki ga zakon kaznuje. Umor suverena – vrhovnega zakonodajalca – je prav tako zločin, čeprav »vrhovni«, »mejni«, še vedno zločin. Mejni v smislu, da po vsej verjetnosti ne bo kaznovan, saj je izvršen prav nad osebo, ki bi ga edina lahko kaznovala, in izvršen je natanko s tem namenom, iz strahu pred morebitno poznejšo kaznijo. Suveren je v tem primeru ubit kot empirični individuum. Njegova »kvaliteta« suverena, njegov simbolni mandat kot tak, »na sebi«, s samim tem dejanjem ni »preklican«, preprečena je zgolj možnost, da bi ga opravljal ta konkretni individuum. Lahko, da se bodo pristojnosti suverena z novo »revolucionarno« zakonodajo radikalno spremenile, skoraj neverjetno pa je, da bi nova oblast uzakonila ubijanje kot tako. Prav zato je umor suverena brez težav mogoče misliti v okviru kategorije zločina.

7. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaj, str. 440-2.

Povsem drugače pa je s formalno usmrtnitvijo suverena. Njena neznosnost izhaja iz tega, da pomeni nekaj povsem nezaslišanega, a vendar ni zločin v pravem pomenu besede, saj nastopa v imenu in formi zakona. Zločin je nekaj, kar v razmerju do zakona ne nastopa v pozitivni obliki, temveč bodisi kot neka manjkavost, odstopanje, izjema od pravila ali transgresija. Drugače rečeno, zločin lahko nastopa v pozitivni obliki zgolj v razmerju do zakona in na podlagi zakona, ki ga je zmožen pozitivno opisati in kaznovati. Svojo bit dolguje zločin izključno zakonu in zakon je tisti, ki mu jo lahko spet »vzame nazaj« v določeni sankciji. Nadalje zločin na subjektivni ravni vselej predstavlja neko »patološko dejanje«, dejanje iz nekega partikularnega motiva in kot tak stoji nasproti univerzalni in čisti formi zakona oziroma zakonitega dejanja na moralni ravni. Formalna usmrtitev suverena pa v ničemer ne ustreza tem opredelitvam.

Kantovo ogorčenost ob misli na takšno dejanje je mogoče najprej interpretirati v luči *logičnih* paradoksov, v katere se zaplete. – Suveren, ko je enkrat ustoličen, je edini legitimni vir zakonov. Pa ne le to, samo ljudstvo je konstituirano kot ljudstvo šele v nanosu na njegovo osebo. Ljudstvo kot pravni subjekt se ima za svojo bit zahvaliti izključno suverenu oziroma najvišji zakonodajni moči. Zunaj te ljudstvo ni več ljudstvo, temveč množica ljudi. Formalna usmrtitev monarha s strani ljudstva torej v tej luči predstavlja čisti logični paradoks, sprevrnitev vsake logike, »popolno sprevrnitev principov«, pravi Kant, saj je to dejanje, ki z eno samo gesto »zavrže avtoriteto zakona samega«. Je zločin, ki ga ne moremo več imenovati zločin, temveč že *zakon*. Zločin, ki ne le suspendira zakon, ki ga naredi za zločin, temveč hkrati že neposredno nastopa v formi zakona, formalne obsodbe.

Ta linija interpretacije sicer lahko pojasni Kantovo ogorčenost spričo zadevnega dejanja, nikakor pa ne more pojasniti njegove groze in nekakšne »smrtonosne fascinacije«, ki jo je moč razbrati v Kantovem tekstu – kot da bi naletel na nekaj, kar ga hkrati skrajno fascinira in odbija, privlači in navdaja z grozo. Vzemimo tu za izhodišče naslednje tri Kantove opise, opredelitve. Usmrtitev suverena je

»kot brezno, ki nepovratno pogoltne vase vse«,
 »kot samomor (ki ga država izvrši nad osebo suverena)«,
 »vsebuje neko načelo, ki bi moralo onemogočiti še celo ponovno vzpostavitev države«.

Kaj je pri tem več kot le »logični paradoks« in zakaj?

Vse tri opredelitve se vrtijo okrog ene točke, okrog momenta dokončnosti, *nepovratnosti*: možnosti vrnitve ni več. Kantu usmrtitev monarha ne pomeni zgolj tega, da pade ena ureditev in se namesto nje vzpostavi druga, (formalna) usmrtitev mu ne pomeni zgolj točke v zgodovinskem krogotoku oblasti in družbenih razmerij kot takih, pomeni mu nekaj mnogo bolj radikalnega, hujšega, katastrofičnega. Usmrtitev monarha je v Kantovih očeh natanko realizacija Sadovskega projekta.⁸ Sade opredeli naravo kot nenehni krogotok življenja, nenehni proces rasti in razkroja, rojevanja in umiranja, kot nenehno preobrazbo življenjskih form. V tej perspektivi je naravna smrt, smrt v običajnem, biološkem pomenu, zgolj moment življenjskega

8. Formulacijo tega »projekta« povzemamo po S. Žižek, »Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema«, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana 1985.

krogotoka, moment nenehne preobrazbe, ki obsega razkroj in prenovu. Od tod izpelje Sade idejo radikalnega zločina, zločina, ki bi zničil, pretrgal sam ta krogotok, samo to gibanje preobražanja, zločina, ki bi tako osvobodil naravo njenih lastnih spon, njenih lastnih zakonov in ji omogočil, da bi »iz nič«, iz absolutnega kaosa znova oblikovala svoje kraljestvo.

Natanko ista logika je na delu v Kantovem branju usmrtitve monarha kot radikalnega zločina, zločina onstran zločinov. Vse druge oblike menjanja oblasti in državne ureditve so del »normalnega« krogotoka družbe, usmrtitev monarha pa nasprotno družbo vrže dokončno iz tira, vrže je na neko ničelno točko. Kaj je za Kanta na tem zločinu tako radikalnega?

Ključ za odgovor nam Kant ponudi s formulacijo, da gre za *samomor* države. Na nekem drugem mestu⁹ smo pokazali, kako bi bil samomor tisto dejanje, kjer na torišču Kantove teorije paradokсно sovpadeta dejanje čistega, radikalnega zla in čisto moralno dejanje, kako je dejanje, ki ustreza strukturi samomora hkrati edino, ki ustreza vsem Kantovim zahtevam za moralno dejanje: je čisto dejanje, brez zunanjih »referenc«, dejanje samoavtorizacije, samonanašanja, utemeljeno je zgolj v samem sebi, nima zunaj sebe nobenega smotra, ne nanaša se na nobeno korist, ne ozira se ne na ugodje, ne na subjektovo dobrobit, meri na dokončno in v strogem smislu nima zunanosti, je dejanje »brez prihodnosti« – subjekt ne ve (in ga tudi ne sme zanimati), kaj bo sledilo. Kantove zahteve glede moralnega dejanja se v osnovi iztekajo v en temeljni dispozitiv: čisto, brezmadežno moralno dejanje bi bilo tisto, ki bi mu uspelo nastopiti in ohraniti se v registru *realnega* (v Lacanovem pomenu besede). Dejanje je moralno le, če (npr. pri preverjanju) spodleti vsak naš poskus, da bi ga tako ali drugače pojasnili, ga simbolizirali (prav tako v Lacanovem pomenu besede) – tj. našli zanj vzroke, motive ali smotre, ki jih želi subjekt z njim doseči, našli kakršnekoli interese subjekta pri tem dejanju. Z eno besedo, če je subjekt storil neko dejanje zaradi česar koli drugega kot zaradi dejanja samega (če torej dejanje ni v strogem smislu nesmotrno, »nekoristno« v vsakdanjem pomenu besede), potem to ni moralno dejanje, ampak dejanje kot vsako drugo.

Natanko ta razsežnost realnega pa je tisto, kjer se dejanje radikalnega, »brezkompromisnega« zla, zla kot »etične drže« (zla, ki ni stvar šibkosti, manjkavosti ali trenutnih »patoloških« vzgibov), ujame s čistim moralnim dejanjem, saj je etika tu v strogem pomenu besede onstran dobrega in zla. Kar Kanta v navedeni opombi spravlja v grozo, je prav dejstvo, da bi lahko človek zagrešil takšen zločin »iz gole (povsem *nekoristne*) zlonamernosti« (cit.) in prav to je tisto, kar »predstavlja idejo skrajno-zlega«. Z drugimi besedami: če se hoče ljudstvo znebiti monarha v navalu besa in predvsem strahu za svojo lastno bodočo eksistenco, naj ga ubije, umori – to je zločin, ki pa ga je prav zato in s tem mogoče pojasniti in misliti. Toda, bi lahko formulirali Kantov problem, čemu uprizarjati formalno usmrtitev monarha, ki je nasprotno dejanje čiste zlobe, čisti »utrošek« – formi je zadoščeno zaradi forme same (kar pa je natanko definicija čistega moralnega dejanja)? Temeljni vir Kantove groze in fasciniranosti z zločinom te vrste, bi torej lahko prepoznali v tem, da

9. Cf. tekst z naslovom »Dejanje, Svoboda in Zlo« v *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990.

ga je povsod, kjer naleti nanj (in to ni tako redko), prisiljen opisati z malodane istimi besedami kot čisto moralno dejanje. Edino, kar lahko temu opisu doda, je njegova *perversitas*, sprevrnjenost, »perverzno«. In Kant je lahko ohranil ideal Dobrega le za ceno tega, da se je na neki način odpovedal možnosti realizacije čistega moralnega, etičnega dejanja.

Preden rečemo še kaj več, nam ostane vprašanje, zakaj je to samomor ljudstva oziroma države? Ker se ima ljudstvo za svoj obstoj zahvaliti izključno zakonodaji suverena in s tem, ko ga kaznuje zaradi njegovega »upravljanja« (tj. prav zakonodaje), v isti gesti izniči lastni obstoj v simbolnem. Empirična smrt monarha (bodisi, da umre naravne smrti, bodisi, da je umorjen), ne potegne za seboj tudi smrti države in ljudstva kot pravne kategorije, nasprotno pa njegova simbolna smrt (formalna kazenska usmrnitev) pomeni natanko to, saj je zrušen sam temelj simbolnega pakta, skupnosti.

V tej paradoksnih obsodbi zakona v imenu in s strani zakona pride na dan natanko njegova »mračna«, sprevrnjena, perverzna plat. Kant seveda ne more pristati na to, da bi bil »zakon sam nezakonito uveden«, še manj lahko to izreče – s tem bi v trenutku izgubil to, za kar si je ves čas prizadeval: čistost, nepatološkost zakona. In Kantu na nek način uspe dokopati se do »čistega«, »neomadeževanega« zakona. Toda, če lahko eliminira »patološki objekt« zakona, pa nikakor ne more eliminirati učinkov same te eliminacije: cena, ki jo plača za čistost, nepatološkost ter univerzalnost *forme* zakona je, da ta ustreza tako formi vrhovnega zločina, dejanja čistega zla, kot formi čistega etičnega dejanja.

V tej luči bi lahko rekli, da je na neki način že Kant sam napisal svojega »Kanta s Sadom«.

Literatura

Immanuel Kant *Werkausgabe*, zv. VII, VIII, X, XI, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaj.

Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's moral theory*, Cambridge University Press 1989.

Eric Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Pariz 1990.

Rado Riha, Slavoj Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana 1985.

Zdravko Kobe, »Politicae philosophia naturalis«, v *Spinoza, Dve razpravi*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990.

Mladen Dolar, predavanja o Kantovi filozofiji, zapiski s predavanj v študijskem letu 1989/90.

K izpeljavi zakona v Heglovi *Pravni filozofiji*

Marjan Šimenc

Zakon

Sam zakon, zakon v strogem pomenu besede Hegel v *Pravni filozofiji* uvede šele v npravnosti, natančneje v drugem delu civilne družbe, v pravosodju. Zakon je tako dvojno določeno: na eni strani je rezultat razvoja – npravnost je resnica in enotnost predhodnih sfer, le-tema pa se s to enotnostjo spremeni status – in v sebi zajema vsebino sfere abstraktnega prava in sfere moralnosti, ki tako postane ta abstraktna momenta, na drugi pa ga opredeljuje mesto v strukturi npravnosti, predvsem zavezanost same civilne družbe državi.

Korak od prava k zakonu je po vsebinski plati majhen, pravzaprav se ne zgodi nič vsebinskega; vsa sprememba je v tem, da tisto, kar na sebi velja za pravo, dobi objektivni obstoj, da je tudi na zunan postavljeno kot tisto, kar je in velja kot pravo. Toda ta zunanja postavitev, ta formalna sprememba statusa, ko je tisto, kar že je pravo, še dodatno izraženo v zapisu, ki je javen in vsem dostopen, je za zakon bistvena. »Tisto, kar je pravo, dobi šele s tem, da postane zakon, ne le *formo* svoje občosti, temveč tudi svojo resnično določenost.« /§ 211/¹ Zakon izgubi subjektivnost in naključnost običaja, s prehodom prava v zakon pa se za nazaj zgodi, da kot pravo velja le tisto, kar je postavljeno kot zakon. Pravu smo dodali le neko malenkost, zunanji obstoj, pa se nenadoma izkaže, da tisto, kar smo do zdaj imeli za pravo, pravzaprav sploh ni pravo, temveč moramo zavreči kot nično. A to še ni vse; s prehodom v obstoj pravo tako šele postane pravo, toda prav to, kar pravuodeljuje realnost, mu jo tudi krni, in ne le za nazaj. Pravo (p)ostane pravo le tako, da se tako kot moralno dejanje prepusti zakonu prevračanja nujnosti v slučajnost in narobe /§ 118/, da se prepusti zunanjemu naključju in se tako v sebi razcepi. »*Ker je postavljenost stran obstoja, v katerega lahko vstopijo tudi naključnosti lastne volje in druge posebnosti, zato je lahko tisto, kar je zakon, po svoji vsebini še različno od tistega, kar je na sebi pravo.*« /§ 212/

V zakonu pravo dobi svoj obstoj, a le za ceno tega, da se razcepi na pravo in naključni dodatek, cena za obstoj je dvom o lastnem obstoju; pravo sicer v zakonu postane pravo, vendar ne zakon kot tak, temveč pozitiven zakon.

Hegel nenehno opozarja na to vključenost empiričnih slučajnosti v svoj sistem prava, denimo ob zakonu: »*Ni mogoče umno določiti niti z uporabo iz pojma izhajajoče določenosti odločiti, ali je za nek prestopok pravična telesna kazen štiridesetih ali devetintridesetih udarcev, denarna kazen petih tolarjev ali štirih tolarjev in tri-*

1. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften 607, Frankfurt/Main 1986.

*indvajsetih grošev...« /§ 214/ pa ob državi »Pri ideji države ne smemo imeti pred očmi posebne države, posebne institucije, idejo, tega dejanskega boga, moramo opazovati za sebe. Vsaka država, čeprav jo lahko lahko po principih, ki jih imamo, pokažemo za slabo, na njej lahko najdemo to ali ono pomanjkljivost, ima vselej, če namreč pripada našemu izoblikovanemu /ausgebildeten/ času, v sebi bistvene momente svoje eksistence. Ker je lažje odkriti pomanjkljivosti, kot pa zapopasti afirmativno, zlahka naredimo napako in opazujemo posamezne strani, pozabimo pa na notranji organizem države,« /§ 258/ zato so prekratke vse kritike – in seveda tudi vsi zagovori – Pravne filozofije, ki skušajo neposredno primerjati zgodovinsko empirično realnost in racionalno konstrukcijo Pravne filozofije, kot da bi šlo za dve ločeni, a primerljivi stvari. Zanimiv pa je postopek Erica Weil v *Hegel in država*, kjer z nekaj fragmentarnimi primerjavami pokaže, kako malo ima Heglova koncepcija skupnega s prusko državo, ki naj bi mu rabila za zgled (za Hegla je parlament bistveni del državne ureditve, v Prusiji pa parlament ni obstajal; delovale so le pokrajinske skupščine, prvi parlament za vso Prusijo pa je bil sklican šele leta 1847, torej dolgo po Heglovi smrti. V provincah, kjer so skupščine obstajale, parlamentarne razprave niso bile javne, za Hegla pa je javnost parlamentarnih debat bistvena za nadzor nad administracijo in za oblikovanje javnega mnenja; Prusija ni poznala institucije porote in je s tem krnila samozavedanje državljanov, za katere je po Heglu bistveno, da jim sodijo njim enaki). Čeprav Weil v predgovoru zapiše, da je njegovo delo kritika tradicionalne kritike, so te primerjave razvite v daljši opombi: neposredna primerjava je po svojem bistvu spodletela, zato lahko nastopi le kot dodatek.*

Abstraktno pravo

Heglova osnovna teza pri vpeljavi države je, da koncepta, ki ureja razmerja med stvarmi in temelji na samovolji posameznikov, ne moremo prenesti na človeško skupnost, državo. Države se ne ustanovi s stiskom rok. »Kajti država ni nekaj zgolj narejenega: ustava je delo stoletij, ideja in samozavedanje umnega, kolikor je razvito v nekem narodu. Nobeno ustavo torej niso naredili subjekti.« /§ 274, dodatek/ Velja ravno narobe, posamezniki so vselej že del obče volje, pripadniki države; država je prvo, posamezniki izpeljano. Če na državo gledamo kot na skupnost atomiziranih posameznikov, če za njen smoter postavimo skrb za interese posameznika, če skratka državo imamo za pogodbeno skupnost, potem imamo v mislih civilno družbo.² Pojem pogodbe spada v abstraktno pravo, toda z njim ne moremo razložiti niti abstraktnega prava. Pogodba, akt sklepanja pogodbe potrebuje oziroma se opira na pravno ozadje, pravna sfera pa naj bi z njim šele nastala. Kar bi radi proizvedli, moramo predpostaviti, če naj bo izpeljava sploh možna. Če je pogodba možna, že ni več potrebna, saj to pomeni, da se je že zgodila, če pa je potrebna, potem pa še ni možna, saj bi se morala že prehiteti. V tem je problem družbene

2. Gledano s subjektivne strani: človek kot tak za Hegla ne obstaja, zato ni jasno, kako naj bo na kakršen koli način temelj države. Član države je končna referenčna točka osebe abstraktnega prava, subjekta moralnosti, člana družine, burgeoisa, citoyena, pa tudi »človeka« – le če nanj gledamo le s stališča njegovih naravnih potreb, potem gre za tisto, kar ustreza predstavi »človek«.

pogodbe analogen vprašanju jezikovnih konvencij:³ če je jezik v osnovi konvencionalen, če njegov nastanek temelji na konvenciji, kateri jezik pa so uporabili pri vpeljavi konvencije.

Analitična filozofija je sicer uspela reflektirati to težavo in razdelati teorijo konvencije, ki se sicer paradoksu nastanka ne izogne, vendar ga uspe nekako lokalizirati in preložiti na družbeno pogodbo.

Lewis konvencijo izpelje iz teorije iger koordinacije; problem, iz katerega izhaja, je v osnovi tale: denimo da se zveza pri telefonskem pogovoru iz neznanih razlogov pretrga. Oba govorca želita pogovor nadaljevati, to pa je mogoče le tako, da eden izmed njih pokliče drugega, drugi pa ne kliče, temveč čaka na klic. Ni važno, kdo kliče in kdo čaka, važno pa je, da delujeta vsklajeno; zveza namreč na bo vzpostavljena, če kličeta oba hkrati ali če oba čakata. Bistveno za ta položaj je, da imata obe strani isti interes, namreč nadaljevanje pogovora in da je obema vseeno, kdo kliče in kdo čaka. Konvencija je po Lewisu koordinacijsko ravnovesje oziroma rešitev problema usklajenega delovanja. V zgornjem primeru sta možni dve rešitvi problema, se pravi dve konvenciji: da denimo znova pokliče tisti, ki je bil vzpostavil zvezo, ki je bila prekinjena, ali pa, da pokliče tisti, ki je bil prej poklican. Sogovornikoma je vseeno, katero pravilo se uveljavi – in ta arbitrarnost je po Lewisu za konvencijo bistvena: ni važno, katera rešitev se uveljavi, da se le uveljavi (in da je njen začetek nekako pozabljen; če konvencija izvira iz eksplicitnega sporazuma, konvencija postane konvencija šele, ko smo na ta sporazum pozabili – prej nas je namreč sporazum lahko zavezoval, kjer pa je zaveza, tam že ni več konvencije).⁴ Tako definirana konvencija pa izključuje družbeno pogodbo, za definicijo je namreč bistveno, da je za vsako od vpletenih strani najbolje, da konvenciji, če ji sledijo drugi, tudi sama sledi – za družbeno pogodbo pa to ne velja. Pri konvenciji je v interesu vsakega posameznika, da tudi sam spoštuje vzpostavljeno pravilo, če ga ne bo, se mu bo denimo izmaknil želeni telefonski pogovor, pri družbeni pogodbi pa bi nasprotno posamezniku bolj ustrezalo, če bi pogodbo spoštovali vsi razen njega – če bi vsi omejili svoje pravice, njemu pa jih ne bi bilo treba. Vendar pa lahko tudi družbeno pogodbo štejemo med konvencije, če nekoliko modificiramo strukturo posameznikovih preferenc: sam bi že izbral neomejenost svojih pravic, a ker se čuti dolžnega, ker nemara tako kot Locke verjame, da je na tihem obljubil, da bo spoštoval pogodbo, če jo bodo drugi spoštovali, zato sam prostovoljno izbere, da bo tudi sam omejil svoje pravice. Ker je zavezanost spremenila samo možnost izbire, se tudi družbena pogodba uvrsti med konvencije, vendar – in to je za nas bistveno – sama zavezanost obstaja le, ker že obstaja družbena pogodba, družbena pogodba lahko postane konvencija le zanazaj, le zato, ker je že obstajala prvotna družbena pogodba, ki ni bila konvencionalna.

3. Abstraktno pravo in konvencija sta pravzaprav odgovora na podobni vprašanji: konvencija je družbeni pakt, s katerim naj bi uredili razmerje ljudi do besed, abstraktno pravo pa posreduje med ljudmi in zunanjimi stvarmi.

4. Lewis eksplicitno reče: »As the force of their original promises fades away, the regularity in their behaviour becomes a convention.« David Lewis, *Convention*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 45.

Moralnost

Abstraktno pravo in moralnost sta zgolj abstraktna momenta, ki svojo dejanskost dobita šele v nrvnosti: abstraktno pravo je na sebi že zakon, a zgolj na sebi, in tudi moralnost vzpostavi kriterij delovanja, a zgolj v zasebju. Implicitna časovnost tretjega momenta odpira možnost fiksacije, seveda ne v sferi abstraktnega prava,⁵ sferi osebe, formalne enakosti in juridičnega prepoznanja, pač pa v sferi neskončne subjektivnosti. Ob temeljni enakosti zločina in kazni ne smemo pozabiti, da kazni v abstraktnem pravu vendarle zadeva temeljna nemožnost. Maščevanje sicer ukine zločin, a le po vsebini; ker je maščevanje dejanje neke posebne volje, je samo nov prestopek. Kaznovalna pravičnost /§ 103/ – ki je pogoj kazni – je lahko le delo volje, ki hoče obče kot tako. Ta pa že sodi v področje moralnosti. Hegel sicer doda: »Ta pojem *moralnosti* pa ni samo nekaj zahtevanega, temveč je sam izšel iz tega gibanja,« /§ 103/ toda ostaja dejstvo, da zločin kljub temu, da po svojem pojmu že je kazni, da je zločin nič in se tako rekoč sam ukinja, vendarle uspe zrušiti sfero abstraktnega prava. Ne sicer s stranjo zločina, pač pa s kaznijo.

Moralnost sama na sebi seveda ni zakon; Hegel v *Fenomenologiji* sicer govori o zakonu srca, a čista zasebnost je prav čisto nasprotje zakona, izkaže se celo, da je zlo prav dobro, če vztraja v svoji abstrakciji, zla je volja, ki vztraja v svoji notranjosti in tako lastno posebnost postavlja nad obče /§ 139/, lastno vest nad zakon. Hegel zlo zavest dvakrat neposredno poveže z zakonom (vselej nekako ob robu glavnega teksta: najprej v sredini predgovora, nato v opombi k § 258) in obakrat proizvede negativni čustveni ekvivalent spoštovanja do zakona – sovražstvo do zakona. Zakon seveda je mrtva, hladna črka, utesnjuje kot težki okovi, a le za zavest, ki vztraja pri občutku in subjektivnem prepričanju, in se – kot zlobno pravi Hegel – greje na ognju lastne partikularnosti. Hegel ponuja drugo vizijo zakona: dolžnost nas osvobodi, iztrga odvisnosti od nasilja naravnih nagonov in terorja neskončne subjektivnosti brez realnosti /§ 149/. Notranja razčlenjenost zakona implicira notranjo razčlenjenost subjekta tega zakona, Heglovo spremembo perspektive upošteva nenetnost subjekta; subjektu tako sprejem zunanega zakona za svojega, prepoznanje v tuji občesti omogoča, da delegira svoj razcep in pusti, da zakon opravi delo namesto njega. Enakost med subjektovo refleksijo zakona in samorefleksijo zakona lahko razumemo tudi tako: zakon misli namesto subjekta. To je tudi rešitev težavnega razmerja individua in države: država je prva, vseobsegajoča, dolžnost individua je biti član države, obenem pa ima individuum pravico najti svojo partikularno zadovoljitev, država je predvsem udejanjanje njegove svobode, proti dolžnostim je mogoče poudarjati pravice itn. Izhodiščna predpostavka takega iskanja posredovanja je ločenost obeh pojmov, po Heglu pa človek ustreza svojemu pojmu šele, ko se sam dvigne na raven države:

5. Dokončnih razlik pri Heglu ni moč začrtati. Za vsako načelo se nazadnje izkaže, da mu je njegova drugost vselej že notranja; oseba že predpostavlja minimalni razcep /§ 35/, pogodba minimalno intersubjektivnost. Pravzaprav oseba je razcep, kajti simbolni mandat ne deli preprosto identitete, temveč prinese (tudi) razcep (izjema je nemara le monarh, kjer pa mandat ni preprosto simbol, temveč simbolni mandat sovpadе z »naravnim mandatom«. Oseba je pravzaprav paradigma tega, da je vsaka identiteta razcep in vsaka identifikacija odtujitev: je čista označevalna poteza, ki me zastopa v mreži, vzpo-

*Kajti zakon je objektivnost duha in volje v njeni resnici; le volja, ki posluša zakon, je svobodna, ker posluša samo sebe in je pri sebi in zato svobodna.*⁶

Po Heglu – in tu Hegel predpostavlja izdelano etično držo – človek ni svoboden po naravi, temveč mora šele postati tisto, kar že vseskozi je; človek se do svobode vzdigne šele takrat, ko v zakonu najde substanco svoje biti. To seveda čisto ne drži: ne le, da se mora človek dvigniti k tistemu, kar že vseskozi je, velja predvsem, da k temu mora biti dvignjen. Ne gre le za *Bildung*, ki je prek družine – družina skrbi za omiko otrok – povzdignjena v temelj države, za Heglovo nenehno poudarjanje pravice subjektivnosti, da posreduje vso substancialno danost, pač pa predvsem za to, da sta umnost in svoboda nenehno predpostavljene. To leži v temelju Heglove teorije kazni: z zločincem moramo ravnati kot z umnim bitjem, tudi ko je kršil zakon, je postopal umno in svojo kršitev postavil kot nov umni zakon, toda če ravnamo tako, ravnamo, kot da živi v pravnem stanju, se pravi v urejeni družbi z zakoni, – torej je tudi zločinec subjekt zakona, le da »njegov« zakon pred njegovim dejanjem ni obstajal. Toda tudi zakon »drugih«, »naš« zakon postane dejaven in dejanski prav s kaznijo, če do kazni ne bi prišlo, bi bil tudi sam omajan.

Ta neempiričnost umnega pa še bolj velja za Heglovo teorijo monarha. Ob vpeljavi monarha⁷ sledi osnovni opredelitvi, da suverenost eksistira le kot subjektivnost, kot abstraktna in breztemeljna samodoločitev volje, v kateri leži tisto zadnje odločitve, v pripombi pojasnilo o objektu te poslednje odločitve.

Prva vloga monarha je v tem, da je tisti, »ki prekine slepo ulico razlogov za in proti, med katerimi lahko vselej omahujemo, in z 'Hočem' odloči in začne vsako delovanje in dejanskost.« Ta poseg je vsebinski; monarh s svojo odločitvijo izbere eno stran, nagne tehtnico in omogoči, da se ta posebna in zagatna situacija, ko svetovalcem ne uspe najti zadostnega razloga za odločitev in delovanje, razreši in se z delovanjem lahko prične. Ob tem pa je potrebno opozorilo:

*Ko se pogosto proti monarhu zatrjuje, da je zaradi njega od naključja odvisno, kako gre državi, da monarh lahko naredi zlo, da nemara ni vreden, da stoji na čelu države, in da je nesmiselno, da naj bi bilo tako stanje umno, gre za nično predpostavko, da so stvari odvisne od posebnosti značaja. Pri popolni organiziranosti gre le za konico formalnega odločanja, in za monarha potrebujemo le človeka, ki reče »Da« in postavi piko na i; kajti vrh mora biti tako postavljen, da posebnost značaja ni pomembna. Kar pa pripada monarhu preko te poslednje odločitve, je nekaj, kar spada partikularnosti, do tega pa ne sme priti. Lahko sicer nastopijo okoliščine, v katerih ta partikularnost izstopa, a v tem primeru država še ni popolnoma izoblikovana ali pa ni dobro konstruirana. V dobro urejeni monarhiji pripada objektivna plat le zakonu, ki mu mora monarh dodati le subjektivni »Hočem«.*⁸

stavljene z abstraktnim pravom. Kot oseba sem svoboden in lahko od vsega abstrahiram, pa vendar v realnosti ostajam tisto, kar sem, se pravi individuam, vpet v naključno banalnost empirije. Oseba je, pravi (dobesedno pravi, saj so dodatki prevzeti iz zapisov predavanj) Hegel v dodatku, protislovje med najvišjim in najnižjim v človeku.

6. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig 1920, str. 94, Naprijed, Zagreb 1966.

7. Gre za § 279.

8. § 280, dodatek.

Monarh je čisti nič, doda le nič, prazno formalno gesto. V urejeni državi ni prostora za njegovo samovoljo, hkrati pa se opisana objektivnost moderne države lahko konstituira le v prostoru, odprtem z ničem monarhove subjektivnosti. Ker je v monarhu fiksiran moment subjektivnosti, je s tem zagotovljen obstoj objektivne volje.⁹ Monarhija je torej eno, ki se deli na dvoje – monarhija se cepi na monarhijo in despotijo. Za despotijo pa velja, da »označuje predvsem stanje brezzakonja, ko posebna volja kot taka, naj bo volja monarha ali ljudstva (ohlokracija), velja kot zakon, ali bolje, namesto zakona.«¹⁰ Razmejitev poteka med samim gibanjem figuracije svobode in fiksacijo, zaustavitvijo gibanja s točko, ki je temu gibanju izvzeta. Monarh je tisti delček narave v kulturi, izjema, ki svojega mesta ne pridobi v skladu s svojimi kompetencami. Vse druge družbene vloge so zasedene glede na lastnosti, usposobljenosti, ki jih imajo njeni nosilci, še preden jo zasedejo, monarh pa da videti razliko simbolne legitimacije in dejanske usposobljenosti. Monarh je sam na sebi nič, nima pozitivnih usposobljenosti, ki bi predhodile njegovemu imenovanju za monarha, vse usposobljenosti dobi za nazaj, podeli mu jih sam simbolni mandat, ki je izjemen: »cesar«, »kralj«, »njegovo veličanstvo« pravzaprav niso občni pojmi, temveč ekvivalenti lastnega imena. To monarhovo dvakratno breztemeljnost, breztemeljnost volje, ki ni utemeljena na usposobljenosti, in breztemeljnost eksistence, katere določilo je prepuščeno naravi, dedna monarhija hkrati kaže in skriva. Kaže zato, ker je monarh izbran naključno, z rojstvom, skriva pa s tem, da izbriše čas pred imenovanjem. Monarh je že vseskozi monarh, zato tudi ves čas ima status sublimnega objekta, objekta, katerega bit je rezultat simbolnega reda.

Monarh je torej tisti, »ki prekine slepo ulico razlogov za in proti, med katerimi lahko vselej nihamo, in z 'Ich will' odloči in začne vsa delovanja in dejanskosti.« /§ 279/ Monarhova pozicija je s tem opredeljena kot natančno nasprotje filozofovi; filozof ne vzame kot vladar peresa v roke ob jutranji zarji, temveč zvečer, ko je monarh že postavil svojo piko na i in začel delovanje in dejanskost in ko je bilo to po monarhu začeto delovanje že dovršeno. Simbolizaciji sta torej dve; monarhova dejanju predhodi, sama je pogoj dejanju, zato ji dejanje samo uhaja, filozofova pa prihaja post festum – dejanje podvoji, vključi v simbolno, ko se je to definitivno že zgodilo. Samo dejanje ji zato ne uhaja, temveč ji je že ušlo. Vendar pa se ji zato, kot poudarja Hegel na koncu *Predavanj o zgodovini filozofije*, odpira to drugo, simbolno dejanje. Takšno pa je tudi monarhovo dejanje, in v tem pogledu ti dve dejanji neposredno sovpadata. Intervencija monarha je torej v tem mejnem, izjemnem primeru neodločljivosti vsebinska, prekine omahovanje med navidez enakovrednima izbirama, vzrok njene vsebinskosti, ki nasprotuje njeni načelni formalnosti pa je nepopolni uvid uradnikov. Vendar ta nepopolni uvid svetovalcev ni marginalni primer, temveč status vsake odločitve, ki naj začne dejanje. Vsako dejanje se začne z nepopolnim uvidom, ker ne more v objektivne okoliščine, ki mu predhajajo,

9. »Prava razlika teh form /orientalne despotije in fevdalne monarhije/ od resnične monarhije temelji na vsebini veljavnih pravnih principov, ki imajo v državni oblasti svojo dejanskost in zagotovilo. To so v prejšnjih sferah razviti principi svobode lastnine in tako osebne svobode, civilne družbe, njene industrije in skupnosti in z zakonom uravnane dejavnosti posebnih oblasti.« /§ 544/

10. RP, pripomba k § 278.

všteti samo sebe. Nepopolni uvid uradnikov je načelen zaradi radikalne diskontinuitete med realnim in simbolnim. Pri razmerju med formalnostjo in vsebinskostjo monarhovega posega v simbolno tkivo gre preprosto za to, da je sam formalni akt podpisa na sebi vsebinski, da ima predložena racionalna vsebina v sebi vselej manko, pomanjkanje zadostnega razloga, na to mesto pa stopi monarhov podpis. Drugače rečeno: do monarhove čiste forme pridemo, če vztrajamo v čisti vsebini, monarhov »hočem« je notranji pogoj za možnost same vsebine. Ko Hegel govori o tem, da mora v vseh oblikah vladavine, tudi v aristokraciji, monarhiji in demokraciji, v teh še neizoblikovanih formah države obstajati individualni vrh, zapiše splošno formulo: »Vsak postopek in dejanskost ima svoj začetek in izpeljavo v odločujoči enosti vodje.« Moment monarha potemtakem spada k sami strukturi dejanja in dejanskosti. Monarh ni le člen artikulacije politične oblasti, monarh je moment vsakega dejanja, zato se mu ne more izogniti nihče, kdor deluje. Monarhu se zato ne morejo izogniti niti v demokraciji¹¹ niti v državi bodočnosti, Severni Ameriki.¹² V monarhovem razmerju do preostale politične strukture gre za tisto, čemur rečemo razcep med vednostjo in oblastjo. Monarh je predpostavka delovanja zakona, je tisto, kar dobimo, če od zakona odštejemo vednost oziroma racionalno vsebino. Sam monarh je razdalja med vednostjo in zakonom. Zakon mora biti racionalen, vendar ne temelji na racionalnosti. O iracionalnosti v samem srcu racionalnosti najlepše priča očitek nekega ameriškega teoretika: »Hegel ravna, kot da bi bili zakoni že sami od sebe racionalni!« Z monarhom je vpeljana prav raven, na kateri ta pomislek, ki najeda samo načelo zakona, ni več možen. Z zakoni je tako kot s Kierkegaardovim bogom: ne pokoravamo se jim, ker so dobri, racionalni, koristni, ampak, zato, ker monarh tako hoče. Monarh je zakon kot zakon, zakon, kolikor ne sovpaše s pozitivnim zakonom, zakon v njegovi neutemeljenosti – monarh je mesto zakona. Vsaka drugačna utemeljitev bi ga že zamajala. Če bi se zakonom pokoravali zaradi tega, ker so dobri, bi bilo samovolji individua prepuščeno, ali zakon v tem konkretnem primeru res prinese najboljše učinke – in že smo v brezzakonju. V tako utilitaristično utemeljenem zakonu pa samovolji niso prepuščeni le zakoni, temveč tudi sami posamezniki, za katere se sprva zdi, da so tako ravno ušli tiraniji zakona. Če ne obvelja kruto onstranstvo zakona glede na svet dobrega in zlega, po katerem je s stališča prava zlo samo na sebi nekaj nevtralnega, ni ne pravno ne nepravno, potem pride do grobe degradacije človeka. Kadar je smoter zakonov in kazni koncipiran kot uresničevanje dobrega, se izkaže, da moramo ljudi za njegovo udejanjenje šele pripraviti. Kadar dobro ni predpostavljeno kot realizirano v zakonih, realizacija pripelje do njegovega nasprotja. Tako kot pri zakonu je tudi pri posamezniki treba umnost naivno optimistično predpostaviti, da do nje lahko pride. Sopripadnost monarha in zakonov lahko strnimo takole: monarh je monarh le, če vlada državi, urejeni z zakoni. Če zakoni manjkajo, potem ne gre za monarha, temveč za despota. Če pa manjka monarh, potem ne izgubi le država zakonov, temveč tudi človek svoje dostojanstvo.

11. »Če se narod npr. v demokraciji odloči za vojno, mora kljub temu na čelo postaviti generala, ki vodi vojsko.« Hegel, 1966, str.49/.

12. »Subjektivna enotnost /Severne Amerike/ obstaja, saj je na čelu države predsednik, ki se zaradi zavarovanja proti morebitnemu monarhičnemu častihlepju voli na štiri leta.« Hegel 1920, str. 197.

Umor kot zahteva po zakonu

Renata Salecl

Freud je v *Totemu in tabuju* pokazal, da je v zločinu izvor univerzalnega zakona. Na prepovedi dveh zločinov, incesta in očetomora, temelji tako oblikovanje moralnega zakona, ki subjekta obvladuje v njegovi notranjosti, kot družbenih zakonov, prava. Vprašanje je, v kolikšni meri se oba reda normativnosti, subjektov in družbeni, pokrivata. Kakšna je razlika med zakonom, ki od znotraj drži subjekta, in nivojem pravnih norm, ki jim je zavezan od zunaj? Naš namen bo pokazati, da – ob ambivalentni naravi tega notranjega zakona – zunanji zakon ne deluje kot omejitev »morale« v nas, ampak nasprotno: deluje lahko kot olajšanje neznosnega pritiska, ki ga subjektu nalaga njegov notranji zakon, ali pa kot čista instrumentalna instanca katere prisotnost subjekt sploh ne čuti kot oviro. To bomo pokazali na primeru dveh najhujših zločinov – umora očeta in umora matere.

Umor očeta

Mlad vojaški oficir Denis Lortie je 8. maja 1984 vdrl v parlament Quebeca z name-ro, da ubije vlado. Preden je prišel v dvorano, kjer zasedajo poslanci, je na hodniku z avtomatsko puško streljal na mimoidoče ter tri ljudi ubil in osem ranil. Ko je ugotovil, da je dvorana prazna in da poslanci tega dne niso zasedali, se je vsedel na mesto predsednika parlamenta. Po dolgih prepričevanjih je odložil orožje in se predal policiji. Na vprašanje, zakaj je storil ta zločin, je Lortie odgovoril: »Vlada Quebeca je imela obraz mojega očeta.«¹

Pravna praksa je ta primer obravnavala kot klasičen umor brez razloga, toda dejansko gre za dejanje očetomora. Za razlago tega je najprej treba odgovoriti na vprašanje, kdo je oče in kaj očetomor.

V Lacanovski psihoanalizi je oče tisti, ki subjekta podredi principu zakona, ki ga vpelje v zakon simbolnega reda. Oče poruši imaginarni odnos med materjo in otrokom, da bi otroka vpeljal v red jezika in tako omogočil konstitucijo subjekta. Toda ko Lacan govori o vlogi očeta ne misli na realnega očeta, ampak na to, kar imenuje »Ime očeta« oz. »očetovska metafora«. »V *Imenu očeta* moramo videti prenašanje simbolne funkcije, ki od začetka zgodovine, njegovo osebo identificira z likom zakona.«² Da Ime očeta deluje, ni potrebno, da je dejanski oče prisoten, dovolj je npr. materin odnos do simbolnega očeta. Če pa je dejanski oče prisoten, je bistveno, kako se pojavlja v materinem diskurzu, kako je preko nje posredovan: kot vsemogočna, prepovedujoča oseba, ki postavlja pod vprašaj in prepove-

1. Zgodbo primera Lortie povzemamo po Pierre Legendre, *Le crime du corporal Lortie*, Fayard, Pariz 1989.

2. Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, str. 67.

duje željo matere, postavlja zakon in zahteva identifikacijo s sabo kot z nekom, ki ima falos.³

Ojdipski oče ima normativno funkcijo: kot tisti, ki ima falos, regulira željo matere kot vsemočnega Drugega in subjekta vpelje v simbolno kastracijo. Preko identifikacije z njim se pri subjektu oblikuje Ideal jaza. Bistveno pa je, da je ta oče, ki v Ojdipu prejme simbolno funkcijo, vselej mrtvi oče. Nujnost Ojdipa je, da mora biti oče, ki prepoveduje užitek z materjo, ubit. Za Freuda je zato prvi, osrednji zločin, očetomor. Vsak subjekt je kriv za ta zločin.

Lacanova teza je, da je *mrtvi oče čisti označevalec – Ime očeta*. Naloga tega simbolnega očeta je, da subjektu preko tega, da ga zaveže zakonu, omogoči dostop do dimenzije želje, in sicer tako, da željo podvrže zakonu.

Že pri Freudu je vloga očeta ambivalentna. Na eni strani imamo Ojdipskega očeta, ki je sam podrejen zakonu, ki ga prenaša na otroke. Na drugi strani pa imamo očeta primarne horde, o katerem govori Freud v *Totemu in tabuju*; to je oče z absolutno močjo, lastnik vseh žensk, oče, ki ni podvržen zakonu. Ta lik očeta je oče užitka, ki ni podrejen nobenemu transcendentnemu redu. Njegova smrt ni osvoboditev za sinove, ampak nasprotno, njegova moč prepovedi se z njo še poveča. Ta drugi, kruti, obsceni oče je hrbtna stran zakona.

Ojdipski oče, ki subjekta zaveže zakonu, deluje na nivoju Ideala jaza, obsceni oče primarne horde pa deluje na nivoju nadjaza, krute, obscene instance, ki subjekta zaveže užitku. Nadjaz namreč ni »ponotranjanje« zakona, ni regulator želje, ampak »dispozitiv zaslužnitve subjekta imperativu užitka«.⁴

Ta opozicija med Ojdipskim očetom in očetom užitka se veže na antinomijo med željo, zavezano zakonu, in užitkom, ki se zakonu ne pokori. »Če Drugi kot nosilec zakona – to, kar se imenuje Ime očeta – utemeljuje in legalizira željo v faličnem okviru, Drugi užitka temu zakonu deloma uhaja. Ta Drugi, ki uhaja, zaradi manka označevalca užitka zato 'ne obstaja'.«⁵ Primarni oče je za Freuda poizkus utelesiti ta manko označevalca, ki ga Lacan imenuje objekt *a*.

Za Lacana je freudovski oče simptom – poizkus rešitve antinomije med željo in užitkom. Na to Lacanovo tezo se navezuje Silvestre, ko pravi, da se Ojdipski oče pojavi kot vrnitev (simptom) potlačene primarnega očeta. Uboj očeta primarne horde se vrne kot metafora v obliki Imena očeta. »Mit primarnega očeta ojača ojdipski mit, ki ni zmožen subjekta uskladiti z realnim njegove nagonске biti.«⁶ Po Silvestru je subjekt pred izbiro: ali oče, ali objekt *a*. Gre za izbiro med simptomom in objektom želje. Nevrotik je tisti, ki izbere objekt želje. Lahko rečemo, da pri nevrotiku objekt želje uteleša prav fantazma praočeta kot posedovalca izgubljenega užitka.

S to fantazmo nevrotika imamo opraviti v primeru Lortie. V Lortiejevi družini je oče deloval kot perverzni oče primarne horde. Bil je izjemno krut, družino je teroriziral deloval kot perverzni oče primarne horde. ter imel incestuozno razmerje s

3. Cf. Bice Benvenuto, Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan – an Introduction*, Free Association Books, London 1986, str. 134.

4. Michel Silvestre, *Demain la psychanalyse*, Navarin, Pariz 1987, str. 93.

5. Lacan, *ibid.*, str. 826.

6. Silvestre, *ibid.*, str. 101.

hčerami. Ko je bil Lortie star deset let, je njegovi sestri zaplodil otroka. Zaradi spolnega zlorabljanja otrok je bil nekaj časa zaprt, nato pa je izginil neznano kam. Ko je Lortie sam postal oče dveh otrok, je bil obseden od tega, da ne bi postal isti tiran, kot je bil njegov oče.

Tako kot pri Freudovem mitu o očetu primarne horde se tudi v Lortiejevem primeru srečamo s situacijo, ko je ob odsotnosti očeta njegova moč še večja. Podoba tiranskega, vsemočnega očeta dobi za Lortieja najprej njegov predpostavljeni, ko mu nekoč odkloni dopust. Lortie zato najprej dobi idejo, da mora ubiti šefa in njegovo družino. Ko pa nekoč po televiziji gleda premiera, se mu porodi ideja, da bo ubil njega in tako vse prebivalce Quebeca rešil tiranskega vladarja, ki je takšen, kot je bil njegov oče. Svoje dejanje vidi Lortie kot nekaj, kar mora storiti, nekaj, kar mu nalaga notranji zakon. Vidi se kot Kristus, ki se mora žrtvovati za ljudi. To ilustrira njegova izjava na sodišču: »Kar sem storil, nisem storil zase, ampak za svet, ki prihaja.«

Legendre v analizi primera Lortie izhaja iz teze, da je Oče prenašalec principov neke absolutne Reference, logičnih principov, na osnovi katerih je družba organizirana. Gre za institucijo izvirne prepovedi, ki definira celotno družbeno polje. Absolutna Referenca pa je utemeljitelj in garant te prepovedi. Preko Freudovskega mita lahko dojamemo vlogo te Reference: umor Očeta je mit, ki omogoča prenesti v govor resnico o zakonu. Vsako kriminalno dejanje postavi to prepoved pod vprašaj, s tem pa postavi pod vprašaj tudi sam princip legalnosti. Zato lahko rečemo, da zločin napada logične principe, po katerih živimo. Legendrova teza je, da je ob primeru Lortiejevega umora potrebno »analizirati umor Reference, nezaslišan atentat, ki je preko umorjenih žrtev želel udariti sam izvor zakonov, princip, po katerem ravnajo, Zakon zakonov.«⁷ V Lortiejevem primeru namreč ne gre za uboj nedolžnih žrtev, ampak za napad na živo podobo Reference. Pri živi podobi gre za nekoga (pri Lortieju je to vlada), ki reprezentira Referenco.

Naša teza pa je, da je potrebno za razlago Lortiejevega odnosa s šefom in kasneje z vlado vpeljati Lacanov pojem imaginarnega očeta. Gre za podobe očeta, ki se pojavijo kot rezultat nesoglasja med realnim očetom in njegovo simbolno funkcijo, ki je v zagotavljanju pravilnega delovanja Imena očeta.

Umor avtoritete (vlade Quebeca v primeru Lortie) lahko ima pomen ločitvenega akta v neki ekonomiji. Tako sin ubija, da bi se izognil identifikaciji s terorističnim očetom, ki mu je podvržen, toda skozi ta akt hkrati išče očeta. Pri Lortiejevem dejanju gre dejansko za zahtevo po očetu, in to za vsako ceno. Lortie zahteva, da se mu postavi meja. Njegov umor je dejansko *ponovni umor primarnega očeta*, je zahteva, da se smrt primarnega očeta vrne v obliki Imena očeta.

Z umorom zločinec zahteva neko instanco, ki ga bo prepoznala kot subjekta. S svojim zločinom pričakuje, da mu bo Drugi odgovoril tako, da mu bo dodelil neko identiteto, ki je do takrat ni imel. Na ta klic Drugemu se odzove sodnik – njegova kazen je zato velikokrat olajšanje za subjekt. Predstavlja namreč priznanje subjekta. Vloga sodnika kot posrednika med pravom in subjektom ni le v tem, da interpretira pravni zakon, ampak tudi, da interpretira dejanje za sam subjekt.

7. Legendre, *ibid.*, str. 17.

Pri Lortieju je to vlogo interpretira igral video. Njegov umor so v parlamentu snemale varnostne kamere, posnetke pa so kasneje uporabili na sodišču. Ogled teh posnetkov je bil za Lortieja neznošen. Z videom mu je bilo njegovo dejanje namreč prvič predstavljeno kot umor. Na to je reagiral kot na najhujšo grozo, z vpitjem, zahtevo po prekinitvi predvajanja, hkrati pa je izjavil: »V sebi nisem kriv.«

Lortiejevo dejanje je bil dolgo pripravljan in do potankosti izdelan spektakel. Z enim velikim dejanjem je hotel razgaliti avtoriteto – njegovo dejanje je bilo sicer uboj primarnega očeta, ker le ta ni bil »vselej že mrtev«, toda kot tako je bilo tudi napad na pravo – oblast. Lortie je moral ubiti imaginarnega očeta – oblast, da bi dobil instanco, ki ga bo priznala kot subjekta. Zato njegov umor ni bil izveden v tajnosti, ampak je bil vsem na očeh – kot da bi vnaprej zahteval, da mu mora pravo soditi. Sodba prava bi bila lahko za Lortieja olajšanje, če bi mu priznala, da je očeta res ubil. V tej luči se mu zastavlja tudi problem krivde: Lortie želi biti kriv pred avtoriteto – toda kriv želi biti natanko za umor očeta. Z videom pa se mu to zadoščenje sprevrže – ko Lortie vidi svoje dejanje kot umor naključnih žrtev, se mu zastavlja dvom, ali je očeta res ubil. Njegovo izjavo »v sebi nisem kriv«, lahko zato beremo kot grozo pred tem, da je morda oče še živ.

Umor matere

Če smo ob Lortieju videli, da ima lahko umor naključnih nedolžnih žrtev pomen očetomora, bomo sedaj pokazali, kakšno vlogo ima umor matere. Za primer bomo vzeli film »Henry: potret množičnega morilca«. ⁸ Zgodba je sledeča:

Henry živi s prijateljem Otisom, bivšim zapornikom, navidez normalno, proletarsko življenje. Medtem ko Otis ob večerih popiva, ima Henry navado, da od časa do časa brez razloga ubija ženske. Umori so za Henryja nekakšna rutinska dolžnost, žrtve izbira po naključju, edino pravilo pri umoru pa je različnost – vsak umor se mora po tehniki razlikovati od drugega (eno žensko zadavi, drugo ustrelji, itd.), tako da policija ne more posumiti, da so delo istega storilca. Normalen tok življenja zmoti prihod Otisove sestre. Med Henryjem in njo se splete zavezništvo: Henry sestro brani pred bratovimi vulgarnimi izpadi, do nje se obnaša kavalirsko. Sestra se v Henryja zaljubi in se mu prične ponujati. Henry sicer pokaže, da ni ravnodušen do nje, vendar se vztrajno izmika kakršnemukoli spolnemu kontaktu z njo. Sestrino ljubezen ne odvrne niti spoznanje, da je Henry nekoč v preteklosti ubil svojo mater. Henry ji pove, da je bila njegova mati prostitutka, ki je zavrgla njegovega očeta. Od Henryja je zahtevala, da gleda, kako ona občuje z moškimi. Ker tega ni več prenesel, jo je v nekem trenutku, ko jo je moral opazovati med spolnim odnosom, ubil.

V prvi polovici filma so Henryjevi umori žensk njegova privatna stvar, za katero nihče ne ve. Vse se spremeni, ko se nekoč Henry in Otis skupaj zabavata z dvema prostitutkama. Tik pred spolnim odnosom Henry svojo prostitutko ubije. Otis, ki opazuje ta umor, misli, da je to pač zabava, in še sam ubije svojo prostitutko. Po tem dogodku se med Henryjem in Otisom razvije perverzno razmerje, ko prične

8. *Henry, a Portrait of a Serial Killer*, režija John McNaughton, igrajo: Michael Rooker, Tom Towles, Tracy Arnold; Mavjack Production, 1989.

Otis za zabavo ubijati ženske, Henry pa to snema z video kamero, da se lahko kasneje Otis naslaja nad gledanjem svojih umorov. Otis je obseden, da bi spolno zlorabil ženske, ki jih ubija, vendar mu to Henry vedno znova prepreči. Ko nekoč Otis skuša posiliti svojo sestro, ga Henry pred njenimi očmi ubije. S sestro skupaj pobegneta, prenočita v nekem motelu, zjutraj pa Henry sam nadaljuje pot. Vidimo, kako ob cesti odloži kovček, iz katerega se pcedi kri.

V filmu gre seveda za nerazrešen Ojdip. Henry ni vzel nase prepovedi incesta. Imamo perverzno mati in odsotnega očeta – situacijo, v kateri nihče ne predstavlja instance Imena očeta, ki bi otroka podredila simbolnemu Zakonu. Ob odsotnosti Imena očeta je Henry ostal zavezan oblasti predojdipskega materinskega nadjaza, ki ni podvržen Zakonu. Umor matere je zato poizkus rešitve izpod materinskega nadjaza. Lahko rečemo, da je tudi ta umor zahteva po Zakonu, zahteva po vzpostavitvi instance Imena očeta, ki bo subjekta vpeljala v kastracijo.

To zahtevo Henry nenehno ponavlja skozi umore naključnih žensk. Ker Henry ni podvržen prepovedi incesta, zanj ne obstaja razlika mati – ženska. Dejstvo, da nikoli ni spolno občeval z ženskami, kaže, da je zanj vsak spolni akt incest. Vse zahteve žensk po spolnem odnosu se mu kažejo kot incestuozne zahteve matere.

Umori so za Henryja srečanje z nekim neznosnim užitkom – užitkom, ki ga projicira v ženske. Gre za to, da je zaradi odsotnosti prepovedi incesta za Henryja užitek preveč dosegljiv. Strah pred spolnim odnosom je zanj strah pred tem, da bi ga ženski užitek požrl. Ko Henry reče »si ali ti, ali one«, pove, da je umor edina pot, da se reši tega užitka, ki ga posedujejo ženske. Ker mu mati ni dala distance, mu je edini način, da jo vzpostavi – umor. *Umor mu deluje kot zahteva po Zakonu, po prepovedi incesta. In zato lahko rečemo, da je njegov umor matere v bistvu zahteva po očetu, ki mu bo preprečeval dostop do matere.*

Pri Lortieu smo imeli obscenega očeta, ki preveč uživa in sinu preprečuje dostop do užitka. Lortie mora nosilca »podobe očeta« ubiti zato, da bi se dokopal do užitka. Nasprotno pa se Henry spopada z užitkom, ki mu je preveč dostopen – umor je zanj obramba pred tem, da bi ga užitek ugonobil.

Henryjevi umori kažejo zanimiv odnos morilca do prava kot reda družbenih norm. Gre za odnos do prava, ki je čisto instrumentalne narave: Henry se prava zaveda samo kot instance, ki mu nalaga, da mora vedno ubiti drugače. V njegovem odnosu do reda družbenih norm ne gre za občutek krivde ali zavest o nepravilnosti dejanj, ampak za zunanjo instanco, ki od njega zahteva, da ubija na specifičen način (da je previden, da menja tehnike itd.). Bistveno pa je, da Henry pri svojih umorih ne rabi spektakla: umori so njegova skrita, privatna stvar, skoraj rutina. Če je bil pri Lortieju ves pomen njegovega dejanja v javnosti, spektakularnosti njegovega umora, pa imamo pri Henryu serijo »privatnih« zločinov, ki nimajo namena razkrinkati avtoriteto – pravo. Lortie se upira pravu – oblasti, zato se mu tudi pojavi problem krivde, pri Henryu pa imamo popolno odsotnost vprašanja krivde, ker njegovi umori prava sploh ne postavljajo pod vprašaj. Henry zunanjo avtoriteto jemlje kot dano, v nasprotju z Lortiejem od nje ne zahteva nikakršnega priznanja ali olajšanja. Lahko celo rečemo, da za Henrya avtoriteta kot taka sploh ne obstaja, edina oblast, ki ga obvladuje, je oblast ženskega užitka.

Zakon in krivda

Kakšno je torej razmerje med zakonom, ki od znotraj obvladuje subjekt, in sistemom družbenih zakonov, pravom? V odgovoru na to vprašanje se običajno daje prednost enemu ali drugemu: tako obstajajo teze, da je zunanji, socialni zakon samo omejitev pravega, notranjega (svetega) zakona, ali pa nasprotno teze, da notranji zakon ni nič drugega kot ponotranjenje zunanjih pravnih norm.

Najprej je potrebno poudariti, da se psihoanalitična koncepcija zakona radikalno loči od Foucaultove, kjer je zakon dojet kot norma, izhajajoča iz oblasti. Foucaultova teza je, da zakon ne deluje negativno preko prepovedi, cenzuriranja, ali preko tega, da ne upošteva subjekta, njegova dejanja in želje, ampak pozitivno preko tega, da preskrbi pogoje njihove možnosti. Foucault tako negacijo popolnoma odpravi in jo nadomesti s čisto pozitivno silo »konstrukcije« – gre za proces oblikovanja subjekta, ki nima nikakršnih notranjih zavor in se vedno konča s svojo lastno realizacijo, v proizvodnji določenih lastnosti in pozicij.

Samo neka zunanja sila lahko nasprotuje temu procesu. S tem ko je Foucault očistil zakon moči negacije, je postavil negacijo, kontradikcijo in napako kot zunanje zakonu. Nasprotno pa za psihoanalizo ni afirmacije brez negacije, ki ji je notranja. V čem je torej razlika med zakonom pri Foucaultu in v psihoanalizi?

Za Foucaulta zakon ne deluje preko tega, da prepove željo, ki že obstaja (npr. incestuozno željo), ampak preko tega, da nas vzpodbudi h govoru o incestu in preko tega k oblikovanju želje, ki prej ni obstajala. Na prvi pogled reče isto tudi psihoanaliza, ko postavi željo za produkt zakona. Kot pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*: »Za Stvar vem le preko zakona. Dejansko si je ne bi želel, če mi Zakon ne bi rekel – ne želi je. – Brez zakona je stvar mrtva... Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti.«⁹ Toda dejansko gre v psihoanalizi za nasprotno tezo od Foucaultove: subjekt, ki je proizveden preko zakona, ni nekdo, ki preprosto ima željo, ki si npr. želi incest, ampak nekdo, ki istočasno ima željo ne imeti željo, ki zavrača svojo željo. *Psihoanaliza vključuje v proces konstrukcije negacijo, ki jo Foucault izpušča, in ta negacija se kaže v proizvajanju protislovnosti med subjektom in njegovo željo. Četudi je želja učinek zakona, pa ni realizirana z zakonom.*¹⁰

Psihoanaliza postavi zločin v bistven odnos z zakonom in ne s pravom. Kršitev prava ima namreč za subjekt samo obrobni pomen, dokler se mu pravo ne asociira z zakonom. Na drugi strani pa lahko obstaja zločin, ki je za subjekta realen, ki pa sploh ni zanimiv za pravo. Gre za imaginarne zločine, ko subjekt sebe vidi kot zločinca, ne da bi bil kot tak prepoznan, ne da bi dejansko storil zločin.

Radikalno razliko med zakonom, ki mu je podvržen subjekt, in družbenim zakonom, pravom, skuša pravo nenehno minimalizirati, če ne celo popolnoma odpraviti.

9. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988.

10. Cf. Joan Copjec, Introduction, v *The Woman in Question* (ur. Parveen Adams, Elizabeth Cowie), Verso, London 1990. Zaradi nekonsistentnosti samega Foucaulta nekateri vidijo kot da on predpostavlja upor oblasti, drugi pa kot da to zanika. Tako nas odprava negacije sili ali k branju negacije kot zunanje, ali pa k temu, da vsako negacijo beremo kot afirmacijo tega kar zanika, vsako oporekanje kot priznanje. Vsak upor zakonu kot drugo možnost za njegovo postavljanje.

Za pravo je namreč edini možni subjektov zakon internalizacija družbenih pravnih norm. Pravo ne vidi, da je zakon, ki zavezuje subjekta, razpet med Idealom jaza (ponotranjenim očetovskim zakonom) in nadjazom, kruto, obsceno instanco, ki je druga, hrbtna stran zakona. Družbeni zakon, pravo, ima za subjekta le vlogo zunanjega elementa, ki subjektov notranji zakon omejuje s tem, da subjekta podreja družbenim normam.¹¹

Po Freudu subjekt teži k temu, da najde zadovoljitev v ravnotežju načela ugodja, da najde Objekt svoje želje. V tej luči ima družbeni zakon vlogo delilca užitka v skupnosti, gre za nekakšno polje sublimacij Dobrega, ustrežajočega subjektu; preko tega polja je plačan davek državi kot garantu kolektivnega pakta med individuumom in družbo. Takšno vlogo organizatorja različnih užitkov naj bi danes prevzele civilno pravo.¹²

Podobna je teza utilitarizma: zanj subjekt teži k maksimizaciji ugodja in minimalizaciji bolečine. Naloga družbe pa je, da v imenu skupnega Dobrega te težnje koordinira. Za utilitariste je človek vodljiv. Po Benthama je tako dolžnost družbe, da človekov lastni interes podredi skupnemu Dobremu tako, da omogoči največjo srečo za največje število ljudi.

Odgovor lacanovske psihoanalize pa je radikalno drugačen: »Za psihoanalizo moralni red ni vzpostavljen zaradi pokorščine nekemu razumskemu ali sočutnemu ukazu, da naše ugodje žrtvujemo državi, ampak zato, ker smo zgroženi pred nasiljem in obscenostjo nadjazovega vzpodbujanja k brezmejnemu in agresivnemu uživanju.«¹³ Utilitarizem ne vidi razsežnosti nadjaza, ne vidi, da subjekt ne deluje v skladu z svojim interesom in da so njegova dejanja v nasprotju z lastnim Dobrim.

»Moralna prepoved temelji na nekem nemožnem objektu, (ne gre, tako kot v utilitarizmu, za nek dejanski objekt, ki bi ga sicer lahko posedovali), materi, ki je nemožna zato, ker je vedno že nedosegljiva. Ker je dobri objekt vselej že izgubljen, želja pa je vselej že zatrta, zakon prepoveduje dostop do njega. To pomeni, da je zatrta želja vzrok in ne posledica moralnega zakona.«¹⁴

Tako kot očetovski zakon je tudi pravo sistem subjektivacije. *Ko očetovska beseda neha delovati, prične pravni zakon delovati kot točka, meja, na katero se orientira Subjekt.* Za subjekta pravo prevzame vlogo mrtvega očeta, ki zavezuje k zakonu. Bistveno je, da pravo deluje proti subjektovemu nadjazu: njegova vloga je namreč v tem, da subjektu omeji neznosni užitek, in ne, kot menijo utilitaristi, da mu ga omogoči.

-
11. O razliki med Zakonom, ki mu podrejen subjekt in družbenim zakonom pri Kantu, glej Mladen Dolar, »Kant in konec razsvetljenstva«, *Vestnik IMS*, št. 1, 1987.
 12. Razcep med zakonom in pravom imamo tudi pri narkomanih. Narkoman je podvžen zakonu užitka, ki mu zapoveduje uživanje drog, objekta želje. Družbeni zakon, pravo, pa to prepoveduje. Prisilno zdravljenje narkomanov je zato paradokсна situacija. Terapevt se spopada z dvema zakonoma – z zakonom, ki zavezuje subjekt, in ki zahteva toksičen objekt, in sodnikom, za katerega je ta subjektova zahteva v nasprotju z družbenimi normami. Sodnik zahteva od terapevta, da subjektov zakon podredi redu družbenih norm. Cf. Smail Hadjadj, *La place du sujet dans l'injonction thérapeutique ou la toxicomane, le juge et le thérapeute*, v *La sujet et la loi*, Editions Eres, Toulouse 1988.
 13. Joan Copjec, *The Sartorial Super Ego*, *October* 50, New York 1989. str. 78.
 14. *Ibid.*, str. 79

Pojem krivde predstavlja most med družbenim redom normativnosti in normativnim redom subjekta. Subjekt je namreč kriv pred dvema »sodnikoma«: pred družbo in instanco v njem samem – nadjazom.

»Vlogo očeta v nadaljnjem razvoju otroka so prevzeli učitelji in avtoritete; njihove zapovedi in prepovedi so obdržale svojo moč v Idealu jaza in sedaj kot *zavest* izvajajo moralno cenzuro. Napetost med zahtevami zavesti in tem, kar uspeva jaz narediti, se doživlja kot *občutek krivde*.«¹⁵ Prav ta napetost med jazom in nadjazom, ki proizvaja občutek krivde, je bistvena za posameznikovo funkcioniranje v družbi. Kot ugotavlja Freud, je premočan, nezaveden občutek krivde mnogokrat vzrok, da človek postane zločinec. Pri ljudeh, ki trpijo za neznosnim občutkom krivde, ki mu ni videti izvora, ta pritisk popusti, ko storijo realen zločin. S tem dejanjem namreč postane občutek krivde vezan na nekaj – krivi postanejo za zločin, ki so ga res storili.

»Ta neznani občutek krivde izhaja iz Ojdipovega kompleksa in je reakcija na dve veliki zločinski nameri – ubiti očeta in imeti spolne odnose z materjo. V primerjavi s tema dvema zločinoma predstavlja zločin, ki je storjen zato, da bi na nekaj vezal občutek krivde, olajšanje za trpečega.«¹⁶

Kako je občutek krivde vezan na prvotni zločin – umor očeta, je Freud pokazal ob primeru Dostojevskega. Pisatelj je od rane mladosti trpel za epileptičnimi napadi, ki so imeli obliko smrti, tako da je v času napadov zgedal kot truplo, brez znakov življenja. Po Freudu takšni napadi, ki so podobni smrti, kažejo na identifikacijo z neko mrtvo osebo, z nekom, ki je res mrtev, ali pa z nekom, ki je še vedno živ, a mu subjekt želi smrt. Slednji primeri imajo vrednost kaznovanja: nekdo želi smrt drugi osebi, pa je zato sam mrtev. Ta oseba, ki se ji želi smrt, je običajno oče; zato je epileptični napad samokaznovanje za željo smrti osovraženega očeta. Gre za očetovsko identifikacijo s strani jaza, ki je dopuščena s strani nadjaza kot samokaznovanje. »Želiš ubiti svojega očeta, da bi sam postal svoj oče. Sedaj si svoj oče, toda mrtev oče... Sedaj tvoj oče ubija tebe.' Za jaz je simptom smrti fantazmatska zadovoljitev moške želje in istočasno mazohistična zadovoljitev; za nadjaz pa je kaznovalna zadovoljitev – to je sadistična zadovoljitev. Oba, jaz in nadjaz, igrata vlogo očeta.«¹⁷

In za to je šlo pri Dostojevskem: njegovi epileptični napadi so bili vezani na občutek krivde zaradi želje po umoru očeta. Potem ko je njegov oče dejansko umrl nasilne smrti in je njegova »fantazma postala realnost«, se mu je epilepsija še poslabšal: identifikacija z očetom kot kaznovalna instanco je proizvedla grozljive napade, podobne očetovi strašni smrti.

Paradokсно pa Dostojevski ni imel epileptičnih napadov, ko je bil kazensko pregnan v Sibirijo – kot da ni potreboval samokaznovanja takrat, ko je bil dejansko

15. Sigmund Freud, *Budučnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986, str. 291.

16. Sigmund Freud, Some character-types met with in psychoanalytic work, v *The Pelican Freud Library* Vol.14, Penguin Books, London 1988, str. 318.

17. Sigmund Freud, Dostoevsky and parricide, v *The Pelican Freud Library* Vol. 14, Penguin Books, London 1988, str. 450, 451.

kaznovan. Čeprav je bil po nedolžnem obsojen, je kazen sprejel kot nadomestek za kaznovanje, ki ga je zaslužil za greh proti svojemu realnemu očetu. Namesto da bi se sam kaznoval, je bil kaznovan s strani očetovih delegatov.¹⁸

*Preko občutka krivde subjekt od Drugega zahteva, da odgovori: da intervenira in ga kaznuje.*¹⁹ Ta odgovor Drugega je lahko dejanska kazen, ki deluje kot zadovoljitev, ker nadomesti samokaznovanje, lahko pa subjekt sam prevzame odgovor Drugega, tako da Drugega zvede na Ideal jaza, s tem pa se depresija še poveča.

Silvestrova teza je, da poizkuša občutek krivde Drugega zavesti. Subjekt, ki je storil neko dejanje in se zato čuti krivega, je dejansko izpeljal zvijačo, da bi prikriil svojo pravo izvirno krivdo, ki se veže na prvotni zločin – uboj očeta. Občutek krivde je tako dejansko zvijača, preko katere Drugi »s tem, ko sankcionira napako, ki mu jo je subjekt predlagal, ne reče nič o njegovi pravi krivdi... Subjekt Drugemu predlaga napako, za katero mu ni treba biti kriv, da lahko sam nadaljuje z nepriznavanjem resnice svoje krivde.«²⁰

Toda če sprejmemo Lacanovo tezo, da je oče vselej že mrtev in da primarni oče nikoli ni obstajal, ker je le nevrotikov simptom, se v drugi luči pokaže tudi problem krivde. Izvirna krivda bi bila potemtakem le poizkus prikriti dejstvo, da je oče »že bil mrtev« (v pomenu, da je brez moči, avtoritete) na pa, da ga je sin ubil. Sin prevzame krivdo zato, da bi preprečil očetu spoznanje grozljive resnice, da je nemočen, impotenten. S prevzemom krivde skuša ohraniti podobo očeta kot predstavnika zakona. Lahko celo rečemo, da je že sama želja ubiti očeta zvijača, katere namen je prikriti očetovo impotentnost.

Subjekt vzame krivo nase, da bi Drugemu prihrani vednost o njegovi nekonsistentnosti, nemoči. Krivda prikrije dejstvo, da veliki Drugi ne obstaja, da je le subjektova predpostavka nekega idealnega reda, mesta, ki garantira pomen in konsistenco subjektovega delovanja.

Enako je pri prevzemu krivde pred pravom. Priznanje krivde potrdi, da je pravo koherentno, celo, in ne le skupek predpisov, ki se nenehno spreminjajo in katerih interpretacija je vselej drugačna. S tem, da priznamo krivdo, predpostavimo vsemoč prava, njegovo celost; pravo postavimo kot instanco, ki daje našemu dejanju pomen. S tem smo seveda ujeti v krog: s prevzemom krivde priznamo pravo kot instanco, ki nas že vnaprej prizna kot zmožne prevzeti krivdo – torej kot subjekte. Lahko rečemo, da nas pravo postavlja kot subjekte, da ga lahko nato mi prepoznamo kot zakon in mu s tem damo legitimnost.

18. *Ibid.*, str. 452.

19. Da je kazen olajšanje za neznosni občutek krivde ve tudi Guy v romanu *Tujca na vlaku*: »Tesnoba je bila vselej v njem, njegov boj proti samemu sebi, takšno mučenje, da bi nemara raje sprejel intervencijo zakona. Družbeni zakon je bil ohlapen v primerjavi z zakonom zavesti. Nemara bo šel k pravu in priznal toda priznanje je izgledalo postranska stvar, zgolj gesta, celo nek lažji izhod, izognitev resnici. Če ga bo zakona kaznoval, bo to zgolj gesta.« Patricia Highsmith, *Strangers on a Train*, Penguin Books, London 1974, str. 161.

20. Silvestre, *ibid.*, str. 264.

Zakonnost in naravni zakoni

Zakon in vzročnost

Zdravko Kobe

Status zakona je bil v okviru tradicionalne metafizike vsidran v konceptualno polje vzročnosti, ki je zaradi svoje občosti, izražene malone z aksiomom, da ni dogodka, ki ne bi imel svojega vzroka, in zaradi svoje uniformnosti, da imajo enaki vzroki vselej enake učinke, nudila neomajno oporo veljavnosti občnih trditev o tem, kako so različni dogodki povezani med seboj. Narava je bila zanje ukročena in po samoumevnosti zajeta v normalen tok stvari.

Temu pogledu je Hume zoperstavil svojo domnevno uničujočo analizo predstave nujne zveze, ki tvori jedro pojma vzroka. Opirajoč se na empiristično teorijo zaznavanja, po kateri ni v umu ničesar, kar ne bi bilo prej v čutih, oziroma še določeneje, ki trdi, da so vse naše ideje posnetki čutnih vtisov, je poskušal poiskati tisti vtis, ki bi na ravni zaznavanja ustrezal ideji nujne povezave. Toda, tako je trdil, naj si še tako podrobno ogledujemo kak predmet, nikjer ne bomo v njem zasledili tiste skrivne kvalitete, ki bi implicirala, da mora proizvesti svoj učinek. Vselej so nam dani le podatki, ki opisujejo dejstveno stanje stvari, njihove lastnosti ipd. v nekem trenutku. Ko npr. opazujemo trk dveh krogel, imamo pred seboj zgolj neko zaporedje pozitivnih dogodkov – najprej se giblje ena, potem pride do njenega stika, nakar se začne gibati druga – ne da bi mogli na tej singularni dejstveni ravni zarditi, da je eno vzrok, nujni vzrok drugega.

To je moč pokazati tudi z druge strani. Če bi vzrok res po nujnosti impliciral svoj učinek, potem bi bilo logično protislovno trditi, da nekemu predmetu z določenimi lastnostmi ne uspe proizvesti svojega običajnega učinka. Še več, v tem primeru bi lahko že samo na podlagi njegove definicije oz. lastnosti, ki spadajo k njegovemu bistvu, izpeljali vse njegove nujne učinke, ne da bi nam bilo potrebno ozirati se na to, kaj se dejansko dogaja v naravi; vsako raziskovanje bi bilo odveč. Toda, pravi Hume, lastnosti so same po sebi popolne in nikoli ne kažejo na kak drug dogodek, ki bi lahko izšel iz njih – in zato ne moremo nikoli, vsaj ko kak predmet opazimo prvič, vnaprej ugotoviti, kakšen bo njegov učinek. Absurdno bi bilo trditi, da je v pojmu prozorne tekočine vsebovano tudi to, da se človek v njej lahko utopi. Zato si lahko brez vsakih težav, kaj šele protislovja, zamislimo kroglo, ki z določeno histrostjo zadene drugo, pa temu vendarle sledi nekaj povsem tretjega.

Hume je na podlagi tega premisleka trdil, da je ta sicer tako ključna predstava zgolj domišljajska tvorba, katere izvor je treba najti na psihološki ravni. Ne posamični dogodki, temveč njihovo ponavljanje, stalna dejstvena povezava med podobnimi predmeti je tisto, kar je v našem duhu izoblikovalo navado, da ob pojavitvi enega predmeta samodejno opravimo miselni prehod do drugega in nekako pričakujemo,

da bo nastopil tudi ta. *Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects,*¹ občutek nujnosti je posledica mehaničnosti našega duha.² V skladu s tem Hume definira vzrok kot *predmet, ki mu sledi drugi predmet, pri čemer vsem predmetom, ki so podobni prvemu, slede predmeti, podobni drugemu.*

Namesto vzročnosti v pravem pomenu besede nam tako ostane gola regularnost *preteklih* dogodkov v naravi. Toda če je, denimo, Russell, ki je videl v pojmu vzroka le še relikvijo predznastvene preteklosti, metafizični preostanek, ki je tako kot britanska monarhija ostal pri življenju zgolj zato, ker po splošnem prepričanju ne dela nobene škode, če je torej imel to izjavo za formulacijo prave znanstvene naloge, so se doslej vsi poskusi dokončne zvedbe kavzalnosti na regularnost izjalovili. Prvi problem predstavlja kategorija podobnosti, saj je sleherni predmet v nešteto ozirih podoben drugemu in se zopet v nešteto ozirih od njega tudi razlikuje. Jasno je sicer, da so nekatere lastnosti predmetov pri tovrstnem določanju podobnosti irelevantne – denimo, da je njegovo ime sestavljeno iz določenega števila črk, da ga je naredil ta in ta, ipd. – toda da bi izločili relevantne lastnosti, se moramo zopet zateči k vzročnosti: relevantne so zgolj kavzalno relevantne lastnosti.³

A tudi če pustimo to nevšečnost ob strani in dopustimo, da je moč ustrezno podobnost določiti intuitivno, po tej teoriji zaradi odsotnosti nujne vezi med dogodki generalizacij iz preteklosti ni mogoče raztegovati na prihodnost. Tako je sicer res, da je v vseh doslej znanih primerih čista voda ob morski gladini zavrela pri 100 stopinjah, vendar pa nam nič razen naše vkoreninjene navade ne jamči, da se bo tako zgodilo tudi v naslednjem poskusu. Ker se naravna pravilnost bistveno razlikuje od logične nujnosti, se pač vselej lahko zgodi, da ta v neki točki spremeni svoj običajni tok.

Implikacija Humove odpovedi pojmu vzročnosti je tako vzpostavitev ontologije, v kateri še celo reči izpuhtijo v nič. Kar imenujemo predmeti, so po tej teoriji namreč zgolj točkaste instanciacije kvalitete, *entia successiva*, ki zaradi svoje prostorsko časovne kontinuitete tvorijo nekakšno enotnost. Zadnje sestavine sveta niso obljudene z ničemer stalnim in trajnim, temveč so sestavljene iz trenutnih manifestacij lastnosti, časovnih rezin, ki šele v svojem sosledju dajejo nam znani videz. Ker pa med zaporednimi hipnimi stanji sveta ni nikakršne povezave, ker nove lastnosti niso v ničemer pogojene s starimi, ker ta muhasta narava pravzaprav v slehernem trenutku stoji na razpotju svobodne izbire, ali naj še naprej nadaljuje po doslej ustaljeni poti ali pa naj ubere novo, smo vselej soočeni z radikalno kontingentnostjo in tujostjo sveta. V resnici sploh ne moremo vedeti, če imamo pred seboj še naprej iste

1. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I. knj., III. del, razdelek XIV.

2. C.J. Ducasse je v svojem spisu *Critique of Hume's Conception of Causality*, *The Journal of Philosophy* LXIII (1966), št. 6, str. 141-148, jasno pokazal, da se ta psihološka razlaga kavzalnosti zaplete v krožnost, saj Hume ne poda teorije delovanja duha, predvsem zaznavanja in spominjanja, ki bi bila sama neodvisna od pojma vzroka. Tako je veljavnost njegove razlage v tej točki zavezana prav nujni zvezi med vzrokom in učinkom, ki jo skuša spodkopati. Sam Ducasse je sicer vnet zagovornik eksperimentalno bojda dobro podkrepjene teze, da je moč neposredno zaznati posamične vzročne odnose.

3. Kaže sicer, da se Hume sam ni zavedal te težave: »When any objects resemble each other, the resemblance will at first strike the eye, or rather the mind; and seldom requires a second examination.« (*A Treatise of Human Nature*, I. knj., III. del, razdelek I.)

stvari, če je to še zmeraj naš svet, saj zaradi neodvisnosti zaporednih »holografskih stanj« (Kripke) vsaka naslednja časovna rezina vznikne takorekoč iz nič. Zato bi morali med dvema zaporednima trenutnima rezinama najprej izpeljati identifikacijo, katere kriterijev pa ni mogoče specificirati.⁴ Še najbolj problematično postane dejstvo, da tako imenovane stvari kar vztrajajo nespremenjene, ko pa bi na njihovem mestu lahko vzniknilo karkoli drugega, novega, nezaslišanega. Pravi čudež je v tem, da je vendarle tako malo čudežev in da v naravi, kot je videti, vseeno ni kaosa.

Izbira, pred katero nas postavi razvitje implikacij tovrstnega poskusa redukcije vzročnosti, nam potemtakem nudi naslednji dve alternativni: bodisi se je treba odreči možnosti kakršnegakoli spoznanja našega sveta ali pa je pojmu vzroka potrebno povrniti njegov značaj nujne zveze. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da je (vzročna) učinkovitost konstitutiven moment z lastnostmi obdarjenega predmeta ter da morajo biti naravni zakoni enaki v vseh možnih svetovih.

Po Humovi razlagi so kvalitete same po sebi popolne in ne napotujejo na svoje možne učinke. Hkrati pa obstaja vsaj ena vrsta lastnosti, za katere ta trditev povsem očitno ne velja in pri katerih je logično protislovno zatrdati, da bi jo kaka stvar imela in vendar v ustreznih okoliščinah ne bi proizvedla učinkov določene vrste. Sem spadajo lastnosti, ki se jih označuje z dispozicijskimi predikati, kot so topljiv, vnetljiv, trden, prozoren ipd. Če torej za kako stvar rečemo, da je vnetljiva, potem ji hkrati s tem pripišemo določeno moč oz. zatrdim, da se bo ta stvar ob ustreznih okoliščinah vedla na določen način. In če se navkljub temu ne odzove v predpisani smeri, če torej v ugodnem okolju ne zagori, potem bomo pač prisiljeni priznati, da ta stvar ni bila vnetljiva.

Dasi dispozicijski predikati za zagovornike humeovskega stališča še vedno predstavljajo uganko, bi se njihov ugovor v tem primeru glasil, da sicer to stoji, da pa je trivialno in za samo stvar irrelevantno. Upoštevati je namreč treba, da med dogodki, ki spadajo na raven faktičnega, in njihovimi opisi, ki se gibljejo v mediju jezika in implicirajo logično dimenzijo, zeva neki radikalen prepad, zaradi katerega je teza, da lahko obstaja kakšna povezava nujnosti med dogodki samimi, že vnaprej zgrešena: do takega odnosa lahko pride le med logičnimi propozicijami. Dejstvo pa je, da lahko na iste dogodke ali stvari referiramo na različne načine in zato je obstoj kakšne logične vezi med njimi odvisen le od izbire jezikovnih sredstev. Če tako neki dogodek označimo kot vzrok kakega drugega, potem je logično nujno, da do tega drugega dogodka dejansko pride, vendar nam to, da ima vzrok nujno svoj učinek – drugače pač ne bi bil vzrok – še nič ne pove o tem, kaj se dejansko dogaja. Da bi

4. Sama prostorsko časovna kontinuiteta v ta namen ne zadostuje. Prvič, za identiteto kakega predmeta po običajni predstavi ni nujno, da bi ohranil vse svoje lastnosti, še več, načeloma je možno tudi ob celotni spremembi vseh kvalitete še vedno govoriti o numerično istem predmetu. Drugič, zdi se, da odnos samo-identitete obstaja zgolj pri stvareh, ki se lahko spreminjajo; čisto kvalitativnih entitet ni mogoče reidentificirati (Cf.: D. Henrich, *Identität und Objektivität*, Heidelberg 1976.) In tretjič, zamisliti si je moč primere, ko kljub obstoju časovno prostorske kontinuitete ne gre za istovetni predmet. Shoemaker navaja kot zgled Boga, ki se odloči, da bo izvedel nekaj čudežev, in ukaže, da neka stvar izgine, hkrati pa brez povezave s prejšnjim izda nov dekret, naj se ob istem času na istem mestu iz nič pojavi po svojih lastnostih docela enak predmet. Kljub temu, da ostane vesoljno občinstvo ravnodušno do izkazovanja božje vsemogočnosti, gre za numerično različni stvari.

sploh kaj zvedeli o dogodku samem, predvsem pa o tem, zakaj je imel določen učinek, je treba podati kavzalno nevtralen opis njegovih vzročno relevantnih lastnosti.

Toda – in to je ključno – vprašnje je, ali je sploh mogoče podati celovit opis tistega, kar obstaja v določenem trenutku, ne da bi uporabljali izraze, ki implicirajo, da bo v nadaljevanju sledil neki učinek.⁵ Njegova možnost je zavezana zgoraj orisani ontologiji časovnih rezin, katere primarne entitete so instanciacije kvalitet v diskretnem in atemporalnem modusu hipnosti. A če se nam zdi, da se je treba odločiti za ontologijo, katere zadnji elementi so predmeti, ki vztrajajo skozi čas, se take zvedbe na trenutne instanciacije ne da izpeljati. Zakaj če je moč po prvi shemi časovne odnose analizirati na podoben način kot prostorske in so potemtakem časovne relacije, kot sta »prej« in »pozneje«, enako kot odnosi tipa »levo od« v bistvu logični konstrukti, ki so odvisni od več ali manj arbitrarnih konvencij in predvsem ne zadevajo stvari same, je po drugi shemi že v pojmu trajanja vsebovano vztrajanje identičnih stvari, ki so podvržene spremembam.⁶ V tem okviru je namreč po eni strani sprememba nujna, da bi sploh lahko govorili o trajanju, o teku časa – če se ne bi nič dogajalo, pač tudi časa ne bi bilo; po drugi strani pa vsaka sprememba implicira neki identičen substrat, ki mu je moč kot vsezkoi istemu pripisovati drugačne lastnosti. Tako je trajanje tukaj že samo po sebi vpeto v pojem predmeta in zato je način, kako se ta *skozi čas spreminja*, odločilen za določanje njegove identitete.

Osnovna razlika med obema ontološkima shemama se torej suče okoli statusa časa in individualij. Prva je seveda bolj minimalistična in je tako nemara res v skladu z zahtevo, da ne gre (po nepotrebnem) pomnoževati entitet, vendar se zdi, da ni sposobna zlepit zgradbe sveta in mu podati časovno kontinuiteto, saj se vselej zastavlja problem ne le identitete skozi čas, temveč prav identitete skozi različne dejanske svetove. Druga pa se opira na individualne stvari, v katerih identiteto je že vgrajena dimenzija trajanja in z njo spreminjanja. Prav dejstvo, da te stvari vlečejo svojo numerično istost skozi čas oz. da je jedro njihove identičnosti zaradi vzajemne pogojenosti identitete in trajanja že samo časovno razpotegnjeno, omogoča zasledovanje *njihovih* kvalitativnih premen in hkrati povezuje temporalno in kvalitativno

5. Vprašanje je torej, ali je »dispozicijske« lastnosti sploh mogoče zvesti na »manifestne«; če to ni mogoče, potem je v sami kategoriji lastnosti implicirana kavzalna učinkovitost. Takšno tezo zelo prepričljivo zastopa Sidney Shoemaker v svojem članku »Causality and properties«, v *Identity, cause, and mind*, Cambridge 1984, str. 206-233. Po njegovem so lastnosti skupki pogojnih moči, t.j. moči, da v povezavi z drugimi lastnostmi prispevajo k proizvajanju določenih učinkov. Zato sta lastnosti, ki imata v vseh možnih okoliščinah natanko enako vzročno učinkovitost, ena in ista lastnost; iz istega razloga imajo lastnosti tudi status univerzalij. Toda čeprav se večina njegovih trditev sklada s tukaj predstavljenim pojmovanjem, je analiza krožna na mestu, ki ga sam ne bi smel dopustiti. Postavi se namreč vprašanje, kdaj dve pogojni moči, ki ju ima isti predmet, tvorita isto lastnost, in tukaj se njegov odgovor glasi: tedaj, kadar »je posledica kavzalnih zakonov«, da sta poenoteni v isti skupek (str. 224). Na ta način je v pojem lastnosti že po definiciji vgrajena kavzalna zakonitost in je preprosto logična napaka reči, da »občnost kavzalnih propozicij izvira iz občnosti lastnosti« (str. 231), ko pa je pri njem, kot je razvidno iz zgorjane navedbe, prav občnost lastnosti zagotovljena z univerzalnostjo naravnih zakonov. Za utemeljitev njegovih tez je tako potrebno na neodvisen način šele dokazati obstoj nekakšne nujne zveze med dogodki.
6. V tej točki se opiramo na članek Nicholasa Maxwella »Can There Be Necessary Connections between Successive Events«, *British Journal for The Philosophy of Science*, XIX (1968), str. 1-25.

različne hipne izseke v zgodovino istega predmeta in istega sveta. Tako je v okviru te ontologije nepotrebno in neustrezno najprej govoriti o lastnostih, ki se manifestirajo v zaporednih izoliranih trenutkih, in nato na podlagi nekakšne sorodstvene relacije potegniti enačaj med dvema skupkoma, ki naj bi pripadala istemu predmetu, temveč je treba najprej locirati točke transčasovne identitete, okoli katerih se lahko v različnih trenutkih razvrstijo različne lastnosti oziroma ki jih spremlja konstantna oblika gibanja. Medtem ko je torej korelat prve ontologije deskriptivistična teorija, nam v okviru druge ta trdna jedra identičnosti omogočajo, da kvalitativne razločke brez nadaljnega označimo kot spremembe *tega istega predmeta*.⁷

Za razliko od prve ontološke sheme, kjer je čas sestavljen iz kvalitativno popolnih trenutnih entitet, ki so na vnanji način priložene druga drugi, je tako tukaj sam sedanji trenutek že vnaprej vpotegnjen v dimenzijo trajanja, pri čemer trditve o trenutnih dogodkih že predpostavljajo trditve o trajnih predmetih, ki so tekom časa podvrženi različnim spremembam. In kakor je po tej shemi identiteta predmeta ontološko časovna, tako tudi lastnosti, ki mu jih je moč pripisati, v sebi že vsebujejo dimenzijo vztrajanja in spremembe.⁸ Potemtakem je razlikovanje med manifestnimi in dispozicijskimi lastnostmi nasploh neumestno, saj je tukaj sleherno lastnost mogoče določiti le v nekem časovnem intervalu, najsi bo ta še tako kratek. Ker pa nekje v njem mora priti do sprememb, lahko *tej* lastnosti pripišemo tako »statične« karakterizacije kot tudi določena funkcionalna gibanja. Tudi statičnost je pač ena od možnih oblik gibanja.

A da bi kako spremembo pripisali eni lastnosti, mora vendarle zadostiti pogoju, da je na neki način poenotena, da vsebuje določeno pravilnost: čeprav je vsaka sprememba posledica lastnosti kakega predmeta, ni vsaka sprememba zaobjeta kot del iste lastnosti. Težava tiči v dejstvu, da je lastnosti – in prav v tem se razlikujejo od predmetov – potrebno obravnavati kot univerzalije, kar v problematiko nujne zveze, ki je bila z ontološkim argumentom na videz že odpravljena, znova vnese enake dileme, le da so tokrat prej *epistemološke narave*. Sedaj gre namreč za to, kako naj spremembe različnih oblik identificiramo kot eno lastnost in to zopet kot pripadajočo enemu predmetu. Ta dilema pa vpeljuje problematiko opisa sveta, ki ni neobčutljiva za dihotomijo med manifestnim in dispozicijskim.

Privzemimo torej še enkrat vsaj možnost humovske epistemologije in si zagato ponazorimo s kakim banalnim primerom. Pred seboj imamo neko trdno snov kovinskega izgleda, rdečkaste barve, ki se jo da zlahka oblikovati in za katero vemo, da preide v tekoče stanje pri 1084°C. Želeli bi ugotoviti, če ta snov, pravimo ji baker, prevaja električni tok. Seveda nam nobena od prej navedenih lastnosti, ne sama po sebi, ne njih celota, ne more že vnaprej podati odgovora na to vprašanje, ki se ga da razrešiti le po empirični poti. Do tod se torej vse sklada s

7. Seveda obstajajo tudi nujni pogoji numerične identitete, tj. kriteriji, ki jim nekaj mora zadostiti, če naj ohrani svojo istost. Vendar so le-ti sekundarni in negativni: povedo nam, kdaj nekaj *izgubi* svojo identiteto, saj v odsotnosti zunanjih vplivov stvar ostane numerično (pa tudi vrstno) ista. Prednost druge ontološke sheme je torej tudi v tem, da dejstvo, da nekaj ohranja numerično identiteto, ne potrebuje nobenega nadaljnega razloga; pojasnila potrebne so zgolj spremembe.

8. Konkretnije spreembe, ki jim bo (zaradi teh lastnosti) podvržen numerično identični predmet, ki je njihov nosilec.

Humovim opisom stvari. Toda potem, ko ugotovimo, da je baker dejansko dober prevodnik električnega toka, bomo poskušali najti tisti nekaj, ki je odgovoren za to dispozijsko lastnost in ki bi nam hkrati lahko povedal, zakaj jo baker ima.

Nadaljnja odkritja nam tako dajo vedeti, da gre za čisti element z atomskim številom 29, atomsko maso približno 63,54 in da se njegovi atomi v običajnih pogojih povezujejo med seboj na ta način, da se elektroni z zadnje energetske ravni nevezano gibljejo v medatomarnem prostoru. Ob predpostavki, da so ta spoznanja empirično točna in da uporabljamo zgornje oznake kot rigidne designatorje v Kripkejevem smislu, predstavlja trditve, da ima baker navedene lastnosti a posteriori nujno resnico: v vseh možnih svetovih, ki vsebujejo baker, je to skratka element z atomskim številom 29 itn.; in obratno, element s tem številom je vselej in povsod baker. Ker so te trditve eksistencialne in se nanašajo na notranjo strukturo dane snovi, je njihova nujnost povsem sprejemljiva tudi s humovskega stališča. Ni pa nujno, da bi baker v vseh možnih svetovih imel rdečkasto barvo,⁹ isto tališče in da bi dobro prevajal električni tok, saj obstaja, se glasi njihov argument, nešteto možnih svetov, v katerih vladajo povsem drugačni naravni zakoni. V takih svetovih bi tista lastnost, zaradi katere se nam baker v našem okolju kaže v rdeči barvi, imela drugačne učinke in zato pač ne bi mogli reči, da bi ga v onem svetu mi zaznavali kot rdečega.

Toda vprašajmo se še enkrat, katera je tista (manifestna) lastnost bakra samega, zaradi katere se nam v našem svetu kaže kot rdeč oz. zaradi katere v dejanskosti prevaja električni tok? Denimo, da ima slednjo sposobnost zaradi prisotnosti prostih elektronov in da je ta opis sam po sebi v skladu s humeovskimi zahtevami. Če je razlaga pravilna, potem je (za baker) »imeti proste elektrone« *ista lastnost* kot »biti električni prevodnik«. Zato se ne bi moglo zgoditi, da bi imel eno in vendar druge ne; ker pa je prva lastnost za baker konstitutivna, ga mora vselej spremljati tudi elektroprevodnost. A potemtakem je baker dober prevodnik elektrike ne samo v našem, temveč v *vseh* možnih svetovih – to pa ima zopet za posledico, da morajo biti naravni zakoni našega sveta v vseh možnih svetovih enaki.

Kratek stik zgornjega izvajanja bi lahko predstavljala identifikacija neke lastnosti, izražene z dispozijskim predikatom, ter tistega nekaj, za kar z eksistenčno sodbo zatrdimo, da v danem trenutku obstaja. Ker je njeno bistvo ravno v tem, da poveže to, kar je, s tistim, kar mora nujno slediti, je jasno, da je v primeru njene veljavnosti že zagotovljena tako nujna zveza med zaporednimi dogodki kot tudi adekvatnost opisa, ki jo implicira. Pomembno pa je uvideti, da je z možnostjo te identifikacije podan kriterij možnosti vsakršne razlage in z empirično točnostjo hkrati tudi kriterij njene adekvatnosti. Kajti če ji ne uspe specificirati natanko tiste lastnosti, zaradi katere se dani predmet v danih okoliščinah vede tako, kot se, potem je razlaga

9. Tega vprašanja ne gre mešati, vsaj neposredno ne, s Kripkejevo kritiko Kantove trditve, da je sodba, da je zlato rumena kovina, analitično resnična. Kripke se namreč pri tem naslanja na z epistemološkega stališča možno situacijo, da bi se utegnilo izkazati, da so se vsi naslednji primerki zlata zaradi neke obče optične prevare kazali v rumeni barvi, čeprav da so v resnici, denimo, zeleni; opira se torej na vselej odprto možnost zmote. Tu pa gre za ontološko vprašanje, ali ima baker, *ob predpostavki, da je dejansko rdeč*, električni prevodnik ipd., te lastnosti nujno, tj. v vseh možnih svetovih.

preprosto napačna, in če med predmeti in njihovimi učinki dejansko ne bi bilo nobenega odnosa, potem bi bil vsak poskus razlage v naprej obsojen na neuspeh.¹⁰ Že samo s tem, da poskusimo podati neki racionalen razlog doganja v naravi, predpostavljamo, da obstajajo točke, kjer dejanskost in učinkovanje, ta in naslednji trenutek neposredno sovpadata.

Temu bi nemara kdo ugovarjal, češ da je pri adekvatni razlagi referent sicer res isti, a zgolj zato, ker izenačimo dve lastnosti, ki sta v resnici obe izvedeni, sekundarni. Tudi lastnost, s katero poskušamo razložiti učinke kake stvari, lahko namreč interpretiramo kot posledico določenih lastnosti entitet, ki se nahajajo na nižjem nivoju. Tako bi morali po njegovem dejati, da baker ne prevaja električnega toka preprosto zato, ker ima proste elektrone, saj imajo tudi ti lastnost električne prevodnosti le zaradi drugih, globljih lastnosti atomske strukture bakra in zgradbe elektrona. Potemtakem so edino te zadnje entitete dejanske sestavine bakra in edine njegove lastnosti tiste, ki pripadajo tem entitetam. Ker pa ni izključeno, da se te entitete ne bi mogle povezovati med seboj na drugačen način, bi se lahko zgodilo, da bi imela kaka snov ob zelo podobni zgradbi povsem drugačne lastnosti, medtem ko bi kaka po zgradbi povsem drugačna imela natanko enake učinke.

Vendar pa je ta ugovor bodisi napačen, bodisi prav zaradi svoje pravilnosti implicira tezo, ki jo poskuša spodbiti. Če, kot se zdi, počiva na ideji celovite analize, potem se konkretna razlaga giblje bodisi na kaki od površinskih ravneh bodisi gre v njej za dokončno pojasnitev s pomočjo zadnjih sestavin sveta. V slednjem primeru ugovor trdi ravno tisto, kar poskušamo zagovarjati sami, da je namreč povezava med tem, kar je, in učinki, ki jih ta nekaj mora imeti, nujna. Drugače, kot bomo še pokazali, se s temi entitetami ne bi dalo pojasniti ničesar. V prvem primeru pa argument napačno predpostavlja, da je za pravilnost kake razlage nujno, da bi podali razloge, zakaj ima tisto, s čimer pojasnjujemo nastopanje kakega dogodka, takšne lastnosti, kot jih dejansko ima. Kakor mi namreč za resničnost sodbe, da je kava poživilo, ni treba vedeti ničesar o kemični strukturi kofeina in njegovem učinkovanju v organizmu, enako je za pravilnost trditve, da baker prevaja električni tok zato, ker vsebuje proste elektrone, povsem irelevantno, katere so tiste globlje lastnosti, zaradi katerih imajo prosti elektroni ravno dane učinke. To je stvar empiričnega raziskovanja, ki bo na eni ravni nižje poskusila razsvetliti tiste lastnosti stvari, ki smo jih uporabili pri razlaganju na prvi ravni.

Sploh je upanje, da bi z nadaljnjim iskanjem vzrokov na nižji ravni dokazali kontingentnost lastnosti, ki jih imajo sestavljeni predmeti na višji, prazno. Prav nasprotno, z njim samo potrdimo nujnost, da so na določen način sestavljene entitete ravno takšne, kot so. Možno je sicer spoznanje, da je tisto, zaradi česar baker prevaja električni tok, kak poseben poddelec elektrona; možno je tudi, da ta poddelec nima nič skupnega z elektroni – a v obeh primerih še naprej velja, da je zgornja

10. Povedano drugače, če v podobnih okoliščinah navkljub prostim elektronom baker ne bi prevajal električnega toka, potem ga tudi v prvem primeru ni mogel prevajati zaradi njih. Identifikacija je bila epistemološko *in ontološko* napačna. Po drugi strani pa mora biti ta vsaj ontološko možna. Implicitna predpostavka razlage je, da lahko X, na katerega referiramo z dispozicijskim predikatom, zajamemo tudi po kavzalno nevtralni oziroma drugačni poti.

razlaga nujno resnična, če je sploh resnična. Zdaj bi samo še bolj in z večjo gotovostjo vedeli, *zakaj mora* biti ali resnična ali napačna. Videz naključnosti se poraja le zaradi dejstva (ki implicira nujnost empiričnega raziskovanja), da iz neposredno opaznih lastnosti in moči danega predmeta ne moremo neposredno sklepati na njegovo notranjo strukturo, saj so lahko zunanje lastnosti posledica precej različne kombinacije notranjih. Toda ko enkrat vemo, kakšna je dejanska struktura tega notranjega bistva, tedaj ni več nikakršnega mesta za naključje.

A pojdemo dalje. Zgoraj smo se ustavili pri zadnjih entitetah razlage. Ne glede na to, če je – ontološko vzeto – kakršnakoli entiteta sploh lahko zadnja, tj. takšna, da več ne bi mogli iskati razlogov, zakaj je takšna, kot je, se mora vsak proces pojasnjevanja na neki ravni zaustaviti. Ko tako nominalna bistva stvari (njihovo manifestno vedenje) zvajamo na dejanska bistva (na tisto, kar te stvari so), vselej zadenemo ob rob, ki ga ne moremo prekoračiti. Kot smo poskušali pokazati, za pravilnost razlage ni nujno, da bi pri slehernem koraku morali biti sposobni pokazati, zakaj ima sam eksplanans svojo pojasnjevalno moč. In če je stanje vednosti (naše lastne ali pa »znanstvene«, princip je v obeh primerih enak) o naravi sveta takšno, da tega ne znamo specificirati podrobneje, potem lahko preprosto rečemo, da je njegova narava pač takšna, da ima dotične lastnosti in učinke. Tako se tudi ne sprašujemo, zakaj je vsota notranjih kotov trikotnika enaka dvema pravima kotoma – takšna je pač narava trikotnika. Ko ga postavimo, hkrati tudi nujno postavimo vse lastnosti, ki spadajo k njegovemu bistvu, lastnosti, brez katerih trikotnik ne bi bil trikotnik.

Na precej podoben način moramo na skrajnem robu razlage, kjer za nas nominalno in dejansko bistvo sovpadeta, zgolj tavitološko pritrditi: ta entiteta je pač takšna.¹¹ A če naj ima ta entiteta sploh kakšno pojasnjevalno moč, oz. da bi se sploh lahko dokopali do nje, ne more predstavljati nekakšnega ravnodušnega substrata, ki bi se ga dalo zajeti brez specifikacije njegovih akcij in reakcij v danih okoliščinah. Zato je v samem pojmu lastnosti na tej zadnji ravni vključen pojem učinka, ki ga kaka entiteta mora imeti, če naj sploh bo ta entiteta. Ali povedano drugače, sam ta nekaj, tisto, kar obstaja, je identičen s svojimi nujnimi učinki, katerih nosilec in eksplanans je. Na tej točki se opis in dejanskost, če se sploh ujemata, zlijeta v eno. Ker pa so višje entitete sestavljene iz onih, katerih identiteta je določena z njihovim učinkovanjem, morajo tudi same imeti svoje nujne učinke. Za predmet je nemogoče, da bi bil predmet te vrste in vendar ne bi imel svojih učinkov, učinkov, ki mu pripadajo kot predstavniku te vrste.

»Po tem nazoru je moč vedenje močnih particularij obravnavati kot izhajajoče iz njihovih narav ali sestavin, to je, kot posledico tega, kar one so. Potemtakem se v danih okoliščinah morajo vesti na specificirani način, ali pa niso, kar naj bi bile.«¹²

Ker je vsako pojasnjevanje nazadnje krožno, je razmerje med naravo stvari in njenimi močmi nujno, »naravna« nujnost pa identična z logično. Čeprav iz tistih lastnosti kakega objekta, za katere v tem trenutku vemo, da jih ima, ne moremo

11. *Es ist so, weil es so ist.* Formula, ki jo Hegel poda ob pojmu absolutne nujnosti.

12. R. Harré & E. H. Madden, *Causal Powers*, Totowa 1975, str. 90.

sklepati na ostale moči in učinke, ni tako nič protislovnega v trditvi, da bi na podlagi njegove narave vendarle mogli a priori deducirati vse njegove nujne učinke. Prav zato lahko eksperimentalni podatki o tem, kako se dana stvar vede v določenih okoliščinah, predstavljajo kriterij njene vrstne pripadnosti. Če se tako kdaj nekaj, kar je po vsem videzu podobno nečemu, kar običajno proizvede učinke posebne vrste, znajde v ugodnem okolju, pa vendar ne reagira na pričakovani način in hkrati ne moremo najti drugih razlogov, zakaj do tega ni prišlo, bomo pač upravičeno rekli, da ima ta stvar drugačno naravo. Enako bomo tudi v primeru, da se ista stvar, katere vrstno pripadnost smo že določili, v danih okoliščinah ne odzove v zanj predpisani smeri, morali potegniti sklep, da se je njena narava spremenila in da ni več tisto, kar je nekoč bila.

Tukaj je potrebno opozoriti na dva razločka. Prvi obstaja med individualijami in univerzalijami. Ker namreč za samoidentiteto ni potrebno, da bi kaka posamična stvar ves čas svojega obstoja ohranjala svojo vrstno pripadnost, oz. ker se lahko stvari spreminjajo, ne da bi pri tem izgubile svojo numerično identiteto, nenazadnje pa lahko tudi nehajo obstajati, lahko ista stvar v različnem času ob kavzalno enakih okoliščinah proizvede različne učinke. Vendar s tem teza o nujnosti povezave med naravo stvari in njenimi učinki ni v ničemer omajana, ker do tako spremenjenega vedenja ne more priti, dokler ima enako naravo. Sicer pa niti individualije niso kavzalno indiferentne, saj je potrebno tudi njihovo lastno spreminjanje pojasniti po vzročni poti, na podlagi njihove trenutne narave in učinkovanja zunanjih vplivov. In kolikor ta veriga ne obstaja, potem sploh ne moremo več govoriti o *isti* individualiji.

Drugi razloček poteka med a priornim in a posteriornim. Če je ves naš korpus vednosti o svetu strukturiran cirkularno, če se da iz bistev stvari, ki tvorijo univerzum, že po a priorni poti izpeljati vse možne dogodke v njem, čemu je potem sploh potrebno empirično raziskovanje? Odgovor je preprost. Poleg običajno a posteriorne nujnosti povezave med nominalnim in dejanskim bistvom je naša vednost empirična v prvi vrsti zato, ker navkljub nujni zvezi med vzrokom in učinkom vseeno ni nobene nujnosti v tem, da dejansko obstaja sploh kaka stvar, ki bi ustrezala določenim specifikacijam. Ker so v naravi stvari vsebovane zgolj določitve, da nekaj mora proizvesti predpisane učinke, če naj velja za stvar te vrste, ne pa tudi, da ta stvar mora obstajati, je seveda povsem možno, da dani definiciji ne ustreza noben delček vesolja. Temeljno empirično vprašanje potemtakem ni samo v tem, kakšne učinke bo imel dani predmet, temveč bi se prej moralo glasiti, katera so tista bistva, kakšne so stvari, iz katerih sestoji vesolje.

»Ni nobene nujnosti, da bi dejanskost morala biti takšna, kot je, toda ob dejstvu, da dejansko je takšna, kot je, je nujno, da v ustreznih okoliščinah nastopijo določeni dogodki.«¹³

Izenačitev logične in naravne nujnosti torej ne pomeni, da bi moral tudi sam naš dejanski svet obstajati po nujnosti, temveč le, da so znotraj določenega sveta dogodki povezani na vzročno nujen način. Ne gre za to, da ne bi mogel biti drugačen,

13. R. Harré & E. H. Madden, *Causal Powers*, Totowa 1975, str. 47.

temveč da so ob veljavnosti določene hipoteze o njegovi naravi, implicirana njegova razvojna pota. Toda če je na podlagi povezave med sedanostjo in prihodnostjo po eni strani omogočeno napovedovanje celotnega zaporedja dogodkov, ima to po drugi strani to konsekvenco, da niti vsevedni Bog brez prihodnosti ne more poznati sedanosti. Kajti ker je moč vrstno identiteto kakega predmeta določiti le na podlagi njegovih učinkov, te pa lahko v nadaljevanju identificiramo zopet le po kavzalni moči, ki jo imajo prvi učinki, bi bilo za celovito poznavanje sedanosti potrebno že poznati vso prihodnost. Že najmanjši odmik od poteka stvari, ki je implicirana v opisu sedanosti, postavi našo vednost na laž. Zato je ontološka trditev o obstoju nujne povezave med zaporednimi dogodki povsem kompatibilna z epistemološko tezo, da ne moremo nikoli zagotovo vedeti, če bo pričakovani dogodek v naslednjem trenutku tudi dejansko nastopil, saj brez tega podatka ne moremo dokončno vedeti, kakšno je sedanje stanje stvari.^{14,15}

A čeprav nimamo nikoli pred seboj nepogojene vednosti o sedanjem stanju in naravi sveta, je naše poznavanje naravnih zakonov prav iz istega razloga vendarle lahko adekvatno. Ker sta (vrstna) identiteta in kavzalnost analitično pogojeni, je namreč vsaka singularna izjava implicitno občja in v sebi nosi *lawlike* dimenzijo. Zakon predstavlja le razvito obliko teh implicitnih občesti in je v resničnostni trdnosti zavezan istim kriterijem.¹⁶ Če ta kos bakra prevaja električni tok zato, ker ima proste elektrone, potem mora biti vsak kos bakra elektroprevoden – kolikor je, seveda, za vsak kos bakra značilno, da mora imeti proste elektrone. Vse te identifikacije so, če so resnične, nujne. Vendar je tako kot pri singularnih sodbah tudi tukaj vselej odprto, če je identifikacija res pravilna oz. če je to, kar imamo pred seboj, resnično *tista* entiteta, denimo baker.

Domnevna možnost spremembe v poteku narave, ki je tako pestila Huma, in prepričanje, da bi zakoni lahko bili tudi drugačni, se vmešča natanko v to radikalno krhkost vsake identifikacije, ki za svojo dokončno veljavnost terja konec sveta. Ko

14. Naj to ponazorimo z dvema primeroma. Čeprav vemo, da se Lorenzovo kolo giblje po standardnih, nam znanih mehanskih zakonih, ne moremo napovedati, v kakšnem stanju se bo nahajalo v nekem času *t*. Zaradi nelinearnosti enačbe za izračunavanje tega podatka, se namreč še tako majhna napaka v meritvi začetnega stanja lahko pomnoži v neskončnost, tako da je ta podatek povsem neuporaben za napovedovanje na daljše obdobje – posledično torej za vsako natančno napovedovanje. Vendar pa je načeloma moč izpeljati obratno operacijo: na podlagi stanja v času *t*, lahko zelo natančno določimo, kakšno je bilo njegovo *začetno stanje*. Podobno je pri delovanju. Tudi če predpostavimo veljavnost kavzalne teorije delovanja, izražene v obliki praktičnega silogizma, in popolnoma racionalnega akterja, načeloma ni mogoče povsem gotovo napovedati njegovega naslednjega dejanja, saj lahko šele na podlagi njegovega dejanja samega deduciramo, kakšne so bile (morale biti) njegove želje in prepričanja. Tega podatka ni mogoče dobiti po nobeni drugi poti. Še splošneje: tudi z uporabo Hemplovega deduktivnega modela pojasnjevanja in navkljub po hipotezi popolnem poznavanju vseh naravnih zakonov ni mogoče z vso zanesljivostjo napovedati prihodnjega dogodka, saj pred dogodkom samim ne moremo dokončno vedeti, kakšni so robni pogoji.
15. Z naslonitvijo na ontološko tezo, da je za predmet, ki vztraja in se spreminja skozi čas, že čisti trenutek sedanosti izveden iz temporalnosti, je treba epistemološko relevantnost prihodnosti prenesti tudi na ontološko raven: ontološka eksplicacija tega, kar *obstaja* v danem trenutku, potrebuje zase celotno zgodovino sveta. In obratno, šele tedaj bo (ontološko) določeno, kaj obstaja v sedanjem hipu.
16. Ob tem je seveda treba upoštevati Davidsonovo tezo, da je moč raven vzročnosti in identičnosti, ki predstavljata relacijo med individualnimi dogodki, povzdigniti na raven občesti zakona le z izbiro ustreznih

enkrat sveta ne bi bilo več, šele tedaj bi imeli možnost nepogojenega vedenja, a tedaj svet po definiciji ne bi mogel več spreminjati svojih poti. Vse dotlej pa temeljno vprašanje ni v tem, ali bo svet jutri takšen, kot je danes in je bil včeraj, temveč je pod vprašajem natanko to, ali je svet *danes* takšen, kot se nam zdi. Možnost, da se bo v naslednjem trenutku zgodilo nekaj nezaslišanega, je zato realna – ne ta svet ne posamične stvari v njem vendar ne obstajajo po nujnosti – toda v tem primeru ne bi šlo za odmik od običajnega poteka sveta, temveč za spremembo, zrušitev, *razpad sveta samega*. Ker med njima ne bi bilo ne individualne ne konceptualne kontinuitete, bi preprosto obstali pred njim kot golim dejstvom, v katerem se več ne bi mogli razpoznati. Tako se kontingentnost narave, ki smo se je znebili s tem, da smo na podlagi nujne povezave med naravo stvari in njenimi učinki vzpostavili možnost univerzalnih kavzalnih zakonov (ki morajo veljati v vseh možnih svetovih, saj je njihova občost vgrajena v edini nam dostopni način spoznavanja), znova vrne v še bolj radikalni podobi možnosti, da naš svet nikoli *ni bil* naš.

Shoemaker, ki izhaja iz prepričanja, da so vse prave lastnosti določene s kavzalnimi potenciali oziroma pogojnimi močmi, ki jih podelijo stvarjem, ki so njihovi nosilci, ter da v skladu s tem individualno bistvo kake lastnosti tvori celota njenih pogojnih moči, prav tako trdi, da morajo biti zakoni v vseh možnih svetovih enaki. Sam pojem možnega sveta je namreč v ključni točki vezan na dejanski svet. Svet, v katerem Richard Nixon ne postane predsednik ZDA, si je moč misliti samo pod pogojem, da se je v dejanskem svetu nekoč rodila prav ta oseba, Nixon, ki bi ga v nadaljevanju lahko doletela drugačna usoda, kot ga je. Možni svet predstavlja torej eno od poti, ki so bile odprte kot možne v določenem trenutku obstoja dejanskega sveta; predstavlja razvejitev od dejanske zgodovine.

»Obstaja, skratka, tesna povezava med identiteto skozi čas in identiteto skozi možne svetove; načini, kako se dana stvar razlikuje v različnih možnih svetovih, je odvisna od načinov, kako se lahko ta stvar razlikuje ob različnih časih v dejanskem svetu. No, pa sedaj od partikularij preidimo k lastnostim. Ni ničesar takega, kar bi lahko imenovali zasledovanje lastnosti skozi vrsto sprememb v njenih kavzalnih potencialih... In zato ni možne zgodovine, v kateri bi lastnost začela z množico kavzalnih potencialov, ki jih ima v dejanskem svetu, in končala z drugačno množico.«

»Nič od tega, kar sem dejal, ne izključuje možnosti, da bi lahko obstajali svetovi, v katerih bi bili kavzalni zakoni drugačni od tistih, ki vladajo v tem svetu. A zdi se, da iz mojega pristopa k identiteti lastnosti izhaja, da če so zakoni drugačni, potem bodo morale biti drugačne tudi lastnosti. In zdi se, da nimamo sredstev za opisovanje sveta, v katerem se lastnosti, ki bi bile lahko instancirane, razlikujejo od 'lastnosti dejanskega sveta'.«¹⁷

nih opisov. »Nomologične trditve povezujejo predikate, za katere a priori vemo, da so ustvarjeni drug za drugega.« (D. Davidson, »Mental Events«, *Essays on Actions & Events*, Oxford 1980, str. 218.).

17. *Identity, cause, and mind*, Cambridge 1984, str. 218, 226.

Kot bi se dalo razbrati iz njegovih precej kratkih pripomb o lastnostih, Kripke sam dopušča možnost, da bi lahko obstajali tudi možni svetovi, v katerih naravni zakoni ne bi bili enaki. Tudi če se nam kak predmet ne bi več zdel rumen, bi še vedno lahko bil rumen, še več, lahko bi se zgodilo, da bi v tem svetu kaka povsem drugačna lastnost v naših očeh povzročila vtis rumenosti; v tem primeru bi dejali, da bi se

Dokler se svet pokorava istim zakonom, je moč vsako spremembo pojasniti kot funkcijo tistega, kar je kot nam znanega obstajalo pred tem. V vselej odprtem trenutku pa, ko bi naš svet vrglo s tira, ko bi radikalna krhkost identifikacij izpričala svojo kontingentnost, bi preprosto ne mogli več potegniti nikakršne konceptualne kontinuitete med starim in novim: tedaj že po definiciji ne bi mogli povedati, zakaj se je to zgodilo, in kakšne stvari so morale biti v igri, da se je to zgodilo. Vendar niti to – ontološko vzeto – ne pomeni, da bi do tega prišlo brez slehernega vzroka. Če je namreč vsako naslednje stanje zgolj manifestacija prej še bolj ali manj skritih konstitutivnih entitet, se je tudi ta radikalno tuja podoba morala vzpostaviti kot rezultat prejšnjega stanja, le da se v tem trenutku pokaže, da naša vednost o sestavinah sveta in zakonov, ki vladajo v njem, ni bila ustrezna; morda je bila to teorija nam domačega, a nikakor dejanskega sveta. Navkljub obči vzročni zakonitosti (oziroma prav zaradi nje) zatorej iz a priornih razlogov ne moremo vedeti, če ni naš svet prazen, nedejanski, nemara celo nemožen.

Na podlagi pravkar omenjenih opazk bi bilo treba izdelati novo tipologijo možnih svetov. V prvo veliko skupino bi spadali tisti svetovi, ki (predvsem zaradi ozkosti izseka) ne vsebujejo nobenega očitnega protislovja, ki pa bi se ob razvitju vseh konsekvenc, tj. če bi jih domislili do konca, izkazali za nemožne. Takšen negativno možen svet je tisti, v katerem so naravni zakoni drugačni, medtem ko so pozitivno možni le tisti, ki ohranjajo identične naravne zakone in imajo eno stično točko z dejanskim svetom, tisto, v kateri so se v hipotetični preteklosti oddaljili od njega.

A če bi sedaj vzeli v ozir tudi ontološko tezo, da je za določitev tega, kaj obstaja v danem trenutku, potrebno pritegniti vse učinke neskončne kavzalne verige, celotno prihodnost skratka, potem bi se izkazalo, da je od vseh teh pozitivno možnih svetov dejansko možen en sam. Težava je le v tem, da ne moremo vedeti, kateri.

nam v tem svetu, denimo, zelene (ostre, tople, kakršnekoli) stvari zdele rumene. »The proper account, on the present conception is, of course, that the reference of 'yellowness' is fixed by the description 'that (manifest) property of objects which causes them, under normal circumstances, to be seen as yellow (i.e. to be sensed by certain visual impressions)'; 'yellow', of course, does not mean 'tends to produce such and such a sensation'.« (S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford 1980, str. 140, op. 71.) Na ta način bi se dalo formulirati tudi naslednji argument proti enakosti naravnih zakonov v vseh možnih svetovih: »imeti proste elektrone« in »biti električni prevodnik« sta sicer res lahko nujno identični lastnosti, a to še ne pomeni, da baker v vseh možnih svetovih prevaja električni tok, saj bi ga ob drugačnih zakonih prosti elektroni lahko da ne prevajali – v takem svetu električni prevodniki pač ne bi prevajali električnega toka, enako kot bi lahko rumeni predmeti imeli videz zelenosti. V osrčju tega argumenta je teza, da je v sami fiksaciji reference resda vpletena vzročnost, da pa tudi ob spremembi zakonov ta lastnost še zmeraj ostane isti X. Kot odgovor bi se dalo pripomniti dvoje. Prvič: spremembo vtisa, ki ga v nas vzbujajo določena barva, je moč odpraviti s spremembo v našem senzornem aparatu, kar ne vpliva na status zakonov. Drugič: argument je zavezan ontologiji trenutnih izsekov in popolnih kvalitet, kar pa je v nasprotju s Kripkejevo zastavitvijo identitete skozi možne svetove, ki sloni na pojmu predmeta, ki ob spremembah vztraja skozi čas. »We can refer to the object and ask what might have happened to it.« (*ibid.*, str. 53.).

Občutek determiniranosti

Vojislav Likar

Le sentiment du déterminé, c'est le sentiment de l'ordre fondamental, le repos d'esprit, que donnent les symétries, la sécurité des liaisons mathématiques.

Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*

Pojem zakona je ena temeljnih kategorij vedenja. Je kategorija, ki jo je mogoče v bistvu razvejiti v dve pojmovni družini: v prvo sodi pojem zakona kot temeljna pravna entiteta, ki pogojuje obstoj in funkcioniranje človeške družbe (in ki je bolj ali manj tesno povezana s pojmom zakona kot etično in moralno kategorijo), v drugi pa se z osnovnim pojmom znanstvenega zakona ali zakona narave družijo in povezuje še vrsta drugih pojmov, kot so vzročnost, nujnost in kontingentnost, univerzalnost, determinizem itd., v skupni težnji po pojasnitvi naravnih (a ne samo naravnih) procesov in dogajanj. Pojem zakona je seveda tudi eden »najstarejših« pojmov v zgodovini vedenja in njegov nastanek in kristaliziranje se bržkone ujemata z začetki civilizacije. Opazovanje narave in odkrivanje procesov, ki se v njej redno ponavljajo v enaki obliki in so med seboj povezani, in iz tega izvirajoča (sicer eksperimentalno še ne podprta in teoretsko ne razdelana) nomološka misel na eni strani, na drugi pa spoznavanje in postavljanje osnovnih in nujnih pogojev ter omejitev za trdno organizacijo družbe in iz tega izvirajoča nomotetična dejavnost, oboje tvori tisto začetno zgodovinsko obzorje, ki je po notranji logiki sililo mišljenje v bolj ali manj eksplicitno vprašanje o izvoru in naravi zakona oz. zakonov. Zato pravzaprav ne preseneča, da tudi ob pojmu zakona (kot ob mnogih drugih temeljnih pojmih) najdemo že v antični misli osnovne dileme nasprotja in razločke, ki so postali nastavki (čeprav pogosto še ne dovolj teoretsko izoblikovani) za nadaljnje, stoletja trajajoče in še v našem času ponavljajoče se diskusije in spore. Pri tem imamo v mislih tako najbolj »razvpito« Sofoklovo »dramatsko« formulacijo nasprotja med naravnim nenapisanim in pozitivnim zapisanim zakonom, tj. v nekem v določeni družbi definiranim tekstu, ki zadeva moralno oz. etično-pravno plat statusa zakona, kot tudi prve formulacije determinizma pri grških atomistih in z njimi povezana vprašanja o vzročnosti, nujnosti in kontingentnosti, ki so peljala k vprašanju o statusu zakonov narave. V obeh vejah razmišljanja in razčlenjevanja pojma zakona oz. zakonov, v etično-pravni in naravoslovni, sta se torej ob refleksiji statusa zakona (in z njim neposredno povezanih drugih sorodnih pravnih in naravoslovnih pojmov) na različnih ravneh, na različnih točkah in v različnih tezah nenehno prepletali ontološka (metafizična) in epistemološka refleksija.

Če tu pustimo ob strani etično-pravni vidik problema zakona in se ozremo bolj na njegovo naravoslovno plat, je mogoče hitro ugotoviti, da tako sam pojem zakona

kot tudi vrsta prej omenjenih pojmov, ki asociirajo nanj in ga pomagajo umestiti v polje znanstvene teorije ter eksplicirati njegovo funkcijo, sam na sebi ni strogi znanstveni termin v tehničnem smislu besede, dasiravno brez njega tudi nobena znanost ne more funkcionirati.¹

Toda prav ta nasebni »neznanstveni« značaj pojma zakon in njemu sorodnih korelacijskih pojmov je tisti element, zaradi katerega so ti pojmi dobili takšen »zgodovinski« (spekulativni) naboj, in je tisto ozadje, ki je omogočalo, da so se v dolgi zgodovini (in se še zdaj, kot bomo videli ob nekem zgledu) vedno znova dogajala bolj ali manj plodna in uspešna »bližnja srečanja« med posebnimi (zlasti naravoslovnimi, a ne izključno) znanostmi in z različnih filozofskih stališč izhajajočo filozofsko (epistemološko, logično ali ontološko) refleksijo. Če si namreč s topološko metaforo predstavljamo, da ležita diskurzivni polji filozofije na eni strani in znanosti na drugi – polji, ki sta po svoji notranji strukturi, provinienici in zunanji formi sicer jasno razlikujoči se – znotraj globalnega prostora teoretskega vedenja, in če si predstavljamo, da je tisto, kar ju ločuje in obenem povezuje, pojmovna mreža, razpeta skozi ta prostor, in ki nosi v svojih vozliščih množico za oba diskurza ključnih (skupnih) pojmov, potem vidimo, da enoznačnega prevajanja pojmovne vsebine, in to v obeh smereh, ne onemogoča moment neznanstvenosti, marveč teoretska (z zgodovino vednosti pogojena) neneutralnost (»nečistost«) pojmov. Seveda pa ta pojmovna mreža nima toliko značaja ostre ločnice, kolikor ima funkcijo nekakšnega katalizatorja in filtra obenem. Ker onemogoča enostavno linearno translacijo pojmov, prihaja pri pretoku, komuniciranju in prevajanju pojmov iz ene diskurzivne forme in vsebine v drugo do pojmovne interference, do transformacij in deformacij znanstvenih konceptov v filozofske pojme in kategorije in tudi obratno, do prenosa eksplicitno filozofskih elementov pojma v znanstvene koncepte. Prostor vedenja torej sam na sebi ni nevtralen v tem smislu, da bi bilo v njem mogoče popolnoma razmejiti posamezne diskurze ali, še ožje, posamezne korpuse izjav, ki nosijo atribut znanstvene teorije, in jih izolirati od drugih (neznanstvenih, torej formiranih po drugih epistemoloških načelih) diskurzivnih oblik. Celo pri tistih znanstvenih diskurzih, ki jim je z lastnimi teoretskimi instrumenti in v okviru strogo določenih epistemskih kriterijev uspelo do skrajnih meja reducirati vdore heterogenih in alohtonih vsebin, lep zgled za to je npr. sodobna matematika, ni bilo mogoče doseči absolutne zapore, namreč do te meje, da bi bili vsi koncepti in vse teorije dosledno zavarovani in za vselej imuni pred sleherno kontaminacijo. Razlog za to je dvojne narave. Prvi, dokaj preprost, je, kot smo že omenili, to, da nobena še tako avtonomna znanstvena disciplina ne plava v diskurzivnem vakuumu, marveč je, ravno narobe, vsepovsod in vselej obkrožena z množtvom drugih diskurzov. Drugi, ki pa ga je težje zaznati in še težje pojasniti, pa je to, da nobena, še tako strogo formalizirana in na goli simbolni zapis omejena ali reducirana znanstvena teorija ne more popolnoma abstrahirati od neformalne jezikovne deskripcije, da se torej ne more popolnoma zavarovati pred tistim, kar je Desanti poimenoval s sintagmo »brutalna intervencija govorečega subjekta«.

1. Tu seveda abstrahiramo od konkretne definicije zakona in zanemarjamo tudi lingvistično-terminološko dejstvo, ki ga nekateri poudarjajo, da znanost lahko prestane tudi brez zakonov (tj. brez pojma zakona) in se zadovolji zgolj s principi, pravili, regularnostmi itd.

Morda je treba posebej poudariti dejstvo, da interdiskurzivnih relacij ni mogoče dojeti kot nekaj uniformnega in jasno razvidnega, temveč da jih je mogoče različno zaznati in analizirati le skozi mehanizme in zgodovino medsebojnega učinkovanja samih pojmov. Strogo vzeto torej z epistemološkega gledišča ni mogoče oz. ni pertinentno govoriti npr. o odnosu filozofije in znanosti kot takem nasploh. Ni ga torej mogoče dojeti kot epistemološki problem, kajti to razmerje ni niti posplošitev vseh na posamičnih konceptualnih izsekih vidnih (ko)relacij, kot tudi ni neka izvorna (transcendentalna) relacija, ki bi določala vsakokratno formo konkretnega razmerja in interakcije na mikroravni posameznega pojma. Za epistemološki pristop je torej osrednjega pomena raven konkretne in podrobne analize posamičnega pojma oz. koncepta ali posamične pojmovne relacije. Običajno je v ožjem obsegu temeljnih konceptov skoncentrirano in vezano na njé jedro epistemske vsebine teoretskega diskurza, s tem pa tudi vsi spremljajoči epistemološki problemi.

V tradiciji francoske epistemologije obstaja vrsta zgledov za takšne konkretne epistemološko-historične analize pojmov od Bachelarda do Canguilhema. Četudi sam koncept zakona oz. znanstvenega zakona pri klasičnih epistemologije ni postal predmet eksplicitne obravnave, je bil vendarle navzoč pod nekim drugim pojmom oz. temo, h kateri se je zlasti večkrat vrnil Bachelard. Šlo je za pojem determinizma, ki je ozko povezan z razumevanjem in interpretacijo pojma zakona. Bolj kot Bachelardova obravnava te teme pa nas bo tu zanimala neka sodobna obnovev ali ponovitev starih sporov med deterministi in indeterministi, ki jo je sprožil znani matematik, utemeljitelj teorije katastrof René Thom.²

Preden se lotimo prikaza Thomovih stališč in trditev, naj na kratko orišemo tisto ozadje ali okvir problema determinizma, na katero se je bolj ali manj eksplicitno navezal na novo sproženi spor o njem. Pojem determinizma je pravzaprav že od vsega začetka, odkar je začel fungirati v polju vedenja, postavljen v dvojno perspektivo – na eni strani filozofsko (metafizično, ontološko) in na drugi znanstveno (metodološko, epistemološko). V tem pojmu je torej investirana dvojna vsebina in tisto, čemur pravimo problem determinizma, je mogoče grobo opisati kot problem relacije teh dveh vsebin, kot problem, ki se sproži ob epistemski interferenci dveh heterogenih konceptualnih jeder. Problem determinizma je torej v prvi vrsti problem nepertinentnosti, posplošitev, substitucij in ekstrapolacij ene ali druge komponente njegove pojmovne vsebine. Determinizem kot filozofska teza temelji na priznavanju univerzalnosti kavzalnega načela. Determinizem je načelo, po katerem so pojavi in procesi v svetu med seboj nujno povezani tako, da isti vzroki v neki vzročni zvezi ali vzročni verigi proizvajajo vedno iste učinke oz. posledice. Ko tak je determinizem načelo racionalnosti oz. intelegibilnosti realne-

2. Spor se je začel v začetku osemdesetih let v francoski kulturni reviji *Le débat* z objavo Thomovega članka z naslovom »Halte au hasard, silence au bruit« (Zaustaviti naključje, utišati šum). Celoten dosje te diskusije je zbral in z daljšim zgodovinskim uvodom v problematiko determinizma opremil Krzysztof Pomian. V zborniku z izvirnim naslovom *La Querelle du déterminisme: philosophie de la science aujourd'hui* (Gallimard, Pariz 1990) so zbrani tile avtorji: Stefan Amsterdamski, Henri Atlan, Antoine Danchin, Ivar Ekeland, Jean Largeault, Edgar Morin, Jean Petitot, Ilya Prigogine, David Ruelle, Isabelle Stengers in René Thom.

ga. Znanstveno spoznavanje po tej logiki ni nič drugega kot branje inherentnega determinizma narave, torej odkrivanje kavzalnih zakonov in zakonitosti, ki determinirajo naravna dogajanja.³

Drugo ime za te kavzalne zakone so naravni zakoni ali zakoni narave. Komplementarno nasprotje determinizma kot filozofske (metafizične) teze je determinizem kot znanstvena operativna metodološka predpostavka ali hipoteza. Vendar pa je determinizem lahko operativno znanstveno metodološko načelo samo pod nekim pogojem, tj. samo, če je njegov doseg oz. ekstenzija strogo omejen na neki razred znanstveno opisljivih in načelno eksperimentalno preverljivih pojavov. Kakor hitro metodološkemu postulatu determinizma pripišemo univerzalno veljavnost, kakor hitro ga razširimo na ves univerzum, se iz metodološke hipoteze spremeni v metafizično tezo – izraženo sicer v formi znanstvenega jezika. Zanj začne veljati trditev, »da nobena izjava o totaliteti stvari ni znanstvena izjava.«⁴

Ena takšnih v zgodovini znanosti najbolj razvpitih ekstrapolacij načela determinizma je bila Laplaceova trditev, po kateri omogoča poznavanje aktualnega stanja univerzuma, združeno s poznavanjem zakonov mehanike, strogo predvideti vsa njegova prihodnja stanja. Ena najbolj znanih Laplaceovih formulacij determinizma je tale:

»Sedanje stanje univerzuma si moramo torej zamišljati kot posledico njegovega prejšnjega stanja in kot vzrok tistega, ki bo sledilo. Um, ki bi v danem trenutku poznal vse sile, ki prežemajo naravo in vzajemni položaj bitij, ki jo sestavljajo, in če bi bil tudi sicer dovolj širok, da bi svoje ugotovitve podvrgel analizi, bi v isti obrazec zaobjel tako gibanja največjih teles vesoljstva kot najlažjega atoma: zanj ne bi bilo nič negotovega in tako prihodnost kot preteklost bi bili prezentni njegovim očem.«⁵

Laplace je izhajal iz postulata, da je univerzum konstituiran izključno iz t.i. materialnih točk, med katerimi delujejo oz. učinkujejo mehanično pojmovane sile. Celoto teh interakcij je potemtakem mogoče natančno izraziti in opisati s sistemom diferencialnih enačb mehanike. Ob predpostavki, da nam bi uspelo z dovolj natančnim in podrobnim opazovanjem spoznati in določiti začetne vrednosti spremenljivk (tj. položaj in hitrost teh materialnih točk), bi iz tega izhajalo, da bi bile te vrednosti teoretično spoznavne oz. določljive tudi v vsakem sukcesivnem časovnem intervalu. Laplaceovski determinizem je temeljil na mehanicistični paradigmi razumevanja narave, po kateri potekajo vsa dogajanja v naravi oz. vesoljstvu sploh po strogih kavzalnih zakonih, ki enoznačno in uniformno determinirajo gibanja sistemov in spremembe, ki jih ta gibanja pogojujejo in po katerih je ob poznavanju inicialnega stanja nekega sistema mogoče natančno predvi-

3. Iz te »osnovne« deterministične teze seveda izhaja tudi množstvo konkretnih oblik determinizma, v katerih se postulat naravnega determinizma ekstrapolira v antropološko ali socialnozgodovinsko sfero. Tako so nastale npr. teze o historičnem oz. zgodovinskem determinizmu, ekonomskem determinizmu, psihološkem determinizmu itd., ki so kot nasprotje problema naključja v območju naravoslovnih ved sprožile problem človekove svobodne volje.

4. J. Ullmo, *La Pensée scientifique moderne*, Flammarion, Pariz 1969, str. 158.

5. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (1814), Gauthiers-Villars, Pariz 1921, str.

3. Navedbo povzemamo iz zbornika *La Querelle du déterminisme*, str. 9.

deti njegovo prihodnje stanje v določenem poljubnem časovnem trenutku in tudi ves časovni potek. Če bi torej poznali inicialno stanje vseh sistemov, se pravi celotnega univerzuma (če bi torej imeli nadčloveško sposobnost Laplaceovega hipotetičnega uma), bi mogli z matematično analizo natančno predvideti njegovo prihodnje stanje in še več, našemu pogledu bi bila enako prezentna tudi preteklost, pač glede na to, da je tudi začetno stanje zgolj posledica nekega prejšnjega stanja v linearni vzročni zvezi. Laplaceovski determinizem je univerzalni ali absolutni determinizem. Toda s posplošitvijo in ekstrapolacijo načela determinizma, s tem ko se postavi trditev o celoti univerzuma, se metodološka znanstvena hipoteza, ki se po definiciji vedno aplicira na posamezen parcialni izsek stvarnosti, transformira v dogmatsko metafizično tezo, ki *eo ipso* prestopi in transgresira okvire znanstvene teorije. Dosledna aplikacija takšne teze v območju znanstvene teorije je zato kaj hitro zadela ob velike težave, in to najprej ob vprašanju, kako pojasniti obstoj naključja, kontingentnosti in aleatoričnosti v naravnih dogajanjih (če pri tem odmislimo nemara še hujši problem človekove svobodne volje in zgodovinskih dogodkov). S stališča absolutnega determinizma je sledila dokaj preprosta in splošna razlaga, po kateri je naključje dogodek, katerega vzrok je neznan, neznan pa je zato, ker človekove omejene spoznavne zmožnosti onemogočajo, da bi ga spoznali. Cournot, ki se kot mnogi drugi ni mogel zadovoljiti z »epistemološkim pesimizmom« kot nasledkom deterministične teze, je naključje definiral kot rezultat srečanja dveh neodvisnih vzročnih nizov. Ta definicija pa je odprla pot za poznejše bolj operativne definicije,⁶ s tem pa tudi za razreševanje problema verjetnosti in t.i. statičnih zakonitosti, to je drugega velikega problema, ob katerega je zadela teza absolutnega determinizma in se ob njem tudi dodobra razrahljala.

Bistvo kontroverze med determinizmom in indeterminizmom je torej mogoče v osnovi opredeliti kot navzkrižje dveh tez, se pravi kot nasprotje med tezo o univerzalni veljavnosti zakona stroge vzročnosti in tezo, po kateri ima zakon verjetnosti epistemološki primat. Jedro te kontroverze je po našem mnenju zelo dobro orisal in povzel že Hans Reichenbach.⁷

»Po prvi koncepciji izražamo z uporabo statističnih zakonov samo neznanje: če bi bil fizik sposoben opazovati in izračunati gibanje vsake molekule, se mu ne bi bilo treba zatekati k statističnim zakonom in tako bi bil njegov opis termodinamičnih procesov strogo vzročen. To gibanje bi lahko opazoval in izračunal Laplaceov nadčlovek; gibanje vsake molekule bi lahko predvidel tako kot gibanje zvezd in ne bi potreboval nobenih statističnih zakonov. S takim pojmovanjem se ne odrekamo pojmu stroge vzročnosti; po tem pojmovanju je vzročnost le nedostopna človeškemu spoznavanju, ki se mora zaradi svoje nepopolnosti zatekati k zakonom verjetnosti.

6. Cf. Jean Ullmo, *op. cit.*, str. 183: »Mogoče je reči, da obstaja naključje, kadar eksperimentalno nerazločljivi začetni pogoji pripeljejo do ločenih učinkov.« Takšna opredelitev naključja omogoči vpeljavo statističnih metod kot legitimnega teoretskega orodja za pojasnjevanje kompleksnih procesov. J. Ullmo: »Kadar so poleg tega nerazločljivi začetni pogoji zelo številni, se pokažejo statistične pravilnosti: zakon velikih števil pri igrah na srečo, Gaussova krivulja pri napakah.« (*Ibid.*)

7. H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley & Los Angeles 1951. Odlomek navajamo po srbohrvaškem prevodu *Radanje naučne filozofije*, Nolit, Beograd 1964, str. 173-174.

Druga koncepcija zagovarja nasprotno stališče. Njeni privrženci ne podpirajo verovanja v strogo vzročnost gibanja posamezne molekule, ampak poudarjajo, da je naše dojemanje vzročnega naravnega zakona vedno dojemanje proizvoda velikega števila atomskih dogajanj; pojem stroge vzročnosti je zato mogoče razumeti kot idealizacijo nepravilnosti makroskopskega okolja, v katerem živimo, kot poenostavljanje, ki ga izvajamo zato, ker nas veliko število teh elementarnih procesov napeljuje na to, da kot strogi zakon pojmuje tisto, kar je v resnici statistični zakon. Po tem pojmovanju nimamo pravice prenašati pojma stroge vzročnosti na področje mikroskopskega. Predpostavka, da v svetu molekul vladajo strogi zakoni, je neutemeljena; enakim začetnim stanjem molekul bi lahko sledila različna bodoča stanja in celo Laplaceov nadčlovek ne bi bil zmožen predvideti, po katerem tiru se bo neka molekula gibala.»

Čeprav je gornji odlomek, kot smo že rekli, dovolj natančen opis deterministične kontroverze ali spora, je vendarle treba poudariti, da je ta Reichenbachov opis opis nekega v zgodovini znanosti kronološko določljivega stanja. Je namreč opis stanja v času na prelomu našega stoletja, v času, ko se je z metodami in v okvirih statistične mehanike do skrajnih možnosti razvila teorija klasične termodinamike, z eno besedo, gre za trenutek tik pred odkritjem osnov kvantne mehanike. V tem obdobju je bil po eni strani model strogega determinizma sicer že močno omajan, kar je bila predvsem posledica dejstva, da so se v fizikalno teorijo uvajali statistične metode in verjetnostni račun kot povsem legitimna in nepogrešljiva orodja za opisovanje in pojasnjevanje termodinamičnih procesov, po drugi strani pa so še vedno – vsaj hipotetično – dopuščali strogo deterministično tezo, ker je bila fizikalna teorija še vedno ujeta v mehanicistično paradigmo razlage naravnih pojavov. Najočitneje in najostreje se je to nasprotje kazalo v kinetični teoriji plinov. Medtem ko je bil glavni problem teorije na eni strani, kot piše Ullmo,⁸ »... najti makroskopske zakone termodinamike kot viden učinek, ki rezultira iz interakcij zelo velikega števila identičnih elementarnih sistemov, ki predstavljajo atome in molekule«, so bile na drugi strani te interakcije zamišljene po načelih klasične mehanike kot preprosti elastični trki, obenem pa so načela statistične mehanike zahtevala (in praktična eksperimentalna nemožnost je to še podkrepila) odpoved zasledovanju podrobnosti teh interakcij in »individualni zgodovini vsake molekule ter raziskovanje najbolj verjetnega globalnega stanja, do katerega lahko privedejo ta neznana individualna dogajanja.« Epistemološko nasprotje in napetost med hipostazirano deterministično tezo in eksperimentalno-teoretično nemožnostjo, da bi jo potrdili ali zavrnili v okviru znanstvene teorije, se je, kot je bilo videti, razrešilo s formulacijo kvantne teorije in dokončnim porazom mehanicistične paradigme. Šele ko je vzročno strukturo fizičnega sveta zamenjala struktura verjetnosti, kot je zapisal Reichenbach,⁹ sta bila možna radikalen epistemološki obrat¹⁰ in spoznanje, da je vzročni zakon kot podlaga klasične fizike zgolj idealizacija in »da velja, tudi če je točen, samo za idealne objekte...«.¹¹

8. J. Ullmo, *op. cit.*, str. 166.

9. *Cf. op. cit.*, str. 175.

10. O tem, kako težko je bilo na subjektivni ravni narediti takšen epistemološki obrat, najbrž dovolj zgovorno priča Einsteinov primer, o katerem je znano, da se do konca svojega življenja ni mogel sprijazniti

Seveda pa zlom mehanicistične paradigme pojasnitve v naravoslovju in z njim povezan poraz laplaceovsko pojmovanega univerzalnega determinizma ne pomeni popolne razveljavitve kavzalne razlage naravnih pojavov. Tako kot klasična mehanika tudi kvantna še vedno priznava in sprejema kavzalno razlago; tudi v kvantni teoriji je torej mogoče in povsem legitimno sklepati iz začetnega stanja nekega sistema na njegova prihodnja stanja, bistvena razlika pa je, da moramo zdaj obe stanji razumeti v *statističnem* smislu. Heisenbergovo načelo nedoločnosti, ki teoretično potrjuje in utemeljuje praktično eksperimentalno nemožnost, da bi nam uspelo na ravni mikrofizikalnih procesov z enako stopnjo natančnosti in simultano ugotoviti ali določiti vrednosti osnovnih fizikalnih parametrov stanja nekega sistema, namreč spreminja epistemološko opredelitev pojma fizikalnega stanja. Medtem ko je klasična fizika načelno (se pravi teoretično) dopuščala natančno določitev začetnega stanja nekega sistema (kar je bilo, kot smo videli, skupaj z idealizacijo zakona stroge vzročnosti podlaga za izpeljavo deterministične teze), pa bi bil v kvantni fiziki pojem »kvantnega determinizma« nesmislen, ker že sama teorija zavrača možnost stroge determinacije stanja sistema. Statistične metode za ugotavljanje stanja nekega kompleksnega sistema so bile uvedene že v klasično fiziko, kot smo že omenili, in to za odkrivanje statističnih zakonitosti na tistem področju fizike, ki ga je Einstein poimenoval z zbirnim imenom kinetična teorija materije. Toda med statističnimi zakoni, ki jih je ugotavljala kinetična teorija, in temi, ki jih odkriva kvantna, je neka bistvena razlika. Statistični zakoni, ki jih je ugotavljala kinetična teorija, so bili vendarle formulirani v okvirih klasične fizike, torej znotraj njene konceptualne strukture; ti zakoni so bili res postavljeni in so veljali za kompleksen sistem (tj. za skupnost velikega števila individuov v fizikalnem smislu besede), toda izpeljani so bili iz individualnih zakonov. »V kvantni teoriji«, je poudaril razliko Einstein, »pa je popolnoma drugače. Tu takoj postavimo statistične zakone, medtem ko pustimo individualne zakone popolnoma v nemar. ... Kvantni fizik se ne ukvarja z zakoni za posamezne elementarne delce, temveč takoj postavi statistične zakone, ki veljajo za velike množice. Nemogoče je s sredstvi kvantne fizike navesti lege in hitrosti elementarnih delcev ali napovedati, kot v klasični fiziki, njihove tire. Kvantna fizika dela le z množicami in zakoni se nanašajo tu le na kolektive, ne pa na posamezne delce.«¹²

Pojem vzročnosti kot ena najsplošnejših in osnovnih kategorij znanstvenega mišljenja se torej ohrani tudi v kvantni fiziki. Osnovni problem potemtakem ni v

z indeterminističnimi (tj. statističnimi oz. probabilističnimi) posledicami kvantne teorije. O tem več v W. Heisenberg, *Del in celota*, Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 73-96.

11. Zelo slikovito je to idealizacijo stroge vzročnosti in njeno hipostaziranje opisal S. Toulmin: »Če so vzročne verige še posebej videti tako trdne in dolgotrajne, je to spet znak njihovega izvora: nezlomljive vzročne verige v deterministični podobi sveta so nezlomljive zato, ker so sence, ki jih mečejo logične verige sklepanj in znanstvenih argumentov. Če ne najdemo nobenih nezlomljivih verig v naravi, nas to spomni na to, da se samo izjemno dobro narejeni artefakti obnašajo v skladu z načrtom za več kot omejeni čas; in podobno so samo izjemni sistemi teles, kakršen je sončni, tisti, katerih vedenje se da še naprej in za več kot omejen čas razlagati v okvirih ene same, enostavne teorije.« (*The Philosophy of Science*, Harper & Brothers, New York 1960, str. 165-166.
12. A. Einstein, L. Infeld, *Razvoj fizike od Newtona do kvantne teorije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, str. 206.

samem pojmu vzročne zveze kot takem, temveč v radikalni spremembi epistemoloških okvirov znanstvenega teoretskega mišljenja, ki jo terja razširitev pojma vzročnosti na t.i. statistično vzročnost. Brž ko teoretsko mišljenje ni sposobno ali pripravljeno (iz psiholoških ali kakšnih drugih razlogov) slediti tej zahtevi po epistemološki transformaciji v samem dojetju pojma vzročnosti, pride v njem do nepomirljivih nasprotij in napetosti. Struktura mišljenja, ki je zavezana (ali ujeta) interpretaciji, ki nepertinentno istoveti pojma vzročnosti in determinizma, ki torej splošni nevtralni pojem vzročne zveze (kot preslikavo logične relacije antecedensa in konsekvensa) zoži na pojem stroge vzročnosti in tako reduciran in specificiran pojem prezentira kot metafizično primarno in epistemološko primordialno kategorijo, razkrije dejstvo, da začne ta bolj ali manj skrita in bolj ali manj zavestna deterministična komponenta delovati navzven kot epistemološka ovira. Za tako strukturirano mišljenje so potemtakem kontingentnost, aleatoričnost, naključnost naravnih procesov pravi epistemološki *horror vacui*, strah pred praznino nedeterminiranega, pred katerim se ni mogoče ubraniti drugače, kot da, presenetljivo, znova začnemo zagovarjati klasične deterministične teze. Tokrat kot znamenje boja zoper antiznanstveno naravnost, ki se je, kot je videti, prikradla celo v vrste same znanosti. Zdi se, da je v določeni meri prav to ozadje Thomovega boja zoper »indeterministe«.

Thom je ost svojega kritičnega spopada usmeril proti t.i. francoski popularni epistemologiji. V to z očitnim pejorativnim predznakom opremljeno epistemologijo je poimensko uvrstil dela *Le Hasard et la Nécessité* Jacquesa Monoda, *La Méthode* Edgarja Morina, *Entre le cristal et la fumée* Henrija Atlana in *Nouvelle Alliance* Ilya Prigogina in Isabelle Stengers, mimogrede pa omenil tudi Michela Serresa. Vsem tem delom, v katerih je sicer mogoče najti zelo različne in celo nasprotujoče si filozofske podlage, je skupna ena sama poteza, in ta je glavni predmet Thomove kritike in moralične zaskrbljenosti. Skupni imenovalec je namreč to, da ta dela »vsa pretirano častijo naključje, šum, 'fluktuacijo'; vsa pripisujejo aleatoričnemu odgovornost bodisi za organizacijo sveta (*via* 'disipativne strukture', po Prigoginu), bodisi za emergenco življenja in mišljenja na zemlji (*via* sinteze in naključne mutacije DNA, po Monodu).«¹³

Ta fascinacija po aleatoričnem je po Thomu seveda priča o antiznanstveni naravnosti *par excellence* in je težko oprostljiva znanstvenikom, ki so prisegli na norme znanstvene racionalnosti. O aleatoričnem je mogoče dati samo čisto negativno definicijo: »aleatoričen je proces, ki se ga ne da simulirati z nobenim mehanizmom in ne opisati z nobenim formalizmom.« Če pa zatrdimo, da naključje obstaja, pomeni to, da smo izrekli oz. zavzeli ontološko stališče. Nasledek takšnega stališča je trditev, da obstajajo naravni pojavi, ki jih ne bomo mogli nikoli opisati, torej tudi nikoli razumeti. To bi po Thomu ne pomenilo nič drugega kot ponoviti znani Du Bois-Reymondov *Ignorabimus*. Thom se seveda zaveda, da postavitev vprašanja v obliki nasprotnih trditev »svet je podvržen strogemu determinizmu« ali »obstaja naključje, ki je ireduktibilno na kakršenkoli opis« prenese problem na metafizično področje, na področje torej, na katerem znan-

13. R. Thom, *op. cit.*, str. 61.

stvenik ne more in celo ne sme posegati s svojimi odločitvami in odgovori. »Kot filozof lahko znanstvenik pusti to vprašanje odprto; toda kot znanstvenik je načeloma zavezan – pod grožnjo notranjega protislovja – da privzame optimistično pozicijo in postulira, da v naravi ni nič *a priori* nespoznavnega.«¹⁴

Takšno stališče bi bilo bržkone docela sprejemljivo za večino znanstvenikov, kolikor ga je mogoče razumeti kot golo nevtralnno metodološko načelo oz. še prej kot splošen okvir, v katerem se šele vzpostavi metodološki determinizem kot obči princip intelegibilnosti realnega. Toda kot je mogoče hitro ugotoviti iz nadaljnjih Thomovih izjav, segajo njegova prizadevanja in refleksije čez goli metodološki okvir. Thom namreč ne skriva svojega determinističnega prepričanja, o katerem je sicer težko trditi, da ima obliko metafizične teze, pa tudi ne mogoče zanikati, da nima nobene filozofske podlage. Kljub vsem »simpatijam« do laplaceovskega klasičnega determinizma, ki jih je mogoče odkriti v besedilu, mu je seveda jasno, da je ta podlaga teoretsko nevzdržna in neubranljiva. Thomova strategija je zasukana drugače. Ne zanima ga posploševanje determinizma na celoten univerzum in ne hipotetični »božanski« vpogled v njegovo preteklo, zdajšnje in prihodnje stanje. Razbistriti in razrešiti želi le »bizarno dialektiko« med naključjem in nujnostjo; pojasniti, zakaj je »naključje, ki je načelno negator vsakega reda, podvrženo zakonom, medtem ko je determinizem – zelo pogosto – zabrisan pod neko statistično strukturo«? V ospredju njegovega kritičnega zanimanja je program, ki ga vodi geslo *l'ordre par le bruit* (Atlan) ali *l'ordre par fluctuation* (Prigogine), torej red iz brezobličnega nedoločnega, nejasnega, iz kaosa, nereda, in ki je po Thomovem prepričanju pritegnil vse preveč pozornosti in doživel vse preveč uspehov. Osrednja točka tega programa je – za Thoma naravnost presenetljiva in nedojemljiva – fascinacija nad t.i. *clinamenom*, drobno sprožilno fluktuacijo ali perturbacijo, ki v pojavih dinamične divergence povzroči zelo velike razlike v učinkih ali npr. znenada poruši (energetsko) metastabilnost kakega sistema. Ta po Thomovem mnenju zgolj na videz nedoločljiva in nenapovedljiva, torej nerazložljiva sprožilna fluktuacija (»kamenček, ki sproži plaz«, »iskra, ki zaneti požar«) pa ni tisti substrat, ki bi bil dejansko odgovoren za nadaljnji potek procesa, kar seveda ne pomeni, da bi lahko zanikali njen obstoj. »Razumljivo je, da ni treba zanikati eksistence fluktuacij v nekem sistemu; toda kadar je ta sistem strukturno stabilen, eksistenca teh fluktuacij kvalitativno nima učinka in jo je mogoče imeti za brezpomensko... Samo ob izgubi strukturne stabilnosti postane fluktuacija pomembna, toda samo v okviru neke že predobstoječe bifurkacije.«¹⁵ Območje pojavov, v katerem vladajo t.i. zakoni naključja, se po Thomovem prepričanju v večini primerov prekriva s pojavi t.i. dinamične divergence, za katere je mogoče postaviti deterministično razlago; zato so tudi pojavi »bifurkacij« (oz. »katastrof«, kadar se bifurkacije ne manifestirajo pravočasno), ki jih na določeni točki sprožijo že omenjene fluktuacije, po tej logiki popolnoma pojasnljivi s sredstvi deterministično koncipirane teorije. Glavna napaka teoretikov »reda prek fluktuacij« je, Thom ima tu v mislih predvsem Prigogina in Stengersovo, da že na začetku »mentalno izbrišejo globalno dinamično podobo – že takoj izpeljivo iz

14. R. Thom, *op. cit.*, str. 63.

15. R. Thom, *op. cit.*, str. 70.

dovolj popolne preiskave substrata – v prid male sprožilne perturbacije...«¹⁶ Takšna dovolj popolna preiskava substrata omogoča po Thomu *a priori* predvideti možne izide bifurkacije, ki obstaja pred trenutkom sprožilne fluktuacije. Pretirano usmerjanje pozornosti na naključnost in arbitrarnost teh momentov je videti neumestno: po Thomovih navedbah namreč to implicitno priznava celo Prigogine, ko poudarja, da ima v tistih procesih, ki so oddaljeni od momenta bifurkacije, statistika fluktuacij podobo Gaussove (zvonaste) krivulje, se pravi, da ima najvišjo vrednost v območju ravnovesja, strmo pa pada, ko se dinamični sistem bliža stanju nestabilnosti. Po Thomu to ne pomeni nič drugega kot priznanje, »da je spodaj ležeča deterministična dinamika tista, ki modelira statistiko fluktuacij, in ne obratno.«¹⁷ Kaj torej dobimo, če oblačimo skelet determinizma v plašč statistične tolšče, se retorično sprašuje Thom. Ne veliko ali nič, bi lahko odgovorili, če bi bili tako kot Thom dejansko prepričani, »da termodinamika v bistvu ni nič drugega kot termostatika: nič drugega ne počne, kot da zatrjuje existenco stanja končnega ravnovesja nekega sistema, vendar je nema glede časa, ki je nujno potreben, da se to stanje doseže, in ne more opisati načina približevanja k ravnovesju.«¹⁸

Thom je na tej točki že prepričan, da mu je uspelo minimalizirati in zrelativizirati pomen in kontingentni značaj t.i. drobnih sprožilnih perturbacij in s tem povrniti zaupanje v temeljni deterministični substrat dinamičnih procesov. Potemtakem zdaj niti ni več mogoče govoriti o »bizarni dialektiki naključja in nujnosti«, kajti nobenih pogojev ni več, da bi med obema pojmom sploh obstajala kakšna sovisnost. Nasprotje naključje-determinizem je pravzaprav samo navidezno. Če namreč sprejmemo Thomovo definicijo obeh pojmov: »Naključje je docela negativen, prazen koncept, torej brez znanstvene koristi. Determinizem pa je, nasprotno, predmet s fascinantnim bogastvom – za tistega, ki ga zna pazljivo preiskati,«¹⁹ potem bi lahko rekli, da gre prej za golo jukstapozicijo dveh po epistemološki vrednosti in predznaku ne samo neenakih, marveč v zadnji instanci celo neprimerljivih pojmov. Po vztrajnem marginaliziranju vseh tistih momentov, ki dajejo videz aleatoričnosti, naključnosti v dinamičnih procesih, in enako vztrajnem poudarjanju zahteve po natančni in popolni preiskavi »substrata« teh procesov, ki po Thomovem prepričanju vedno razkrije neko obliko »globinske« deterministične organizacije, se niti ne začudimo več sodbi, zapisani na račun Prigogina in Stengersove, češ da sta v *La Nouvelle Alliance* malo preveč pohitela zaplesati indijanski zmagoslavni ples okoli trupla laplaceovskega determinizma.²⁰ Kljub temu pa s to izjavo pove več, kot bi bili drugače pripravljeni verjeti. Edina točka, ki še moti Thomovo »matematično predstavo determinizma«,²¹ je obstoj statistike in njena uporaba v naravoslovju, konkretno termodinamiki. Toda tudi temu problemu je Thom hitro kos, pač po pravilu: česar ne moreš zanikati ali odpraviti,

16. R. Thom, *op. cit.*, str.69.

17. R. Thom, *op. cit.*, str.70.

18. R. Thom, *op. cit.*, str.73.

19. R. Thom, *op. cit.*, str.70.

20. *Ibid.*

21. Sintagma v narekovajih je Thomova. *Cf. ibid.*

razglasi za nekaj drugega. Statistika postane tako zgolj *deterministična hermenevtika*. Vendar Thom v njej ne vidi nekakšne metode tolmačenja dinamičnih procesov, kot bi sodeč po uporabljenem izrazu pričakovali. Nasprotno, njena vloga je aktivno uvajanje in ponovno vzpostavljanje determinizma tam, kjer po Thomovih besedah očitno izostane ali umanjka. S to preformulacijo vloge statistike v znanosti se je Thomova matematična predstava determinizma končala, hkrati pa je seveda ponudila vrsto nastavkov za različne odzive in odgovore.²² Toda četudi so bili v diskusiji navedeni mnogi argumenti in trditve, tako strogo znanstveno teoretski kot epistemološki, ki bi morali na nekaterih točkah vsaj omajati Thomovo »matematično predstavo determinizma«, se to ni zgodilo. Videti je bilo, kot da Thomova »monadološka« samozaverovanost v matematično popolnost njegove obnove laplaceovskega determinizma ni dojemljiva za nobene distinkcije in ne dopušča nobene sence vprašljivosti. Prav v sklepnem sestavku k celotni diskusiji je Thom tako še enkrat in povsem jasno zapisal: »Sodim med tiste, ki verjamejo, da je prvorazredna naloga 'prirodoslovja' (*philosophie naturelle*) prav zlitje med eficientnim vzrokom in diferencialnim determinizmom Laplaceove vrste.«²³ Vsekakor mu bomo verjeli, čeravno menimo, da se s tem ni uvrstil v kakšno dandanes zelo številno množico. Zanesljivo pa sodi med tiste, ki jih očitno zelo močno preveva občutek determiniranosti, ki ga je tako slikovito opisal Bachelard: »... to je občutek temeljnega reda, mirnost duha, ki jo nudijo simetrije, varnost matematičnih povezav.«

22. Tu nismo mogli reproducirati množstva protiargumentov in pojasnitev, ki so jih uporabljali udeleženci v diskusiji o determinizmu, ki jo je sprožil Thom. Kljub temu naj vendarle rečemo, da so bili argumenti Thomovih nasprotnikov po naši sodbi trdnejši. Ne sicer v tem smislu, da bi bilo z njimi mogoče odločiti v prid ene ali druge filozofske teze, temveč v tistih točkah, ki so zadevale epistemološko reflektiranje aktualnih dogajanj v konkretnih znanstvenih teorijah.

23. R. Thom, *op. cit.*, str. 276.

Pojasnitev zakonov narave

Bojan Borstner

V filozofiji znanosti je pojmovanje zakonov vedno predstavljal enega od temeljnih področij raziskovanja. Problemski sklop, ki je zaobsegal zakone, je vključeval ponavadi tudi področja pojasnitve, teorij, redukcije, nujnosti, determinizma in v zadnjem času verjetnosti. Vprašamo se lahko, zakaj ravno ta področja? Odgovor na to vprašanje predpostavlja pozicijo, ki jo lahko označimo kot standardni pogled na vlogo zakonov.

Standardni pogled temelji na prepričanju, da lahko pojave pojasnjemo tako, da jih opišemo s stavki, ki so izpeljivi deduktivno iz množice stavkov, ki vključujejo zakone. To množico stavkov, ki vključuje zakone in poseduje tipično deduktivno strukturo, ponavadi poimenujejo znanstvena teorija. V primeru, ko lahko posamezne znanstvene teorije vključujemo v okvir drugih znanstvenih teorij, lahko govorimo o izpeljivosti posameznih znanstvenih zakonov iz drugih znanstvenih zakonov in o redukciji znanstvenih teorij. Standardni pogled vsebuje tudi tezo o determinizmu (probabilizmu), ki predpostavlja koncept zakona kot osnove za pojasnjevanje modalnosti in nujnosti v svetu.

I

Preden se bomo začeli ukvarjati s problemom zakonov, moramo osvetliti samo področje »pojasnitve« in »pojasnjevanja«. ¹ Ob tem se lahko vprašamo: ali se znanstveno pojasnjevanje popolnoma ločuje od pojasnjevanja v vsakdanjem življenju? Popolno ločevanje bi bilo nesmiselno, ker lahko v obeh oblikah pojasnje-

1. »Pojasnitev« uporabljamo kot prevod nemškega izraza »Erklärung« in angleškega izraza »explanation«. Pri tem se opiramo na analize, ki sta jih opravila J. Passmore (Passmore 1962) in W. Stegmüller (Stegmüller 1969). Ločimo lahko naslednje pomene »pojasnitve«: (a) pojasnitev, *zakaj* se je nekaj dogodilo (navedba vzroka dogodka); (b) pojasnitev, *kako* se je nekaj dogodilo (pri tem imamo na razpolago dve interpretaciji: (i) pojasnitev kot zgolj natančen opis tistega, kar se je primerilo; (ii) pojasnitev s pomočjo navedbe določenih vzročnih mehanizmov); (c) pojasnitev, *kako* je bilo nekaj možno (navedba tistih pogojev, ki uprimerjanje nekega pojava ne naredijo za nujnost, ampak ga puščajo v območju možnega pojmovnega zaobseganja); (d) pojasnitev, *čemu* se je nekaj primerilo (teleološko pojasnjevanje); (e) pojasnitev *pomena* besed (pojmovna pojasnitev); (f) pojasnitev *dejanja* (upravičba – justification, Rechtfertigung – dejanja).

Achinstein (1983) je problem pojasnitve razdelil na tri sklope: (a) *kaj je akt pojasnjevanja?* – ali lahko zagotovimo zadostne in potrebne pogoje za stavek: S pojasnjuje q z izjavljanjem u; (b) *kaj je proizvod akta pojasnjevanja?* – ali lahko zagotovimo zadostne in potrebne pogoje za stavek oblike: E je pojasnitev za q; (c) *kako bi naj bila pojasnitev (proizvod) ovrednoten?* – ali lahko zagotovimo zadostne in potrebne pogoje za stavek oblike: E je dobra pojasnitev za q.

Bistvo Achinsteinovega prispevka je ravno v tem, da je sam koncept pojasnjevalnega dejanja bazičen in da lahko razumemo pojasnitev in dobro pojasnitev le, če predhodno utemeljimo samo dejanje pojasnjevanja.

vanja zasledimo določene skupne značilnosti, skupne strukture.² Vendar pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je znanstveno pojasnjevanje kljub vsemu pomembna razširitev modela vsakdanje pojasnitve. Že Aristotel je ločeval med silogizmom, ki zagotavlja znanstveno razumevanja in tistim, ki tega ne zagotavlja.³ Podobno pojmovanje lahko zasledimo pri Laplaceu, ki je na podlagi primera Halleyevega kometa zgradil teorijo pojasnjevanja, ki predpostavlja v svetu določene pravilnosti (regularnosti). Znanstvena pojasnitev bi naj po Laplaceu pokazala, da v tistem, kar je na prvi pogled videti popolnoma naključno, obstajajo določene zakonitosti – šele s pomočjo Newtonove teorije gravitacije je bila možna pojasnitev cikličnega vračanja (pojavljanja) kometov.⁴

Ob analizi Laplaceove pozicije lahko ugotovimo, da sta v sami osnovi pojasnjevanja prisotni vsaj dve strategiji: na eni strani je zahteva po znanju (spoznanju) sveta in človekove vloge v njem (spoznavni – epistemološki vidik); na drugi strani pa je praktični vidik – zagotavljanje zanesljivih napovedi o spremembah v svetu, možnostih kontroliranja teh sprememb in v skrajni točki tudi možnost zavestnega preoblikovanja toka razvoja sveta.⁵ Toda obe strategiji pojasnjevanja navadno predpostavljata, da je samo pojasnjevanje tesno povezano z neko obliko splošne pravilnosti – zakonitostjo. Splošna pravilnost omogoča pojasnjevanje posameznih dogodkov s tem, da jih razvrsti v določen tip dogodkov. Samo razvrščanje vključuje proces redukcije tako, da se eni pojavi pojasnjujejo s pomočjo drugih pojavov.

Vzemimo, da hočemo pojasniti dejstvo, da se voda (kot tekočina) ob segrevanju spremeni v paro (plin). V skladu z osnovnimi spoznanji iz fizike bi bil odgovor naslednji: voda je sestavljena iz molekul H_2O , ki so v stanju konstantnega gibanja. Med temi molekulami delujejo medmolekularne sile, ki so ob normalni temperaturi dovolj močne, da omogočajo njihovo povezanost. Če pa dovajamo vodi toploto (če jo segrevamo), potem energija in v skladu z njo tudi gibanje molekul narašča. Če s tem procesom nadaljujemo, nastopi na določeni stopnji stanje, ko imajo molekule dovolj energije, da »premagajo« medmolekularne povezovalne sile in »odletijo« stran, v atmosfero. Tako se voda spremeni v paro.

Predhodno pojasnjevanje je vključevalo zakon(itost) in redukcijo, saj smo pojav spremembe agregatnega stanja pri vodi povezali z drugim pojavom – gibanjem molekul. Tak način pojasnjevanja – posamezni dogodki se pojasnjujejo tako, da se uvrstijo pod določen zakon in se reducirajo na nek drug pojav – se je v filozofiji znanosti uveljavil pod imenom D-N model pojasnjevanja.

2. Primerjaj: Achinstein 1983, Kitcher 1981, Salmon 1984.

3. Aristotel APo (71 b 18-25).

4. Ob tem ne smemo spregledati dejstva, da je bil Laplace eden glavnih zagovornikov klasične, deterministične fizike.

5. Hempel opredeli to dvojno funkcijo v klasičnem tekstu *Vidiki znanstvene pojasnitve* tako: »Among the many factors that have prompted and sustained inquiry in the diverse fields of empirical science, two enduring human concerns have provided the principal stimulus for man's scientific efforts. One of them is of a practical nature. Man wants not only to survive in the world, but also to improve his strategic position in it.... The second basic motive for man's scientific quest is independent of such practical concerns; it lies in his sheer intellectual curiosity, in his deep and persistent desire to know and to understand himself and his world.« (Hempel 1965, 333)

D-N (deduktivno – nomološki) model pojasnjevanja sta utemeljila Hempel in Oppenheim v klasičnem tekstu: *Studies in the Logic of Explanation* (1948).⁶ Njun model se včasih imenuje tudi kot »H-O shema« (Hempel-Oppenheimova shema) ali pa »Subsumpcijski model«. V naši analizi bomo uporabljali oznako D-N model, ker na ta način že z označevanjem kažemo naš namen. Sam model je zelo enostaven. Pojasnitev nekega dogodka ne pomeni prodiranja v skrivnosti samih stvari, ampak predstavlja zgolj uporabo določenega naravnega zakona na posameznem primeru. Naravni zakoni ne vsebuje neke notranje nujnosti, ampak izražajo zgolj določeno pravilnost (regularnost). Analizirajmo klasičen primer: Ta žica prevaja elektriko. Pojasnitev je možna, če upoštevamo naslednji zakon: Vse kovine prevajajo elektriko. Naravni zakon, ki ga imamo pred sabo, je izražen v obliki kontingentnega splošnega stavka:

(1) $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$

V našem primeru bi to pomenilo:

(2) za vsak x , če je x kovina, potem x prevaja elektriko.

Najpomembnejša funkcija naravnih zakonov je v skladu z D-N modelom ta, da povezuje dogodke v skladu z vzorci, ki so navadno označeni kot pojasnitve in napovedi. (Hempel 1965, 232)

Iz predhodnih ugotovitev lahko izoblikujemo naslednjo shemo:

(D-N) Pojasnitev nekega dogodka je sestavljena iz logičnega argumenta naslednje splošne oblike:⁷

T_1, \dots, T_n Zakoni ali teorije

A1, ..., A2 Antecedens

E

Za naš primer bi (D-N) imel naslednjo obliko:

T_1 : Vse kovine prevajajo elektriko.

A_1 : Ta žica je bakrena (je kovinska).

E_1 : Torej ta žica prevaja elektriko.

Ker ni naš namen analiza (D-N) modela, niti ne drugih modelov pojasnjevanja,⁸ ampak zgolj pojasnitev narave naravnih zakonov, bomo sedaj zgolj povzeli temeljno značilnost, ki je prisotna v večini teh pristopov: *znanstvena pojasnitev predpostavlja znanje (vedenje) o zakonitostih, pravilnostih, ki omogočajo pojasnjevanje in napovedovanje.*

6. Hempel je že šest let prej objavil članek »The Function of General Laws in History« (Hempel 1942), kjer je v bistvu nakazal možnost izgrajevanja logičnega modela za znanstveno pojasnjevanje, vendar so ideje v članku iz leta 1948 izražene veliko bolj jasno.

7. (D-N) model izpolnjuje naslednje zahteve: (i) premisa, ki vključuje zakone (teorije), ima obliko $T_i (1 < i < n; n > 0)$ in je primerek kontingentne generalizacije; (ii) premisa, ki vključuje predhodne razmere (antecedens) $A_i (1 < i < m; m > 0)$; ima logično obliko singularnega stavka; (iii) eksplanandum E ima logično obliko singularnega stavka; (iv) E je logična posledica eksplanansa (T in A); (v) stavki v eksplanansu morajo biti resnični; (vi) stavki v eksplanansu morajo imeti empirično vsebino.

8. Pri tem mislimo na Salmonov (S-R) model (Salmon 1984), na Achinsteinovo pozicijo (1983), na Tooleyevo interpretacijo vzročnih zakonov (1987), na interpretacijo fizikalnih zakonov pri N. Cartwrightovi (1983), na Skyrmsovo nomično nujnost in verjetnost (1980, 1983) itd.

II

Če smo prej govorili o samem procesu znanstvenega pojasnjevanja, moramo sedaj analizirati tisto, kar je v osnovi tega procesa – pravilnosti, zakonitosti. Pri tem ne moremo mimo Huma, ki je v *Razpravi o človeški naravi* in *Raziskovanju človeškega razuma*⁹ zagotovil osnovo za tri, danes prevladujoče interpretacije zakonov narave. Hume je v analizi problema vzročnosti izhajal iz empirističnega načela, da tisto, kar ni predmet vtisov – neposrednega zaznavanja, ne obstaja v svetu. Neempirični pojmi, ki jih pogostokrat uporabljamo, so lahko predmet filozofske analize, vendar le na formalen (logičen) način. Relacije nujnosti, ki so prisotne v znanstvenem pojasnjevanju, so lahko analizirane le kot formalne (logične) nujnosti, ki ustrezajo pravilom, kriterijem formalne logike. S tem se vsi pomembni metaznanstveni koncepti kot so: vzrok, zakon, teorija, pojasnitev... zgolj stvar relacij med idejami in se ne nanašajo na stvarnost.

Druga predpostavka, ki je vsebovana v Humovem pojmovanju vzročnosti, je teza, da je naše izkustvo atomarno – vtisi predstavljajo podlago izkustva. Vse relacije, ki jih lahko izkusimo, morajo imeti svojo podlago v vtisih. To pa pomeni, da je tudi izkustveni svet atomaren – sestavljen iz dogodkov, ki so med seboj popolnoma neodvisni.¹⁰ Če povežemo obe predpostavki, potem lahko formuliramo humovski pristop:

- vzročne relacije niso zaznavne neposredno – nam niso dane v neposrednem izkustvu¹¹;
- vzročnih relacij ne moremo analitično reducirati na opazovalne lastnosti in relacije, če izhajamo iz posameznega primera;
- v svetu ne obstajajo objektivne nujne povezave.

Humovski pristop vključuje naslednji problem: če veljajo zgornji principi, potem, ontološko gledano, ni nobene razlike med zakoni in zgolj posplošitvami. Ali je s tem razlika, ki jo zdrav razum sprejema, med *propter hoc* in *post hoc* odpravljenosti? Tega se je zavedal že Hume, ko se sprašuje, kakšna sploh je naša predstava nujnosti takrat, ko pravimo, da sta dva predmeta nujno povezana. Hume ne daje enega odgovora, ampak tri, ki so podlaga za današnje razprave o problemu zakonov: 1. naravni zakoni¹² so utemeljeni s konstantno konjunkcijo¹³ predmetov;

2. naravni zakoni so določeni z občutkom determinacije¹⁴;

9. Hume, *Treatise on Human Nature*, 1739/40; *An Enquiry Concerning Human Understanding* 1758 (izšlo najprej pod naslovom *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* 1748).

10. Natančnejšo analizo teh problemih lahko najdemo v Mackie (1974), Harre in Madden (1975), Wilson (1986).

11. »There can be no demonstrative argument to prove, that those instances, of which we have had no experience, resemble those, of which we have had experience.« (Hume 1739, 89)

12. Čeprav Hume sam vprašanja naravnih zakonov ne analizira kot poseben problem, so njegove ugotovitve, ki se nanašajo na vzročnost v celoti uporabne za interpretacijo zakonov narave.

13. »We have no other notion of cause and effect, but that of certain objects, which have been always conjoin'd together, and which in all past instances have been found inseparable.« (Hume 1739, 93)

14. »An object precedent and contiguous to another, and so united with it in the imagination, that the idea of one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other.« (Hume 1739, 172)

3. naravni zakoni so določeni s pomočjo protidejstvenikov (protidejstvenih pogojnikov).¹⁵

Hume se je zavedal, da razlikovanje zakon/zgolj posplošitev ni možno brez upoštevanja 'vzročne nujnosti' in protidejstvenikov. Vendar pa zanika potrebnost vpeljave realne zveze med vzrokom in učinkom. Šele na tej podlagi bi bilo možno objektivno razlikovanje med pravilnostmi, ki so zakonite in tistimi, ki to niso.

Če uporabimo Humove odgovore kot podlago za klasifikacijo sodobnih teorij o zakonih narave, potem dobimo:

1* Zagovorniki principa regularnosti/pravilnosti (J. St. Mill, F. Ramsey, D. Lewis)¹⁶

2* Zagovorniki principa pripisovanja (N. Goodman, A. J. Ayer, N. Rescher)¹⁷

3* Zagovorniki principa univerzalij (M. Tooley, F. Dretske, D. Armstrong) V nadaljevanju bomo analizirali poziciji 1* in 3*.

III

Princip pravilnosti

Osnovna opredelitev zakonov narave v duhu principa pravilnosti, ki jo je zapisal Molnar (opomba 16), vključuje domnevo, da v naravi obstajajo 'nomične občosti', ki so nekaj več kot zgolj posplošitve. 'Nomična občost' se razlikuje od slučajnih občosti tako, da so nomične občosti tiste, ki so ne samo resnične, ampak tudi zakonolike. Občosti imenuje zakonolike takrat, ko poleg tega, da so resnične, zadovoljujejo tudi določene intrinzične formalne karakteristike tipa: 'vsebuje le čisto kvalitativne predikate', 'so neomejeni v ciljih', itd.¹⁸

15. »...vzrok lahko definiramo kot predmet, ki mu sledi drugi, pri čemer vsem predmetom, ki so podobni prvemu, slede predmeti, podobni drugemu. Ali z drugimi besedami, če ne bi bilo prvega predmeta, ne bi bilo niti drugega.« (Hume 1758, 76; 1974, 119)
16. Tipičen zapis teorije regularnosti/pravilnosti lahko najdemo v prispevku G. Molnarja »Kneale's Argument Revisited« (Molnar 1969): »p je stavek, ki izraža naravni zakon, če in samo če: (i) p je kvantificiran univerzalno; in (ii) p je resničen v vseh prostorih in časih; in (iii) p je kontingenten; in (iv) p vsebuje zgolj nelokalne predikate, ne glede na logične veznike in kvantifikatorje
Bistvo Molnarjeve opredelitve je teza, da opredelimo, kaj je neomejena – kozmična – uniformnost in jo tako ločimo od vseh drugih uniformnosti v naravi. Pri tem pa je sama kozmična uniformnost izenačena z naravnim zakonom. Tako pozicijo je Armstrong (Armstrong 1983) označil kot naivno teorijo regularnosti/pravilnosti, ki pa jo je mogoče izpopolniti, kar je storil D. Lewis kot bomo pokazali pozneje.
17. Glavno značilnost pristopa, ki temelji na principu pripisovanja, lahko ilustriramo z Rescherjevimi ugotovitvami: »Zakonitost ni ... utemeljena ali izvlečena iz opazovalne evidence, ampak je le-tej dodana... Zakonitost je nekaj, kar posplošitev v principu ne more doseči z zagotovilom empiričnih dejstev.... Zakonitost ni določena s tem, kaj ugotavlja posplošitev, ampak s tem, kako jo uporabljamo v našem razmišljanju.« (Rescher 1973, 56-57) Princip pripisovanja bi lahko označili kot posebno obliko subjektivizma, ker pojasnjuje zakonitost s pomočjo dejavnosti in stališči dejanskega ali potencialnega poznavalca tega problema.
18. Zahteva po čisto kvalitativnih predikatih temelji na predpostavki, da bi naj ti predikati v sodbah o pomenu ne vključevali reference na neki partikularen predmet ali časovno-prostorsko lokacijo. Vendar se običajno uporablja blažji kriterij: zakonoliki so lahko tudi stavki, ki so izpeljivi iz stavkov, ki vsebujejo zgolj čisto kvalitativne predikate. Na ta način so lahko Keplerjevi zakoni okvalificirani kot naravni zakoni, ker so izpeljivi iz Newtonovih zakonov. Toda tudi to ni dovolj, ker so bili, zgodovinsko gledano, Keplerjevi zakoni sprejeti kot naravni zakoni, čeprav niso vsebovali zgolj čisto kvalitativnih predikatov, niti niso bili na razpolago drugi naravni zakoni, ki bi ustrezali temu kriteriju in bi jih lahko izpeljali iz njih. Še več, tudi danes ni čisto jasno: – ali lahko zakone, kot so Keplerjevi, izpeljemo zgolj iz naravnih

W. Kneale je v dveh člankih (1950, 1961), ki obravnavata problem nerealizirane fizikalne možnosti, poskušal ovreči teorijo pravilnosti. Njegova izhodiščna predpostavka je utemeljena v vsakdanjem prepričanju, da v svetu obstajajo fizikalne možnosti, ki ne bodo nikoli uresničene. Fizikalno možne so tiste stvari, ki ne nasprotujejo nobenemu zakonu narave.¹⁹ Če uporabimo Reichenbachov primer – kroglja zlata s premerom ene milje – kot primer za nerealizirano fizikalno možnost, potem lahko ugotovimo: res je, da do sedaj ni (ni bilo) in prepričani smo, da tudi v prihodnosti ne bo take zlate krogle. Toda hkrati smo prepričani, da take zlate krogle ne moremo enostavno logično izključiti na podlagi zakonov narave. Taka zlata kroglja torej predstavlja nerealizirano fizikalno možnost. Vendar pa teorija pravilnosti po Knealovem mnenju izključuje nerealizirane fizikalne možnosti.²⁰ Kneale ilustrira to trditev s primerom 'belih' krokarjev. Vzemimo, da bi cela populacija krokarjev imela belo perje. To se v preteklosti ni nikoli primerilo, niti, tako domnevamo, se nikoli ne bo primerilo. Vendar pa nam evolijska biologija daje dobre razlage zato, da mislimo: če bi se krokarji naselili na ozemlju, ki je celo leto pod snegom, potem bi krokarji lahko dobili belo perje. Populacija belih krokarjev je torej nerealizirana fizikalna možnost. Težava pa je v tem, da predstavlja stavek »Nobena populacija krokarjev nima belega perja« humovsko uniformnost. Ker teorija pravilnosti izhaja iz humovske uniformnosti v opredeljevanju zakonov narave – naravni zakon je, da so vsi krokarji črni – potem izraža stavek »Določena populacija krokarjev je bela« fizikalno nemogućnost, kar pa je zelo neprijetno za teorijo pravilnosti.

zakonov; – ali potrebujemo dodatne premise, ki pa ne vsebujejo zgolj čisto kvalitativnih premis. Vzemimo 'Vsi kovanci v mojem žepu so srebrni' in prvi Keplerjev zakon 'Vsi planeti se gibljejo po eliptičnih tirnicah tako, da je sonce v enem središču od elipse'. Res je, da so v obeh stavkih predikati, ki niso zgolj kvalitativni, vendar se kljub temu ločita med seboj. Prvi stavek, ki je lahko celo resničen v tem trenutku, je naključna občost – njegov predikat je omejen na stvari, ki so v določenem časovno-prostorskem območju. Namen predikacije v drugem stavku pa ni tako omejen. Planeti in njihove tirnice (orbite) niso določene tako, da bi bile »postavljene« v določen prostor ali čas. Torej je drugi stavek 'neomejena občost', kot bi to rekel Nagel (1961), in stavki, ki so zakonoliki, morajo biti neomejene občosti. Toda, to še vedno ne zavrne dvome glede Keplerjevih zakonov – kljub vsemu so tudi Keplerjevi zakoni (čeprav ne tako kot kovanci v mojem žepu) omejeni časovno-prostorsko. Zagovornik principa pravilnosti bi lahko odgovoril, da moramo vzeti 'časovno-prostorsko omejen' v bolj ohlapnem pomenu – na primer; 'ne sme biti posamezno omejen', vendar je težava ravno v tem, da ohlapnejše pojmovanje 'omejenosti' ne zagotavlja več jasnega kriterija razmejitve.

19. »Če p izraža, da stvar obstaja (ali da velja stanje stvari, ali da se dogodek pojavi), potem je to, kar izraža p, možno če in samo če je p skladen z vsakim zakonom narave...

Kar izraža p je nerealizirana možnost, če in samo če: (i) je p stavek o možnosti; in (ii) p je napačen« (Molnar 1968, 107).

20. Knealov argument proti teoriji pravilnosti je Molnar povzel v naslednji obliki (1968,107):

1. »Nekaj je F« je napačno. (izhodiščna domneva)
2. Nič ni F. (1, ekvivalenca)
3. »Nič ni F« je zakon narave. (2, definicija zakona narave)
4. »Nekaj je F« je nekonsistentno z »Nič ni F«. (tavtologija)
5. »Nekaj je F« je nekonsistentno z zakonom narave. (3, 4)
6. »Nekaj je F« ni stavek možnosti. (5, definicija fizikalne možnosti)
7. Če je »Nekaj je F« napačno, potem »Nekaj je F« ni stavek o možnosti. (1-6, dokaz pogojnika)
8. Ne velja, da bi oba stavka, da je »Nekaj je F« je napačno in »Nekaj je F« bila stavka o možnosti. (7, ekvivalenca)
9. »Nekaj je F« ni stavek o nerealizirani možnosti. (8, definicija nerealizirane možnosti)

Še slabša pa je situacija takrat, ko poleg nerealizirane fizikalne možnosti upoštevamo še fizikalne nemožnosti tipa morska deklica, zlata gora, kentaver, itd. Zagovornik teorije pravilnosti lahko zavrne uporabo fizikalne nemožnosti tako, da zahteva, da so objekti, o katerih govorijo naravni zakoni, nomično možni objekti. Naravni zakoni ne dopuščajo obstoja naravnih zakonov tipa: naravni zakon govori o obstoju stvari, ki jih naravni zakoni izključujejo iz območja eksistirajočih stvari.²¹ Vendar s tem nikakor ne izključujejo dvoumnosti in nejasnosti, ki jih prinašajo osnovni kriteriji teorije pravilnosti. V tej zvezi lahko uporabimo Toolejev primer dveh zlatih krogel, ki imata maso večjo od milijon ton: *Vedno, kadar dve zlati krogli, vsaka z maso več kot en milijon ton, prideta v stik, postaneta rdeči.* (Tooley 1987, 47)

Le malokdo bi bil pripravljen ta stavek, ki vsebuje občo posplošitev, označiti kot zakon, čeprav eksplicitno zadovoljuje vse pogoje, ki jih predpisuje teorija pravilnosti – je zakonolika, resnična in vsebuje le izraze, katerih referenca ni časovno-prostorsko locirana. Prva možnost, ki se ponuja zagovorniku teorije pravilnosti je, da občo posplošitev tega tipa upošteva kot zakon le z dodatnim pogojem: če ima posplošitev uprimerjanja (instance) vseh možnih vrst, potem izraža zakon, če je zakonolika in resnična hkrati; ko pa posplošitev nima uprimerjanj vseh možnih vrst, potem jo lahko označimo za zakon šele takrat, ko jo lahko izpeljemo iz druge posplošitve (drugih posplošitev), ki je zakonolika in resnična in ima uprimerjanja vseh možnih vrst. Toda, ta odgovor je pomanjkljiv, na kar je Tooley opozoril že v članku iz leta 1977, ko je analiziral možen svet, v katerem je deset tipov osnovnih delcev. V primeru kolizije delcev, je njihovo nadalnje vedenje odvisno od tipov osnovnih delcev, ki so vključeni v to dogajanje. Če upoštevamo zgolj kolizijo dveh tipov osnovnih delcev, potem imamo petinpetdeset možnosti medsebojnih odnosov v skladu s tipom delcev. Vzemimo, da so znanstveniki preučili štiriinpetdeset možnosti, odkrili osnovne zakone, ki jih ne moremo izpeljati iz drugih zakonov, vendar pa niso preučevali petinpetdesete možnosti kolizije delcev tipa X in Y. Kaj bi lahko na podlagi predhodnih proučevanj sklepali za ta zadnji primer? Zagotovo to, da tudi to kolizijo delcev tipa X in Y določa zakon, ki je bazičen. Problem, ki se ob tem pojavi, pa je v dodatni predpostavki – delci tipa X in Y ne bi nikoli mogli kolidirati. Če iz tega sklepamo, da ta možnost ni urejena v skladu z zakonom in še več, da zaradi nemožnosti medsebojnega učinkovanja delcev tipa X in Y – ni uprimerjanja bazičnih zakonov, potem sploh ni zakonov, ki bi urejali medsebojno interakcijo delcev tipa X in Y. Tak sklep bi pomenil, da so vsi ti dogodki, če bi se dogodili, zgolj naključni. Zato Tooley upravičeno trdi, da obstajata vsaj dva razloga za trditev, da je logično možno, da obstajajo tudi osnovni zakoni, ki nimajo uprimerjanj vseh možnih vrst, vendar pa ta razloga izključujeta teorijo pravilnosti:

- (1) možnost praznih, resničnih, neizpeljanih nenomoloških stavkov je nezdržljiva s teorijo pravilnosti;
- (2) zgornja možnost zagotavlja zelo močno podporo za trditev, da so zakoni relacije med univerzalijami (Tooley 1987, 49).

10. Za katerikoli x , če je x neomejena eksistencialna proposicija, potem x ni stavek o nerealizirani možnosti. (9, definicija obče posplošitve)

21. »Ravno tako velja, da za vse, kar obstaja, ta stvar ni kentaver... To, je vsekakor, humovska uniformnost in tako zakon.« (Armstrong 1983, 19)

Kljub teži teh argumentov imajo zagovorniki teorije pravilnosti še vedno možnost, da izpopolnijo teorijo tako, da bo lahko pojasnila obstoj neuprimerjenih zakonov tako, da opredelijo razliko med uprimerjenimi in neuprimerjenimi zakoni narave. Uprimerjeni zakoni bi naj bili osrednji primeri za zakone, neuprimerjene zakone pa bi uporabili zgolj v primerih, ko bi na ta način dosegli večjo enostavnost in strogost v pojasnjevanju procesov v naravi.

Izpopolnjena teorija pravilnosti

Problemi, ki jih prinaša teorija pravilnosti v klasični podobi, so spodbudili D. Lewisa, da izdelava novo, izpopolnjeno teorijo pravilnosti, ki temelji na tezi, da niso vse pravilnosti zakon.

Zakoni so zgolj tiste pravilnosti, ki so vgrajene v take sisteme resnice, ki dosegajo specifično kombinacijo enostavnosti in strogosti. Temu služi humovski vzrok. To, kar je enostavno in strogo, je jasno nekontingentno; in katere pravilnosti tu so, ali še splošneje, kateri kandidati za sisteme resnic jasno superveniira na medesebojni urejenosti kvalitet. (Lewis 1987, xi)

Lewisovo teorijo lahko označimo kot selektivno in kolektivno teorijo pravilnosti.²² Najboljša teorija zakonitosti (lawhoodness) mora upoštevati določene omejitve, ker bi drugače lahko hitro zašla v teorijo pripisovanja. Zato poskuša Lewis preprečiti to nevarnost tako, da doda še pet kriterijev (Lewis 1987, 123-124):

– standardi za enostavnost in strogost nam omogočajo, da izbiramo med hipotezami o tem, kaj je zakon. Vendar nas lahko to pripelje do trditve, da so zakoni odvisni od teh kriterijev – da je torej zakonolikost (zakonitost) odvisna od nas in to tako, da so ti kriteriji lahko tudi drugačni, potem so tudi zakoni lahko drugačni.

– ne smemo trditi, da so tiste posplošitve, ki so zadovoljile kriterij zakonitosti, že samo s tem zakoni, niti da so resnični. Posplošitve imajo tri možnosti: lahko so napačne, lahko so naključno resnične, lahko so resnične kot zakoni;²³

– tudi najboljša sistemska teorija zakonitosti ne more zagotoviti apriornega jamstva, da bodo zakoni zadovoljili stroge zahteve univerzalnosti;

– v formulaciji zakonitosti na podlagi principa pravilnosti ne smemo vzeti za poljubne katerekoli lastnosti. Upoštevati moramo določeno vrsto izključevanja, ki zagotavlja, da so enostavni tisti sistemi, ki so formulirani v izrazih popolnoma naravnih lastnosti – s tem se zagotavlja formalna enostavnost sistema;

– posebno težavo predstavlja možnost, da bi imeli več sistemov, ki jih povezujejo zato, da bi dobili najboljši sistem zakonitosti. Problem je v tem, ker si lahko predstavimo situacijo, ko veljajo določene pravilnosti samo v določenih, posameznih primerih, vendar pa ne hkrati v vseh (pod)sistemih, ki tvorijo naj-

22. »Kolektivno, ker pravilnosti ne nosijo svoje zakonitosti po sebi, ampak s skupnim delovanjem sistema v katerem figurirajo ali kot aksiomi ali kot teoremi. Selektivni zato, ker ni vsaka pravilnost okvalificirana kot zakon. ... in če bi najboljši sistem ne dodal zadostne strogosti, potem bi (pravilnost) ostala zgolj slučajna pravilnost.« (Lewis 1987, 122)

23. Tipičen primer za stavek, ki je naključno resničen, je znan Reichenbachov stavek: vsaka zlata krogla ima premer, ki je manjši od ene milje.

boljši sistem. A zdaj ne moremo reči, da je ta pravilnost zakon (kot bi bilo normalno zgolj na podlagi teorije pravilnosti), ampak imamo tri možnosti: da ta pravilnost ni zakon; da je ta pravilnost zakon; da je ta pravilnost glede zakonmernosti nedoločena. Kot trdi Lewis, če že moramo izbirati med temi možnostmi, potem bi morali izbrati prvo možnost. To dopolnjuje z upanjem, da bo narava tako dobrohotna do nas in bo nam omogočila, da bo posamezni sistem toliko pred drugimi, da se problemi te vrste sploh ne bodo pojavljali.²⁴ Če analiziramo Lewisove kriterije, potem se nam morata zastaviti vsaj dve vprašanji: ali ti kriteriji upoštevajo dejstvo, da je temeljna funkcija zakonov, da pojasnjujejo (napovedujejo) pojave; ali ti kriterije zagotavljajo definicijo nujnosti, ki jo v teoriji potrebujemo?

Prvo vprašanje se nanaša na problem nujnih in zadostnih razlogov za opredelitev pojasnjevalne (napovedovalne) zmožnosti zakonov. Že Chisholm (1955) je pokazal, da lahko dokaj preprosto skonstruiramo aksiomatski sistem, ki ne vključuje zakonov.

Vsak kanadski oče četverčkov v dvajsetem stoletju je Kanadčan francoskega porekla.

Ta posplošitev ni zakon, ker je jasno, da bi njena uporaba v naslednjem primeru rojstva lahko bila celo resnična, vendar bi bilo nerazložno trditi, da ima določeno pojasnjevalno (napovedovalno) zmožnost. Vendar pa to ne pomeni, da te posplošitve, ki ni zakon, ne moremo izpeljati iz določenega aksiomatskega sistema:

A_1 Vsak kanadski oče četverčkov v 20. stoletju je poimenovan 'Dionne'.

A_2 Vsak kanadski moški z imenom 'Dionne' je francoskega porekla.

Iz predhodne analize lahko izpeljemo sklep: aksiomi lahko zagotavljajo pojasnjevalno (napovedovalno) zmožnost določeni posplošitve le takrat, kadar sami posedujejo to zmožnost. Ali drugače: aksiomi lahko preoblikujejo določeno splošnost v zakon le takrat, ko so sami že zakoni. V našem primeru pa smo ugotovili, da aksiomi, ki se pojavljajo v premisi, ne podeljujejo statusa zakona posplošitvi 'Vsak kanadski oče četverčkov v dvajsetem stoletju je Kanadčan francoskega porekla'.

24. Če primerjamo Lewisov predlog s klasično humovsko teorijo, potem lahko ugotovimo, da obe varianti teorije pravilnosti pojasnjujeta (kako – to je že drugo vprašanje), da zakonmernost ni zgolj lastnost splošnosti nekega stavka; zakaj je lastnost 'biti zakon' kontingentna; kako lahko vemo, da je določena posplošitev resnična, čeprav poznamo le njena uprimerjanja; kaj so razlogi, da sprejemamo teoreme dobro potrjene teorije kot zakone; zakaj izgleda zakonmernost tako nejasen in težaven koncept – vprašanje uravnovešenosti med enostavnostjo in strogostjo; hkrati pa Lewisova teorija ponuja nekaj, kar klasičen humovski pristop nima: opredelitev fizikalne nujnosti (nomične nujnosti). Fizikalna nujnost je definirana:

$N(A \rightarrow B)$ je resnična, če in samo če je B resničen v vseh tistih A svetovih, v katerih veljajo vsi tisti zakoni, ki veljajo v aktualnem svetu.

Fizikalno striktno implikacijo (fizikalna nujnost) je Lewis definiral v izrazih zakonov. Na drugi strani pa definira protidejstvene implikacije v izrazih podobnosti med možnimi svetovi (Lewis 1973). Torej, ta dva kriterija nista nujno skladna, kar pomeni, da se nomična nujnost in protidejstvena odvisnost ne skladata vedno. To pa je bistvena razlika v odnosi do klasične humovske pozicije. Lewis dopušča, da so nekateri protidejstveniki resnični, čeprav ne obstaja nikakršen zakon, ki bi skupno z določeno množico resničnih propozicij (nikakor pa ne zakon sam; niti ne sama ta množica resničnih propozicij), povezal antecedens s konsekvansom. (Lewis 1973, 75-76)

Lewis bi lahko odgovoril, da ni res, da lahko vsak aksiomatski sistem zagotavlja osnovo za zakonitost posameznih posplošitev. Aksiomatski sistem, ki bi to zagotavljal, bi moral predstavljati uravnoteženje enostavnosti in strogosti. Težava takega predloga je v tem, da Lewis predpostavlja, da aksiomi najboljše teorije, podeljujejo status zakonitosti posplošitvam, ki jih vključujejo v svojo deduktivno mrežo. Pri tem pa moramo predpostaviti še dejstvo, da je najboljša teorija informativna – da pojasnjuje in napoveduje. Če to ne bi bilo res, potem zakoni ne bi mogli biti del najboljše teorije, saj je njihov osnovni namen pojasnjevanje in napovedovanje. Kar hočemo opredeliti v tem kontekstu, bi lahko izrazili z Lakatosovim (1971) pojmom empirične progresivnosti, ki pravi: če je teorija uspešna napoved (pojasnitev), potem je to zadosten razlog, da bo ta teorija vključevala ne le tiste zakone, ki jih že sedaj poznamo, ampak tudi tiste, ki so zdaj še neznan. S tem pa postane samo Lewisovo izhodišče manj gotovo, ker se relacija določenosti spremeni – pojasnjevalna (napovedovalna) zmožnost določa, kateri aksiomatski sistem (teorija) bo lahko dobil status dobre teorije. Lewisov kriterij uravnoteženosti enostavnosti in strogosti torej že predpostavlja tisto, kar bi moral zagotavljati – pojmovanje zmožnosti pojasnjevanja (napovedovanja) kot ene od temeljnih značilnosti zakonitosti.²⁵

Sedaj moramo odgovoriti še na drugo vprašanje: ali Lewisovi kriteriji za zakonitost res zagotavljajo, da zakoni ne pojasnjujejo zgolj to, zakaj je nekaj res, ampak tudi, zakaj je nekaj nujno (fizikalno) resnično. Lewis enostavno izenači biti fizikalno nujen z biti zakon – to je zanj prvotno dejstvo, ki ga ne moremo pojasniti z nobenim drugim dejstvom. Vendar zgolj Lewisova predpostavka, da obstaja ta ekvivalenca, ne more biti zadosten razlog, da bi jo enostavno sprejeli brez temeljne pojasnitve.²⁶

IV

Princip univerzalij (TDA²⁷ pristop) je ravno tako utemeljen v Humovi trditvi, da lahko vzrok definiramo kot predmet, ki mu sledi drugi in kadar ni prvega predmeta, potem tudi ni drugega. Ta trditev je v nasprotju s tezo, da se lahko vzročnost

25. Van Fraassen je problematičnost Lewisove teorije glede zahteve po pojasnjevalni (napovedovalni) zmožnosti ilustriral z ljubko analogijo, katere rezultat pa je za Lewisa porazen. Van Fraassen izhaja iz Lewisove trditve, da je skupna značilnost vseh dobrih teorij pojasnjevalnost. »Vzemimo, da so tri materialne dobrine denar, hiše in zemlja. Jaz jih imam ravno toliko, kot jih imajo vsi bogataši – ali iz tega izhaja, da sem bogat? Ne, ker nekdo ima malo denarja, vendar veliko zemlje, drug ima malo zemlje, vendar mnogo hiš itn. Kar imajo oni vsi je vsaj malo denarja, vsaj malo vrta in vsaj malo hišo. Ravno tako jaz in jaz sploh nisem bogat.« (Van Fraassen 1989, 48) Poanta van Fraassenove analogije je v tem, da obstaja možnost, da takrat, ko izgrajujemo teorijo, upoštevamo predvsem kriterija enostavnosti in strogosti ter njuno uravnoteženost. Pri tem pa je kriterij pojasnjevalnosti zanemarljiv. Tako lahko dobimo novo – najboljšo – teorijo, ki je sicer mnogo strožja in enostavnejša od predhodne, vendar je bistveno manj pojasnjevalna, ker so medsebojne relacije med enostavnostjo, strogostjo in pojasnjevalnostjo različne – specifične glede na posamezno teorijo. »... najboljše teorije glede na kriterij enostavnosti in strogosti niso nujno najboljše pojasnitve. (... namreč tedaj, če je pojasnitev bistveno odvisna od nekih drugih vidikov, ki zahtevajo žrtvovanje enostavnosti, strogosti ali uravnoteženja med njima).« (ibid., 50)

26. Več o tem v Armstrong 1989, Borstner 1989b, Wilson 1986.

27. TDA je okrajšava za Tooley, Dretske, Armstrong – filozofov, ki so v letih 1977 in 1978 prvi opredelili bistvene značilnosti principa univerzalij.

zreducira na konstantno zvezo med vzrokom in učinkom. Zagovorniki TDA pristopa poskušajo pojasniti vzročnost in nomičnost na podlagi nereduktibilne relacije med univerzalijami prvega reda. To lahko formuliramo:

(TDA) »To je zakon, da so vsi Fs Gs« če in samo če je singularen stavek F-stvo
 → G-stvo resničen.²⁸

Če obstaja taka relacija med F-stvom in G-stvom, potem lahko trdimo da:

(1) »To je zakon, da so vsi Fs Gs« vsebuje korespondentno splošnost »Vsi Fs so Gs«, ker je v relaciji, ki tvori resnico zakona, že vsebovana ta splošnost.

Trditve, ki je vsebovana v (1), ne moremo obrniti:

(1*) Splošnost »Vsi Fs so Gs« ne vsebuje »To je zakon, da so vsi Fs Gs«, ker tisto, kar dela splošnost za resnično, ne vsebuje (ne daje zagotovila), da velja relacija med F-stvom in G-stvom, ki smo jo označili kot »nomično nujnost«.

TDA pozicija vsebuje več zahtev. Prva zahteva, ki je pogoj za vse druge, je: realistična teorija univerzalij. Pri tem to ni apriorni, ampak aposteriorni realizem, ker je trditev o obstoju posamezne univerzalije pogojena z razvojem empirične znanosti.²⁹

Druga zahteva je povezana z modalnim značajem zakonov narave. Modalni značaj zakonov lahko opredelimo s pomočjo treh osnovnih potez: (a) zakoni vsebujejo, čeprav sami niso vsebovani v, korespondentno splošnost; (b) zakoni imajo osrednjo vlogo v znanstvenem pojasnjevanju, kar za občo splošnost ne moremo trditi; (c) zakoni, vendar ne tudi njihove korespondentne splošnosti, vsebujejo protidejstvene pogojnike.

Če hočemo pojasniti modalne značilnosti zakonov narave, potem moramo sprejeti naslednji predpostavki: (a) zakoni narave morajo obstajati; (b) mi, ki analiziramo naravo zakonov narave, moramo verjeti (biti prepričani), da zakoni narave obstajajo.

Ti dve predpostavki nam omogočata, da opredelimo nomični realizem: (NR) zakonitosti (nomičnosti) morajo realno obstajati (biti) v naravi (NR 1) imamo znanje – ali racionalno utemeljeno prepričanje – o prihodnosti, o neopazovanem.

Tako smo zdaj na točki, kjer moramo priznati, da »narava zakonov mora biti v središču ontoloških prizadevanj v filozofiji znanosti.« (Armstrong 1983, 5) Vendar je predhodna trditev razumljiva le v širšem kontekstu pojmovanja nalog naravoslovja: (a) naravoslovne znanosti morajo odkriti topografijo in zgodovino aktualnega sveta; (b) naravoslovne znanosti odkrivajo, kakšne stvari in lastnosti (relacije) v svetu so (obstajajo); (c) naravoslovne znanosti morajo formulirati zakone, s katerimi so stvari v svetu določene (Armstrong 1983, 3).³⁰

28. '→' je ne-logična relacija, ki jo definiramo kot nomično nujnost. Ta relacija je manj stroga (slabša) kot je logična nujnost. F-stvo se nanaša na univerzalijo – lastnost, ki jo stvar poseduje, da je F – če bi naj neka stvar a bila rdeča (F), potem mora posedovati lastnost – rdečnost (F-stvo).

29. Več o realistični teoriji univerzalij v Borstner 1989a, 1989b.

30. Zanimivo je, da tudi zagovornik izpopolnjenega principa pravilnosti D. Lewis izraža podobno prepričanje: »Fizika je relevantna, ker teži k opisovanju naravnih lastnosti.... Torej, naloga fizike ni zgolj odkri-

S temi dodatnimi predpostavkami se lahko vrnemo k izhodiščni trditvi TDA pristopa: *Zakoni narave so pojasnjljivi z nereduktibilno relacijo med univerzalijami prvega reda.*³¹

(2) $(x)(Fx \rightarrow Gx)$ ³² je zakon, če obstaja nereduktibilna relacija med lastnostima F-stvo(F) in G-stvo(G); (3) $N(F,G)$ ³³

Atomarno relacijsko dejstvo (3) mora vsebovati splošnost (2). Ko v okviru TDA pristopa govorimo o zakonih narave, vedno predpostavljamo, da so zakoni objektivni in neodvisni od prepričanj in drugih psiholoških naravnosti.³⁴ Zato je potrebno v nasprotju s subjektivistično humovsko pozicijo objektivno opredeliti dejstvo nomične nujnosti.

Ali drugače: kakšen je odnos med stavkom, ki izraža trditev, da sta univerzaliji v določeni nomični relaciji, in korespondentno splošnostjo o lastnostih in/ali partikularijah prvega reda?

Nomična nujnost kot specifična nereduktibilna relacija med univerzalijami prvega reda izraža »nomično zvezo, kjer ena univerzalija nujno zahteva drugo. F-stvo nujno zahteva G-stvo, ali biti F nujno zahteva biti G.« (Armstrong 1978, II, 149). Nomična nujnost kot relacija med univerzalijami ima funkcijo ustvarjalca resnice. Pri tem pa je »primitivna relacija, ki smo jo prisiljeni postulirati.« (Armstrong 1983, 92) Predhodna spoznanja niso dvomljiva. Toda vprašanje, na katero še vedno nimamo odgovora, je: kje so argumenti za obstoj te relacije?

vanje zakonov in vzročna pojasnitev. V vzpostavljanju vsezaobsegajočih teorij, ki dopuščajo le omejeno področje naravnih lastnosti, si fizika prizadeva za popis naravnih lastnosti, ki so uprimerjene v našem svetu.... Seveda je odkritje naravnih lastnosti neločljivo od odkritja zakona.« (Lewis 1983, 356-357, 364-365)

31. Osnovno opredelitev nomične nujnosti najdemo že pri Braithwaitu (1953,293): »Nomična nujnost je relacija, ki po definiciji zagotavlja, da stavek (Vsi F so G), ki izraža zakon narave, ni zgolj resničen, ampak je nujno resničen.«

32. '→' je znak za materialno implikacijo.

33. Ko govorimo o relaciji nomične nujnosti N, ne smemo pozabiti na eno od osnovnih zahtev realistične teorije univerzalij, kot jo uporabljamo v TDA pristopu – zahteva po uprimerjanju/instanciaciji univerzalij. Princip uprimerjanja opredeli Armstrong (1983, 82) takole: (a) lastnost mora biti vedno lastnost neke realne partikularije; (b) relacija mora biti vedno vzpostavljena med realnimi partikularijami.

Z dosledno uporabo principa uprimerjanja se lahko izognemo težavam ob opredeljevanju 'praznih' zakonov (primerjaj Borstner 1989b).

Princip uprimerjanja nam omogoča tudi preseganje problema, ki ga iz zgodovine filozofije poznamo kot »problem tretjega človeka«. V situaciji, ko univerzalijam pripišemo značaj substance, potrebuje univerzalija vedno specifično relacijo, ki jo povezuje s partikularijo (partikularijami). Če sta a in b izraza za partikulariji in R za univerzalijo (relacijo), potem Rab tvorijo stanje stvari. Stanje stvari Rab ima tri sestavne dele: dve partikularije in eno univerzalijo. Toda, v kakšnem odnosu je univerzalija R do partikularij a in b – ali morda poleg binarne relacije R obstaja še neka trijadna relacija R', na podlagivi katere je R v odnosu do a in b. Če je res, da obstaja R' in če je neuprimerjena, potem se nujno pojavi novo vprašanje: v kakšnem odnosu je R' do Rab. Na podlagi analogije s predhodno situacijo lahko upravičeno trdimo, da obstaja relacija R'', ki povezuje R' s Rab. Če je tudi R'' neuprimerjena, potem imamo regres Bradleyeve vrste, ki ga je možno preseči le, če univerzalije niso zgolj abstraktni, ampak so realni faktorji v stanju stvari.

34. »Zakoni ne postanejo zakoni šele takrat, ko se jih mi zavemo, ko postanejo relevantne hipoteze dovolj dobro formulirane, ko obstaja splošno soglasje v znanstveni skupnosti,... Zakoni so odkriti in ne iznajdeni.« (Dretske 1977, 254)

Dretske poskuša odgovoriti na naslednji način: nomična nujnost je »ekstenzionalna relacija med lastnostmi z izrazi F-stvo in G-stvo, ki zavzemata transparentno pozicijo«. (Dretske 1977, 263) Nomična nujnost je tista lastnost zakonov, ki nam pojasnjuje njihovo sposobnost, da izrazijo, kaj bi se zgodilo, če bi delali tako in tako in kaj se ne bi moglo zgoditi, ne glede na to, kaj bi mi delali. Za Dretskega je sklepanje tipa: $F\text{-stvo} \rightarrow G\text{-stvo}$

To je F

To mora biti G

veljavno, čeprav nimamo nikakršnega dokaza za to, razen specifične analogije.

Tudi Toolejev odgovor, ki se opira na opredelitev štirih pogojev, ki jih nomična nujnost mora zadovoljevati, naj ne bi dovolj jasno in strogo pojasnil relacije N. Zato trdi Lewis, da veljavnost nomične nujnosti ni v teh odgovorih nič bolj zagotovljena s pomenom »necessitate«, kot pa je nekomu zagotovljeno, da ima močne bicepse zgolj s pomenom izraza 'Armstrong'.³⁵ Podobno poanto lahko najdemo tudi v Hochbergovi kritiki Dretskega. Pri tem uporablja staro Bergmannovo tezo, da atomaren stavek $N^2(F^1, G^1)$ ne more implicirati bolj splošnega stavka $(x)(F^1 \rightarrow G^1)$ v smislu formalne implikacije. »Armstrong in Tooley enostavno obideta Bergmannov problem tako, da trdita, da (1) kot relacija naravne ali vzročne nujnosti ($N^2(F^1, G^1) - B.B.$) vsebuje (2)(splošni stavek $(x)(F^1 \rightarrow G^1) - B.B.$).« (Hochberg 1981, 387) Po Hochbergovem mnenju naj bi zastopniki TDA to vzeli enostavno kot danost.

Poskušajmo odgovoriti na te pripombe:

– V TDA pristopu so zakoni stanja stvari drugega reda. Vključujejo relacijo med univerzalijami, ki nomično zahteva (določa) korespondentno splošnost o partikularijah prvega reda.³⁶ Tako imamo dva različna stanja stvari in opredelitev zakona, ki bi lahko napeljala na sklep, da obstaja med njima neka logična zveza. Toda tak sklep je zmoten. Vzemimo, da imamo neko partikularijo z lastnostjo F in lastnostjo G. Relacija med F in G ne zahteva logičnega stanja stvari prvega reda (a ima lastnosti F in G). Torej bi zakon lahko veljal tudi, če a ne bi imel lastnosti F, ali če ne bi nikoli obstajal. Kako naj to interpretiramo? Relevantno stanje stvari prvega reda bi določili tako, da bi veljalo vedno, kadar bi a obstajal in bi imel lastnost F, da bi a imel tudi lastnost G. Če je to res, potem si ni mogoče

35. Lewis napačno interpretira TDA pozicijo in še posebej Armstrongovo zato, ker misli, da v svetu je nujna povezava (nujna simpliciter in ne nomološko nujna) med stanji stvari drugega reda $N(F, G)$ in zakonomerno pravilnostjo prvega reda: $(x)(Fx \rightarrow Gx)$. »Karkoli bi N lahko bila, ne vidim, kako bi lahko bilo absolutno nemogoče, da bi imeli $N(F, G)$ in Fa brez Ga.« (Lewis 1983, 366) Toda Armstrong trdi le: »... v nomični zvezi ena univerzalija zahteva drugo. F-stvo zahteva G-stvo, ali biti F zahteva biti G... (Ta zahteva ne sme biti izenačena z logično nujnostjo).« (Armstrong 1978, II, 149)

36. Ko trdimo, da je lastnost F-stvo v relaciji N do G-stvo, opisujemo nenomično dejstvo, ki je podlaga za pojasnitev zakonov narave: »To je zakon, da so vsi Fs Gs« vključuje tudi »To je zakon, da so vsi Fa Ga« kot svoje uprimerjanje (instanci).

(a) $N(F, G) \rightarrow (x)(Fx \rightarrow G(x))$ je uprimerjeno z $N(F, G) (Fa \rightarrow Ga)$ V skladu s tem nimamo težav, za pojasnitev:

(b) Če je b (F in G), potem $N(F, G) (Fb \rightarrow Gb)$ vključuje $(x)(F(x) \rightarrow G(x))$

»Če je zakon univerzalija in njegovo uprimerjanje partikularija univerzalije, potem bo zakon, tako kot vsaka druga univerzalija, prisoten v vsakem uprimerjanju.« (Armstrong 1983, 89)

predstavljati, katero stanje stvari prvega reda bi bilo logično zahtevano v primeru, ko je F v relaciji nomične nujnosti do G;

– nomična nujnost je relacija med univerzalijami. Očitek proti TDA je bil, da je to zgolj teoretski postulat, za katerega nimamo evidence. Dve strategiji sta možni, da to ovržemo. Ena se nanaša na »sklepanje na najboljšo pojasnitev«;³⁷ druga pa na Armstrongovo trditev, da »imamo neposredno... znanje o nomični povezanosti.« (Armstrong 1978, II, 126) Ne glede na možne pomanjkljivosti obeh argumentov, pa je bistveno spoznanje, da lahko imamo – v nasprotju s Humom – vtis, iz katerega je izpeljana predstava vzroka. Iz tega posameznega stanja stvari nato izpeljemo (postuliramo) zakon, ki velja med univerzalijama. Torej so univerzalije tipi stanj stvari. Domneva, da je natančno ista relacija med posameznim stanjem stvari in tipom stanja stvari, je delno spekulativna, toda njena pojasnjevalna vrednost je tako velika, da jo lahko sprejmemo, ker nam zagotavlja upravičbo za korak od posameznega stanja stvari do tipa stanja stvari. To pa je ravno bistvo sklepanja na najboljšo pojasnitev.

V

Vse teorije, ki smo jih analizirali, so na tak ali drugačen način predpostavljale, da v naravi obstajajo zakoni (da so realni) in da ti zakoni predstavljajo osnovo za pojasnjevanje narave. Toda, odprta je še ostala možnost »ekscentričnega pristopa«, ki bi trdila, da čeprav v svetu so neke pravilnosti, v njem ni zakonov. Ali to pomeni, da je vse naše znanje o neopazljivem kljub vsemu zanesljivo, ker je po neki čudni sreči v svetu kljub vsemu pravilnost, čeprav brez zakonov. Na to vprašanje bi lahko odgovorili z novim vprašanjem: ali so zakoni sploh potrebni za pojasnjevanje? Odgovor na to vprašanje pa že presega okvire te analize, čeprav bi ga lahko parafrizirano izrazili takole: sam van Fraassen to ve.³⁸

Literatura

- Aristotel, *The Complete Works of Aristotle*, I, II, (ed.) J. Barnes, Princeton 1983
 P. Achinstein, (1983) *The Nature of Explanation*, New York, Oxford University Press
 D. M. Armstrong, (1978) *A Theory of Universals*, I, II, Cambridge
 D. M. Armstrong, (1983) *What Is a Law of Nature?*, Cambridge
 B. Borstner, (1988) »Nature of Laws of Nature«, v *Philosophy and Natural Science*, (eds.) P. Weingartner and G. Schurz, Vienna 1989
 B. Borstner, (1989a) »A Realistic Theory of Universal«, *Znanstvena revija*, vol. 1
 B. Borstner, (1989b) »Universals and Laws of Nature«, *Acta Analytica*, vol. IV/5
 R. B. Braithwaite, (1953) *Scientific Explanation*, Cambridge
 N. Cartwright, (1983) *How the Laws of Physics Lie*, Oxford

37. Armstrong trdi, da je sklepanje, v katero smo vključili zakon, primer za sklepanje na najboljšo pojasnitev, ki v primeru, ko predpostavljeni zakon obstaja, vsebuje pogojne napovedi o neopazovanem. (Armstrong 1983, 52-59) Armstrongovski način sklepanja bi lahko predstavili: opazovanje → bitnost (zakon), ki najboljše pojasnjuje opazovanje → neopazovani primeri
 Humovski način sklepanja: opazovanje → (opazovani primeri + neopazovani primeri = zakon) → neopazovani primeri
 Problem sklepanja na najboljšo pojasnitev je tesno povezan s problemom indukcije. (Primerjaj Borstner 1989b, 146 op. 12)
38. To je zgolj aluzija na zadnjo van Fraassenovo knjigo *Laws and Symmetry*.

- R. Chisholm, (1955) »Law Statements and Counterfactual Inference«, *Analysis*, 15
- F. Dretske, (1977) »Laws of Nature«, *Philosophy of Science*, 44
- R. Harre in E. H. Madden, (1975) *Causal Powers*, Totowa
- C. Hempel, (1942) »The Function of General Laws in History«, *The Journal of Philosophy*, 39, ponatis v Hempel (1965)
- C. Hempel, (1948) in P. Oppenheim, »Studies in the Logic of Explanation«, *Philosophy of Science*, vol. 15, ponatis v Hempel (1965)
- C. Hempel, (1965) *Aspects of Scientific Explanation*, New York, The Free Press
- H. Hochberg, (1981) »Natural Necessity and Laws of Nature«, *Philosophy of Science*, 48
- D. Hume, (1739) *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1974
- D. Hume, (1758) *Enquiries concerning Human Understanding*, Oxford 1975, slovenski prevod: *Raziskovanje človeškega razuma*, Ljubljana 1974
- P. Kitcher, (1981) »Explanatory Unification«, *Philosophy of Science*, 48
- W. Kneale, (1950) »Natural Laws and Contrary-to-fact Conditional«, *Analysis*, 10/6
- W. Kneale, »Universality and Necessity«, *British Journal for Philosophy of Science*, 12/46
- I. Lakatos, (1971) »Falsification and The Methodology of Scientific Research Programmes«, v *Criticism and The Growth of Knowledge*, (eds.) I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge 1978
- D. Lewis, (1973) *Counterfactuals*, Cambridge
- D. Lewis, (1983) »A New Work for a Theory of Universals«, *Australasian Journal of Philosophy*, 61/4
- D. Lewis, (1987) *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford
- J. L. Mackie, (1974) *The Cement of Universe*, Oxford
- G. Molnar, (1969) »Kneale's Argument Revisited«, *Philosophical Review*
- J. Passmore, (1962) »Explanation in Everyday Life, in Science and in History«, *History and Theory*, vol. 2
- N. Rescher, (1973) *The Primacy of Practice*, Oxford
- W. C. Salmon, (1984) *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton
- B. Skyrms, (1980) *Causal Necessity*, New Haven
- B. Skyrms, (1983) *Pragmatism*, Cambridge
- W. Stegmüller, (1969) *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie*, Berlin, Springer, Bd. I
- M. Tooley, »The Nature of Laws«, *Canadian Journal of Philosophy*, 7/4
- M. Tooley, (1987) *Causation; A Realist Approach*, Oxford
- B. van Fraassen, (1989) *Laws and Symmetry*, Oxford
- F. Wilson, (1986) *Laws and Other Worlds*, Dordrecht, Boston

O splošnosti in nujnosti naravnih zakonov

Andrej Ule

I. Naravni zakoni med humovsko skepsjo in necesionističnim apriorizmom

V diskusiji o značaju znanstvenih zakonov v teoriji znanosti je na prvem mestu nedvomno vprašanje o specifični splošnosti in nujnosti t.i. naravnih zakonov. To so zakoni, ki smo jih pripravljene pripisati »naravi sami«, ker jih imamo za tako centralne in verificirane, da brez njih ne more shajati nobena znanost o naravi. Podoben status imajo tudi vse bolj specialne izpeljave iz naravnih zakonov.

Te razprave ponavadi potekajo med dvema poloma, med humovsko tezo o tem, da so vsi zakoni le univerzalni pogojni stavki o doslej utrjenih regularnih povezavah med pojavi, ki jim zaradi našega sistema znanja in ekonomije mišljenja pripišemo »nujni« ali »kontrafaktični« značaj, in tezo o posebni »naravni« (fizični) nujnosti naravnih zakonov. Med obema poloma je še cela vrsta vmesnih rešitev. Najtrši oreh je prav gotovo kontrafaktičnost naravnih zakonov. Gre za eno od ključnih razlik med zakonskimi in akcidentalnimi splošnostmi.

Tako npr. stavek »Vsi vijaki v S-ovem avtomobilu so zarjaveli« prav gotovo ni zakonski stavek, še manj stavek o naravnem zakonu, pa čeprav ima značaj univerzalnega pogojnega stavka in trdi nekaj o utrjeni regularnosti določenih pojavov oz. dejstev. Zakon pa ni zato, ker je to le »naključno splošno dejstvo«, saj bi npr. za kakšen dodaten vijak v S-ovem avtomobilu prav lahko veljalo, da ne bi bil zarjavel (npr. vijak, ki je bil šele nedavno privit) (gl. o tem primeru diskusijo v Nagelovi knjigi *Struktura znanosti* (1974)).

Podobno razliko nam pokažeta tudi stavka:

»Vse zlate krogle imajo premer manj kot 100 m« ter

»Vse krogle iz urana 235 imajo premer manj kot 100 m«

(primer analizira že Reichenbach, nedavno tudi v. Fraassen, 1989).

Prvi stavek je prav lahko resničen, in sicer na podlagi dejstva, da so vse zlate krogle v vesolju umetno izdelane, morda celo le na Zemlji in da po vsej verjetnosti ne bomo potrebovali zlate krogle s premerom 100 m. Pri drugem stavku pa »čutimo«, da je nekako »nujno« resničen, in sicer zato, ker vemo, da take uranske krogle sploh ne more biti, saj bi že davno prej prišlo do verižne reakcije, ki bi jo razgnala v jedrski eksploziji (zaradi tega, ker bi dosegli t.i. kritično maso za U 235).

Pri prvem stavku ugotavljamo le faktično splošnost, vemo, da bi prav lahko obstajale tudi zlate krogle s premerom nad 100 m. Pri drugem stavku pa vemo, da takih krogel ne more biti, torej tudi za vse »možne množice urana 235 velja, da jih ne moremo zbrati v krogle s tolikšnim premerom.

Vsak naravni zakon hrani v sebi kontrafaktično veljavnost. Skrajni primer so t.i. »irealni kondicionali«, kot je npr. zakon »Vsa telesa, na katera ne deluje nobena sila, se gibljejo brez prestanka premočrtno in z enako hitrostjo«. Toda zakon o gravitaciji zapoveduje, da na vsa telesa v naravi deluje vsaj ena sila in to je gravitacijska sila. Po fizikalnih zakonih torej sploh ne more biti primera, da na kakšno telo ne bi delovala nobena sila. V tem primeru bi bil antecedens tega zakona vedno neresničen, torej bi bil stavek trivialno resničen, kar ni ravno znamenje zakona.

A zakaj tedaj nimamo za resničnega stavek: »Vsa telesa, na katera ne deluje nobena sila, se gibljejo krožno z enakomerno hitrostjo« (to je bila npr. Galijejeva formulacija zakona vztrajnosti)? Saj je tudi tu antecedens vedno neresničen stavek. Očitno je razlika prav v kontrafaktičnem vedenju pri obeh trditvah. Prvi stavek o vztrajnosti bi v načelu veljal tudi v primeru, če na kakšno telo ne bi delovala nobena sila (telo zunaj našega kozmosa), drugi stavek pa velja kvečjemu faktično (prav zato, ker dejansko ni teles, na katera ne bi delovala neka sila), ne pa kontrafaktično.

Številni teoretiki znanosti menijo, da lahko kontrafaktičnost naravnih zakonov pravilno dojamemo le z vpeljavo naravne (fizične) nujnosti in poskušajo na različne načine utemeljiti ta modalni značaj zakonov (npr. Lewisova teorija možnih svetov in Armstrongova teorija naravnih univerzalij) (Lewis, 1973, Armstrong, 1983). Vendar pa se do sedaj še ni posrečilo izoblikovati zadovoljive semantične in zlasti ontološke teorije o »naravni nujnosti« (gl. npr. V. Fraassenovo kritiko obeh teorij v njegovi zadnji knjigi *Zakoni in simetrija*, 1989).

Zagovorniki humorske koncepcije se v razlagi kontrafaktičnosti zakonov običajno opirajo na Goodmanovo (in Chisholmovo) idejo, da so kontrafaktični stavki le neanalizirane parafraze metajezikovnih izjav o izpeljivosti določenih univerzalnih kondicionalov iz sistema drugih univerzalnih kondicionalov (gl. npr. Nagel, 1974).

Šibka točka razlage kontrafaktičnosti z nujnostjo so različni primeri, ki kažejo, da kontrafaktičnost ne izhaja iz nujnosti. Poglejmo si naslednji primer, ki ga naveda že Goodman (Goodman, 1965).

Če sprejemamo sklepanje iz nujnosti na kontrafaktičnost:

»Karkoli je A, je nujno B', tedaj 'Če bi bila (dana) stvar A, potem bi bila B'« se zdi veljaven tudi naslednji tip sklepanj:

»'Karkoli je A, je nujno B', torej 'Če bi bila (dana) stvar A in C, potem bi bila B'«
Vendar vzemimo naslednji primer:

»'Če podrgnemo z vžigalico po ostri podlagi, potem se nujno vžge', torej 'Če bi bila (dana) vžigalica mokra in bi z njo podrgnil po ostri podlagi, potem bi se vnela'«.

Seveda konsekvens ni resničen. Vendar od tod ne smemo sklepati, da je bila premisa napačna, temveč lahko rečemo le to, da vžigalica ni bila mokra.

Goodman ni dal rešitve za ta primer in podobne primere, pač pa je menil, da se moramo zopet sklicati na odvisnost od drugih zakonov. Toda to bi pomenilo, da ne moremo na sploh določiti, kaj so zakonski stavki, vsaj dokler jih razumemo kot kontrafaktično resnične stavke. Lewis in drugi teoretiki so dokazali tudi kontek-

stualno odvisnost kontrafaktičnih stavkov, to pomeni, da poleg nujnosti potrebuje-
mo še dodatne kontekste izpeljave in razumevanja stavkov. To pa nasprotuje ideji
o naravnih zakonih, saj naj bi ti bili kontekstualno neodvisne splošnosti.

Toda tudi razlage kontrafaktičnih stavkov kot prikritih izpeljav ustreznih nekon-
trafaktičnih kondicionalov iz nekega širšega sistema stavkov ne zadoščajo, saj se s
tem vsi zakonski stavki spremenijo v metastavke, ne pa v stavke o objektih, o kate-
rih govorijo (kar nasprotuje intuiciji zakonov), poleg tega pa je tudi ta razlaga
cirkularna, saj mora biti v sistemu stavkov, iz katerega izpeljemo nekontrafaktični
kondicional zopet vsaj en stavek zakonski stavek, ki omogoča kontrafaktičnost.

Tako npr. Nagel trditev o gibanju nihala: »Če bi se dolžina nihala skrajšala na četr-
tino dolžine, potem bi se nihajni čas zmanjšal za polovico« povzame takole:
»Stavek 'Nihajni čas nihala a' znaša polovico dejanskega nihajnega časa nihala a'
logično izhaja iz predpostavk 'Dolžina nihala a' je ena četrtnina dolžine nihala a' in
'Nihajni čas nihala je premosorazmeren kvadratnemu korenu njegove dolžine' (in
še nekaj dodatnih pogojev, ki opisujejo idealno nihalo)« (Nagel, 1974, str. 63).

Kot vidimo, moramo pri tej parafrazi predpostaviti še drug stavek zakonske vrste,
v našem primeru zakon o razmerju med dolžino in nihajnim časom idealnega niha-
la. Toda ta stavek je zakon, če podpira kontrafaktičnost. Tako se vrtimo v krogu.
Bodisi poskušamo zakon razložiti z (drugim) zakonom, bodisi kontrafaktičnost z
(drugo) kontrafaktičnostjo.

Pogosta je tudi naslednja humovska opredelitev razlike med zakonskimi in
akcidenčnimi splošnostmi:

*»Kontigentni splošni stavek o stalnih regularnostih je stavek naravnega zakona, čče
(če in samo, če) se nahaja kot aksiom ali kot teorem v vsakem resničnem deduktiv-
nem sistemu, ki ponuja najboljšo kombinacijo enostavnosti in strogosti« (Lewis,
1973, str. 73).*

Tako formulacijo da npr. že Ramsey (Ramsey, 1928). Po Armstrongu je to celo
najboljša od vseh humovskih formulacij razlike med zakonskimi in akcidenčnimi
splošnostmi (Armstrong, 1983, str. 67). Vendar tudi ta formulacija vodi v težave.
Armstrong navaja pet ugovorov proti tej formulaciji (»sistemacijska«
formulacija).

Prva težava, ki jo navaja Armstrong, je zavezanost sistemacijskega kriterija sub-
jektivizmu. Kriteriji za enostavnost in strogost teorije in za uravnovešanje med
enostavnostjo in strogostjo so namreč subjektivni oz. odvisni od kontekstov, ra-
zumevanja racionalnosti, kulture posameznika ali skupine, stanja znanosti ipd.

Drugi ugovor izhaja iz znanega Goodmanovega paradoksa o indukciji. Tu gre za
enako induktivno ali verjetnostno podporo dvema med seboj neskladnima predik-
cijama (predikatoma) o istih objektih. Taki sta npr. predikciji: »Vsi smaragdi so (in
bodo) zeleni« ter »Vsi smaragdi so zelerdeči«, kjer predikat »zelerdeč« pomeni
naslednje: »biti zelen do 1. 2000 in rdeč potem«.

V resnici je vsaka induktivna podpora, ki velja za prvo hipotezo v isti meri tudi
induktivna podpora za drugo hipotezo in narobe. Vsi poskusi najti še dodaten ob-

jektivni kriterij, ki bi izločil drugo hipotezo kot nerelevantno, so se izjalovili. Zdi se, da se moramo nujno sklicevati na določene pragmatične kriterije, ali pa se zopet sklicevati na (druge) naravne zakone, ki bi narekovali izbiro prve in ne druge hipoteze (Stegmüller, 1983).

Podobnih »nenaravnih« predikatov si seveda lahko izmislimo kolikor hočemo in vedno je vprašanje, kako jim dokazati »nenaravnost«. Vsekakor niti kriterij enostavnosti, niti strogosti teorije ali zakona, niti njunega uravnovešenja ne more pomagati pri tej eliminaciji.

Tretji ugovor ramseyevski teoriji je, da je vsaka teorijska sistematizacija le faktično najboljša do sedaj (tj. z najboljšo uravnovešenostjo med enostavnostjo in strogostjo), toda mi bi potrebovali najboljšo na sploh. Sicer se lahko zgodi, da bi kakšnemu novemu objektu pripisali nedejansko lastnost ali pa mu odrekli kakšno lastnost, ki jo sicer ima.

Četrty ugovor je, da kriterij »najboljše sistematske razlage« omogoča medsebojno nezdržljive, toda enako koherentne sistematizacije, pri čemer ni mogoče določiti, katera sistematizacija je »najbolj enostavna in stroga«.

Peti Armstrongov ugovor je, da je prav mogoče, da je kakšen univerzalni kondicionalni zakon lahko sicer povečuje kompleksnost našega dosedanjega znanja o naravi, vendar ne povečuje ostrine sistema (npr. zakon, ki trdi, da pri zelo redki in zapleteni kombinaciji določenih pogojev nastopi fizikalna lastnost Q). Prav tako je mogoče, da ima vsaka regija fizične narave kakšne svoje »kvalitativno« različne zakone. V tem primeru bi iskanje enega samega najboljšega sistema znanja (zakonov) vodilo celo v zablodo, saj bi bilo bolj ustrezno iskati več različnih sistemov, kjer bi imel vsak izmed njih svoj kriterij enostavnosti in strogosti. Te možnosti ne moremo v naprej izključiti.

In končno, doseženi »najenostavnejši in najstrožji sistem« bi bil še vedno lahko prešibak za realno izločenje vseh de facto univerzalnosti in bi torej podarjal status zakonov stavkom, ki tega ne zaslužijo (saj doseženi sistem ni nujno tudi najboljši sploh, niti ne najboljši od realno dosegljivih v nekem času). Tedaj bi bil status zakona neka akcidentalnega, konvencionalnega, kar pa nasprotuje tako naši intuiciji o zakonih kot tudi humovskim nameram »sistematikov«.

Zaradi teh razlogov Armstrong zavrača Humovo in Ramseyevo idejo o tem, da »maksimalen« sistem zakonov (znanja) odloča o tem, kateri univerzalni pogojnik predstavlja zakon in kateri akcidentalno splošnost.

Te in druge logične, epistemološke in ontološke težave so privedle nekatere kritike do tega, da sploh opuščajo pojem zakona (ne le naravnega zakona) in ga nadomeščajo z drugimi strukturami, praviloma instrumentalno-konstruktivskimi (npr. z množico modelov neke teorije z ustrezno strukturo, ki ustrežajo nekemu »zakonu« oz. teoriji) (Sneed, 1971, Cartwright, 1983, v. Fraassen, 1989).

Sam nameravam iti v drugo smer, čeprav sprejemam kritike »necisionistov« in »regularistov«. Menim namreč, da ostaja odprta še »tretja«, vmesna možnost razumevanja zakonov, namreč kot trditev s *posebno vrsto splošnosti*.

II. Neomejenost nomičnih kondicionalov

Idejo zanj je dal že W. E. Johnson v svoji *Logiki* (1924), namreč, da zakonske splošnosti veljajo dejansko univerzalno, tj. v vsem svetu, medtem ko akcidenčne splošnosti veljajo le v nekem ožjem časovno-prostorskem območju sveta. Tedaj bi morali zakon »Vsi A so B« pisati pravzaprav: $(x)(Ax \rightarrow Bx$ in področje x je ves svet).

Ta formulacija omogoča, da ostanemo pri univerzalno kvantificiranih stavkih brez modalnih operatorjev, obenem pa vendarle razlikuje med zakonskimi in akcidenčnimi splošnostmi. Tako bi se izognili pastem humovske in necesionistične teorije o zakonih.

Seveda se ponujajo ugovori proti tej tezi. Poglejmo si spet naš primer o zlatih oz. uranskih kroglih. Oba stavka bi namreč lahko zapisali tudi »z omejenim področjem« veljave antecedensa, npr.:

»Vse zlate krogle v Sončnem sistemu imajo premer, manjši kot 100 m«

»Vse krogle urana 235 v Sončnem sistemu imajo premer, manjši kot 100 m«

Oba stavka sta resnična ob predpostavki, da so inteligentna bitja morda le v Sončnem sistemu, in da le inteligentna bitja lahko izdelujejo zlate ali uranske krogle. V tem primeru bi bila oba stavka izraza akcidentalne splošnosti, s tem pa bi padla v vodo razlika med zakonsko in akcidentalno splošnostjo.

V nasprotno smer gre ugovor, da lahko vsak akcidentalni univerzalni pogojnik, ki velja na omejenem področju prepisemo v ekvivalentno trditev »povsem univerzalnih« pogojnikov.

Vzemimo npr. gotovo akcidentalno splošnost:

»Vsi ljudje na Zemlji so manjši od 3 m«

Ta stavek lahko zapišemo tudi tako, da navedemo ustrezno definicijo ljudi in Zemlje »s kozmičnega« vidika:

»Vsa razumna živa bitja, ki živijo na planetih, ki so približno 150 milijonov km oddaljena od svoje zvezde in katerih premer je približno 12750 km in obhodni čas okrog zvezde je približno 365 dni in..., so nižja kot 1 m«.

(na mesta »...« vstavimo še druge ustrezne podatke o Zemlji).

Če bi navedli dovolj značilnih podatkov, ki veljajo le za Zemljo, bi kmalu lahko dosegli tako kombinacijo predikatov, ki jih lahko izpolnjuje le en objekt v vesolju in to je naša Zemlja. Vendar pa to ni eksplicitno navedeno v antecedensu stavka. Ta je formuliran povsem splošno, brez nanašanja na kakšno posebno področje sveta.

Druga možnost za preformuliranje akcidenčnih splošnih stavkov v (navidezno) povsem splošne stavke, je, da morebitne omejujoče pogoje za resničnost antecedensa vključimo v antecedens ali v novo definicijo.

Vzemimo npr. stavek: »Vse zlate krogle imajo premer, manjši kot 100 m«. Tu lahko »omejujoči pogoj«, tj. »biti kroglja« vključimo preprosto v antecedens in tako lahko definiramo »zlati kroglo« kot neko novo naravno vrsto, npr. »Krato«.

Tedaj seveda dobimo povsem splošno formuliran stavek »Vse krato ima premer, manjši kot 100 m«.

Vendar pa so take preformulacije povsem umetne, saj sledijo šele *potem*, ko smo formulirali prvotni stavek o zlatih kroglih. Poleg tega smo zahtevali, da v zakonskih stavkih povsem splošne vrste ne sme biti le predikatov ali konstant, ki omejujejo njegovo veljavo na posebna področja prostorsko-časovnega kontinuuma ali vsebujejo indeksikalne izraze (to, tu, zdaj, jaz, mi...), ne pa, da ne sme biti katerihkoli konjunkcij različnih predikatov v antecedensu zakona.

Preden odgovorimo na te ugovore, najprej precizirajmo našo tezo. Najprej navedimo nekaj definicij pomožnih terminov. Najprej naj povem, da bom v nadaljevanju eksplicitno obravnaval le tiste zakonske stavke, ki imajo obliko povsem univerzalno kvantificiranih pogojnikov, tj. tip »(x,y,...,z) (Fxy..z → Gxy..z)«, oz. z besedami: »Za vse x,y,..,z, če velja Fxy..z, potem Gxy..z«. Pri tem izraza »Fxy..z« in »Gxy..z« pomenita poljubna predikata z vsemi ali le z nekaterimi od prostih spremenljivk x,y,.., z. Omejitev na povsem univerzalno kvantificirane pogojnike ni bistvena za razpravo, ker lahko svoje razmišljanje posplošimo tudi na druge oblike stavkov, če le začenjajo z enim ali več univerzalnimi kvantifikatorji. Res pa je, da ima večina naravnih zakonov prav obliko povsem univerzalnih kondicionalov:

Predikat Axy..z je posredno povezan s predikatом Bxy..z glede na predikat Cxy..z in množico stavkov T (okr.: PP(A,B,C,T)) čče velja stavek »(x,y,..,z) (Axy..z → Cxy..z)«, in če velja »(x,y,..,z)(Axy..z & Cxy..z → Bxy..z)«.

Predikat Axy..z je akcidentalno posredno povezan s predikatом Bxy..z glede na predikat Cxy..z in množico stavkov T (okr.: APP(A,B,C,T)), čče je PP(A,B,C,T) in če v T ne najdemo ali ne moremo izpeljati stavek »(x,y,..,z) (Axy..z → Bxy..z)«.

Če pa ob veljavi PP(A,B,C,T) v T lahko najdemo ali izpeljemo stavek »(x,y,..,z) (Axy..z → Bxy..z)«, pravimo, da gre za neakcidentalno posredno povezavo predikata Axy..z s predikatом Bxy..z glede na Cxy..z in množico stavkov T (okr.: NAPP(A,B,C,T)).

Do neakcidentalne posredne povezave predikata A in B glede na C in sistem T lahko pride npr. tedaj, ko je iz T izpeljivo, da so vsi A tudi C, ali da so vsi A in B tudi C. Tedaj namreč lahko logično izpeljemo stavek »Vsi A so B« na podlagi sistema T. Vendar pa je lahko neakcidentalna posredna povezava dveh predikatov (A,B) glede na tretjega (C) in glede na sistem T mogoča tudi tedaj, ko imamo poleg posredne zveze med A in B v T veljaven (ali izpeljiv) stavek »Vsi A so B«.

Primer za akcidentalno posredno zvezo predikatov je: predikat »biti človek« je akcidentalno posredno povezan s predikatом »biti manjši kot 10 m« glede na predikat »biti v Sončnem sistemu« in glede na znane fizikalne, astronomske in biološke zakone.

To je res ob (seveda nepotrjeni) predpostavki, da so živali, živijo in bodo živali ljudje le v Sončnem sistemu (in to ni fizikalni, astronomski ali biološki zakon), in da je

tedaj v vseh časih resnično, da »ljudje v Sončnem sistemu so manjši kot 10 m«. Pri tem pa stavek »Vsi ljudje so manjši kot 10 m« ni vsebovan v navedenem znanju.

Primer neakcidentalne posredne zveze je npr. naslednji: predikat »biti plutonij« je neakcidentalno posredno povezan s predikatom »biti dobro jedrsko gorivo« glede na predikat »je stabilen, lahko razcepen element« in glede na priznane fizikalne zakone in fizikalna dejstva, kajti stavek »Plutonium je dobro jedrsko gorivo« je sicer priznana fizikalna zakonitost, vendar ga lahko izpeljemo ob navezavi na fizikalni zakon, da je plutonij stabilen, lahko razcepen element in na dejstvo, da je vsak stabilen, lahko razcepen element dobro jedrsko gorivo.

Tudi naša primera z zlatimi in uranskimi krogli sta primera akcidentalne in neakcidentalne posredne zveze predikatov. Tako je npr. predikat »biti zlat in kroglast« akcidentalno posredno povezan s predikatom »imeti premer manj kot 100 m« glede na predikat »biti v Sončnem sistemu« in glede na obstoječe fizikalno in matematično znanje, če le domnevamo, da le ljudje v Sončnem sistemu lahko naredijo zlate krogle. Tedaj je namreč resnično, da so »vse zlate krogle v Sončnem sistemu«, in da imajo »vse zlate krogle na Zemlji premer manj kot 100 m«. Pri tem pa noben od teh dveh stavkov ni del ali logična posledica fizikalno-matematičnega znanja, prav tako ni tak tudi sam stavek »Vse zlate krogle imajo premer manj kot 100 m«.

Drugače je pri uranu 235. Tam lahko trdimo, da je predikat »biti uran 235 in kroglast« neakcidentalno posredno povezan s predikatom »imeti premer manj kot 100 m« glede na predikat »biti v Sončnem sistemu« in glede na obstoječe fizikalno-matematično znanje in ob predpostavki, da le ljudje v Sončnem sistemu lahko naredimo uranske krogle.

Tedaj namreč velja »Vse, kar je uran 235 in kroglasto, je v Sončnem sistemu« in (kot posledice posredne povezave) »Vse, kar je uran 235 in kroglasto, ima premer manj kot 100 m«, pri čemer pa je drugi stavek *logično izpeljiv* iz obstoječih fizikalnih in matematičnih zakonov (namreč iz zakona o kritični masi urana 235, iz dejstva o specifični gostoti urana 235 in iz formule o razmerju med premerom in prostornino krogle). Torej tedaj lahko stavek »Vse uransko in kroglasto ima premer manj kot 100 m« izpeljemo iz fizikalno-matematičnega znanja. Ta stavek lahko izpeljemo neodvisno od posredovanja predikata »biti v Sončnem sistemu«, iz istih zakonov o kritični masi, o specifični gostoti in o kroglih.

Za nas so najbolj zanimive prav tiste neakcidentalne zveze predikatov, ki jih lahko dobimo samostojno, brez posredovanja netrivialnih »tretjih« predikatov. Takšnim zvezam recimo *neakcidentalne neposredne zveze*. Primer s plutonijem v Sončnem sistemu je sicer neakcidentalna zveza predikatov, a ni neposredno neakcidentalna zveza. Toda zveza med predikatom »biti plutonij« in »je stabilen, lahko razcepen element« je neakcidentalna neposredna zveza, saj je to preprosto primarno fizikalno dejstvo (zakonitost).

Čisto natančno vzeto, tudi to ni res, saj bi lahko izpeljali stavek »Plutonium je stabilen, lahko razcepen element« iz dejstva, da »je Plutonium stabilen transuranski element« in iz zakona, da »so vsi transuranski elementi lahko razcepni«. V tem

primeru bi lahko dejali, da je predikat »biti plutonij« neakcidentalno posredno povezan s predikatom »je stabilen, lahko razcepen element« glede na predikat »je stabilen transuranski element« in obstoječe fizikalno znanje. Toda potem bi bil predikat »biti plutonij« neakcidentalno neposredno povezan s predikatom »je stabilen transuranski element« in glede na obstoječe fizikalno znanje.

Kaj je značilnost neakcidentalno neposredno povezanih predikatov glede na neki sistem T ?

Gotovo odsotnost posredujočih predikatov, ki bi zahtevali posredno povezavo predikatov glede na posredujoče predikate. Vendar to ne more biti absolutna zahteva, saj lahko najdemo celo vrsto logično nujnih ali trivialnih posredujočih predikatov med poljubnima dvema predikatoma, ki ju povezuje univerzalni kondicional. Tako je npr. pri predikatih »biti Plutonij« in »biti stabilen, transuranski element« tak trivialni posredujoči predikat kar predikat »biti Plutonij« ali pa »biti stabilen, transuranski element«.

Takšne trivialne posredujoče predikate, ki izhajajo logično zgolj iz definicije predikata (termina) tu izključimo iz obravnave. Zato lahko definiramo:

Predikat $Axy..z$ je neakcidentalno neposredno povezan s predikatom $Bxy..z$ glede na sistem T (okr.: $NepNAP(A,B,T)$), čče velja stavek » $(x,y,..,z)$ ($Axy..z \rightarrow Bxy..z$)« na podlagi T , in če ni mogoče najti v stavkih na osnovi T nobenega netrivialnega predikata $Cxy..z$, ki bi uvajal posredno povezanost predikata $Axy..z$ in $Bxy..z$ glede na predikat $Cxy..z$ in T .

Poleg neakcidentalnih neposrednih povezav predikatov so mogoče tudi akcidentalne neposredne povezave predikatov in sicer:

Predikat $Axy..z$ je akcidentalno neposredno povezan s predikatom $Bxy..z$ glede na sistem T (okr.: $NepAP(A,B,T)$), čče velja stavek » $(x,y,..,z)$ ($Axy..z \rightarrow Bxy..z$)«, ta stavek pa ni stavek v T ali izpeljiv iz T , pa tudi ni netrivialnih posredujočih predikatov v stavkih, dobljenih na podlagi sistema T .

To razmerje je manj zanimivo od neakcidentalne neposredne povezave predikatov, saj se z njim ne približamo zakonskim stavkom, temveč ostajamo v krogu »akcidentalnih splošnih stavkov«.

Podrobnejše modalitete posredne in neposredne povezanosti predikatov glede na neki sistem stavkov (akcidentalne in neakcidentalne povezave) so potrebne ravno zaradi poznejše osvetlitve strukture naravnih zakonov. Nanašanje glede na sistem stavkov T pa je potrebno zato, ker je medsebojna (posredna ali neposredna) povezanost dveh predikatov na splošno jezikovno in teorijsko odvisna relacija. Glede na en jezikovni ali teorijski sistem sta si npr. dva predikata akcidentalno neposredno povezana, glede na kak razširjen sistem pa morda neakcidentalno, a posredno povezana ipd.

Neakcidentalne neposredne zveze predikatov so npr. odnosi med predikati v najsplošnejših zakonih neke vede, v osnovnih splošnih dejstvih in v definicijah. Toda tudi stavki: »Uran 235 ima kritično maso M « (zakon v fiziki), »Uran 235 je element z atomsko težo 235« (kemijska oz. fizikalna definicija) ali pa »Uran 235 ima

(pri normalnem tlaku in temperaturi) specifično gostoto $19,1 \cdot 10^3 \text{ kg/m}^3$ « (splošno dejstvo v fiziki) uvajajo neakcidentalno neposredno povezavo med predikatoma »biti uran 235« in predikati »ima kritično maso M«, »je radioaktiven« in »ima atomsko težo 235«.

Sedaj lahko postavimo prvi približek k opredelitvi pojma (naravnega) zakona. *Univerzalni kondicional* » $(x, y, \dots, z)(Fxy..z \rightarrow Gxy..z)$ « je stavek zakona glede na sistem znanja (teorijo) T, čče predstavlja bodisi neakcidentalno neposredno povezavo med predikatoma $Fxy..z$ in $Gxy..z$ glede na T bodisi neakcidentalno posredno povezavo med $Fxy..z$ in $Gxy..z$ glede na nek tretji predikat $Hxy..z$.

V tej opredelitvi nisem natančneje razlikoval med zakonom v ožjem pomenu te besede (npr. zakon sile, vztrajnosti, prostega pada), ki opisujejo temeljne procese v naravi, med splošnimi dejstvi in definicijami. »Pravi zakoni« veljajo brez »specialnih pogojev« oz. posebnih empiričnih robnih omejitev, drugi so izvedeni iz teh ob določenih omejitvah.

Tudi definicij pogosto nimamo za zakone, vendar mislim, da je to vsaj v naravoslovnih vedah neupravičeno, saj imajo vse definicije v naravoslovnih vedah empirično ozadje in so jih morda na začetku sploh imeli za empirična dejstva ali zakone (Mendeljejev je s svojo tabelo elementov postavil pravzaprav sistem definicij elementov, vendar temelji za tem globoka zakonitost atomskega sveta, tako da lahko stavek, kot je »Uran je element z rednim številom 92 in atomsko težo 238« jemljemo kot definicijo ali kot zakon).

Lahko pa uvedemo ostrejši pojem zakona:

Stavek » $(x, y, \dots, z)(Fxy..z \rightarrow Gxy..z)$ « je stavek zakona v ožjem smislu, čče je stavek zakona in ni definicija ali splošno dejstvo.

Ker pa večina znanstvenih definicij izhaja iz nekdanjih zakonskih stavkov, ali pa jih lahko podpremo z njimi, in ker je cilj eksaktnih znanosti, da tudi vsa splošna dejstva skušajo pojasniti z zakoni, lahko rečemo, da so zakonski stavki v ožjem smislu podlaga za vse druge zakonske stavke v našem smislu.

III. Zakonski stavki kot »stavki, ki se nanašajo na svet«

Iz dosedanje razprave izhaja, da so najpomembnejša zvrst zakonskih stavkov tisti splošni stavki, ki so izraz neakcidentalnih neposrednih povezav med predikati (glede na nek sistem T). To pa zato, ker tudi neakcidentalne posredne povezave med predikati potrebujejo konec koncev neakcidentalne neposredne povezave med njimi. To smo pokazali na primeru predikatov o plutoniju. Podobno se zgodi pri vsaki drugi neakcidentalni posredni povezavi predikatov A z B glede na C.

Ta zveza namreč predpostavlja, da iz T lahko izpeljemo stavek »Vsi A so C« in/ali »Vsi A in C so B«, ki omogoča izpeljavo univerzalne zveze med A in B. Če je kateri od teh dveh stavkov izpeljiv iz T, potem gre pri njem zopet za neko neakcidentalno povezavo predikatov (npr. predikata A in C). Če je to zopet le neakcidentalna posredna povezava predikatov, potem mora obstajati »v T« neki nadaljni netrivialno pridobljen predikat D, ki posreduje to zvezo. In zopet mora obstajati nova neakcidentalna zveza predikatov in tej ustrezen zakonski stavek.

Tako bi morda lahko nadaljevali v neskončnost, vendar se nujno ustavimo na vratih trivialnih izpeljav in posredovanj. V nasprotnem bi namreč lahko sklepali, da določeni predikati v sistemu T nimajo *določene* vsebine, tj. nimajo določenih povezav z drugimi predikati in termini. Zato bi bili taki predikati v T nujno arbitrarni in nejasni. V tem primeru pa bi jih lahko eliminirali iz T brez škode za preostalo vsebino (takšni bi bili v znanstvenem sistemu kakšni »metafizični pojmi«).

V racionalnih sistemih stavkov ne morejo biti vsi termi in predikati arbitrarni in nejasni, saj to ni več racionalen sistem, ker ne omogočajo pridobivanja in ohranjanja znanja. Zato bomo v nadaljnjem predpostavili, da imamo opraviti z *racionalnimi* sistemi stavkov T (pravzaprav smo jih na tihem sprejeli že prej, saj pri neracionalnih sistemih ne moremo govoriti o pravih *zakonskih stavkih*, temveč le o nejasnih zakonskih domnevah).

Tako lahko sprejmemo argument, da se vse neakcidentalne zveze med predikati opirajo na *neakcidentalne neposredne zveze* predikatov. Tedaj pa so tudi stavki, ki izrekajo take zveze *paradigme zakonskih stavkov*. To so univerzalni kondicionalni stavki

» $(x, y, \dots, z)(Axy..z \rightarrow Bxy..z)$ «,

ki *ne dopuščajo več nobene netrivialne in neakcidentalne kondicionalizacije*. Če bi jo dopuščali, potem bi se moral predikat $Axy..z$ netrivialno razcepiti na konjunkcijo vsaj dveh predikatov $A'xy..z$ in $A''xy..z$, pri čemer bi veljalo »Vsi A so A'« ($(x, y, \dots, z)(Axy..z \rightarrow A'xy..z)$), pa tudi »Vsi A in A' so B« ($(x, y, \dots, z)(Axy..z \& A'xy..z \rightarrow Bxy..z)$) in bi bil vsaj eden od teh dveh stavkov logična posledica sistema T. Toda to bi pomenilo, da je A netrivialno neakcidentalno posredno povezan z B, kar pa nasprotuje predpostavki.

Zato stavke, ki izrekajo neakcidentalne neposredne povezave med predikati imenujem »*na ves svet nanašajoče se stavke*« oz. »*povsem splošne*« stavke. To so stavki, o katerih je (še nejasno) pisal Johnson l. 1923, češ da so to stavki, ki se nanašajo *le na ves svet*.

Ne nanašajo se *neakcidentalno* na nobeno »posebno regijo« sveta, kajti to bi že pomenilo netrivialno in neakcidentalno kondicionalizacijo. Vendar pa to ne pomeni, da se predikati v teh stavkih ne bi mogli *akcidentalno nanašati* na kakšno posebno območje sveta, ali na kakšen poseben »modus« biti. Tako je npr. tudi z našim »plutonijem«. Vse, kar lahko izrečemo o plutoniju, velja (ob predpostavki, da smo v vesolju edino ljudje sposobni izdelati plutonij in da bomo ostali v Sončnem sistemu) za »regijo« Sončnega sistema.

Tedaj lahko vsakemu univerzalnemu stavku, ki vsebuje v antecedensu predikat »je plutonij«, dodamo še en antecedens (ali konjunkt v antecedensu), »je v Sončnem sistemu«. Podobno bi veljalo npr. za vse stavke o molekuli DNA, če bi bilo res to, kar domnevamo, da je življenje tako enkratno v nekem vesolju, da nastane le enkrat in na enem samem planetu v vsem vesolju (Monodova hipoteza). Tedaj bi namreč lahko vsem stavkom o DNA dodali antecedens »je v Sončnem sistemu«.

Vendar so to očitno akcidentalna posredovanja in akcidentalne kondicionalizacije. Zato nič ne »omajajo« neakcidentalne kondicionalizacije oz. neakcidentalne neposredne zveze med predikati (realno, med lastnostmi in razmerji med stvarmi v svetu).

S tem smo že tudi ovrgli prvi ugovor proti tezi o zakonskih stavkih kot stavkih, ki se nanašajo le na ves svet, namreč primere akcidentalne kondicionalizacije zakonov in njihove omejitve na neko »regijo« sveta.

Podobno lahko zavrremo tudi drugi ugovor, namreč da lahko vsak akcidentalno splošni stavek z ustreznimi določnimi opisi »regije« ali »modusa« spremenimo formalno v povsem splošen stavek. Res je sicer, da npr. stavek »Vsi ljudje so nižji od 3 m« lahko spremenimo v stavek:

(I) »Vsa inteligentna in naravno nastala živa bitja na planetih, ki so približno 150 milj. km oddaljena od svoje zvezde, z maso... so nižja od 3 m«

(pri čemer bi po »...« stal dovolj izločilen nabor kozmičnih opisov Zemlje, ki bi vsi skupaj ustrezali zgolj razmeram na Zemlji).

Vendar pa ta stavek nikakor ni neakcidentalna neposredna zveza predikatov »inteligentna in naravno nastala živa bitja...« in »biti nižji od 3 m«, saj v nam dostopnem znanju ni neakcidentalnih kondicionalov, ki bi omogočili izpeljavo stavka (I).

Tudi če bi enostavno razglasili stavek (I) za trajno in zakonsko sestavino našega astronomskega in biološkega znanja, da bi zato lahko opravičili zakonskost stavka (I) in s tem stavka: »Vsi ljudje so manjši od 10 m«, bi lahko le dejali: *Stavek (I) izraža nekondicionalno neposredno zvezo med predikatoma »je inteligentno, naravno nastalo živo bitje na planetu...« in predikatoma »je nižji od 3 m« glede na sistem, v katerem smo razglasili stavek (I) za nekondicionalno neposredno zvezo (tj. za zakonski stavek).*

Vendar je to očitno tautologija oz. prazen stavek, in na ta način bi res lahko »spremenili« sleherni akcidentalni splošni stavek v zakon. Dodamo ga pač k sistemu kot novo trdo sprejeto dejstvo, definicijo ali zakon v ožjem smislu besede. Toda to bi bil le zakon glede na *tako* modificiran sistem trditev, ne pa nujno glede na sistem znanj, ki ga npr. ponuja dosedanja znanost oz. resno raziskovanje.

Nas pa seveda zanima vprašanje, ali je neka trditev zakonski stavek ali ne glede na *nepoljuben* sistem stavkov oz. prepričanj (recimo teorij, ki jih proizvajajo znanosti). Nič ni izključeno, da lahko kakšna formulacija, podobna (I) kdaj tudi lahko postane zakonska. To bi se nemara zgodilo že, če bi izhajali iz stavka: »Vsi ljudje so manjši kot 10 m«. Če bi ta stavek spremenili, podobno kot smo to storili v (I), bi dobili stavek:

(II) »Vsa inteligentna, naravno nastala živa bitja, ki živijo na planetih..., so nižja kot 10 m«

(na mestih »...« vstavimo enake izraze kot so v (I))

Morda bi že na podlagi sedanjega znanja o planetih, o razmerju med težnostjo in višino naravno nastalih živih bitij, ki so dovolj okretna za svojo inteligenco lahko dokazali, da na planetih omenjene vrste ne morejo živeti inteligentna bitja visoka

10 m. V tem primeru bi bil stavek (II) zakonski stavek in s tem tudi stavek »Vsi ljudje so nižji od 10 m«.

Oglejmo si na kratko še eno vprašanje, namreč kam je v naši interpretaciji izginila modalnost zakonskih stavkov, njihova kontrafaktičnost oz. »naravna nujnost«. Ta seveda tiči prav v »na svet nanašajoči se splošnosti« najsplošnejših zakonskih stavkov (stavkov, ki so izraz neakcidentalno neposrednih predikatnih zvez). Seveda moramo vse opazovati v razmerju do nekega sistema trditev, npr. znanja, ne »na sploh« (to bi bilo brez smisla). Tedaj lahko rečemo, da je vsak »možni svet«, ki v nečem odstopa od »dejanskega« sveta lahko le tisti opis dejanskosti na podlagi jezikovnega ali teorijskega sistema T, ki uvaja akcidentalne spremembe glede na vsak stavek, ki bi podal dejanski opis sveta. To so spremembe, pri katerih noben opis sveta ali splošni stavek, ki je veljal pred spremembo, ne bi iz neakcidentalnega stavka prešel v akcidentalnega ali obratno.

Dosedaj smo opazovali le možne regionalizacije področja veljave zakonov, tj. akcidentalne zožitve pod raven »vsega sveta«. Ugotovili smo, da je to velikokrat mogoče storiti in to prav zato, ker neakcidentalna neposredna zveza predikatov dopušča poljubne (seveda resnične) neakcidentalne posredne zveze predikatov (npr. zakon »Vse kompaktne količine plutonija imajo maso manj kot M_{kr} « dopušča tudi neakcidentalno resničnost stavka »Vse kompaktne količine plutonija v Sončnem sistemu imajo maso manj kot M_{kr} « (M_{kr} označuje kritično maso za plutonij)).

Toda prav podobno velja tudi za morebitno »širitev« sveta na zgolj mogoče regionalizacije. Te pa so pravzaprav iskani »možni svetovi« ali »možne situacije«. Pomembno je le to, da uvajajo le akcidentalne spremembe. Če opazujemo kak zakon »Vsi A so B«, potem bi moralo biti tudi »Vsi A in C so B«, kjer predikat C označuje take akcidentalne spremembe. Zato se »Vsi A so B« (v sistemu znanja T) še vedno nanaša na ves svet, torej velja tale sklep:

(III) *Če bi se svet spremenil v toliko, da bi v njem nastopila sprememba C, potem bi zakon »Vsi A so B« tam še vedno veljal, torej bi veljalo tudi »Vsi A in C so B«.*

Npr. če bi ljudje živeli v ozvezdju Siriusa in ne na Zemlji, potem bi še vedno veljal zakon »Kompaktna množina plutonija ima maso manj kot M_{kr} «, torej bi veljalo tudi

»Kompaktne mase plutonija v ozvezdju Siriusa so manj kot M_{kr} «.

Skratka »k vsemu svetu obrnjena univerzalnost« zakonov meri *vsakokrat na ves svet*, nikoli zgolj na področje, pa četudi bi to bilo celotno *področje dejanskega sveta*. Prav zato velja tudi za vsako akcidentalno »zožitev« sveta kot tudi za vsako akcidentalno »razširitev« sveta. Zakoni so v tem smislu *neobčutljivi za dejanskost*, so pa občutljivi *za celovitost sveta kot takega*.

Kontrafaktičnost zakonov, njihov videz nujnosti je torej le druga plat »neregionalizacije« zakonov, če regionalizacijo razumemo kot dopolnjevanje sveta z »možnimi stanji« stvari (možnimi svetovi) in kot neobčutljivost zakonov za tako dopolnjevanje (razširjanje) sveta.

Ker je kontrafaktičnost in videz nujnosti po vsem povedanem le posledica predpostavke o »popolni splošnosti« zakonskih stavkov, ne moremo *utemeljevati* zakonskosti s kontrafaktičnostjo ali »naravno nujnostjo«, pa tudi ne s kakšno ontologijo univerzalij.

Seveda vse to opazujemo s stališča nekega sistema, naj bo jezik, teorija, sklop prepričanj itn. Tudi tu velja Wittgensteinova trditev »Meja mojega jezika je meja mojega sveta«. Vsaj v tem okviru ne morem preskočiti k ontološkim razglabljanjem, kaj so vendar »na sebi« oz. realno dobro utrjeni zakoni. Tem smo ponavadi dejali »naravni zakoni«.

Literatura

- D. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge 1983.
N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie?*, Oxford 1983.
Bas C. van Fraassen, *Laws and Symetry*, Oxford 1989.
N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Athlone 1955.
W. E. Johnson, *Logic III*, Cambridge 1924.
D. K. Lewis, *Counterfactuals*, Cambridge 1973.
E. Nagel, *Struktura nauke*, Beograd 1974.
F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, London 1931.
J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht 1979.
W. Stegmüller, »Erklärung, Voraussage, Retrodiktion... Naturgesetze und irrealen Konditionalsätze« v *Probleme und Resultate ...*, Zv. I/B, Berlin, Heidelberg 1983.
W. Stegmüller, »Theorie und Erfahrung« v *Probleme und Resultate ...*, Zv. II/3, Berlin, Heidelberg 1986.

Zakon pogleda - pogled zakona

Ali so v zgodovini zakoni?

Vladimir Biti

Zdi se mi, da bi nas velikansko znanje, ki ga imamo, moralo napeljati ne na to, da si dovoljujemo neustrezne sinteze, pač pa da se osredinimo na velike plane in se od tod priložnostno sprehodimo po celoti, presojujoč jo glede na obliko aperçuja. Celoto bi bilo mogoče lažje podati s takimi bliskovitimi spopadi kakor s težkimi frontalnimi napadi.

Sigfried Krackauer, *History: The Last Things before the Last*

Toda želja kombinirati sinteze z velikimi plani je neogibna.

Dominick LaCapra, *History, Politics, and Novel*

Danes povsod ostro zavračajo pojmovanje o zakonitem gibanju zgodovine. To oporekanje je v tolikšni meri že preseгло ozke okvire zgodovinske stroke, da ni treba, da ga podkrepimo še s posebnimi dokazi. Točke obtožnice so tudi že znane. Vsakdo, ki iz nepresojnega tkiva preteklosti povleče ven trdno nit zakona, to stori na podlagi neke diskriminacijske perspektive. Vseeno je, ali gre za etnično, rasno, razredno, spolno ali elitno perspektivo, svetloba, s pomočjo katere to počne, pušča stvari v mraku ali vsaj v senci Drugega. Vsak zakon se razen tega opira na neko določilnico, iz katere se nato v različne smeri razvejuje vse druge. Ne glede na to, ali je ta določilnica duhovna, ekonomska, psihična, etična ali kakšna druga, prisiljena je, da druge določilnice pojasnjuje kot izpeljanke ali kot odklone. Sleherni zakon je poleg tega lahko nastal le zaradi posebnega spleta okoliščin ob njegovi časovni in prostorski umestitvi. Koliko sploh lahko velja v razmerah drugih časovno-prosotrskih okvirov? In nenazadnje, zakon se nujno utrdi s pomočjo črke, to je, s pomočjo nekega tipa pisave ali diskurza. A kako naj zakon v sebi obvlada nepregledno množico drugih tipov pisav, ki so vzniknile v različnih pragmatičnih sklopih? Vse te sporne točke skupaj, kakor nastopajo med seboj prepletene, opozarjajo na omejitve, ki se jih pojmovanje o zakoniti zgodovini, kot kaže, ne more znebiti.

Ne da bi dvomili o katerem koli ugovoru, bi bilo koristno, če bi se spomnili, da jih na svetlo niso prinesli samo sedanja spoznanja. Verjeti v tako veliko prenikavost naše dobe bi bilo – če ne drugega – vsaj nepredvidno. Previdnost pa nam narekuje že vpogled v dolgotrajno vztrajanje omenjenega pojmovanja, njegovo zmožnost, da se sooči z odpori, da jih predela in da tako obogateno nadaljuje svojo zgodovinsko pot. Če je teleološki trop tega pojmovanja ohranil svojo osmiseljevalno moč skoraj dva tisoč let, mar ne bi morali pomislek, da je ta moč začela pojemat ravno na pragu našega zgodovinskega trenutka, razglasiti za neumesten?

Ker tukaj ne morem podrobno orisati vseh preobrazb tega tropa, bom zarisal samo nekaj najpomembnejših stopenj.

Nadomestitev ciklične predstave časa z linearno je po našem sedanjem prepričanju povezana predvsem z odkritjem pisave, navsezadnje grške abecede, ki od petega stoletja pred našim štetjem naprej prepoznavno zarisuje mitično strukturo zavesti grškega človeka, puščajoč ne le sledi v njegovih duhovnih in telesnih tvorbah, temveč tudi v njegovem razmerju do preteklosti. A do izrazitejše artikulacije premočrtne predstave o času pride šele v helenistično-rimskem obdobju, ko se je skrajno zaostрил občutek zamude, izpeljanosti svoje lastne dejanskosti, ki je začela zajedljivo iskati svoje opravičilo. To nakopičeno frustracijsko energijo je prevzelo krščanstvo, pri čemer je pomanjkljivi sedanosti prisodilo pomembno vlogo posrednika med poslanstvom preteklosti in izpolnitvijo v prihodnosti. Tako Georges Duby upravičeno meni, da se moramo za pojmovanje o zakonitosti zgodovine v njegovi razčlenjeni obliki zahvaliti krščanskemu nauku.¹ Ta nauk mu prisodi do danes ohranjeno kompenzacijsko funkcijo, da priskrbi tolažbo za vse, ki se zaradi katerega koli razloga čutijo izključene iz naravne matice življenja. Klasična filozofska metafora za tako izključitev je seveda smrt, lahko pa jo prenesemo (v psihoanalitičnem pomenu) tudi na bolezen, starost, rasno, razredno, spolno ali seksualno zatiranje itn. Poravnava za pretrpele krivice je preložena na onstransko prihodnost, kjer zanjo poskrbi transcendentna sodniška instanca. Transcendentnost ji podeli lastnost nepodkupljive pravičnosti, ki ji niti posamezno niti skupno zavzemanje za nekaj ne more nič ne dodati ne odvzeti. Iz tega izhajajo, da je človekovo prizadevanje, da spremeni parametre, v katere ga je postavilo rojstvo, nekoristno, še več, heretično. Vsakdo se mora prepustiti svoji usodi, zaupanja poln v nezmotljivost Poslednjega Sodnika.

Razkroj srednjeveške paradigme napoveduje razpoke v tako statično postavljenem tropu. Vzpon srednjega razreda je zahteval premestitev poudarka s prihodnosti na sedanost in že s tem tudi revizijo predfiguracijsko dojete prihodnosti. Meščan ni mogel več prepustiti poravnave za tlačečo ga preteklost v zakup obljubljeni prihodnosti, zato je prevzel kot svojo sedanjo nalogo, da hkrati preobrazi obe. Ta preobrazba enostavne linearne matrice v zapleteno linearno-povratno matrico je zaznamovala prehod od svete, kolektivne, v svetovno, individualno zgodovino. Aktivnost je v življenju postala zaželena, še več, nujno potrebna, ker je vsak korak naprej k prihodnjemu cilju hkrati odpravil krivdo za pretekle napake, zablode in sprevide. Prihodnost so začeli dojemati kot neosvojeno področje drugosti, brez katerega ne bi bilo mogoče osvetliti teme lastne preteklosti in si s tem izboriti identiteto.

Zarisana linearno-povratna faza tropa doživi svoj vrh v Heglovi filozofiji. Podprt s Kantovimi namigi je Hegel prvi jasno uvidel zgodovinsko preobrazbo človekovega dojemanja zgodovine in nalogo svoje filozofije zgodovine razumel pravzaprav kot zgodovino zgodovinpisnih diskurzov. Samo taka zgodovina različnih konstrukcij zgodovine lahko priskrbi legitimnost parametrom zdajšnje konstrukci-

1. Cf. Georges Duby/Guy Lardreau, *Dialogues*, Paris 1980, 4. pogl.

je, s tem pa njihovo perspektivnost opere krivde in nadomesti njihovi partikularnosti totalnost. To zrelo spoznanje o zgodovinski omejenosti vsakega zgodovino-pisja vseeno ni obvarovalo Heglovega širokega uma pred etno-geografsko izključnostjo, kot jo lahko razberemo iz hladnokrvne ugotovitve iz Uvoda v *Filozofijo zgodovine*, kjer pravi, da Sibirija ne sodi v zgodovino. Seveda ne gre za to, da Hegla obsodimo zaradi nekoliko grozljivih konotacij tega »orlovskega« sprevida, ker je te konotacije dobil šele z zelo konkretnimi, vedanar bistveno poznejšimi ukrepi, ki so hoteli Sibirijo zares spremeniti v »smetišče zgodovine«. Gre samo za to, da nakažemo, da niti njegov poskus popraviti omejitve pojmovanja o zakoniti zgodovini, ni bil popolnoma uspešen.

Nedvomno je to spoznanje spodbudilo Marxa, da je v okviru istega tropa ustvaril nov model objektivnosti. Marx ni poskušal več zanikati zgodovino-pisne pristranskosti, le da jo je z višine vladajočega razreda spustil v globine izkoriščenega razreda, ki je po njegovem mnenju bolj upravičen, da šteje svoj interes za univerzalen. Marx je s tem naredil velik obrat – ki mu ga je treba odkrito priznati, v nasprotju s sedanjim splošnim prizadevanjem, da z njim ravnajo kot z »mrtvim psom« – ker je razkril imanenten mehanizem teleološke koncepcije zgodovine, s pomočjo katere zgodovina vsakič na nov način oblači svojo *telesnost v duhovnost*. Pri Heglu je ta konstitutivna zev še prikazana kot anahronizem – tj. kot časovno neujemenje položaja, iz katerega zgodovinar piše, in položaja, o katerem piše – tako da je bila reducirana izključno na vodoravno umestitev dveh zavesti. Marx pa je premestil to zev na navpično os, v razredno stratifikacijo družbe, na lestvici od njene zavesti do njegovega telesa, opirajoč se na podmeno, da hegllovsko izoblikovana zgodovinska zavest zastira, kaj se dogaja z njenim telesom. S tem, da vse dogodke prestavlja v termine zavesti, pa ponaredi specifičnost telesnega izkustva.

Ni mogoče spregledati, da se mora Nietzschejeva radikalna genealoška razgradnja teleološkega tropa zgodovino-pisja zahvaliti za nekatere svoje aspekte prav tej pripravi. Nietzsche vzame zgodovino-pisju vsako upanje na rešitev iz njegove pristranskosti. Njegov zgodovinar je telo, potiskano z žigi zgodovine, ki se je z vsemi svojimi zločini in čudaštvu vrezala v njegov krvni obtok, prebavni in živčni sistem, razporeditev nagonov in čutil. A to tetoviranje – Sloterdijk ga je, denimo, poimenoval, »zapis zgodovinske biti na pergament njegove kože« – je bilo namenjeno *samo njemu*, tako kot je vstop v Zakon na koncu Kafkovega *Procesa* namenjen samo človeku z vasi. Ne smemo ga posploševati, ker za druge ne velja na enak način. S tem Nietzsche odločno spodbija Marxovo kolektivno, razredno legitimizacijo zgodovinarske perspektive. Vendar gre še dlje, ko opozori, da zgodovinarjeve omejenosti zaradi zgodovine *ni mogoče* posploševati, ker gre za področje, ki ni podvrženo ovedenju. Tako naj bi vsako zgodovino-pisje vzniknilo iz nekakšnega *ressentimenta*, ki – po Nietzschejevih analizah popolnoma neodvisno od subjektove vednosti – funkcionira s pomočjo kompenzacijskega mehanizma, ki z »maščevalno« imaginacijsko projekcijo spreminja izkustveno zaporedje dogodkov. Njegov postopek bi bil soroden tistemu, kar Freud v *Der Dichter und das Phantasieren* analizira kot pojem sanjarjenja (der Tagtraum), v esejih o obsesionalni nevrozi pa kot *das Ungeschehenmachen*.

Radikalnost in daljnosežnost Nietzschejeve dekonstrukcije teleoškega tropa zgodovine nam ne bi smela zastreti pogleda v njeno predzgodovino, kakor jo lahko spremljamo v romaneskni praksi 19. stoletja. Ta se začinja že v času prevlade *Bildungsromana*, in sicer v drugi knjigi Goethejevega *Wilhelma Meistra*,² nadaljuje pa se v strukturi Stendhalovih romanov³, ko realizem doseže vrh, popolnoma razvidna pa postane v Flaubertovi pozni prozi⁴ in seveda pri Dostojevskem in Tolstoju.⁵ Občutek za zgodovino je v drugi polovici 19. stoletja že v precejšnji meri pod vplivom nepričakovane, vendar nezadržne vrnitve Tihe, grške boginje naključja, s katero se je roman tako ali tako vedno bolj ali manj na tihem »pajdašil«. ⁶ Tako junak iz podzemlja iz znanega romana Dostojevskega pripomni, da o zgodovini *ni mogoče* povedati le tega, da je racionalna, Tolstoj pa v eseju *Napredek in opredelitev vzgoje* opozarja: »Reči, da je napredek zakon človeštva, je ravno tako neutemejeno, kakor reči, da so vsi ljudje svetlolasi razen tistih, ki imajo kompleks, da so temnolasi.«

Ne glede na to korenito razkrajanje pojmovanja zakonite zgodovine, ki ga lahko opazujemo v različnih sferah intelektualnega življenja v 19. stoletju, se lahko vprašamo, v kolikšni meri je bil zakon zares izključen iz predstave o zgodovini tistega časa. Morda bi bilo ustrežnejše, če bi govorili o njegovi premestitvi, analogni premestitvi, do katere je prišlo na začetku meščanskega zgodovinarstva, ko je bila sedanost potisnjena na kraj nenehne menjave med preteklostjo in prihodnostjo. Zdaj je bila ta neutrudna dinamika sedanosti tako rekoč »prikovana« na položaj, iz katerega zgodovinar govori, položaj, ki je zgubil naravno zvezo tako s preteklostjo kakor tudi s prihodnostjo in se začel doživljati kot problematičnega. Problematičnost je mogoče razbrati iz tega, da se odgovor na zgodovino ne sproži več v kolektivni zavesti kakor pri Heglu, niti v kolektivnem telesu kakor pri Marxu, temveč v osebnem, razbrazdanem živčevju, katerega funkcioniranje zgodovinar ne more nadzorovati. Če pa nekoč homogeni »rojstni kraj« zgodovine ni drugega kakor razpršena spaka, ki je zmerom že podlaga za dejanskost kot podoba naših afektivnih stanj, potem je vsaka možnost za razsvetljesko razmerje do drugosti preteklosti izključena. V razpravi o *koristnosti in škodljivosti zgodovine za življenje* (1874) je Nietzsche predstavil razmerje med zgodovinarjem in preteklostjo kot razmerje med šibkim otrokom in močnim očetom. To je zelo poučna analogija, ker muhasti zakon očeta dejansko piše svoje pričevanje na pergamentu očesne mrežnice, ušesne opne in kože na licih, hrbta ali zadnjice šibkega otroka. V tem smislu ne drži, da zgodovina po nietschejanskem pojmovanju nima nobenega zakona, temveč samo zakona določene vrste, namreč nima tiste vrste, ki se je uveljavila v zgodovini zahodne civilizacije po Deklaraciji o

2. Cf. Alexander Gellay, *Narrative Crossings. Theory and Pragmatics of Prose Fiction*, Baltimore 1987, 6. pogl.

3. Cf. Dominic LaCapra, *History, Politics, and Novel*, Ithaca and New York 1987, 1. pogl. za *Rdeče in črno*, Nicola Chiaromonte, *The Paradox of History*, Philadelphia 1985, ravno tako 1. pogl. za *Parnsko kartuzijo*.

4. Cf. Gellay, *op. cit.*, 7. pogl. in LaCapra, *op. cit.*, 4. pogl.

5. Cf. LaCapra, *op. cit.*, 3. pogl. za Dostojevskega, Chiaromonte, *op. cit.*, 2. pogl. pa za Tolstoja.

6. O tem sem v zvezi grških ljubezenskim romanom podrobneje pisal v razpravi »Povijest književnosti nakon poststrukturalizma« v knjigi *Pripitomljavanje drugog*, Zagreb 1989.

človekovih pravicah in ki meri na to, da velja za vse ljudi enako. Išoč ustrežnejšo predstavo o zakonu zgodovine, Nietzsche odvija nazaj *zgodovino zakona*.

V poučni rekonstrukciji te zgodovine je Michel de Certeau opozoril na to, da je zgodovina, še preden se je pisava zakona preselila na papir, stoletja poprej uporabljala v ta namen povrhnjico človekove kože.⁷ Ni treba, da imamo v svežem spominu Kafkovo pripoved *V kazenski koloniji*, da bi se spomnili, da ta praksa nikakor ni izumrla v našem stoletju.⁸ Pri tem nimam v mislih le ožjih družinskih razmerij vsem znanega družinskega »obdelovanja« – čeprav je to prvi nedvoumni zakon, ki ga spozna človeško bitje – temveč na celotno velikansko institucijsko orodje, »pisalni stroj zakona«, ki nam ga je omogočil spoznati Michel Foucault: šole, bolnišnice, kasarne, zapori, športna, izdajateljska in kulturnoumetniška društva, predvsem pa potrošniško, kulturno in medijsko industrijo, ki jo »zapisovalec« uporablja zato, da bi telesa prilagodil svoji meri. S tem da ta zapletena aparatura uravnava razmerje med trdnostjo pravila in gibljivostjo »zgradbe« s pomočjo medsebojne menjave odtisov, spreminja človekovo telo v črko za svojo knjigo, ki jo lahko premešča v skladu z želenim pomenom. V takih razmerah, ko nihče ne more poljubno izbirati črke, je vse odvisno od tega, katero pomensko mesto bo dobila v serijskem prostoru teksta na veliki lestvici od nosilnih, semičnih do pomožnih, asemičnih mest. V nepregledni mreži tekstualnih razmerij ima torej odločilno vlogo *koincidence*, kajti prav ta vloga odpira šibkemu otroku črke perspektivo nasproti močnemu očetu zakona teksta. To, kar otrok vidi kot zakonito, črpa svojo naravno samoumevnost iz tega, da otrok ne pozna pogojenosti svojega pogleda z »mašinerijo prakse«, ki ga umešča, Ne le da živi v nevednosti glede svoje nevednosti, marveč to svojo pomanjkljivost spreminja v prednost in vir resnice. V nasprotju z Marxom, ki je v ideologiji videl orodje izkoriščevalcev, ki ga uporabljajo zato, ker so hudobni, je Nietzsche v njej prepoznal odkritje izkoriščanega, ki je nastalo zaradi eksistencialne nuje odpraviti nesklad med lastnimi prikrašanimi interesi in dejanskostjo. Človeku ne bo nikoli mogoče odpreti oči tako, da ne bi jemal več pojmov za stvari in prenehal mešati tisto, kar mu ustreza, s tistim, kar je resnično, ker je ta naravni konformizem pogoj za njegovo samoohranitev. Ideologija ni tenčica, ki zakriva resničnost, marveč je edini možni način njene uporabe.⁹

Kaj naj torej stori zgodovinar, če zgodovinski zakon deluje tako »potuhnjeno«? Očitno bi bilo napačno, če bi vztrajal pri dejanskosti predmetov, pojavov, dejstev ali dejanskih stanj, pri njihovi kontinuiteti, enotnosti in medsebojni povezanosti, ker bi s tem samo pospešil naturalizacijski mehanizem ideologije. Prav narobe, lastne občutke, opažanja in pojme bi bilo treba razgraditi v vozlišča razpršenih sledi, žarišč nestalnosti, v polje eksplozije razmerij, kjer je močnejše pretakanje likov in se ti liki spreminjajo v mrežo prekinjenih črt, ki spreminjajo načrte svojega uverženja. Nietzsche razume svojo kemično analizo in jo tudi opravlja tako

7. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris 1980, 10. pogl.

8. V kolikšni meri je imela Kafkova dozdevno »fantastična domišljija« realno podlago v mučilnih praksah 20. stoletja, prepričljivo pokaže Walter Müller-Seidel v knjigi *Die Deportation des Menschen*, Stuttgart 1986.

9. Cf. Paul Veyne, »L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche«, *Diogenè*, št. 99/1977.

da se ne ustavlja pri kakršni koli trajni biti, entiteti ali funkciji, v nenehnem kaleidoskopskem spreminjanju diskontinuiranih struktur, ki se razstavijo iz stvari v predstave, iz predstave v besedo, iz besede v konvencije, iz konvencij v nazore, iz nazorov v nagone v pretanjeni mreži odpošiljanja, prenosa in sprejema. Pisati zgodovino pomeni za Nietzscheja ločevati prepletene raznorodne in raznočasne zgodovinske niti, ki so se zavozlale in razporedile v sinhrono sklope naših spoznavnih naprav. To pisanje je skoraj otroško domiselno, situacijsko praktično razstavljanje tkiva zakona, s katerim je oče-zgodovina tekstualiziral naše sprejemne in odpošiljateljske kanale in nam s tem nakazal tudi, kakšno razmerje naj bi imeli do njega. Ker Nietzschejevo zgodovinopisje ni strateško, temveč *taktično*, ne more biti celovit, logično in metodološko premišljen sistem. Ni naključje, da se je utelesilo v posameznih »ugrizih« aforizmov.¹⁰

Taktika je pač orodje razlaščenih, brezdomnih in utišanih, kar v skladu s prej nakazano rekonstrukcijo položaja šibkega otroka v hiši zgodovine, zgodovinar tudi je. Drugače rečeno, Nietzsche bi rad, da bi se tega zavedli zgodovinarji njegovega časa, ki žive v zablodi o svoji moči, da reproducirajo naročene obrazce.¹¹ Skrajno nezavidljiv položaj zahteva zvitost prepoznavanja praznin, precepov in spodrseljavev v tekstu zakona, izhajajoč iz njih pa bi bilo mogoče njegove »regule« razporediti na nov način. Gre za bistveno *reakcijsko* zmožnost izrabiti priložnost, ko je zakon najbolj gotov vase, da bi s pomočjo te niti, ki smo jo tako izvlekli, razparali pletenino njegovih sankcij in ga s tem prisilili na novo, ustrežnejše tkanje. »Ustreznost« meri tu na perspektivo »saboterja«, ki zakon doživlja kot nekaj, kar je naperjeno proti njemu, kot položaj ženske med moškimi, kot položaj črnca med belci, kot položaj homoseksualca med biseksualci, in ga hoče zato sebi tudi prilagoditi. Gre za pragmatično in ne za gramatično intervencijo, saj ne skriva ideološke narave svojega oporekanja zakonu. Michel de Certeau, ki je bolj kot kdor koli drug v zadnjem času prispeval k razsvetlitvi delovanja taktike, ga je ponazoril z dejavnostmi na prvi pogled najbolj pasivne vrste potrošnikov – bralcev: bralci spreminjajo tekst s tavajočim očesom, okradejo ga, razmnožijo, porojicirajo vanj podobe iz spomna, sposodijo si ga za določen čas zato, da bi vanj vpisali svoje poudarke, elipse in metafore. Zakon na ta način – podobno kot včasih pravila za verzifikacijo in rimanje – spodbuja pesnike, njegove uporabnike, k improvizaciji.¹² Ni težko videti, da se v tem aktivnem, inventivnem, transkodirajočem razmerju do zakona vračajo starodavne tehnike ustne civilizacije, ki je ohranila svoje tradicionalne norme samo zato, ker je prosto prestavljala svoje poudarke iz zgodbe na zgodbo, pa tudi iz enega v drug medij razodetja: verbalni, likovni, glasbeni, scenski, ritmični. S »poudarki« mislimo tu na tiste težko ulovljive vidike norm, za katere se je v našem času ustalilo ime apelacijska ali metatekstovna struktura, usmerjevalci naslovljenčevega sprejema. Norma ima lahko pomen samo zato, ker se naslavlja, vendar pa – in to je teoriji

10. O »vgrizih« Nietzschejevega diskurza cf. Peter Sloterdijk, *Mislilac na pozornici*, Sarajevo 1990, IV. pogl.

11. O prikriti razsvetljenski razsežnosti Nietzschejeve filozofije sem obsežneje pisal v razpravi »Nietzsche, Bahtin i 'slaba misao'«, ki bo objavljena v zborniku *Bahtin i drugi*, zbirka »Polilog« časopisa *Quorum* v začetku 1991.

12. Cf. De Certeau, *op. cit.*, 11. pogl.

tekstov povzročilo neznanse glavobole – se na vsakogar naslovi na drug način. Vse je odvisno od tega, kje bo kdo prepoznal njene »smerokaze«. Kadar gre za tekst zgodovine, ni branje teh smerokazov niti najmanj nedolžno, temveč predpostavlja trdovraten ideološki boj.

Konec 19. stoletja nastopi čas korenitega razkola. Hkrati s stopnjevanjem pritiska pozitivistov, da je treba zakon zgodovine brati »dobesedno« – to pa pomeni v skladu z razporeditvijo smerokazov, ki ga je v zakon vgradila obstoječa hierarhija moči – se razbije tudi črka tega zakona na množico nevidnih duhov. V odmevni študiji o »vohljačih« je italijanski zgodovinar Carlo Ginzburg postavil celo tezo, da se moramo temu obdobju zahvaliti za nastanek nove epistemološke paradigme, ki se opira na odkrivanje, povezovanje in uporablanje sledi za rekonstrukcijo teksta proti njegovi »črki«. ¹³ Taktika stranskega ali zanazajskega odvijanja pomena pa je neprimerno starejša in sega v lovsko fazo človekovega »razvoja«, do fiziognomijskih diagnostičnihveščin zelo zgodnjih obdobj. Ni je mogoče povzeti v pregleden sklop pravil receptivne vednosti. Značilno je, da mezopotamski zakoniki niso vsebovali predpisov, temveč pripovedi o tem, kako so bili rekonstruirani posamezni prekrški in odkriti storilci. Sojenje ni bilo dojeto kot tehnika aplikacije, temveč kot taktika odkrivanja. S preselitvijo iz Babilona v Grčijo so te preroške, pravne in medicinske prakse, potem ko so bile zbrane v delokrog prve Zeusove žene Metis in so sezele uveljavile na različnih področjih vsakdanjega življenje, so spodbudile nastanek zgodovinskega in filologije. ¹⁴ A tisto, kar nanje pritiska in kar jim vtisne razmeroma dolgotrajen žig neznanstvenosti, je Platonov epistemološki model, ki je vzniknil hkrati z razraščanjem pisne kulture, ki je osposobila grški um za verige argumentacijskih izpeljav. ¹⁵ Zgodovinske je prisiljeno prenašati to sumničenje, dokler se njegovo raziskovanje opira na nezanesljiva individualna pričevanja, ki jih pušča za seboj ustna in rokopisna kultura. Šele z izumom tiska, ki je s svojo zmožnostjo razmnoževanja postopoma odstranil s teksta znamenja individualnosti, zgodovinski dokumenti dobijo status dejstev, zato lahko zgodovinske brez nelagodja poudari slogan »wie es eigentlich gewesen«. Vendar pa s tem ni izključena nujnost, da v času, ki je promoviral in posvetil individua, zgodovinske vdira na tista področja preteklega življenja, ki ga ni mogoče rekonstruirati samo s črpanjem iz empiričnih plasti tekstov, ki jih je njegov tekmeč, sodobni zgodovinski roman, zelo uspešno zasedel pri občinstvu. ¹⁶ Tako se zgodovinske ponovno odpira za individualne »vohljaške« večine odkrivanja sledov, ki ga konec 19. stoletja povezujejo s hermenevtiko, arheologi-

13. *Spic. Radici di un paradigma indiziario*, v zborniku *Crisi della ragione*, ur. A. Gargani, Torino 1979. Uporabil sem nemški prevod v zelo dobro sestavljenem izboru Ginzburgovih del, ki so sicer raztresena po časopisih, *Spurensicherungen*, München 1988.

14. O tem več v Marcel Détienne/Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974.

15. Cf. v zvezi s tem Walter J. Ong, »Writing Is a Technology that Reconstructs Thought«, v *The Written Word. Literacy in Transition*, ur. G. Baumann, Oxford 1986, str. 27ff.

16. O vplivu zgodovinskega romana na preobrazbo zgodovinskega diskurza 19. stol. je pisal Hans Robert Jauss, »Istorija umetnosti i opšta istorija«, v *Estetika recepcije*, Beograd 1978, str. 99ff. Ravno tako v »Gebrauch der Fiktion in der Anschauung und Darstellung von Geschichte« v *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1982, str. 335ff.

jo, geologijo, astronomijo, paleontologijo, kriminologijo in diagnostiko. Že sam seznam teh disciplin nakazuje, da je zmagoviti pohod romana v prvih dveh tretjinah 19. stoletja spremljal razcvet taktik dešifriranja, ki so združile vse svoje pre-tanjene tehnike v totalizacijskem prizadevanju, da preberejo zakon celotnega teksta preteklosti.

Ravno proti takemu voyerističnemu, panoptičnemu prizadevanju, a nič manj tudi proti pozitivizmu se je skupaj z omenjenimi romanopisci iz zadnje tretjine stoletja obrnila Nietzschejeva radikalna filozofija. Ta filozofija obrne žaromet proti tistemu, kar se je doslej vztrajno tihotapilo po temi: krhko zgodovinarjevo telo, ki je trudapolno in zmedeno brskal po svojih brazgotinah in ranah kot po edino dostopnem, na sočasnost naloženim nesočasnem torišču zgodovine. Enako neusmiljeno »razgaljanje postopkov« je značilno tudi za romaneskno prakso zgodnjega 20. stoletja, ki sega od Rilkeja, Musila in Prousta do Becketta in Joycea. Znaki, ki jih je treba brati, se ne raztezajo več zunaj subjekta, temveč so se naselili v njegovo kri in meso. Tu pa z nimi ni bilo mogoče več rokovati z velikopotezno spoznavno nadutostjo tradicionalnega zgodovinarstva in romana. Zato se nova pisava teh dveh diskurzov kristalizira v fragmentu, aforizmu in apelu. »Nemega poznavanja taktike ni mogoče verbalizirati, ne da bi ga poneverili. Njegovi naravi bolj ustreza – tako namreč sklene Ginzburg svojo razpravo – če vztraja v stanju »gibčne trdnosti«.

A ravno tu se začena zvičajnost teleološkega tropa. Če Nietzsche, Freud, Wittgenstein in Adorno opuščajo vseobsegajočo pripovedno rekonstrukcijo pripovedi v prid malih relativističnih žanrov, če gre za podobno ironično subverzijo gospodarja-pripovedi tudi pri sodobnih piscih romanov, potem to store zato, da bi *pokazali* svojo nemoč. Pokazati pomeni stopiti na prizorišče/na oder. Ne gre torej za navadno nemoč, temveč za *uokvirjeno* nemoč. Ta postopek je analogen tistemu, ki ga je uporabil pariški fotograf Atget, ko je v fotografski kader lovil mestne prizore brez človeških likov. Benjamin je te fotografije nezmotljivo opredelil kot »torišče smerokazov/naznak«, ker kraja, na katerem se ni nič zgodilo, ni mogoče vokvirirati.¹⁷ Nehvaležna vloga sodnika/ocenjevalca je preložena na gledalca/bralca. Naj onadva sestavita kamenčke v mozaik, naj mozgata o tem, zakaj je ena nemoč simptomatična!

Danes zelo dobro vemo, kako velika je bila ta skušnjava. Vsako izmed omenjenih imen vleče za seboj več kilometrov dolg rep »vohljačev«, vsak izmed njih pa prinaša svojo inačico »primera«. Primeri so priskrbeli svoje zgodovinske zakone, našli v njih bolj ali manj udobno mesto. Izoblikovalo se je precej veliko »prebivalstvo zgodbic«. Mar ne spominja na prastar, zdavnaj že pozabljeni žanr zakonikov? Zakon zgodovine se potihem odvija naprej – pri tem pa navija *amazing movie* zgodovine zakona.

17. Cf. njegovo razpravo »Umjetničko djelo u doba mogućnosti svoje tehničke reprodukcije« v *Estetički ogledi*, Zagreb 1985.

Prolem sine matre creatam

Braco Rotar

Dete, rojeno brez matere, paradoks, ki ga je Montesquieu vzel iz Ovidijevih *Metamorfoz* za naslovni epigraf *Duha zakonov*, menda zato, da bi poudaril izvirnost tega velikega dela, bi lahko imeli za eno izmed anticipacij revolucijskih gesel s konca stoletja, ki poudarjajo diskontinuiteto med starim in novim režimom; take anticipacije zlasti marksistično inspirirani zgodovinarji in teoretiki vidijo tako rekoč povsod v delih tistih predstavnikov razsvetljenega stoletja oz. stoletja svetlobe, ki jih imajo za avtentične, se pravi napredne.

Razpravljanje o tem, ali je velika francoska revolucija dete stoletja svetlobe – izraz »razsvetljenstvo«, »Lumières«, ki je tudi v francoščini nastal pod vplivom Aufklärung, je namreč v povezavi z enciklopedisti in ideologi anahronizem¹ – ali pa gre za absolutno diskontinuiteto, je indikativno: marksistično inspirirani avtorji, ki so vsaj v zadevah francoske revolucije veliko manj privrženci Marxove analize družbenosti kakor teorije ideologij v okrilju ideološke teorije odseva, po kateri naj bi ideologija popačeno, sprevrženo itn. odsevala realne interese družbenih razredov in njihovih frakcij, popačeno pa zmerom v interesu teh razredov in frakcij, vztrajajo kajpada pri kontinuiteti. Politične ideje razsvetljenega stoletja so zanje anticipacije velike buržoazne revolucije devetdesetih let, natančneje, jakobinske vladavine.² Nekateri drugi avtorji, zlasti pozitivistični in konservativni zgodovinarji pa vztrajajo pri diskontinuiteti, češ da so agensi revolucije razsvetljene ideje uporabljali zgolj po nemarnem, za prikrievanje in kritje revolucionarnega barbarstva, ki se je potemtakem po krivem dogajalo v imenu teh idej, v resnici pa je bilo v kar najostrejšem nasprotju z njimi. Tretji, protirevolucijsko nastrojeni pisci in razlagalci revolucijske kataklizme spet vidijo kontinuiteto: razsvetljenska svobodomiselnost je vir nereda, izgovor zanj in njegova predhodnica.³ Za četrte je francoska revolucija, ob drugih revolucijah, a še posebej, začetek nove zgodovinske epohe, v kateri se dediščina razsvetljenega stoletja, vsa, ne zgolj ideje razsvetljencev, skupaj z ideološkimi, političnimi, administrativnimi, kulturnimi in intelektualnimi inovacijami razvršča v novo družbeno strukturo.

1. V zvezi s pojmi Aufklärung, Lumières in v zvezi z razsvetljenci v XVIII. stoletju cf. R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Schocken Books, New York 1970; J. Egret, *La Pré-Révolution française (1787-1789)*, P.U.F., Pariz 1962; J. Starobinski, 1989. *Les emblèmes de la Raison*, Flammarion, Pariz 1973, ponatis 1988.
2. Cf. J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Eds. sociales, Pariz 1968; A. Soboul, *Précis d'histoire de la révolution française*, Pariz 1962, in *La Civilisation de la Révolution française*, Arthaus, Pariz 1970.
3. Cf. E. Burke, *The Reflexions on the French Revolution*, franc. prev. Hachette, Pariz 1988.

Čeprav ne skrivamo, da nam je zadnji prijem najbliže, se v pričujočem spisu nimamo namena udeleževati orisane kontroverze. Navsezadnje se nam zdi, razen seveda pri povsem ideoloških konstrukcijah, da gre manj za izključujoče se kakor za parcialne interpretacijske postopke, katerih glavna napaka pa je ideološka: izdajajo se za integralne interpretacije. Naš namen je osvetliti zgolj en konvergenčni vozle, tistega, ki praviloma ne velja za kdove kako usodnega in ga ni mogoče posplošiti, kakor bi nemara lahko strukturo, zgrajeno po ključu, ki bi v francoski revoluciji funkcioniral kot *passe-partout*. V našem vozlu gre za preveč konkretna ujemanja, v katerih sicer nastopajo epohalne univerzalije, vendar v močno specifičnih vlogah. Navzlic temu, da se zdijo dogajanja, v glavnem gre za ideološka dogajanja, ki se prepletajo v našem vozlu, nekakšen nameček velikega toka revolucijskih dogodkov, so prav v tem vozlu nastale nekatere instance in institucije modernih družb, in v francoski revoluciji bolj dokončno kakor v drugih revolucijah, ki so na Zahodu končale dobo absolutnih monarhij. Zgodovinski prispevki francoske revolucije na ravni družbenih institucij so po našem mnenju globlje določili moderne družbe kakor zgolj nova državna oblika in struktura oblastne legitimnosti.

Vozel konvergenca, o katerem bomo govorili, lahko imenujemo moderna umetnostna institucija. V njej so v nasprotju s prejšnjim obdobjem, v katerem je mogoče tako rekoč vse institucije razumeti, kakor da so izpeljane iz monarhične Institucije institucij, povezane vse tiste prvine, ki umetnostno institucijo v približno enakem razmerju sestavljajo še danes: to so interpretacijski in formulativni (figurativni) kodi, kulturna politika, občinstvo, umetnostni trg, muzej in varstvo spomenikov. Nobena izmed naštetih prvin ni bila na koncu XVIII. stoletja nekaj novega, nobene niso izumili sami revolucionarji, toda takrat so se znašle v povsem novih razmerjih, zaradi česar so se spremenile njihove funkcije in njihova narava.

*

Na drugih mestih⁴ smo skušali zagovarjati tezo, da je kartezijska optika instrumentarij, ki temelji na neverjetni hipotezi o projektivni moči človeškega očesa, ki jo hkrati zanika in eksploatira za komponiranje podob v »normalni« perspektivi, tistih, ki so same »normalne, in onih, ki segajo na obrobje normalnosti. Slikarstvo, skomponirano po kriterijih normalne perspektive, je potemtakem iluzionistično že zaradi izhodiščne koncepcije, v kateri se pogled kot slepčeva palica postavlja med subjekta in nedosegljivo stvar.

Wunderschränken, chateaux merveilles in anamorfoze se le konsekvantne meje aplikacije kartezijske (Leonardove, Albertijeve itn.) optike, katerih rezultat je dvojna iluzija: normalna podoba-projekcija prikriva podobo, ki jo lahko razbere le vedoči subjekt. Na drugem koncu te geometrijsko slikarske *episteme* so geometralne in figurativne naprave, ki jim sodobniki – ne brez vzroka – pravijo *trompe-l'oeil*. Navzlic temu, da je iluzionizem v slikarstvu »klasične dobe« temeljno načelo pri izdelovanju podob, ki izhaja iz podmene o logični oziroma geometrični konstituciji imaginarija, gre v skrajni instanci vendarle za manipulaci-

4. Cf. B. Rotar, *Pigmalionova pregreha*, KRT, Ljubljana 1987, str. 91 sq.

jo z realnostjo. Hipotetična oz. geometralna projekcija omogoča tako razvrstitev slikarskih objektov (potez, lis, svetlobnih točk), da iz očišča zaznavamo podobo, ki ne pripada realnosti, kot podobo same realnosti. Čutilni aparat je namreč mogoče preslepiti, prek njega pa samo dušo, ki mimo tega aparata nima nobene komunikacije z zunanjim svetom. Ker pa so podobe v duši enako substancialne kakor svetlobne podobe, lahko kartezijska duša agira po podobi, ki jo je pravilno ali napačno razbrala iz gibanja *esprits animaux*.

Videnje duše, za katero so potrebni telesni in zunajtelesni instrumenti in ki je lahko zmotno ali adekvatno, je zvezano s točko, v katero se steka svetlobna substanca in v kateri se gibanje z ene substance, svetlobnega fluida, ki prihaja iz sveta zunaj telesa, prenaša na dušne duhove kot dinamična in substancialna šifra in nato prek telesnih instalacij k duši. Ta telesna točka je optična naprava *par excellence*, živa *camera obscura*: oko.

Iluzionistično slikarstvo je tako na eni strani zavezano pasivnemu sprejemanju zunanjih »vtisov« ali »oblik«, ki po vsem videzu kakor Epikurjeve ali Lukrecijeve opne, nekakšne snovne forme, blodijo po prostoru, dokler jih ne potroši organ vida. Na drugi strani pa se prav zaradi nemoči očesa, da bi oddajalo zaresne snovne projekcije, odpira prostor za postopkovne ali tematske variante. Postopkovne variante smo že opisali z razponom iluzija (*trompe-l'oeil*)-anamorfoza, pri čemer je eno skrajnost mogoče razumeti kot poseben primer druge in narobe. V vsakem primeru igra odločilno vlogo očišče, ki je pri običajnih iluzionističnih slikah tako, da premoti gledalca, pri anamorfotičnih pa tako, da ni opaziti, da gre v resnici za dve alternativni očišči. Očišče je potemtakem točka, ki jo je mogoče premikati.

Za iluzionistično sliko potemtakem lahko rečemo, da ima eno očišče, se pravi točko, od koder je sliko mogoče videti kot prepričljivo podobo vidnega sveta. Dioptrična in katoptrična anamorfoza pa imata vsaj dve očišči, s katerih je ob gledanju istega vidnega materiala mogoče videti vsaj dve različni podobi, ki ustrezata iluzionističnemu kodeksu. Toda očišče se lahko premika tudi v okviru povsem iluzionističnih postopkov: mogoče ga je zviševati in dobiti t.i. ptičjo perspektivo (pogled iz ptičjega leta), ga zniževati in dobiti žabjo perspektivo ali ga uskladiti s simetralo ali katero drugo osjo upodobljenega objekta ali pa dopustiti vsaj načelno naključno pozicijo upodobljenega predmeta glede na očišče. Spreminjanje očišča je že od anamorfoz XVI. stoletja zvezano s spreminjanjem pomena in teme: skrivne podobe, prikrite z normalnimi, praviloma upodabljajo prepovedane ali problematične teme, drugo plat normalnih podob ali subjektovo subverzijo. V XVIII. stoletju pa je z variiranjem in podvajanjem zornih kotov in očišč zvezana cela tipologija slikarskih sižejev.

Pravzaprav se v stoletju svetlobe pomnožijo mejne aplikacije kartezijske optike. Ena izmed teh aplikacij, ki jo je mogoče še do neke mere razložiti v okviru kartezijske optike, je kartografska projekcija, topografske ilustracije pa so zvečine podobe v vnaprej določenih zornih kotih, ki se ujemaajo z geografsko kodifikacijo. XVIII. stoletje je namreč stoletje topografije in kartografije.⁵ Kartografske pro-

5. Cf. L. Marin, *Utopiques: Jeux d'espace*, Minuit, Pariz 1973, zlasti str. 149 sq. in 257 sq.

jekcije je mogoče razumeti kot projekcije iz neskončno oddaljenega očišča na neskončno povečano krožno ploskev. Kartografska risba je tedaj zgolj poseben primer topografske upodobitve kraja ali poslopja: topografska in potopisna dela iz XVII. in XVIII. stoletja so opremljena s tremi vrstami ilustracij oz. upodabljaljajočih pričevanj, in sicer s podobami v žabji perspektivi, s panoramskimi podobami oz. s konjenikovo perspektivo in s podobami v ptičji perspektivi. Pri vsakem načinu uporabljanja gre predvsem za očišče, za njegovo mesto, ki določa »pravilen pogled na upodobitev« s tem, da vsebuje pravilen pogled na upodobljeni predmet. Vsi trije prijemi kažejo upodobljeno v karakterističnem ali reprezentativnem »pogledu«. Pri izbiri značilnih ali reprezentativnih pogledov je kajpada na delu ideološka (vrednostna) izbira, ki pripisuje »pogledom na« posamezen predmet vrednosti, ki vzpostavljajo hierarhijo »pogledov«. ⁶

Problemi ideološke in mitološke geografije, se pravi imaginarne geografije so zanimivi. Ne tičejo pa se zgolj protogeografije in geografije, ampak tudi slikarstva.

Zanimiva je tudi možnost, ki jo je v nemara najbolj čisti obliki uporabil Michael Wolgemut v *Nürnberski kroniki* Hartmanna Schedla, kjer štiri različna mesta – Damask, Ferraro, Milano in Mantovo – ilustrirajo štirje odtisi iste grafične plošče. problem, ki ga zastavlja ta kronika iz XV. stoletja s preprostim ponavljanjem odtisa, v XVIII. stoletju še ni *ad acta*: ponavljanje strjenih formulacij, skrepenelih sintagmov, ki sodi v problematiko besedotvorja in leksike, kadar gre za govornico, se v slikarstvu razsvetljenega stoletja prikazuje kot vprašanje izgotovljenih stilnih (retoričnih) vzorcev, šablon, ki jim pravimo *pastiches*. *Pastiches* so med najbolj univerzalnimi slikarskimi materiali, dasiravno njihova raba ni zmerom enaka. ⁷

Slikarstvo v razsvetljenem obdobju se potemtakem vsaj v tistem delu, ki se zdi najbolj odločen za poznejšo umetnost, dogaja na meji kartezijske optike in geometrije, ta meja pa je hkrati meja klasične motivike in tematike. T.i. rokokojsko slikarstvo operira – podobno kot topografije – s celimi sekvencami, ki so kakor vzete iz klasičnega slikarstva, se pravi s *pastiches*, ki pa so tako razvrščeni po slikovnem površju, da se zdi, da imajo dela »frivolnih« avtorjev XVIII. stoletja npr. Quentina de la Toura, Fragonarda ali Watteauja – komaj kaj skupnega s klasičnim slikarstvom Kraljeve akademije. Če pa si rokokojske umetnine ogledamo od bliže, vidimo detajle – *pastiches* – ki so praktično enaki kakor v klasičnem slikarstvu, opazimo pa tudi, da se te slike prav tako kakor klasične podrejšo pravilom geometrične perspektive. A je navzlic temu prav perspektiva kot distribucija elementov in likov po slikovni površini tisto, kar to slikarstvo ločuje od drugih stilov, zlasti pa od klasičnega slikarstva akademije. Perspektiva nima zgolj funkcije simbolne forme, ima tudi vlogo sintakse oz. kompozicije, ki glede na to, ali gre za klasične in s tem kodificirane konvencionalne poglede na objekte ali pa za hote naključne, proste poglede, omogoča posamezne tipe sintagmatskih kombinacij že znanih in danih elementov. ⁸

6. *Ibid.*

7. E. Gombrich, *Art and Illusion*, National Gallery, Washington 1956, str. 302 sq.

8. O Watteauju cf. J.-L. Schefer, »Visible et thématique chez Watteau«, *Médiations*, št. 5, 1962, str. 37-56.

Slikarstvo XVIII. stoletja je po uporabi *pastiches* podobno manierističnemu slikarstvu XVI. stoletja, zato pa se po ekstremni rabi perspektive in po izbiri »pogleda« od njega radikalno loči: manieristična (se pravi iluzionistična) perspektiva je t.i. normalna perspektiva, pri kateri se sicer lahko spreminja višina očišča, vendar le pri kodificiranem »pogledu« na upodobljeni predmet, njeno ideološko in konceptno ozadje sta optika in geometrija kartezijske vrste. Jutte Held,⁹ denimo, komentira to, kar se proti koncu XVIII. stoletja dogaja s perspektivo, takole: »Ta sprememba perspektive je ekvivalent kritičnim premišljevanjem enciklopedistov o oblasti monarhije in upoštevanju, ki so ga naklonili ljudstvu.«

Pravzaprav gre za hkratno spremembo »pogleda« (tj. plati predmeta, ki naj na podobi zastopa predmet) in zornega kota oz. perspektive: na eni strani so slikarji XVIII. stoletja opuščali klasične reprezentativne poglede, ki so jasno predstavili predmet, in ga naredili za nedvomno prepoznavnega, celo tako zelo, da je mogoče na podlagi reprezentativnega pogleda narisati tloris upodobljenega poslopja. Hkrati pa so opustili tudi klasično izbiro predmetov, ki so vredni upodabljanja, se pravi, opustili so panorame mest, značilne fasade gosposkih hiš, karakteristične poglede na monumente in ambiente okrog njih. Na drugi strani pa so opustili tudi t.i. klasično očišče, ki zmanjšuje izbiro »pogledov« in ki omogoča rekonstruiranje razsežnosti predmeta: perspektiva poslej ni več kar žabja, panoramska ali ptičja, ampak gre za poglede izpod ravnine tal, za necentrirane panorame, za poglede od strani itn. Če lahko klasično oz. kartezijsko perspektivo povežemo v zvezo z monarhičnim militarizmom in s t.i. *vues militaires*, ki po vsem videzu dominirajo v topografijah in drugih geografskih delih še v XVIII. stoletju in pozneje, nemara lahko opuščanje »monarhične perspektive« povežemo z relativno demilitarizacijo monarhije v času rokoka.

V šestdesetih letih XVIII. stoletja so postali novi postopki posplošena in markantna, dasi ne tudi edina ali dominantna slikarska praksa. Formalnih predhodnikov tega tipa upodabljanja in komponiranja podob pa ne najdemo v Franciji, ampak kakih 150 let prej v Rimu. To je bil zlasti Piranese s svojimi arhitekturnimi podobami, na katerih je anticipiral marsikaj iz poklasičnega francoskega slikarstva, denimo razvaline in paradokсне labirintne konstrukcije, ki so zaradi transgresivne narave z razvalinami v sorodu. Manjkajo le podobe rušenja, ki so nekakšna posebnost upodabljanja v revolucijskem času. O tem bomo govorili malo pozneje. Vsekakor pa predhodništvo in motivna sorodnost še ne pomenita, da gre pri francoskem poklasičnem slikarstvu za nadaljevanje Piranesejevega izročila. Vsekakor pa pri pejsažih ni več cilj reprezentativna upodobitev graščine oz. dvorca, vile ali parka niti to ni njihov funkcionalen prikaz v okviru reda stvari in ljudi. »Nosilni objekti« poslej niso več v simetrali slike, bežiščnica se zdaj pogostoma ujema z diagonalo objekta, zaradi takih postavitev pa se spremeni funkcija upodobljenega predmeta: ne gre več za njegovo reprezentančno vrednost, predstavljeno s statično upodobitvijo, ampak za izbiro »pogleda« po estetskem kriteriju, glede na »interesantnost«; zaradi te izbire, ki več kakor zgolj spominja na zgodnji roman-

9. J. Held, »Tendances subversives dans l'art français des années précédant la Révolution«, *Les Images de la Révolution française*, (ur. M. Vovelle), Publication de la Sorbonne, Pariz 1988, str. 13-17.

tizem v leposlovju in ki je problematična že tisti hip, ko se izvršuje, je upodobljeno videti dinamično, saj ni vizualnih opor in napotil, ni prave smeri dekodiranja, včasih ni mogoče prepoznati objekta, razpoznati relativnih razsežnosti posameznih sestavin motiva. Namesto *trompe-l'oeil* in klasičnih anamorfoz nastopijo nove manj optične kakor vizualne zvijače, ki subvertirajo geometrično naravo upodobljenega prostora.

Uveljavi se nov kriterij uspešnega slikarstva: namesto iluzije in iz nje izvirajočega presenečenja oz. namesto hierarhije in simetričnosti upodobljenega je cilj rokokojskega slikarstva interesantnost ali upodobljenega, se pravi motiva, oz. sižeja, ali upodobitve, se pravi zornega kota, kompozicije, prizorišča. Fabula ali tema je v slikarstvu klasične dobe stereotipna in izbrana iz razmeroma majhnega repertoarja obravnave vrednih tem, zato je tudi razmeroma nepomembna. Toda ta nepomembnost je omogočala virtuoznost in upodobitvene variante. Tak status je fabula obdržala vse do srede XVIII. stoletja, obdržal se je tudi razmeroma ozek in nespremenjen repertoar upodobitvenih tem in žanrov; pravzaprav se z rokokojskim slikarstvom začenjajo velike spremembe, ki se naposled iztečejo v avtonomno umetnost XIX. stoletja. »Frivolne« teme in iluzionistični ekstremizem, ki se kaže v upodobitvenih prijemih, kakršni so zorni kot, prazna simetrala, premikanja očišča in bežišča ipd. so razpoke, skozi katere se je odtlej prerinilo marsikaj dotlej nevidenega.

Denimo, upravičeno lahko rečemo, da je rokokojsko slikarstvo nekakšen preludij v predrevolucijski in revolucijski revival teme oz. fabule. Obnavljanje in zamenjevanje antičnih tem je zgolj en del razsežnega kontinua, kamor sodijo naracije ljudskega podobarstva in popularnih tiskov, ki so tembolj narativni, čimbolj se udeležujejo propagandnega boja. Nekaj podobnega sicer srečamo v posttridentinskem slikarstvu, vendar so zdaj vsebine skoraj izključno politične: slikarstvo protireformacije zato bolj sugestivno, slikarstvo revolucije pa bolj prepričevalno, polemično, psevdo dokumentarno, informativno itn. Na koncu stoletja dobijo tudi žanri močne socialne oz. stanovske konotacije: brez težav ločimo meščansko slikarstvo od intelektualnega, cerkvenega, dvorskega in aristokratskega, vse to skupaj pa od popularnega. Pomen slikarske tehnike se po rokokoju zmanjšuje, iz slikarstva se umikajo iluzionistični prijemi, zlasti ekstremni, kakršen je »aristokratski« *trompe-l'oeil*, neoklasično slikarstvo se zato na prvi pogled zdi obnova akademijskega klasicizma. V resnici pa gre za novo rabo antikizirajočih motivov in form. In ta predelani klasicizem, katerega glavna vloga je ta, da izraža ideje ali čustva, postane pravzaprav sama formula izražajočega slikarstva XIX. stoletja. Slikarski in sploh umetnostni izraz je revolucionarna pridobitev.¹⁰

*

Normalna perspektiva je predvsem formulacijska procedura, nekakšen analog tega, kar je za govor retorika,¹¹ z njo naj bi ljudje po barbarskih stoletjih spet pridobili antični, se pravi pertinentni pogled. Do prevratnega momenta, ki ga

10. E. Guibert, *Voies idéologiques de la révolution française*, Eds. sociales, Pariz 1976.

11. Cf. M. Baxandall, *Giotto and the Orators*, Oxford and the Clarendon Press, 1971.

obravnavamo v pričujočem besedilu, je bila zgodovina slikarstva v določenem smislu zgodovina interiorizacije normalne perspektive: tako rekoč vse perspektivne »igre« temeljijo na podmeni o obstoju normalnega pogleda. Rokokojsko slikarstvo in slikarstvo v dosegu francoske revolucije sta v okviru še zmeraj istega geometrično optičnega načela dosegla točko, kjer očišče v ti. normalnem položaju ni več naturalizirano, dosegla sta mejo aplikacije načela. Estetska konsekvence tega denormaliziranega perspektivnega reda so ob drugem t.i. interesantni pogledi, o katerih smo že govorili in pri katerih se estetska vrednost seli z objekta upodobitve v pogled, ki začne razkazovati svoje objektne lastnosti. Te lastnosti so bile dotlej razstavljene na tiste kose, ki so veljali za prvine geometrično-svetlobne projekcije, v stoletju svetlobe pa se začnejo prikazovati kot lastnosti slikarskega pogleda. Iz tega zornega kota je rokokojsko slikarstvo dobesedno utelešenje kartezijske optike: pogled dobi materialno naravo slepčeve palice. Le da je pozitivno valjasto telo palice doživelo inverzijo: pogled je predor skozi zdaj docela nepresojen svet nečesa zmerom vmesnega. V razsvetljenem stoletju vsaj slikarstvu primanjkuje svetlobe. Kar je bilo dotlej tako rekoč kristalno jasno, je zdaj nekakšna vegetativna in predmetna džungla, skozi katero so vse poti naključne in naključno usmerjene. Semantična vloga očišča sicer nikoli ni bila evociranje nekega konkretnega pomena, toda zdaj variabilnost očišča determinira semantično polje v celoti: v njem zares nič več ne pomeni tistega, kar je pomenilo v klasičnem slikarstvu.

Ta nova vloga očišča povezuje rokokojsko slikarstvo z ideološkim oz. ideološko kritičnim sodobnim slikarstvom. Vendar pa je vloga očišča v tem novem ideološkem slikarstvu ob tem, da določa novo polje interpretacij slikarstva, še nekoliko drugačna: znižanje očišča je v njem imelo krepko socialno in včasih tudi politično konotacijo.

Hubert Robert, po svoje najznačilnejši predstavnik tega slikarstva – je bil med drugim upodabljaec življenja na bregovih Seine v Parizu, zlasti v bakrorezu. Bregove Seine in mostove je upodabljal z očišča približno na vodni gladini, s tem je docela izginila karakteristična veduta arhitektur ob tej reki, nad pozidanimi bregovi molijo zgolj strehe in stolpi monumentov. Struga in obrežje pri vodi je postalo glavno prizorišče upodobljenega dogajanja. Upodobljeno je mestno podzemlje v fizičnem in socialnem pomenu, čreva in drobovje tedanjega Pariza, skratka tisto, kar bi bilo iz klasičnih podob mesta skrbno izpuščeno, niti aluzije nanj ne bi smelo biti.¹² Skratka, Hubert Robert z znižanjem očišča na mah pridobi novo mestno scenerijo, ki je dobesedno suburbana in ki napoveduje torišče socialnih in ideoloških spopadov v zgodnjem industrijskem obdobju. Prispodoba o bazi in vrhnji stavbi družbe je po vsem videzu aktualna že na koncu XVIII. stoletja. Če dovolj znižamo očišče, se prikaže najbolj skrita plat družbe. Najnižji družbeni sloji, ki delajo in živijo dobesedno pod ravnjo mestnega tlaka, ki pa vendarle omogočajo urbano življenje, ne da bi se ga mogli udeleževati. Na seinskih grafikah Huberta Roberta nastopajo kramarije na mostovih, ki so jih med

12. Cf. B. Rotar, *Pomeni prostora. Ideologije v urbanizmu in arhitekturi*, Delavska enotnost, Ljubljana 1981.

revolucijo porušili, gledane od spodaj, vlačilci ladij, volarji, perice ipd., ki preživljajo življenje na dnu prestolnične velike kloake.

Klasično slikarstvo je teme, ki jim danes pravimo socialne, kadar se jih je sploh lotilo, obravnavalo kot t.i. žanr. To, prevedeno v bolj analitično terminologijo pomeni, da je upodabljalo zgolj del družbenega prizorišča in se s pomočjo denegacije predstavljalo kot podoba celote. Slikarstvo, kakršnega je gojil Hubert Robert, pa ravno vztraja pri nežanrskem obravnavanju tem iz družbenega življenja, in sicer prav tistega dela tega življenja, ki ga je mogoče razumeti kot podlago celote. Pri tem pa celote nikoli ne upodablja, temveč tako pri bakrorezih s Seine kakor pri podobah rušenj in razvalin zgolj aludira nanjo. To je zares pristransko slikarstvo v polnem pomenu izraza. Hubert Robert¹³ na grafikah z obrežij upodablja zgolj delovne napore, npr. vleko šlepov, pranje, ki so vsi zgolj segmenti v gibanju stvari, saj so ločeni od namena dejavnosti in kajpada tudi od uporabnikov, ki živijo v drugem svetu. Vendar nepoudarjeni akterji Robertovih prizorov niso niti producentje v strogem pomenu: niso kmetje, rokodelci ali manufakturni delavci, to po vsem videzu na koncu XVIII. stoletja niso najnižji družbeni sloji. Produktivno delo je poleg tega v tem času še zmerom zaokrožen delovni proces, ki poteka od surovine do končnega produkta. Hubert Robert pa upodablja, in s tem anticipira industrijski razvoj blagovne produkcije, delo, ki je naporno, a ne dosega cilja, ker je zgolj segment procesa in je samo na sebi nesmiselno, zlasti pa je smisel nedosegljiv izvajalcem. Nekateri Robertovi sodobniki, so, bolj zvesti žanrskim izročilom, upodabljali prav tisto rokodelsko delo, katerega zgodovinska usoda je bila, da se je omejilo na marginalna področja produkcije v okrilju današnje obrti. Vernetova pristanišča, denimo, prikazujejo mornariški poklic, ki je bil enako kakor vojaški najbolj segmentiran, kot v sebi sklenjeno početje. Hubert Robert se po prijemu, vsaj kar se bakrorezov s Seine tiče, zdi bliže poznoromantičnemu socialnemu kriticismu kakega Gustava Doréja ali Honoréja Daumierja kakor rokokojskemu slikarstvu nekaterih sodobnikov.

Vendar pa bi bilo precej naivno in zmotno, če bi v »socialnem« opusu slikarja, kakršen je Hubert Robert videli zgolj humanitarno ali celo socialistično »vsebinno« *ante litteram*. Enako brez podlage bi bilo razlagati upodabljanje rušenj in razvalin zgolj kot odsev ali simboliko propadajočega starega reda, kar si radi privoščijo t.i. socialni zgodovinarji umetnosti. Znižano očišče in pogled v pariško drobovje namreč pomenita tudi pustolovski podvig, ki po svoje spremlja sodobne in poznejše fantazijske potopise o neznanih krajih: pogled v neznano in nepriznано deželo pod mestnim tlakom še bolj kakor kakšna Gulliverjeva potovanja relativizira in omejuje tisto, kar je videti »vsa družba«. Na eni strani imamo opraviti

13. Hubert Robert: značilna grafika s Seine je npr. Obok na Quai de Gesvres; slike rušenj: Vdor v kleti kraljev v Saint-Denisu (Musée Carnavalet), Rušenje cerkve des Feuillants (Musée Carnavalet), Rušenje hiš na Pont au Change (Musée Carnavalet); slike razvalin: Imaginarni pogled na veliko galerijo v Louvru v razvalinah (Musée du Louvre), Dekleta plešejo okrog obeliska (Montréal, Musée des Beaux Arts); »romantične« krajine: Versajski vrtovi (Musée du Château de Versailles), Elizij Muzeja francoskih spomenikov (Musée Carnavalet), Kenotaf Jeana Jacquesa Rousseauja v Tulerijah (National Gallery of Ireland); slike »dogodkov«: požar v operi (Musée du Louvre), Obrok za čete (Musée Carnavalet), Banket za Bonaparta (Musée des Arts décoratifs).

z razsvetljenskim pogledom na socialno, na drugi pa z nagnjenjem k socialni eksotiki, ki pa ni tako daleč od rokokojskih ekstravaganc, kakor bi se po povedanem utegnilo zdeti.

Ponuja pa se še ena primerjava, ki bi bila vredna posebne raziskave: razsvetljeno stoletje je v horizontu biologije še zadnjič in na poseben način zastavilo nekatera dotlej »večna« vprašanja, čemur je v naslednjem stoletju sledila serija epistemoloških dogodkov, s katerimi se je vzpostavilo naravoslovje, kakršno poznamo danes; med temi vprašanji je tudi tisto, kar zadeva filiacijo in klasifikacijo živih bitij in, denimo, danes komično vprašanje, ali sodijo ženske v isto živalsko vrsto kakor moški.¹⁴ Slikarska »sociologija« Huberta Roberta ima morebiti podobne motive: bakrorezi s Seine prikazujejo pasmo ljudi, ki je drugačna od tiste, ki si da opraviti na zemeljskem površju, nekakšne ljudi-mravlje, ki živijo pod površjem in so morebiti kakor vse neznano nevarni. Sodobne podobe stanov, narejene v skladu z uveljavljeno ideološko sociologijo, t.j. z ideološko samointerpretacijo družbe pred revolucijo, ki prikazujejo kodificirane kaste in korporacije tja do beraškega »stanu«, medtem ko Robertovih podzemskih parij na njih preprosto ni, nas prepričujejo, da je »sociologija« Huberta Roberta pravzaprav odkritje, ki ga je bilo mogoče eksploatirati šele veliko pozneje, ko so t.i. družbene vede prehodile določen razvojni krog.¹⁵

*

Kakor Hubert Robert ni edini slikar s konca stoletja, ki upodablja družbeno podzemlje, ni niti edini slikar rušenj in razvalin, čeprav ga krasi vzdevek Robert des ruines. Toda razvaline pri Robertu nikakor niso plod antikvarnih sentimentov, prej gre za simbolične destrukcije obstoječih arhitektur ali arhitektur kakršne so obstajale, ali celo, kakršne so zidali v njegovem času. Pri Hubertu Robertu gre za dokumentarne podobe rušenja cerkva in samostanov pa tudi drugih stavb, kar morebiti napoveduje upodabljanje realnih nesreč in katastrof v slikarstvu prve polovice XIX. stoletja, gre pa tudi za psevdo dokumentarne podobe, katerih uspešnost je posledica tega, da jim daje verjetnost dokumentarni niz, in tega, da so kot razvaline upodobljene obče poznana poslopja.

Kajpada ni mogoče izključiti, da gre pri podobah razvalin za nekoliko oddaljene naslednice humanističnega motiva časa, ki uničuje stvari, in ničevosti, ki sodi k naravi cesarstev tega sveta; ni mogoče izključiti niti bolj banalne simbolike, ki se nanaša na konec *Ancien Régima*, kadar je upodobljena Louvrška galerija v razvalinah, tista galerija, ki jo je sam slikar pomagal preurejati v muzej in jo je naslikal tudi s preurejeno osvetljavo.¹⁶ Vendar se ti dve možnosti skrčita na minimum spričo dejstva, da so bili prizori z razvalinami v 2. polovici XVIII. stoletja v Parizu povsem običajni: permanentni »embellissement« mesta je trajal neprenehoma od smrti Henrika IV, njegove žrtve pa bile ob bivališčih navadnih meščanov tudi monumenti romanske in gotske arhitekture, preboji novih ulic pa so

14. J.-A. Miller et al., *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, Analecta, Ljubljana 1983, cf. zlasti »Gospodstvo«, str. 133 sq., cf. tudi P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, I. J. Pauvert, Pariz 1977, str. 101 sq.

15. Cf. L. Marin, *op. cit.*

16. Npr. slika Velika galerija v Louvru v razvalinah.

ustvarjali kratkotrajne »interesantne« prizore, v katerih je bilo videti tisto, kar je bilo ponavadi skrito za pročelji. Nenehno odmiranje in regeneriranje mesta je prav tako tema, ki je ni mogoče izključiti, saj je navsezadnje o njej nedvoumno pisal Diderot in napovedal uničenje stavb, v katerih so živeli on in sodobniki. Mercier pa je v protimonarhičnem pamfletu iz leta 1770 (*L'An 2440*) govoril o razvalinah Bastilje in o versajskih razvalinah takole: »To je vse, kar je ostalo od tega kolosa, ki ga je milijon rok postavilo s toliko bolečega truda.«¹⁷ Navzlic temu pa so največkrat upodobljene fantazijske staroveške razvaline, največkrat asirske ali egipčanske, se pravi razvaline poslopij, ki so jih dali sezidati domnevni vzhodnjaški despoti. Nikakor ne gre zgolj za antične kostume, o katerih govori v zvezi z revolucionarno ideologijo med drugimi tudi Marx, prej gre za iskanje in čutno nazorno predstavljanje kontinuitete in zgledov iz zgodovine bojev zoper tiranijo. Morbidnost in nelagodje pa sta bolj prispevka modernih gledalcev kakor avtentični občutki slikarjev, ki so upodabljali učinke časa. No, vsekakor gre za *plaisir de ruine*, kakor temu pravi pred revolucijo (1784) Bernardin de Saint-Pierre, ki je že tedaj negodoval nad takim nekonstruktivnim početjem.

On je tudi med prvimi povezal upodabljanje rušenja in bodoči ljudski vandalizem revolucije in bil aristokratsko vzvišen nad takim deklasiranim pajdašenjem: »Če ljudstvo lahko položi roko na spomenik, ga uniči... Ljudje iz ljudstva so zvečine obrekljivci; radi uničujejo sloves vsega, kar se vzpenja. Toda ta hudodelski nagon nikakor ne izhaja iz narave. Nastaja iz nesreče posameznikov, ki jim je stremljenje navdahnila vzgoja, prepoveduje pa jim ga družba, kar jih žene v negativno stremljenje. Ker ne morejo ničesar postaviti, morajo vse porušiti. nagnjenje do razvalin tedaj nikakor ni naravno in je zgolj izvrševanje bedne moči. Divji človek uničuje zgolj spomenike sovražnikov; kar najbolj skrbno pa varuje spomenike nacije; da je po naravi precej boljši kakor človek iz naših družb pa dokazuje to, da nikoli ne obrekuje rojakov.«¹⁸

*

To slikarstvo rušenja med revolucijo uprizarja kvečjemu simbolično uničevanje monarhičnih spomenikov in znamenj, medtem ko je revolucijski vandalizem¹⁹ hkrati učinek več vzrokov: tega, da so z revolucijo v območje kulture prišle družbene kategorije, za katere je bilo pred tem nedosegljivo; tega, da so oblasti tudi med revolucijo usmerjale družbene energije bolj v obredna kakor realna dejanja; in tega, da se je z zamenjavo občinstva drastično spremenil status in raba kulturnih objektov.

17. Cf. L.-S. Mercier, *L'An 2440*, London 1770 (1973).

18. B. de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, Pariz 1784, *Oeuvres complètes*, (ur. L. Himé Martin), zv. 6, Pariz 1863, str. 226, Etude XII, »Plaisir de ruine«.

19. Vandalizem je eden redkih revolucijskih neologizmov, pri katerem poznamo avtorja in okoliščine, v katerih ga je uporabil. Avtor je abbé Grégoire, konstitucionalni škof iz Bloisa, izraz pa je uporabil v vrsti skupščinskih poročil in v spomenicah, s katerimi je skušal ustaviti uničevanje kulturnih dobrin; izraz se je splošno uveljavil po njegovih treh Poročilih o vandalizmu, ki jih je v Skupščini prebral v imenu komiteja za javno izobraževanje leta 1795.

Abbé Grégoire je še širil pomen svojega neologizma: od uničevanja spomenikov in umetnin na »pravi

Revolucijskega vandalizma potemtakem ni mogoče razumeti brez določenih povezav, zlasti brez povezave z restrukturiranjem ali, če je tako bolj ustrezno, z zamenjavo dominantne ideologije, tiste, ki rabi za podlago razumevanju in razlaganju sveta in za utemeljitev institucij: v času ideološkega brezvladja imamo na eni strani revolucijski vandalizem, na drugi pa razpad monarhičnega sistema *beaux-arts*. Vandalizem je potemtakem mogoče razumeti kot razpad sistema vrednot, s katerim se je utemeljeval *Ancien Régime*: v obdobju pred jakobinsko diktaturo ljudje ne le da uničujejo simbole »stare družbe«, ampak tudi zares živijo v nekakšni ideološki anarhiji, ki ob drugem omogoča kohabitacijo monarhičnih institucij in institucij nastajajoče parlamentarne republike. Ena izmed dilem, ki je čakala nove oblastnike, je bila odločitev za uničenje kulture *Ancien Régime* ali za prilastitev te kulture in po obdobju omahovanja so se odločili za ohranitev in prilastitev; to pa je zahtevalo spremembo statusa spomenikov in umetnin, ki so morali prenehati biti znamenja osvražene režima in postati nacionalna lastnina, ljudski zaklad.

Sredi terorja in za rabo jakobinske diktature so že izumili paradigmo, ki so jo pozneje prevzeli termidorci in jo obrnili zoper »teroriste«. S tem da so termidorci spojili vandalizem in terorizem, so prestavili mejo, ki je ločevala razsvetljene revolucionarje od »barbarstva« storilcev vandalskih dejanj. Kajpada je izraz »vandalist« še zmeraj označeval drugega, ki je nasproten civilizaciji in razsvetljenstvu. Tega dvojega ni bilo mogoče ločiti od revolucionarne stvari. Ta drugi, ta »vandalistični terorist« pa se je prithotapil med »nas« in se hotel polastiti revolucije ter jo spremeniti v njeno nasprotje. Z drugimi besedami, diskurz o vandalizmu je skušal razložiti, kako se je vandalizem, ki je bil tuj načelom revolucije, dogajal med revolucijo. Termidorska oblast se je bojevala hkrati s starimi in novimi »barbari«. Vandalizem nikakor ni ideološko nevtralen izraz: že pred neologizmom, ki si ga je izmislil abbé Grégoire, je obstajala skupina pojmov oz. primerjav, ki jo je mogoče spraviti v zvezo z »vandalisti« ali Vandali. V razsvetljenski govorici nastopajo Vandali kot »najbolj barbarski med barbari«.

Že pred jakobinsko oblastjo se je z odpiranjem kraljevskih zbirk v Louvru za javnost izoblikoval model, ki je naposled prevladal. Obdobje odločanja za eno izmed možnosti pa je bilo obdobje velikega uničevanja: vandalizem je hodil vštric z novim vrednotenjem kulturnih predmetov, to pa je podlaga varovanju nacionalnega bogastva. Moderno varstvo kulturnih spomenikov in muzej kot nacionalna in javna institucija sta potemtakem pridobitvi francoske revolucije.²⁰ Toda

fanatizem, ki se je zaman zaganjal v imena mest« in običajna osebna imena spreminjal v antična, zlasti rimska. Zlasti pa je vandalizem sistem, ki je organiziran zoper talentirane ljudi, o čemer priča dolg seznam učenjakov in piscev, ki so jih med terorjem preganjali.

20. Zapovrstne revolucionarne oblasti so seveda hotele obvarovati kulturne dobrine pred uničenjem. Vrsta skupščinskih dekretov je zahtevala varstvo knjig, listin, slik, pohištva, inventarizacijo nacionaliziranih kulturnih dobrin in shranjevanje v posebnih skladiščih. Prve take ukrepe so sprejeli že novembra 1789, nato 1790, 1791, 1792. 1790 so ustanovili Komisijo za spomenike, ki naj bi skrbela predvsem za pariške spomenike in zbirke listin. 1793., ko je bil teror v polnem razmahu, je Skupščina ukrepala, da bi preprečila zlorabe, ki naj bi bile vzrok za uničevanje »umetnostnih, znanstvenih in izobraževalnih spomenikov« in ustanovila Začasno komisijo za umetnost. Posledice teh ukrepov pa so bile selitve celih knjižnic in arhivov v neprimerna in prepolna skladišča. 14. avgusta 1792 pa so sprejeli dekret o odpravi »znamenj

pogoj za to, da je do teh institucij sploh prišlo, je pravzaprav vandalizem, ki je umetnostne in sploh kulturne predmete in dejavnosti postavil pod vprašaj v skrajno zaostreni obliki, kar je šele omogočilo, da je bila izbrisana tradicionalna funkcionalnost umetnin in spomenikov: razširjanje in uveljavljanje vladarjeve slave in prave vere je bilo nadomeščeno z opusom človeškega duha in navdiha, v katerem dominira pedagoška funkcija. Transformacija umetnostne institucije iz monarhične v republikansko, iz naprave, ki konec koncev rabi za perpetuiranje monarhičnega reda, v napravo, ki naj pod nadzorstvom oblasti učinkuje na civilno družbo, pri čemer preide mecenat iz vladarjevih rok v roke države ter pri tem spremeni naravo in cilje, povzroči mrzlično dejavnost na področju umetnosti, kakršne pred tem očitno ni bilo in katere glavni produkti so bili megalomanski umetnostni in stavbeniški projekti.

Za revolucijo je barbarska preteklost, ki jo je treba uničiti, barbarski so tiranija, privilegiji, nepravilni zakoni, davčni sistem itn. Barbarski je potemtakem hkrati tiranski in neveden: sleherni tiranija temelji na nevednosti in prinaša barbarstvo. *Ancien Régime* je tako zadrževal nacijo v nevednosti, medtem ko svoboda lahko temelji le na razsvetljenstvu in je naravna sovražnica barbarske nevednosti. Navsezadnje je že Mirabeau 1791, ko je predstavil svoj predlog za javno vzgojo, zahteval: Ne delajmo revolucije Gotov in Vandalov! V času terorja so vodilni jakobinci odgovornost za vandalizem velikokrat nalagali tujcem in zlohodnežem, zlasti pa nevednosti, ki je bila dediščina pogubne preteklosti, skratka silam, ki so hkrati revoluciji sovražne in zunaj nje. Protislovje tega delegiranja grehov na grešne kozle je bilo kajpada v tem, da bi morali dokumenti Komisije za spomenike in Komisije za javno izobraževanje kot revoluciji sovražne zunanje sile označiti same revolucionarje, saj principi in aristokrati navsezadnje niso uničevali spomenikov in umetnin. Robespierrov Komite za javni blagor je grešnega kozla našel v tujcih in z njimi zvezanih hébertovcih.

Vandalizem naj bi bil potemtakem spontan impulz revolucionarnega ljudstva, varovanje nacionalnega bogastva in kultiviranje ljudstva pa delo revolucionarnih oblasti: ljudske množice so neuke in se svojih resničnih koristi ne zavedajo ter zato potrebujejo vodstvo, ki njih same in njihove interese varuje pred njimi samimi. In taka interpretacija je bila uporabljena že med revolucijo: na eni strani imamo opraviti z množičnimi pobudami in nezadržno ljudsko strastjo, na drugi strani pa je razumevajoča oblast, ki ljudstvo varuje in mu preprečuje, da bi samo sebi škodovalo. Pred nami je ideološki obrazec sleherne moderne diktature, tudi Robespierrove.

Razsvetljena oblast predstavlja vandalizem kot nesrečo, ki pa ne izvira iz revolucije, ampak iz starega režima: udeleženci vandalskih podvigov so sicer tudi ropali in uganjali nasilje, vendar so predvsem hoteli izbrisati »ogabno simboliko« in se z njenim uničevanjem maščevati za »stoletja suženjstva« in »aristokratske tirani-

fevdalnosti«, ki je zapovedoval porušenje spomenikov, postavljenih »pedsodku in tiraniji«. Jeseni 1793 je vrsta dekretov zagrizeno prepovedovala grbe in »embleme kraljevstva« v vseh parkih, hišah, cerkvah itn. Učinke teh ukrepov je dopolnjevala še dekristijanizacija z zaseganjem zvonov, rušenjem cerkvenih stolpov, razbijanjem kipov in s pretapljanjem kovinskih »kulturnih predmetov«.

je«. ²¹ Množice nasprotujejo načelom monarhične oblasti, toda namesto z načeli, se spopadajo s simboli, in namesto da bi se ukvarjale z vprašanji oblasti, se igrajo obredni umor starega reda. Načela pa povsem preidejo v območje revolucionarne oblasti, ki tudi v času najhujšega terorja vidi samo sebe kot oblast Razuma. Zato zahteva, naj plenilci vrnejo naropano nacionalno bogastvo, sicer bodo kaznovani. A ne kot tatovi, ampak kot zarotniki. Vandalska dejanja so razglasili za protirevolucionarna. Vladni dekreti s tako vsebino se ponavljajo, kot kaže, da niso bili kdove kako učinkoviti. O neučinkovitosti pričajo tudi sezname uničenih umetnin: ker so bili kulturni predmeti z umetninami vred namenjeni aristokratom in narejeni po aristokratskem okusu, aristokrati pa so bili razglašeni za izrojence in razvratneže, je uničevanje njihovih predmetov veljalo za moralizacijo družbe, katere zgled sta bila morala in okus drobnega klera. Pri sežiganju knjig in taljenju bronastih kiparskih in zlatarskih del je morebiti šlo še za očiščevanje z ognjem.

Vendar vandalizem med revolucijo ni bil zgolj privilegij novega občinstva: že kralj je leta 1789 dal pretopiti svojo srebrnino za človekoljubne namene, pri čemer so uničili vrsto dragocenih umetniških del, in s tem sprožil pravo poplavo versaške velikodušnosti, ki je povzročila velikansko kulturno škodo. Dogodek v porazni luči kaže status kulture in umetnosti v sistemu monarhičnih vrednot: kulturni objekti so zgolj ozaljšane količine dragocenih kovin, nekakšna rezerva iz zakladnic. No, revolucionarni uničevalci so za vandalske podvige ponavadi navedli manj filantropične, a zato nič manj etične vzroke: knjige in slike so uničevali zaradi javne morale, bronasto plastiko in zvonove za izdelavo topov, poslopja in marmorne kipe za soliter, zlatnino in srebrnino pa za denar, skratka za stvari, ki jih je *Patrie en danger* nujno potrebovala. ²²

Revolucionarni ikonoklazem in asketizem se izmenjuje s prav tako revolucionarnim ikonodulstvom in napuhom. Nekdaj sta se ikonoklazem in ikonodulstvo nanašala na iste objekte; v revoluciji pa je drugače: ikonoklasti in ikonoduli so največkrat iste osebe.

Da se protagonisti razprave o revolucionarnem vandalizmu prav toliko dopolnjujejo, kolikor si nasprotujejo, se nam zdi zato, ker eni in drugi pristransko in delno prikazujejo protislovja, ki so bila inherentna kulturni politiki revolucije in sistemu predstav, ki je legitimiral in usmerjal to politiko. Revolucija se je imela za hčer razsvetljenstva in si je že takoj na začetku pripisovala kulturno, še zlasti pa vzgojno poslanstvo. V našem primeru se to poslanstvo kaže kot hotenje, da bi hkrati uničevali in ohranjali.

21. Ugotoviti moramo, da je med revolucijo šlo za več različnih vandalizmov in več dekristijanizacij, ki jih vse prevečkrat zamenjemo ali mešamo. Vendar pa je revolucijski vandalizem prispeval k zburjanju zanimanja za preteklost in k prebujanju kulta nacionalne preteklosti. Obsojanje vandalizma, ki je tako bilo učinek samega vandalizma, ni bilo edini in najbolj daljnosežni učinek; drugi učinek je bila pozitivna kulturna politika, ki se je začela z odločitvijo Komiteja za javno izobraževanje (211. okt. 1795), da sprejme načrt slikarja Alexandra Lenoira za »zgodovinski in kronološki Muzej«, ki so ga kot Muzej francoskih spomenikov uredili v nekdanjem samostanu Petits Augustins, zaprli pa so ga ob nastopu restavracije 1816.

22. V Anetu npr. so prebivalci uničili kip Diane, delo Benvenuto Cellinija, češ da jelen simbolizira lov, ta pa sodi med najbolj osovražene fevdalne pravice.

V revoluciji obstaja kult umetnosti: umetnost, prava kajpada, je povzdignjena v simbol svobode itn. Če imamo lahko vandalizem za učinek ideološkega interregnuma in nato dvoumnosti vladavine Razuma med revolucijo, lahko imamo varovanje nacionalnega kulturnega bogastva za neposredno posledico in hkrati za drugo plat vandalizma v okrilju omenjene ambivalentne vladavine. Dvodelnost režima, sestavljenega iz nasprotujočih si orientacij, ki jih za naše namene dovolj zastopata vandalizem in varovanje, se je potrdila v nadaljnji usodi Muzeja: ko se ravno zdi, da je dokončno prevladala plat varovanja, začne francoska Nacija kopiciti v Parizu umetnine in spomenike iz krajev, ki jih je zasedla republiška vojska (iz Belgije in Italije), češ da umetnine v suženjskih družbah ne morejo zares učinkovati: vandalizem, ki ropa umetnine, nastopa v vlogi evropskega varuha spomenikov.

Omeniti pa je treba še eno komponento varovanja spomenikov in umetnin, ki se je med revolucijo sicer bolj jasno pokazala kakor prej, nikakor pa je ne bi smeli imeti za produkt revolucije, niti je ne bi mogli razložiti zgolj v okvirih revolucijske konjunktore. Gre za osebno angažiranje strokovnjakov ali ljubiteljev, ki so bili varuhi kulturne kontinuitete, skratka osebnosti, kakršna je bil Alexandre Lenoir, ki je od tatov odkupoval ukradene predmete in jih shranjeval v samostanu Petits Augustins. Ta dejavnost sicer ne bi bila mogoča brez vednosti in podpore oblasti, toda same oblastne instance tega posla ne bi mogle opraviti.

Sicer pa so oblasti, vse razumne, kakršne so hotele biti, največkrat vnovič uporabile gradivo porušenih spomenikov, kamne iz Bastilje denimo za Pont de la Concorde. Čiščenje »simbolov« monarhije pa so izvajale zlasti v Parizu, kjer bi motili nova praznovanja. K tem simbolom so sodile predvsem javne skulpture in v valovih dekristijanizacije cerkve.²³ Čistke so povzročile prava pustošenja, izgini-la je vrsta velikih umetnikov, znanih iz popisov, opisov in drugih dokumentov, zadeva pa je šla tako daleč, da so odstranili konjeniški kip »du bon roy Henri IV« s Pont Neuf in odsekali glave kraljevskim soham na portalu Notre-Dame.

Če je bil regicid najbolj vandalsko in svetoskrunsko izmed dejanj revolucije, tisto dejanje, ki je odpravilo družbeno legitimnost, kajpada iz zornega kota starega režima in Evrope kraljev, revolucijskega vandalizma še ne moremo in ne smemo povezovati zgolj s spontanim bojem zoper monarhijo na ravni znamenj in imaginarija, t.j. s spontanim imaginarnim bojem. Kopicenje skrajnih »rešitev« v samem slikarstvu, transformacija institucij, spreminjanje funkcij kulturnih objektov, zlasti pa očitni kontinuum vandalizem-varovanje spomenikov kažejo, da gre za veliko več in za nekaj veliko bolj daljnosežnega, kakor je zgolj obračun z dolodružbe, iz katere se nasprotja v sinhroničnih razmerjih izkažejo za komplemenčenim stanjem duha. Gre za formiranje umetnostne institucije postrevolucij-

23. Dekristijanizacija je imela zelo različne oblike glede na kraje in na ljudi: ponekod je šlo za prisilno razposvetitev, odstopo in poroke duhovnikov, drugje za zapiranje cerkva in prepoved obreda, ponekod za zasežbe srebrnine in zvonov za nacionalne talilnice kot prispevek k vojnim potrebam, spet drugje za ikonoklazem, plenjenje dragocenih predmetov, uničevanje podob in kipov pa spet za poskuse, da bi krščanski kult nadomestili z revolucionarnim obredjem. Že Robespierre – po njem pa številni zgodovinarji vse do današnjih dni – je krivdo za nasilje in vandalizem pripisal brezvestnim tujcem, ki so se zbirali okrog Héberta in so hoteli z dekristijanizacijsko vročico prikriti svoje malopridnosti.

ske družbe, iz katere se nasprotja v sinhroničnih razmerjih izkažejo za komplementarnosti v diahroniji. Navsezadnje vse omenjene spremembe izhajajo iz socialnogodovinskega dejstva, da je v krog kulture vstopila nova populacija, da je nastalo novo kulturno občinstvo, pri čemer se vandalizem izkaže le za eno izmed oblik kulturne recepcije.

»The law will take care of this!«

Stojan Pelko

Ob vseh zagatah, ki jih običajno povzroča žanrska klasifikacija filmske produkcije, bi bilo več kot zabavno poskusiti posamezne žanre izluščiti s pomočjo značilnih besed, ki jih njihovi junaki v določenem trenutku preprosto morajo izreči. Najsi gre za ljubezenske izjave v melodrami, za pozive v napad v pustolovskih filmih ali za neartikulirane vzdihljaje v hard-core pornografiji – vselej se zdi, da vstop v žanr nujno potegne za sabo sklop besed, ki se brez slehernih premen vlečejo iz filma v film. Celó v po definiciji negotovih žanrih, žanrih, kakršna sta kriminalka in t.i. sodnijski film, je gledalec ves čas lahko povsem prepričan, da bo v določenem trenutku lahko *napovedal* akterjevo izjavo. Ko zagleda lisice na rokah prestopnika, si potihem že mrmra »*Pravico imate molčati. Karkoli boste rekli, bo lahko uporabljeno na sodišču...*«; ko pa nato na sodišču priča pristopi k svojemu sedežu, v glavi že odzvanja »*resnica in nič drugega kot resnica*«. Šele v trenutku odsotnosti teh besed se zares zavemo, kako neizogibne so pravzaprav za samo percepcijo dogajanja – nekaj namreč neizogibno manjka, samo dejanje brez tega »*govornega dejanja*« izgubi svoj pravi pomen. Seveda ni naključje, da je bistvena vsebina teh besed prav sama beseda – izrečena ali zamolčana, resnična ali neresnična. Ta performativna razsežnost visoko kodiranih filmskih situacij se ponavlja iz filma v film kot svojevrsten pripev, kot tisti deleuzovski »*ritournelle*«, v katerega sta hkrati vpisana razlika in ponavljanje; ki je vselej isti, a vendarle vsakič drugačen... Tudi besede, ki smo jih tokrat postavili v naslov našega prispevka, so tak pripev – so namreč refren, ki se vleče skozi ves film Johna Forda *Just Pals*. Toda čisto posebno, skorajda ekzemplarično vrednost jim podeljuje banalen historičen podatek, da so izrečene v filmu, ki je datiran z letnico 1920. Kaj to pomeni? Pomeni seveda, da niso nikoli mogle biti zares slišane, kolikor je slišnost razsežnost, ki si jo je brezobzirno prisvojil zvočni oziroma govorni film. To pa še zdaleč ne pomeni, da niso bile tudi izrečene! Celó zelo pogosto, le da so morale na svoji poti do gledalca preiti specifično pot sleherne izrečene besede v nemem filmu – namreč pot pisane črke, pot *mednapisa*. Natančno med temi orientirji, med besedami, izrečenimi in zapisanimi, pa med Fordom in sodiščem, se bo gibal pričujoči prispevek. Upamo, da se bo na tej poti dotaknil tudi Zakona, četudi se mu bomo poskusili približati preko njegove hrbtné strani, preko *outlaws*.

Pričujoči zapis dolguje nove poglede na Fordove filme veliki retrospektivi, ki je med novembrom 1989 in februarjem 1990 potekala v dvorani *Cinémathèque Française* v Parizu, nič manj pa tudi ne monografiji, ki so jo ob tej priložnosti izdale *Cahiers du cinéma: John Ford* (uredila Patrice Rollet in Nicolas Saada), Pariz 1990, 142 strani.

Prikličimo si v spomin katerokoli tipično filmsko obravnavo na sodišču. Kaj je njen osnovni zastavek? Najsi je njen »casting« še tako zelo razvejan (sodnik, porota, obtoženi, branilec, tožilec, priče...), vselej se obravnava reducira na neko temeljno zoperstavitev, ki jo morda še najbolj povzemajo prav parodične, običajno western variante: *dejanje je priličeno črki* (zakona). Na sodnikovi strani je zato vselej knjiga – pa četudi je sodnik pravkar prilezel iz saloona in četudi je knjiga v skrajni konsekvenci zgolj votla praznina med dvema platnicama. Zato pa je na drugi strani treba sprožiti cel mehanizem, ki naj dokaže, da dejanje pravzaprav sploh ni odstopalo od črke – pri čemer na isti ravni nastopajo *materialni dokazi*, *glasovi* in nena zadnje tudi *telesa*. Najsi se sliši še tako paradokсно, ampak v tej osnovni zoperstavitvi sta branilec in tožilec dobesedno na isti strani – oba si prizadevata svojo verzijo dejanja priličiti mrtvi črki. Kot bi nam že sama teatraličnost njunih izstopov na odprto sceno in nezgrešljiva gestikulacija hoteli dopovedati, da sta oba pravzaprav v istem boju z negibno figuro utelešene črke Zakona na drugi strani. *Verba volent, scripta manent*. Zato seveda še zdaleč ni naključje, da tudi tista zadnja, odločilna beseda (*»Kriv.«/»Ni kriv.«*) do akterjev tega boja pripotuje zapisana na drobnem listku, ki ga predsednik porote diskretno dostavi sodniku. To pismo vselej doseže svojega naslovnika, le da ta za razliko od osnovnega postulata zakona, po katerem je vsakdo nedolžen, dokler se mu ne dokaže nasprotno, še zdaleč nima te sreče. Ali kot to lepo sporoča propagandni slogan novega filma Alana Pakule, *Presumed Innocent*; *»Nihče ni povsem nedolžen!«*. V boju z mrtvo črko je izid po definiciji tragičen, saj je vse, kar se ji zoperstavlja, petrificirano na raven materialnih dokazov. *Objection! – Overruled!* Najsi si branilec in tožilec z vsem svojim glasom in vsem svojim telesom še tako prizadevata zoperstaviti, ena sama beseda, podprta s knjigo, ju dobesedno prikuje nazaj na njuno mesto, ki je prav neko nemogoče mesto, kolikor zaznamuje neidentičnost glasu s črko.

Zato še zdaleč ni nujno, da sodijo morilcu, če naj bo v pričujoči dispozitiv vpisana smrtonosna razsežnost. Nasprotno, zoperstavitev črke in telesa po definiciji implicira razsežnost smrti. Natanko smrt je namreč tista, ki »telo vpelje v kategorijo stvari« (Pierre Legendre), ki ga petrificira v materialni dokaz. Zato se nam zdi izredno daljnosežna izpeljava Patricea Rolleta, ki »tragičnost« Fordovega junaka kot tistega, ki je od samega začetka situiran natanko v mejno območje med življenjem in smrtjo (cf. problem Antigone v *Etiki psihoanalize*). Tovrstna izpeljava namreč najde svoje vrstno zgostitev celotne problematike v tipično fordovski sceni – v junakovem nagovoru nagrobnika! Najsi gre za mladega Lincolna, za Wyatta Earpa ali za kapitana Nathana Brittlesa v filmu *She wore a yellow ribbon* – vselej je soočanju junaka z nagrobnikom v Fordovih filmih prihranjeno ključno mesto v nizu filmske pripovedi. Upamo si trditi, da je natanko v tem prizoru do svojega pojma prigrnan dispozitiv, ki smo ga že poskušali zasledovati na sodišču – dispozitiv soočanja glasu s črko, živega telesa s petrificiranim telesom. Ta »poslednja sodba« dejansko ne potrebuje več ne branilca, ne tožilca, ne porote, celo sodnika ne – zadoštuje zgolj mrtva črka na eni strani, pa »obtoženi« kar sam izpove svojo »krivdo«! Vsakič znova smo namreč v tovrstnem prizoru priče neki zgovernosti Fordovega junaka, ki sicer še zdaleč ni njegova odlika v vseh drugih prizorih. Prej nasprotno, le-ta je po definiciji molčeč, obrnjen sam vase, brbljavost pa je prihranjena za eno

od epizodnih vlog – pa še tedaj najpogosteje podprta s krepko dozo whiskyja. Ob nagrobniku pa besede kar same stečejo – kot bi jih priklicale tiste črke, ki nemo ždiyo na hladnem kamnu. Konsekvence tega prizora pa segajo celo še dlje. Če se je namreč na sodišču še zdelo, da gre za neprekoračljivo mejo med črkami in glasovi, med smrtjo in življenjem, tedaj je prav nagrobnik kot privilegirano mesto izpovedi tisti, ki radikalno zamaje samo to mejo. Prav prizor iz že omenjenega filma *She wore a yellow ribbon* je morda najlepši dokaz prekoračitve te neprekoračljive meje: medtem, ko je John Wayne skorajda »zamrznjen« v svoji pozi pred nagrobnikom, se na kamniti površini zariše senca ženskega telesa. Duh umrle žene? Seveda ne, toda že zgolj tisti droben hip, ki mine med senco in njenim izvorom (telesom dekleta, ki je Brittlesu sledilo na pokopališče) zadostuje, da je življenje za hip obstalo, smrt pa vanj zarisala svojo senco. Mar to morda vendarle pomeni, da meja ni povsem neprekoračljiva, da obstaja natanko tisti prostor »med dvema smrtma«, značilen za tragičnega junaka? Vsa poanta opisanega prizora je prav v tistem »drobnem hipu«, ki ustreza enemu filmskemu rezu, tej neujemljivi, a vendarle tako zelo fundamentalni filmski operaciji. Če so po mnenju Patricea Rolleta v tem prizoru zgoščene kar tri razsežnosti filmskega opusa Johna Forda – ontološka, etična in historična – tedaj nas v pričujočem prispevku zanima natanko tista četrta, ki pa je obenem tudi že prva, kolikor vse preostale sploh šele omogoča: zanima nas preprosto *filmska razsežnost* tega prizora! Če je namreč v čem veličina Fordove umetnosti, tedaj je to prav mojstrska sposobnost redukcije najbolj tragičnih ontoloških vprašanj na eksplicitno filmska vprašanja – na vprašanje reza, gledišča, giba kamere... – ne da bi njihova uporaba sama v kateremkoli trenutku postala zares eksplicitna, v oči bijoča. Kako torej režira John Ford?

V prvem približku bi lahko rekli, da *režira pogled*. Toda mar navsezadnje slednjo trditev ne moremo zapisati za vsakega režiserja, ki si prizadeva voditi pogled gledalca? Da – in prav zaradi tega zahteva definicija Fordove režije pogleda nekaj dodatnih opredelitev. Jacques Aumont v zadnji knjigi, ki jo je naslovil preprosto *Podoba (L'Image, Nathan, 1990)*, povzema tripartitno shemo skopične pulzije: cilj («videti») – objekt – sidrišče pulzije v telesu (oko), ker je skrajni cilj videnja prav neka *podoba*, objektivnost pa je, sledeč Lacanu, pripisana prav samemu *pogledu*, lahko pričujočo shemo mirno prevedemo kar v trojico: *podoba-pogled-ok*. »Režirati pogled« pomeni tako osredotočiti pozornost prav na ta ključni vmesni člen – kar pa pri Fordu še zdaleč ne ostane brez posledic za oba skrajna pola. Mirno lahko zapišemo, da Fordova režija zariše prisotnost tega vmesnega »objekta« na oba preostala člena triade – z drugimi besedami, da ga zanima natanko *skopična pulzija* v vsej njeni kompleksnosti. Namesto da bi se podrobneje ukvarjali prav z nekim *objektom*, ki pokriva avtorjevo *oko* (mislimo seveda na »gusarsko« črnino na Fordovem očesu, ki ga nehote zveže s Fritzom Langom, pa tudi z misterioznim junakom Beckettovega filma *Film*, ki ga igra Buster Keaton), se raje osredotočimo na prisotnost tega objekta v sami podobi. Vprašanje se torej glasi: *Kako Ford režira pogled v podobi?* Najilustrativnejši odgovor na to vprašanje nam ponuja film *The Searchers*, saj med svoje junake razporedi, dobessedno distribuira, različne moduse obvladovanja tega neobvladljivega objekta, kakršen je pogled. Ethan Edwards

(John Wayne) se sprva iz prizora v prizor potrjuje kot tisti, za katerega se predpostavlja, da vidi – celo kot *edini*, ki »prenese pogled« (na truplo Marthe; na iznakaženo Lucy...). To gospostvo pogleda se zdi dokončno potrjeno s posmrtno oslepitvijo ubitega Indijanca, s tistim neverjetno krutim prizorom, v katerem Ethan ustrelji dva strela v smeri že zaprtih oči in ga tako, kot sam razloži, »obsodi na večno tavanje«. Ob boku Ethana, tega domnevnega gospodarja pogleda, je ves čas filma mladi Martin Pawley Jeffrey Hunter), ki pa so mu ves čas odtegnjeni natanko pogledi na ključne situacije. Kar nekajkrat se v toku filma ponovi očetovska gesta Ethana, v slogu »Tega tvoje oči ne bi prenesle!«. Da je s tem iz prizora v prizor bolj podoben nam samim, gledalcem, je več kot očitno. Tudi nas navsezadnje vodi natanko želja »videti tisto«, a nam njeno realizacijo vsakič znova spodnese prav domnevni gospodar pogleda. Toda... Toda v nekem trenutku se Martin dobesedno *polasti pogleda*. Dovolj zanimivo je, da se to zgodi prav v neki *kupčiji*, katere pogoje Martin še zdaleč ne obvladuje. Prej nasprotno: prepričan je, da trguje za klobuk, na koncu pa mu pripade nič manj kot Indijanka! In kako je ime tej Indijanki? *Look*, pogled torej! Najsi se Martin do nje sprva vede prav kot do nekakšnega odvečnega objekta (na prvi pogled skrajno brutalna gesta, s katero jo zbrca stran od sebe, je le najbolj v oči bijoč dokaz), bo odslej položaj v filmu precej drugačen: Martin ima pogled na svoji strani. Da je njegova stran druga stran Ethanove, smo že poskusili pokazati. Dodamo lahko le, da je osebi, ki je nato pri Fordu dobila ime Martin (in kar je po mnenju Jean-Louis Leutrata mogoče brati natanko kot zgostitev neke nemogoče združitve, Marthe in Ethana; cf. *Ujetnice puščave. Tapiserija Navaho.*) v izhodiščnem romanu Alana Le Maya ime preprosto *The Other*, Drugi. Neka na videz epizodna vloga Indijanke nam tako na ravni samega svojega imena in položaja, ki ga ima do enega od glavnih akterjev, kar naenkrat postane *Other's Look*, Pogled Drugega! Tisti pogled torej, ki je konstitutiven za samo skopično polje, brez katerega preprosto ničesar ni mogoče videti (ne vedeti!). In če večina interpretov tega Fordovega filma pripisuje skrajno sublimnost prav prizoru srečanja obeh glavnih akterjev z Debbie, nedaleč od indijanskega tabora, »down by the river«, tedaj moramo mi v njem prepoznati natanko vrhunski dokaz Fordovega interesa za kompleksnost skopične pulzije. kaj se pravzaprav zgodi v tem prizoru? Vsi trije elementi prej omenjene triade so razločeni, da bi jih šele filmski dispozitiv nato v celoti spet združil. Imamo namreč neko *podobo* (žensko telo, ki se bliža po sipini, kot senca na platnu), imamo dva para *oči*, ki te podobe ne vidita (ker se jima pač bliža za njunima hrbtoma) – in imamo končno naš lastni *pogled*, ki oba prejšnja členu združi v *filmsko podobo*. Je mar sploh še naključje, da prepoznamo sublimnost natanko v prizorih, ki evocirajo naš lastni pogled? Ki nas same razkrijejo kot tiste večne potnike med gospostvom pogleda in njegovim vztrajnim izmikanjem? Med sprevidom in slepoto?

Ta »optični« ekskurz smo preprosto potrebovali zato, da se bomo lažje vrnili med naše besede in glasove na sodišču. Mar ni natanko tam neka radikalna slepota predpogoj za sprevid, mar nima boginja justice zavezanih oči? »*The law will take care of this*«, Zakon bo poskrbel za to – četudi je sam v skrajni konsekvenci slep! Ni nam treba sestopati vse tja do Platonove votline, da bi sprevideli, kako luč Veli-

ke Knjige (pa naj gre za Biblijo, Deklaracijo o neodvisnosti ali Zakonik) v bistvu zaslepljuje Fordovega junaka, ga sili v tisti tipični brezciljni pogled v daljavo, ki je analogen slepoti, kolikor je brez vsebine, prazen. Kot Kiklop je obsojen na en sam pogled, ki mu manjka pogled Drugega – in ga zato praviloma išče v nekem »on-stran«, ki je obenem prostorski, skoraj geografski (Monument Valley), in časovni, zunaj-zgodovinski (nagrobniki). Toda natanko ta slepota ga povzdiguje v vrhunskega reprezentanta Zakona, tiste usodne instance mrtve črke. Sicer nima oči, a vidi! Zato je lahko v filmu *The Informer* natanko slepec tisti, ki dokončno razkrije zločinca. Že Michel Chion je opozoril na celo vrsto presenetljivih podobnosti med pričujočim filmom in filmom *M. Fritza Langa*. Natanko s to, ne ravno običajno vzporednico med dvema avtorjema, si lahko pomagamo, če naj dosežemo nekaj konkretnih sklepov o razmerju med videnjem in Zakonom, med slepoto in mrtvo črko. Kaj zapečati usodo morilca v Langovem filmu? Najprej je to glas, natančneje: *zvok*, ki ga sam oddaja – žvižg namreč. Toda če naj ta glas postane materialni dokaz, mora njegovo telo prejeti znamenje *črke* – mora biti dobesedno ožigosano. S tem je zapečaten tudi že njegova usoda, zaradi česar je seveda ves sodni proces nujno treba gledati kot formalizacijo neke že odločene vsebine. Toda ravno kolikor to sodišče *outlaws* do najdrobnejše podrobnosti povzema vse značilnosti sodišča Zakona, uspe povedati o slednjem več kot ono samo. Zakaj? Zato, ker ob povzemanju vseh preostalih motivov vendarle ne more zaobseči same konstitutivne slepote Zakona vse dotlej, dokler je dobesedno ne utelesi v eno osebo – osebo slepca, čigar »prepoznanje« morilca pomeni smrt. Zato je seveda vrhunska ironija Langovega postopka, da le hip za tem dokončnim razkritjem radikalne slepote Zakona na prizorišče vpelje še predstavnike »pravega« Zakona. Iz off-a namreč slišimo zadnje besede tega filma, »*V imenu zakona!*«. Med gesto slepca, ki bliža svoji roki obrazu morilca, in med komisarjevim poslednjim stavkom, ni – glede na strukturno vlogo, ki jo imata – absolutno nobene razlike: oba sta skrajna evokacija neke arbitrarnosti Zakona, ki počiva na instanci črke. Razlika med Fordom in Langom je morda le v tem, da k samemu statusu Zakona vsak po svoje pristopata nekoliko drugače: Lang se zadovoljuje z opozorilom na dvoumnost Kreontovega zemeljskega prava, ki ga kaj lahko odigra tako ena kot druga stran; medtem ko nam konec Fordovega filma *The Informer* prej da misliti na indice tistega Antigoninega božanskega prava, saj so zadnje besede namesto za predstavnika Zakona prihranjene za mater žrtve, ki oprošča storilcu. Da je slednji zakon še neizrecno bolj surov in okruten od »profanega«, pa najbolj nazorno priča prav sam izid Fordovega filma, saj je za razliko od Langovega tod izid smrten. Toda ne pozabimo, v obeh primerih je prav *slepec* odigral ključno vlogo v obsodbi! Je mar mogoče torej pojmiti zakon kot eksplicitno optični fenomen? Vse naše dosedanje približevanje dveh avtorjev meri natanko v to smer, le da moramo v debato pritegniti še po en film vsakega avtorja. V mislih imamo *Onstran vsakega dvoma* Fritza Langa in *Moža, ki je ubil Libertyja Walancea* Johna Forda. Že samo o zapeljivosti in radikalni dvoumnosti obeh naslovov bi bilo mogoče napisati poseben tekst. Za obema se namreč skriva morilec, le da je njegova resnica ravno neka *neverjetna resnica*, kakor se glasi francoski prevod Langovega filma, *L'Invaisemblable vérité!*

Zaplet Langovega filma je dovolj znan: z vrsto »montiranih« indicov obtožiti nedolžneža in tako razkriti popolno arbitrarnost smrtne kazni. Prva lepota tega filma je seveda v razvpitem »krivem nedolžnežu« – na videz naključna serija indicev je bila v resnici že od samega začetka »prešita« z realno krivdo. Druga, morda še zanimivejša, pa je vloga, ki jo pri montiranju indicev vzporedno igrata *podoba* in *črka*. Sleherno od podtikanj dokazov je zabeleženo s fotografskim aparatom, vendar tako nastali podobi vso verodostojnost podeljuje ravno neka zapisana beseda. To je dovolj očitno že ob epizodi s pismom, odločilno pa postane prav ob *oporoki*, ki uspe nadomestiti izginule fotografije, zgorele v avtomobilski nesreči, ter tako lažne indice resnične krivde transformirati v *resnico samo*. Da je ob vsej vztrajnosti, ki je v tem filmu sicer pripisana fotografski podobi, razsežnost »poslednje sodbe« vendarle prihranjena »besedi«, je nedvomno nauk, ki ga preprosto ne smemo spregledati. Podobe si lahko sledijo, se izmenjujejo, celo falsificirajo – a vedno je nekje zadaj, pri dnu, neka beseda, najsi gre za oporoko ali scenarij! In natanko tu, pri tej besedi, ki diktira dejanja in podobe, naletimo na isto arbitrarnost, ki smo jo že skušali registrirati pri Zakonu. »*Print the Legend*« je zgoščena metafora Fordovega filma *Mož, ki je ubil Libertyja Wallancea*, a je obenem tudi razpoznavni znak celotnega njegovega opusa. Fordova zgodovina je odprta, ves čas se ponavlja, a je vsakič drugačna. Če nam danes sama beseda »legenda« najpogosteje nastopa v neposredni zvezi z neko podobo, ki bi naj jo pojasnjevala – torej ji sledila – tedaj ne smemo pozabiti, da je bila nekoč natanko *legenda* tista, ki je podobo sploh šele priklicala pred oči, da ji je torej predhodila prav kot skupek črk in besed. Če je bilo kaj značilno za legende, tedaj je bila to natanko njihova *multi-vizija*, če lahko tako nekoliko anahronistično poimenujemo *pluralnost gledišč*. John Ford je s filmom *Mož, ki je ubil Libertyja Wallancea* ohranil natanko to arbitrarnost gledišča, to »neverjetno resnično« možnost, da sama perspektiva kreira dejanje. Tok filmskih podob s svojo sukcesivnostjo seveda ponuja idealno možnost, da drug za drugim sledimo večim pogledom na isto dogajanje. S tem pravzaprav zremo dvoje: prvič, da je sleherni naš pogled v to težko obvladljivo polje skopične pulzije *enkrat* in da nam prav nič na svetu ne more zagotoviti, da ga bomo drugič videli na isti način in pod istim kotom; in drugič, da bo legenda ostala natisnjena, dobesedno vtisnjena v samo dogajanje, natanko zaradi te *odsotnosti edinega pogleda*, ki bi bil sposoben zaceliti neidentičnost pogleda in telesa, glasu in črke. Dokler bo tako, bo pač »*zakon moral poskrbeti za to!*«

Zakon svobode

Moč pozitivne zakonodaje

Tomaž Mastnak

Vzemimo za izhodišče to Pocockovo izjavo: »Preden lahko kralj ali skupnost zahtevata zase moč pozitivne zakonodaje, moramo imeti teorijo, ki ljudem pripiše zmožnost ustvarjati nove rede na področju sekularne zgodovine.«¹ V besedilu, ki sledi, bom skiciral nekaj kazalk, ki bi lahko usmerjale raziskovanje tiste teorije, ki odpira obzorja, v katerih šele je mogoče strogo – brez zatekanja k zunanjim razlogom – misliti »moč pozitivne zakonodaje«. O tem, kaj je »sekularna zgodovina«, tu ne razpravljam,² da bi začrtal koordinate, v katerih bom skušal zastavljati vprašanja, pa si bom uvodoma pomagal še z enim avtorjem, ki je tudi prispeval k artikuliranju enega od sodobnih pristopov k proučevanju t.i. zgodovine politične misli.³

John Dunn v eni svojih razprav obravnava paradigemski premik od Lockove – kot pravi – aplikativne teologije k Humovi in Smithovi družbeni analizi. V anahronističnem jeziku je razliko med paradigmama opisal takole: »Oba, Hume in Smith, sta dejansko podredila človekov praktični um kontingentnostim sociologije. [...] V nasprotju s tem se je Locke odločil posvetiti [...] svojo intelektualno energijo temu, da bi človekov praktični um podprl *proti* kontingentnostim sociologije.«⁴ Za Locka je bila opustitev teocentrizma enaka privzetju pojmovanja, ki človekovo racionalno delovanje razlaga izključno z notranjimi razlogi, kar je v strogem teoretskem pomenu impliciralo, da so vse človekove pravice in dolžnosti oprte na kontingentnost posameznikovega mnenja. Na eni strani je vse človeško vedenje namreč prav mnenje, ki se opoteka med običaji in interesi in ga to oblikuje,⁵ na drugi strani pa Locke tudi ni verjel v avtonomne vzročne procese družbene reprodukcije«. (Dunn 1985, 134.)

1. Pocock 1975, 30: »Before the king or the community could fully assert a power of positive legislation, there must be a theory vesting men with the ability to create new orders in the domain of secular history.«

2. Za kontekst te razprave gl. zlasti Pocock 1975, I. del; tudi Pocock 1971.

3. Poenostavljeno rečeno: premik od »zgodovine misli« (ali »zgodovine ideje«) k zgodovini (političnih) diskurzov oziroma jezikov je sprožil Peter Laslett s svojima izdajama Filmerja in Locka, ključni protagonisti formiranja nove teoretske prakse pa so Pocock, Skinner in Dunn. *Retrospektivno*: Pocock 1985, »Introduction«; Pocock 1987, »The Ancient Constitution Revisited: a Retrospect from 1986«; *programsko oziroma problemsko*: Skinner 1988 [1. izd. 1978], »Preface« (tudi izčrpna bibliografija); Pocock 1987a; *praktično* (poleg Pocockovih, Skinnerjevih in Dunnovih razprav): Claeys 1989; Goldsmith 1985; Hont in Ignatieff 1985; Pagden 1987; Tully 1982; Tuck 1979; idr. –O Skinnerju: Tully 1988; o Pococku: Landau 1987/88; Clark 1990, 111 *sqq.*

4. Dunn 1985, 122; tekst je ponatisnjen v Dunn 1985a.

5. »Men live upon trust and their knowledg is noething but opinion moulded up betweene custome and Interest, the two great Luminarys of the world, the only lights they walke by.« Locke, *Letter to Tom*, 20. oktober 1659, cit. v Dunn 1985, 124.

Če so si Lockovi sodobniki razlagali Hobbesa kot zmes pesimistične socialne psihologije in opustitve teocentrizma in Lockovo razočaranje nad človeškimi zadevami subsumirali pod hobbesovstvo, pa je Locke razločeval med dvema komponentama sodobniške ideološke predstave o Hobbesu. Tako si je lahko bil s Hobbesom blizu, kolikor je šlo za gledanje na empirične lastnosti človeka, obenem pa se od njega razlikoval ne le po tem, da je drugače opredelil vlogo božjega pri opredelitvi tistega, »kar je za človeka vrednota«, marveč je zagovarjal »konceptijo tistega, kar je za človeka racionalno vrednota, v središču katere je bila volja dobrohotnega in vsemogočnega stvarnika«. (*Ibid.*, 125-126.) Razlika je seveda bistvena. Če po Hobbesu ni bilo mogoče zaupati človeškemu početju zaradi psiholoških lastnosti primerkov tega rodu in je bilo zdravilo za individualne slabosti potemtakem mogoče najti v vzpostavitvi družbenega reda, ki se je prikazoval kot nedvomno dobro, je imel Locke pred očmi samovoljnost družbenih razmerij. Kakorkoli že bi ta utegnila biti institucionalizirana, družbeni red ni mogel biti dovolj trdna podlaga, da bi bilo mogoče na njem utemeljiti »zdravo moralno identiteto«. (*Ibid.*, 126.) Smisel človeškega življenja, obvarovanje »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, kar naj bi bil njegov namen (*ibid.*, 135), si je lahko zamišljal samo v teocentričnem okviru.

Škotski razsvetljenci, na drugi strani, avtorji prve razvite moderne teorije moderne družbe, niso samo mislili drugače od Locka, marveč so zavestno mislili drugače od Locka.⁶ Hume in Smith, s katerima Dunn primerja Locka v obravnavani razpravi, sta dokazovala, da ni nobene avtoritete, vnanje človeški družbi ali človeškemu rodu, in da taka avtoriteta tudi ni potrebna, da bi se družbena razmerja – »vezi človeške družbe«, »*moral sentiments*« – uveljavila in imela racionalno povezovalno moč. »Svojim bralcem sta namesto teoloških zagotovil ponudila – kot bi danes rekli – *sociološka* zagotovila, pretanjena, moderna, razočarana [*disenchanted*], in tej ponudbi se še zmeraj rado pritrjuje kot 'znanstveni'.« V svojih teorijah praktičnega uma sta zagovarjala stališče, da so racionalni razlogi za človeško delovanje v posamezniku samem, notranje narave, in da so zgolj vzročni družbeni procesi tista pregrada, ki preprečuje, da bi se iztekli v kaos ali samovoljo. (*Ibid.*, 119-122.) To isto pove, v nekoliko drugačnem jeziku, Duncan Forbes v referenčnem delu o Humu. Točka, na kateri se je Hume res razšel s predhodno filozofsko tradicijo – ki so jo seveda gojili tudi njegovi sodobniki na univerzi, na katero sam ni imel dostopa – je bila zavrnitev »religiozne hipoteze kot temelja politične filozofije. Rezultat je bila izključno sociološka predstava o družbi in njenih pravilih, empirična v modernem pomenu: vse vezi med ljudmi so skovane v družbi, ki jo je Grotius imenoval družba v 'ožjem' pomenu.« (Forbes 1975, 78-79.)

Sklicevanje na sociološkost pa lahko zavaja – in tudi je zavajalo.⁷ Dunn zato zapiše, da je ta oznaka anahronistična, Forbes pa opozarja, da se je družbeni – oziroma

6. Tako Hume kot Smith sta bila vsak v svoji moralni filozofiji »spčetka močno zaposlena s popravljanjem tistega, na kar sta gledala kot na napake Lockove misli in politično obžalovanja vredne konsekvence njene vulgarizacije«. Dunn 1985, 121; prim. Forbes 1975, 65 *sq.*, 80 in drugje. O političnih pozicijah zlasti: Forbes 1975, 91 *sqq.*; Forbes 1975a. Za Humovo kritiko Locka in kontraktualizma gl. zlasti esej »Of the Original Contract« (Hume 1987, 465 *sqq.*)

7. Huma, denimo, so hvallili, da je bil v svoji politični filozofiji bolj »sociološko realističen« od teoretikov naravnega prava in družbene pogodbe. Gl. Forbes 1975, 71. Forbes tudi opozarja pred ekonomistično

»sociološki« – empiricizem dogajal znotraj politične filozofije. Do nesporazumov je prihajalo, ker so teoretiki 17. in 18. stoletja »pogosto uporabljali 'družbo' kot skrajšavo za 'civilno družbo'«, prav na »civilno družbo« ali na regularno politično oblast, *government*, in podreditev tej oblasti v državi,⁸ in ne na »družbo«, pa so mislili, ko so razpravljali o tvorbi, ki nastane z družbeno pogodbo. (*Ibid.*, 72.) To opozorilo napotuje na tradicijo, v kateri in iz katere se je v dobršni meri izoblikovalo moderno pojmovanje družbe (in države). Jezik družbenosti se je razvijal v teorijah naravnega prava;⁹ jurisprudenca je bila »družboslovje osemnajstega stoletja«. ¹⁰ Vendar nas v tej razpravi naravno pravo ne zanima podrobneje.

Po Grotiusu je bila – kot je zapisal v prolegomeni *De Iure Belli ac Pacis* – »mati naravnega zakona« »človekova narava sama«, in trditev tega osrednjega teoretika naravnega prava lahko posplošimo: jurisprudenca je bila utemeljena na domnevi, da so prva načela naravnega prava očitna in nezankljiva dejstva človekove narave. (Gl. npr. Forbes 1975, I. pogl.) Pocock pa opredeljuje predmet jurisprudence drugače: kar je zanimalo »družboslovje osemnajstega stoletja«, so bile *manners*. Jurisprudencne študije so veliko prispevale k proučevanju in definiranju pojma *manners* – četudi *manners* niso spadale v njihovo operativno besedišče. Vendar Pocockova interpretacijska premestitev ne pove le – in toliko – kaj so teoretiki naravnega prava delali, ko so opravljali svoje delo, se pravi, ni le reinterpretacija naravne jurisprudence (čeprav, kot bomo videli, meri tudi na to). Bolj kot to, vpeljuje tisti vidik, ki odpira pogled »pod« zakone, v – če začasno uporabim to oznako – družbeno substanco zakonov. Pri tem se skliče na Burka, ki v enem svojih protirevolucijskih pamfletov zatrjuje, da so »*manners* pomembnejše od zakonov. Zakoni so v dobršni meri odvisni od njih. Zakon nas zadene le tu in tam ter zdaj ali potem. *Manners* pa so tisto, kar nas vznemirja ali pomirja, kviri ali očiščuje, povzdiguje ali ponižuje, barbarizira ali rafinira z nepretrganim, stalnim, enakoličnim, neobčutnim delovanjem, tako kot zrak, ki ga vdihujemo. Našemu življenju dajejo vso obliko in

interpretacijo Huma, ki jo je deloma priklical nadse Hume sam z ekonomističnim simplificiranjem (*ibid.*, 85 *sqq.*), ter tudi, da Huma v njegovem »sociološkem realizmu« niso zanimali stadiji družbene evolucije (*ibid.*, 73 op.).

8. Locke v tem kontekstu govori o »politični ali civilni družbi« (npr. *Treatise* II, §89), kar postane z vidika razločevanja med civilno družbo in državo, ki se je začela uveljavljati konec 18. stoletja, problematično.
9. »Moralne teorije naravnih pravnikov poznega sedemnajstega in osemnajstega stoletja so konstituirale v več pogledih najpomembnejši jezik politike in etike v Evropi.« (Tuck 1987, 119.) »Njihova zgodovina je bila zgodovina civilnih družb.« (*Ibid.*, 117.) Posebej pomemben – z vidika tega teksta – je Pufendorfov prispevek: ne le zaradi argumentacije, da je mogoče posameznikove pravice misliti samo v mreži družbenih obligacij (Tuck 1979, 161), temveč še posebej zato, ker je »vzpostavil, oziroma ponovno vzpostavil, pojem družbe kot organizacijske forme neodvisne od *civitas*«, kar mu je omogočilo »koherentno razlago osrednje kategorije njegove jurisprudence, *socialitas*, družbenosti« (Hont 1987, 265). Prim. Claeys 1989, 36 *sqq.* – Na diskurzivnem ozadju teorij naravnega prava Forbes interpretira Huma (Forbes 1975, pogl. 1, 2); o Humovi in Smithovi jurisprudenci gl. Haakonssen 1989; o drugih škotskih avtorjih: Moore/Silverthorne 1985; Lieberman 1985; Dalgarno 1984.
10. Pocock 1985, 49. Navajam kontekst citata, ker je pomemben za nadaljnjo argumentacijo: »Zdaj smo v obdobju ponovno oživiljene in modernizirane naravne jurisprudence, v osnovi katere je pojmovanje, da bo intenzivno proučevanje variacij družbenega vedenja v prostoru in času razkrilo načela človeške narave, ki so mu podlaga, in na katerih temelji raznolikost obnašanja in iz katerih *lois* črpa svoj *esprit*. Jurisprudenca, karkoli že je bila kot formalen študij prava, je bila družboslovje osemnajstega stoletja, matrica tako proučevanja kot ideologije *manners*.«

barvo. Skladno s svojimi lastnostmi pomagajo morali, jo oskrbujejo, ali pa jo popolnoma uničijo.«¹¹

Diskurz *manners* je lahko bil značilen razsvetljenski diskurz,¹² kar nas tu zanima, je vloga, ki so jo *manners* imele za razumevanje družbe, oziroma njihovo mesto v njem. Škotski razsvetljenci so postavili ta pojem v središče svojega konceptualiziranja zgodovinskega napredovanja družbe, se pravi civilizacije. Civilizacijski proces je bil zanje prav uglaševanje in rafiniranje *manners*, kar so spet razumeli kot bogateenje in diverzifikacijo človekove družbenosti. Kolikor pa so gonilo zgodovinskega napredovanja videli v *commerce*, so bile *manners* produkt družbenega razvoja oziroma civilizacijskega napredka. Burke je bil z vidika, ki ga je odmerjal *manners* v konstituciji družbe, v resnici upornik proti razsvetljenskemu stoletju.¹³ Zanj so bile *manners* temeljne, tisto, na čemer temelji družbeno življenje, kar drži družbo skupaj.

Pococka pa – v obravnavanem kontekstu – ne zanima odpiranje pojmovanja družbe kot ideološke konstrukcije. Njegova interpretacija Burka kaže v drugo smer. Burke, pravi, naj bi z zakoni mislil na *ordini* – ne na pisane zakone, *statutes* – se pravi na zakone, s katerimi klasični zakonodajalec (pri Machiavelliju denimo Likurg) uokvirni (politično) skupnost in ji vtisne obliko, s tem da porazdeli politično moč oziroma funkcije.¹⁴ To je izhodišče za kritiko Richarda Tucka.

Tuck naj bi bil pretanjeno obnovil klasično zgodovino tistega, kar smo se navadili imenovati liberalizem. Kolikor ima zakon, tako kot Janus, dva obraza in implicira hkrati pravice podložnika in ukazovalno moč vladarja, je vsebina liberalne zgodbe ta, da se lahko posamezniki prav zato, ker so jim dane pravice, tudi absolutno izročijo suverenu. Kolikor se – v določenem obsegu – odpovejo svojim naravnim pravicam v korist suverena, so pravice temeljni pogoj suverenosti, priložnost za njeno vzpostavitev in njen dejavni vzrok, suverenost pa se prikazuje kot stvaritev pravic, za varstvo katerih naj bi obstajala. Poglavitna ost že tradicionalne kritike liberalne sinteze naj bi bila, da liberalizem zato, ker je posameznika definiral kot nosilca pravic in lastnika,¹⁵ ni razvil pojma osebnosti, ki bi tega posameznika kvalificirala za aktivno sodelovanje v oblasti, tako da suverenost ni bila zadovoljivo utemeljena v osebnostnih lastnostih. Medtem ko naj bi Tuck izigral omenjena »pola pravnega magneta drugega proti drugemu«, Pocock sklene posvetiti pozornost tradiciji, ki je v politični misli moderne Evrope obstajala poleg liberalizma – ki zadeva zakon in pravice – in je razmišljala o (državljsko) aktivnem posamezniku ter osebnost pojmovala s pomočjo kategorije kreposti, *virtue* ali *virtù*. (Pocock 1985, 45.)

11. Pocock navaja samo prvi in zadnji stavek citiranega odlomka. (Citiram po izd. Burke 1796, 39-40.) Gl. nekaj več o tem v Mastnak 1990, 39 *sqq.*, 49 *sqq.*

12. Razsvetljenstvo naj bi bilo z *manners* naravnost obsedeno: gl. Smith 1987, 119.

13. Tako je Burka svoje dni interpretiral Alfred Cobban (Cobban 1929). delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

14. Pocock 1985, 49. O *ordini* gl. Pocock 1975, 186 *sqq.*, 254. Če se *ordini* pojmuje kot zakonodajni um na na delu (*ibid.*, 534), je Pocockova interpretacija Burka seveda na mestu: Burke namreč sklene citirani pasus s stavkom: »Tega so se zavedali novi francoski zakonodajalci.« (Burke 1796, 40.) Gl. op. 32.

15. Pojem lastnine, ki ga je uporabljal Locke – vpliven še dolgo po avtorjevi smrti – je bil zelo blizu pojmu pravic in se pomembno razlikuje od naše uporabe tega termina. (Gl. Tully 1982.) Če je bila zato zgod-

Gre seveda za tradicijo republikanskega humanizma ali *civic humanism*, in Pocockova interpretacija Burkovih *laws* kot *ordini* je popolnoma konsistentna s to polemično preusmeritvijo pozornosti. V republikanski tradiciji, katere osrednji avtor na Angleškem je bil Harrington,¹⁶ so *ordini* ali *orders* namreč pojmovani – v duhu *vita activa* ali *vivere civile* – kot smernice, ki ljudi (se pravi odrasle moške s primerno lastnino) usmerjajo v prakticanje kreposti. (Gl. Pocock 1975, 390.) Krepost pa je prav aktivna udeležba v političnem življenju skupnosti: državljani mora biti udeleženi v *imperium*, da bi vladal in bil vladan. Republikanske kreposti zato ni mogoče zvesti na pravico, niti je ni mogoče zadovoljivo artikulirati v jurisprudenčnem jeziku. Medtem ko je jurisprudenca uveljavljala negativno pojmovanje svobode ter razločevala med *libertas* in *imperium*, svobodo in oblastjo, individualnostjo in suverenostjo, zasebnim in javnim, je republikansko pozitivno pojmovanje svobode človeka definiralo kot politično žival, ga obsodilo na državljansko aktivno življenje in omenjene razločke izbrisalo. (Gl. Pocock 1985, 40 sq.)

Problem s to tradicijo je, da formiranja moderne družbe zvečine ni mogla razumeti drugače kot skvarjenja kreposti in nravi, kot *corruption*. S svojimi klasičnimi ideali je bila nemočna pred novo realnostjo, vsa njena moč je bila v tem, da jo je moralično obsojala. Težava, pred katero smo, je torej tale: tradicija naravnega prava, ki je svoja načela izpeljevala iz človekove narave, ni tematizirala aktivne vloge posameznika v javnem življenju, in družbenost, kot jo je razumela, je bila lastnost človekove narave, medtem ko je narava družbe ostajala onkraj njenega obzorja; republikanski humanizem, ki je aktivno vlogo posameznika postavil v središče svojega diskurza, ni mogel razumeti, še sploh pa ne sprejeti, formirajoče se moderne družbe – in, konsekventno, je tudi aktivni posameznik postal nefunkcionalen; na drugi strani jezik *manners*, ki je sicer lahko izhajal iz matrice naravne jurisprudenče, ni bil več jurisprudenčni jezik,¹⁷ in teorija, ki je uspela konceptualizirati »socio-loško kontingentnost«, je zavrnila kontraktualizem; upor proti razsvetljenstvu je spodnesel tudi lik klasičnega zakonodajalca, ki je sicer utegnil preživeti v razsvetljenski teoretizaciji moderne družbe.¹⁸ Če torej jezika naravne jurisprudenče in republikanskega humanizma nista artikulirala teorije, ki bi konceptualizirala ustvarjanje novih redov v sekularni zgodovini in tako omogočila mišljenje »moči pozitivne zakonodaje«, je že razvita teorija moderne družbe – razsvetljenska ali protirazsvetljenska – odpisala dva možna modelna akta utemeljitve zakonskega reda, družbeno pogodbo in klasičnega zakonodajalca (ki sta že sama v glavnem opravila z *divine right*). Vprašanji, ki se zastavljata, sta dve: kako se razvije »razvita teorija moderne družbe«; in kako misliti »moč pozitivne zakonodaje«, ko je »razvita teorija moderne družbe« razvita?

njesocialistična prisvojitve Locka ustvarjalni nesporazum, je bila kasnejša teorija o posesivnem individualizmu (Macpherson 1964) verjetno bliže anahronizmu.

16. O Harringtonu gl. Pocockovo uvodno študijo k izdaji izbranih del (Pocock 1977); Goldie 1987; tudi Zagorin 1954, 11. pogl.

17. Izjema utegnjejo biti holandski hobbessovci zaradi svojega kartezijanstva, denimo Velthuysen, ki so v hobbessovsko konceptualizacijo pravic asimilirali descartovsko tematiziranje strasti. (Gl. Tuck 1979, 139 sq.)

18. Najbolj republikanski med škotskimi razsvetljenci je bil Adam Ferguson. (Gl. Ferguson 1966.)

Problem Dunnove interpretacije vidim v tem, da razvito »družbeno analizo« preprosto postavi nasproti »aplikativni teologiji«. Opozicija je vsekakor poučna, vendar več kot o »družbeni analizi« pove o Locku. Dunn je seveda ekspert za Locka, in paradoks je morda v tem, da bi o »družbeni analizi« utegnili izvedeti več, če bi se bolj približali Locku. Prav Lockovi sodobniki so namreč artikulirali tisto, v čemer lahko prepoznamo začetke moderne teorije družbe, in to formativno obdobje modernega mišljenja družbe je Dunnova razprava, na katero se sklicujem, nekako preskočila. Ta preskok je po svoje razumljiv.

Locke in Hume zamejmeta pol stoletja, ki je sledilo *glorious revolution*, in »med Angležem Johnom Lockom na začetku tega obdobja [...] in Škotom Davidom Humom, ki je začel svoje delo, ko se je sklenilo, se v anglofonski kulturi ni pojavil noben politični teoretik ali filozof, ki bi ga uvrstili med velikane; in vendar je bilo to obdobje obdobje sprememb in razvoja, v nekaterih pogledih radikalnejših in pomembnejših celo od tistih iz časa državljanske vojne in interregnuma.« (Pocock 1975, 423.) Prelomna pomembnost tega obdobja ni toliko – oziroma samo – v družbenih in ekonomskih spremembah, ki so se v njem odvile, kolikor v njihovem reflektiranju in »zavestnem pripoznanju« predrugečenja narave družbe, socialnih temeljev politike in politične osebnosti. V odsotnosti velikih avtorjev so to veliko delo opravili številni na videz minornejši pisci, in tem »avgustejskim žurnalistom in kritikom« Pocock izreka priznanje, da so bili »prvi intelektualci na seznamu tistih, ki so izpovedali popolnoma sekularno zavest o družbenih in ekonomskih spremembah, ki so potekale v njihovi družbi, in ki so, še posebej, povedali, da te spremembe zadevajo tako njihove vrednote kot načine percepcije družbene realnosti.« (*Ibid.*, 461.)

Pocock opre svojo interpretacijo avgustejske politične misli na poskuse tematiziranja t.i. *financial revolution* v devetdesetih letih 17. stoletja – zlasti uvedbe sistema javnega kredita, *public credit* – ter njenih učinkov. Prozaično dejstvo, da so državljani začeli kreditirati državo, je vzpostavilo novo obliko lastnine, ki je ni bilo mogoče ujeti v nobeno od obeh tradicionalnih političnih ideologij – ne v jurisprudenčno ne v klasično republikansko. Vprašanje lastnine je seveda povezano z utemeljevanjem politične oblasti in svobode, in nova – mobilna – forma lastnine je spodjedla temelj republikanske politične kreposti in trdnosti, zemljiško posest. Poklicna vojska – in prav za financiranje vojne je bil vpeljan kredit – je oropala republikanskega državljana drugega bistvenega atributa njegove svobode in kreposti: orožja in vojskovanja. V luksuzu, ki ga je prinesla mobilna lastnina, se je končno začela izgubljati še zadnja opora republikanskega političnega sveta, moškost.¹⁹ Za *civic humanism* je bila lahko to – kot rečeno – samo *corruption*. Še več, kolikor je bil lik *Luxury* »skrajšava za kulturo, brezdelje in izbiro« in *commerce* nič manj kot »aktivna forma kulture«, sta se svoboda in krepost razšli s kulturo in padli v preteklost. (Gl. *ibid.*, 431.) Ko je trgovina, prav tako personificirana, »z veliko hitrostjo stopila v jezik politike« (*ibid.*, 425), se je klasični politični svet razsul. Kako naj se tudi ne bi, ko krepost republikanskega državljana ni temeljila na spo-

19. To je tudi začetek stoletnega toženja nad »poženščenjem«, *effeminacy*. – O feminizaciji političnega imaginarnega gl. Pocockov esej »Modes of political and historical time in early eighteenth-century England«, v Pocock 1985, ter Pocock 1975, 452 sq.; gl. tudi Mastnak 1988, 11 sqq.

sobnosti menjavati. (Gl. *ibid.*, 458.) V svetu imaginarne lastnine je bilo politično razmerje mogoče posedovati in postalo je lahko sredstvo lastništva nad ljudmi. (Pocock 1985, 112.)

Vendar ni šlo le za to, da je republikanski ideal politične skupnosti izgubil temelje in da je tudi političnemu človeku *civic humanism* zmanjkalo tal pod nogami, družba sama se je razvezala v nekaj breztemeljnega. Živeti od kredita je pomenilo živeti od špekuliranja: družba je začela postajati sistem vzajemnih pričakovanj. Ne posvetni materialni temelj ne onosvetni razlogi ali sankcije, pač pa vera, da bodo pričakovanja izpolnjena, je spletala družbena razmerja. Posameznik je postal kultura svojih upov in bojazni in živel v fantazijah o prihodnosti, ki je postala povsem sekularna. V svetu, ki je z vidika republikanskih vrednot postajal anomičen, se je trudil »reificirati menjavo fantazij« z drugimi posamezniki; njihova sedanost je bila zgrajena iz korakov v imaginativno in imaginarno prihodnost. Svet, v katerem so živeli ti ljudje, je bil »spekulativni univerzum«, ²⁰ ta spekulativnost pa ni bila identična z racionalnostjo. V »spekulativni družbi« je bil razum »suženj strasti«, »univerzum *commerce* in investiranja je bil neizbežno do neke mere domišljjski in neracionalen«. (Pocock 1975, 457.)

S to oceno bi se bil strinjal tudi Locke, zgrožen, da je »domišljija tista, ki nas pod imenom razuma vse vodi«, in da »smo vsi kentavri«, ki nas nosijo in usmerjajo strasti.²¹ Vendar je bil Locke od »družbene analize« daleč ne le zaradi svojega »teocentrizma«, marveč tudi zavoljo republikanskih idealov: strasti so bile zavržene in običaje in interese je zavračal kot »opotekajoče se vodiče« in predlagal, naj bi »naša mnenja in dejanja usmerjali zgledi najkrepostnejših mož« (gl. Dunn 1985, 124) – prav strasti, interesi in običaji pa so postali ključni za inicialno analizo moderne družbe,²² medtem ko so krepotni možje politične živali, ki so v novi dobi izumrle. Drugače rečeno: če naj se ljudje v moderni družbi znajdejo, je treba namesto ohranjanja »racionalnosti za ljudi iracionalnega in brezsrčnega sveta«, utemeljeno v božjem umu, najti racionalnost v neracionalnem svetu, ki ga je bog zapustil.

Naloga, s katero so se spoprijeli avgustejski žurnalisti, pamfletisti in kritiki, je bilo prav redefiniranje praktičnega uma, definiranje državljanske morale za tržnega in

20. Pocock 1985, 100. – Charles Davenant je ugotavljal, da je vse postalo odvisno od kredita in da tisti, ki ga imajo in z njim upravljajo, imajo vse in upravljajo z vsem, tudi z družbenimi percepcijami in s tem, kar se dogaja v glavah ljudi. »Od vseh bitij, ki obstajajo samo v človeškem duhu,« je pisal, »ni nobeno bolj fantastično in lepše od kredita; [...] oklepa se edinole mnenja, odvisen je od naših strasti upanja in bojazni.« (Cit. v Pocock 1975, 439.) V »družbi, ki investira«, predmeti vednosti niso realni, družbene vezi se spletajo s pomočjo »simbolnega medija« in »sam jezik, v katerem komuniciramo, se je postvaril in postal predmet želje«. In ko so »jezikovne znamke« postale »tržno blago«, je bilo mogoče nadzirati in potvarjati tudi – v Davenantovih besedah – »the intercourse of speech«. (*Ibid.*, 440-41.) Neoharringtonovcem se je zdelo, da realnost ogrožajo utvare in domišljija, *fiction* in *fantasy* (*ibid.*, 451), in tudi Defoe se je čudil moči imaginacije (gl. *ibid.*, 453-54).

21. »[...] tis Phansye that rules us all under the title of reason [...]. Tis our passions that bruiteish part that dispose of our thoughts and actions, we are all Centaurs and tis the beast that carries us, and every ones Recta ratio is but the traverses of his owne steps.« (Gl. op. 5.)

22. Pregledno o problematiki *interesov* in *strasti* in moderni politični in socialni misli: Hirschman 1977. *Običaji* sodijo v drugo tradicijo (gl. Pocock 1987), centralni za »družbeno analizo« pa postanejo z Burkom, če ne prej.

trgujočega človeka,²³ državljsanske kreposti za posameznike, ki so živeli v *commercial society*, v družbi, ki jo je vzgibal in povezoval *commerce*. Medtem ko je torijevska »Country« ideologija krepost našla – se pravi, izgubila – v preteklosti, so jo whigovski tvorci »Court« ideologije, zlasti Defoe in Addison, skušali najti v modernem svetu in pri tem iskanju »Credit [...] prevedli v krepost [...]. Krepost je bila zdaj poznavanje družbene, moralne in *commercial* realnosti, in storjeno je bilo vse, kar je bilo mogoče, da bi odstranili element fantazije in fikcije, za kateri se je zdelo, da spodkopavata lastnino in osebnost.« (Pocock 1975, 456.) Kolikor je denimo Defoe ostajal radikalni protestant,²⁴ je mogoče razumeti, da je »večna morala« ostajala v besednjaku, vendar pa so jo konstituirale »kreposti družbenosti same in ne kaki zakonodajni konstrukti, ki bi jamčili krepost«. (*Ibid.*, 459.)

Če je bil človek – naj tako rečem – obsojen na življenje v aktualni, se pravi: moderni družbi, je bilo le v njegovi družbenosti, in ne v zunanjih razlogih, mogoče iskati varnost in trdnost družbe, natančno: civilne družbe kot politične skupnosti, naj je bila ta družba še tako breztalna, nedoločna, neuravnovešena, nepredvidljiva in negotova.²⁵ Vprašanja, ki so ostala, so bila poslej pragmatična: »je kredit v soglasju z zaupanjem, delujejo mnenja ljudi, njihovi upi in bojazni, ki jih polagajo drug v drugega, tako, da stabilizirajo družbo in povečujejo blaginjo? Posel *government* [...] je delovati tako, da se to dogaja, ne pa nenehno z zakonodajo spreminjati formaliziranega okvira, v katerem edinole, kot se verjame, lahko uspeva krepost.« (*Ibid.*, 460.)

Med poskusi konceptualizacije moderne družbene realnosti se mi zdi ta posebno pomembni dve. Na eni strani Mandevillova formulacija etike *commercial society*, ki je z znamenito formulo »*Private vices – public benefits*« tako rekoč preobrnila republikanski *credo*, ki je v prepričanju, da je človekova narava taka, da žene ljudi v sebično poganjanje za lastnimi interesi in zadovoljstvi, se pravi stran od samo-uresničenja v politični aktivnosti, predvidel ustrezno vzgojo in discipliniranje, ki bi posameznika vendarle prekovali v dobrega državljana, ki z javnim angažmajem dela za obče dobro.²⁶ In na drugi strani Defoejevo ukvarjanje s projekti: ta najbolj prezrti del velikanskega opusa tudi sicer zapostavljenega avtorja²⁷ je nadvse reprezentativen za razmišljanje tistega časa, za *projecting humour*,²⁸ obenem pa izraža

23. Pocock 1975, 432. Pocock tudi opozarja, da Defoe in Addison nista imela namena *homo politicus* zamenjati s *homo faber*, pač pa sta skušala svet *commerce* povezati s krepostmi politične javnosti, s *public virtue*. (*Ibid.*, 458.)

24. O Defoeju gl. zlasti Bacscheider 1989, delo, ki si verjetno zasluži ime definitivna biografija; o Addisonu: Bloom/Bloom 1971.

25. V današnjih teoretizacijah je bilo formiranje te družbe na podlagi francoskega gradiva, vezanega na tamkajšnje revolucijo, in ob navezavi na pionirsko interpretacijo Alexisa de Tocquevilla imenovano demokratična revolucija. Gl. zlasti Lefortove študije (Lefort 1986), pa tudi dela François Fureta in na drugi strani Ernesta Laclau in Chantal Mouffe.

26. Gl. Kayevo izd. *The Fable of the Bees* (Mandeville 1988); o Mandevillu zlasti Goldsmith 1985 in 1987.

27. Pocock, ki Defoeja imenuje prvega velikega ideologa whigovskega pojmovanja lastnine – in to mesto s tem odvzame Locku – opozarja, da mu zgodovina politične misli še ni posvetila ustrezne monografije. (Pocock 1985, 67.) Monumentalna biografija Paule Bacscheider tega opozorila ne razveljavlja.

28. Bacscheider 1989, 69. Gl. tudi predgovor k ponatisu nemškega prevoda izbora iz *Essay upon Projects*, ki je pod naslovom *Sociale Fragen vor zweihundert Jahren* izšel 1899 v Leipzigu. (Schmidt Gall 1975;

eno ključnih modernih idej – misel, da je družbo mogoče producirati, da je konstruktibilna oziroma projektibilna, da je družbenost projekt oziroma konstrukt.

Vendar lahko ta dva nastavka, ki postaneta še posebno zanimiva, če ju beremo komplementarno, tu samo omenim – kot nastavka tiste tradicije moderne politične in socialne misli, za katero je Pocock uveljavil ime *commercial humanism*.²⁹

Poleg uvodoma vpeljanih opozicij: Locke – škotsko razsvetljenje in Locke – Hobbes, smo tako prideli novo opozicijo: *commercial humanism* – *civic humanism*, ki s tem, ko omogoča misliti dinamično artikuliranje kompleksnih političnih jezikov, šele vmešča škotsko razsvetljenje v avtonomno diskurzivno tradicijo (olajša pa tudi razumevanje republikanskega zavzemanja za postrepubliškanski svet, se pravi notranje razcepljenosti *civic humanism* ali neformiranosti *commercial humanism*).³⁰

Medtem ko sta v koordinatah prvih dveh opozicij (v katerih je škotsko razsvetljenje akcidentalno) implicirani nadaljnji opoziciji: zaupanja nevredni posamezniki – leviathanski družbeni red in zaupanja nevredna družbena ureditev – božji temelj, dobimo s *commercial humanism* pozicijo, ki pripoznava (nujno) nepopolnost človeškega in družbenega materiala. Ta, rekli bi lahko: načelni neperfekcionizem sploh šele odpre oči, da vidijo družbeno realnost. Ena od konsekvenc tega premika je, da postanejo odveč tri variante utemeljitve »politične družbe«: božja utemeljitev, utemeljitveno dejanje machiavelijevskega vladarja in družbena pogodba, in sicer preprosto zato, ker »poznavanje družbene realnosti«, ki je postalo vrednota novega moralnega sveta, pokaže, da družba nima nobenega temelja ali opore zunaj same sebe in je v tem smislu breztemeljna. Družbo se začne misliti iz nje same.

Vprašanje, ki ostane, če privzamemo, da smo prišli na sled razvoju »razvite teorije moderne družbe«, je, kako misliti v njej »moč pozitivne zakonodaje«. Da bi vsaj nakazal, kje iskati možen odgovor, si bom pomagal z avtorjem, ki v tem tekstu že nastopa. *A Vindication of Natural Society* je eden Burkovih najbolj intrigantnih spisov. Ne le, da je njegovo prvo tiskano delo; 1756 je izšlo anonimno in tako uspešno posnelo Bolingbroka, da so ga pripisali njemu. Z vprašanji, s katerimi so se ubadali interpreti: ali gre za resno razpravo ali za satiro, ali je Burke tudi mislil, kar je zagovarjal v tem besedilu, oziroma kaj je sploh mislil, se tu ne bom ukvarjal. Tekst jemljem kot izvrstno vajo v slogu, ki je jasno pokazala logiko in konsekvence enega političnih jezikov.

Defoe 1975.) Boulton je v svoji izdaji izbranih spisov odmeril temu delu dokaj skromno mesto. (Gl. Defoe 1975a.)

29. V *The Machiavellian Moment*, ko tega izraza še ni uporabljal, je zapisal, da je bilo obdobje, v katerem se je *commercial humanism* začel artikulirati, »do nedavnega malo proučevano«. (Pocock 1975, 423.) V času, ki je pretekel odtlej, je bilo objavljenih več monografskih študij, vendar pa – kolikor vem – ta tradicija še vedno ostaja precej neobdelana. Predvsem še ni dela, ki bi prikazalo zgodovino *commercial humanism* tako izčrpno in velikopotezno, kot je Pocock obdelal zgodovino *civic humanism*; niti ni dela – če uporabim še eno analogijo – ki bi raziskalo temelje moderne misli o družbi tako, kot je Skinner temelje moderne misli o državi.

30. O teh variantah gl. Pocock 1975, pogl. 13-15.

Temeljna alternativa je tale: ali pripoznati »umetno družbo«, *artificial society*, katere soznačnice so politična družba, država, civilna družba, *government, policed society*, in jo poskušati reglementirati, ne da bi se vpraševali po njenih temeljih; ali iskati temelje družbe in se vrniti do naravnega stanja. Iskanje temeljev družbe nujno pelje v naravno stanje in spodnaša civilno družbo. Fiktivni pisec seveda zagovarja naravno družbo.

»Ta družba temelji na naravnih sleh in instinktih, in ne na pozitivnih institucijah«, njene vezi so »naravna nagnjenja«, naše misli in dejanja usmerjata samo razum in narava – ali »naravni razum«, ki nam ga je dala Providenca za vodnika – in življenje v njem je »preprosto in zato srečno«. (Burke 1982, 14/15, 72, 17, 94/95, 90.) Sreča je v prakticanju kreposti, ki temelji na »Poznavanju Resnice; se pravi, na poznavanju tistih nespremenljivih Odnosov, ki jih je zaukazala Previdnost«; zakoni naravnega stanja so naravni zakoni in naravno stanje je kratkomalo kraljestvo božje. (*Ibid.*, 16, 82.) A ljudje so šli dlje, kot je predvidela narava, niso vedeli, kje naj se ustavijo, niso bili zadovoljni z razumnimi dosežki in so nenasitno segali po več... Vse naše bede je krivo naše nezaupanje v tistega vodiča, ki nam ga je postavila Previdnost. (*Ibid.*, 15, 94.)

»Kar je bilo postavljeno v Nasprotju z Naravnim Stanjem, se mora ohranjati tako, da tepta Naravni Zakon.« (*Ibid.*, 43.) Vse oblike politične družbe so tiranske in despotske in kršijo naravne pravice človeštva, vsa zgodovina je zgodovina vojn in klanj in izpopolnjevanja sredstev za uničevanje, »Strasti in Interesi teptajo javno blaginjo« in proizvajajo revščino in bedo, še vsaka umetna družba je »iz Mnogih naredila lastnino Maloštevilnih; vpeljala nepotrebna Dela, neznané Pregrehe in Bolezni ter Užitke, ki so nezdržljivi z naravo« itn. (*Ibid.*, 45, 91.) Da bi se popravilo hibe in zla, ki jih je povzročila zapustitev naravnega stanja, so bili iznajdeni zakoni. (*Ibid.*, 15, 76.) To so seveda »umetni zakoni« (*ibid.*, 18), nekaj, kar sodi v imaginarno.³¹ Človeški duh, ki je zašel v umetno družbo, »vsak dan iznajde kako novo umetno Pravilo, da bi vodil tisto Naravo, ki bi bila, če bi jo pustili pri miru, sama najboljši in najzanesljivejši Vodnik. Najde ti imaginarna Bitja, ki predpisujejo imaginarne Zakone; in potlej priklíče imaginarne Strahove, da bi utrdili Vero v ta Bitja in Poslušnost pred Zakoni.« (*Ibid.*, 13.)

Ta igra s političnim jezikom pove, da so zakoni tako artifični, kot je artifična družba. Če družba nima ne božjega ne naravnega temelja, ga ne more imeti niti zakon. In če se zakone v principu dela tako, kot družbo, je njihova racionalnost tako omejena, kakor je omejena vloga razuma v družbi, in tako neintencionalna, kot je neintencionalna splošna racionalnost družbenega življenja.³² Vprašanje, ki se

31. Nujnost vzpostavitve civilne družbe je za fiktivnega pisca »prej imaginarna kot realna«, tako da ne preseneča, da v civilni družbi – se pravi družbi, ki se je oddaljila od »Resnice« – vidi »Sanje o Družbi«. (Burke 1982, 95.)

32. Če je mogoče za Smitha reči, da ga odlikuje racionalna ocena meja racionalnosti (Haakonssen 1989, 92), bi bilo mogoče nekaj podobnega trditi tudi za Burka. Smithova in Burkova kritika francoske revolucije se – značilno (in pomembno za problematiko tega teksta) – ujema v zavračanju »*men of system*«. (Gl. Smith 1969, 379 *sqq.*; Burke 1987.) Haakonssen opozarja tudi na sorodnost med Humovo jurisdicenco in tradicijo angleškega *Common Law* in Burkom. (Haakonssen 1989, 21; o *Common Law* gl. Pocock 1987; za interpretacijo Burka v tem kontekstu gl. zlasti »Burke and the Ancient Constitution«, v Pocock 1971.)

je zastavilo na tej točki, je bilo, kako se izogniti popolnemu relativizmu. (Gl. Haakonssen 1989, 2.) Reševanje je bilo prepuščeno »znanosti zakonodajalca«. (Gl. *ibid.*, 92.)

Literatura

- Backscheider, Paula R., 1989: *Daniel Defoe. His Life*, The John Hopkins U. P., Baltimore in London.
- Bloom, Edward A. in Lillian D., 1971: *Joseph Addison's Sociable Animal: the Market Place, on the Hustings, in the Pulpit*, Brown U. P., Providence.
- Burke, Edmund, 1796: *Thoughts on the Prospect of a Regicide Peace, in a Series of Letters*, London.
- Burke, Edmund, 1982: *A Vindication of Natural Society or, A View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society. In a Letter to Lord **** by a Late Noble Writer*, ur. Frank N. Pagano, Liberty Classics, Indianapolis.
- Burke, Edmund, 1987: *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. Intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, ur. J.G.A. Pocock, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Claeys, Gregory, 1989: *Citizens and Saints. Politics and anti-politics in early British socialism*, Cambridge U. P.
- Clark, J.C.D., 1990: *Revolution and Rebellion. State and Society in England in the seveneenth and eighteenth centuries*, Cambridge U. P.
- Cobban, Alfred, 1929: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, Georg Allen & Unwin Ltd., London.
- Dalgarno, Melvin, 1984: Reid's Natural Jurisprudence: the Language of Rights and Duties, v V. Hope, ur., *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U. P.
- Defoe, Daniel, 1975: *Über Projektmacherei*, B. Heymann, Wiesbaden.
- Defoe, Daniel, 1975a: *Selected Writings*, ur. J. T. Boulton, Cambridge U. P.
- Dunn, John, 1985: From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment, v Hont/Ignatieff.
- Dunn, John, 1985a: *Rethinking Modern Political Theory, Essays 1979-83*, Cambridge U. P.
- Ferguson, Adam, 1966: *An Essay on the History of Civil Society*, ur. Duncan Forbes, U. P., Edinburgh.
- Forbes, Duncan, 1975: *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge U. P.
- Forbes, Duncan, 1975a: Sceptical Whiggism, Commerce, and Liberty, v Skinner/Wilson.
- Goldie, Marc, 1987: The civil religion of James Harrington, v Hont/Ignatieff.
- Goldsmith, M. M., 1985: *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge U. P.
- Goldsmith, M. M., 1987: Liberty, luxury and the pursuit of happiness, v Pagden.
- Haakonssen, Knud, 1989: *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge U. P.
- Hirschman, Albert, 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton U. P.
- Hont, Istvan, 1987: The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the »Four-Stages Theory«, v Pagden.
- Hont, Istvan, in Ignatieff, Michael, ur., 1985: *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge U. P.
- Hume, David, 1987: *Essays. Moral, Political, and Literary*, ur. Eugene F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis.
- Landau, Norma, 1987/88: Eighteenth-Century England: Tales Historians Tell, *Eighteenth-Century Studies* 21, št. 2.

- Lefort, Claude, 1986: *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Seuil, Paris.
- Lieberman, David, 1985: The legal needs of a commercial society: the jurisprudence of Lord Kames, v Hont/Ignatieff.
- Locke, John, 1988: *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge U. P.
- Macpherson, C.B., 1964: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford U. P.
- Mandeville, Bernard, 1988: *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ur. F.B. Kaye, Liberty Classics, Indianapolis [fotomeh. ponatis izd. Oxford U. P. 1924].
- Mastnak, Tomaž, 1988: Feminizacija demokratične revolucije. Poskus interpretacije *A Vindication of the Rights of Woman*, *Vestnik IMŠ* 9, št. 2.
- Mastnak, Tomaž, 1990: Dvesto let spornosti revolucije: Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji, v Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji in o ravnanju nekaterih londonskih družb v zvezi s tem dogodkom*, KRT, Ljubljana.
- Moore, James, in Silverthorne, Michael, 1985: Gershom Carmichael and the natural jurisprudence tradition in eighteenth-century Scotland, v Hont/Ignatieff.
- Pagden, Anthony, ur., 1987: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1971: *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Methuen & Co Ltd, London.
- Pocock, J.G.A., 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U. P.
- Pocock, J.G.A., 1977: Historical Introduction, v *The Political Works of James Harrington*, ur. J.G.A. Pocock, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1985: *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987: *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, A Reissue with a Retrospect*, Cambridge U. P.
- Pocock, J.G.A., 1987a: The concept of language and the *métier d'historien*: some considerations on practice, v: Pagden.
- Schmidt, Harry, 1975: Einleitung zur Neuauflage, v Defoe.
- Skinner, Andrew, in Wilson, Thomas, ur., 1975: *Essays on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford.
- Skinner, Quentin, 1988: *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. P.
- Smith, Adam, 1969: *The Theory of Moral Sentiments*, ur. E.G. West, Liberty Classics, Indianapolis.
- Smith, R.J., 1987: *The Gothic Bequest. Medieval institutions in British thought, 1688-1863*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1979: *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge U. P.
- Tuck, Richard, 1987: The »modern« theory of natural law, v Pagden.
- Tully, James, 1982: *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge U. P.
- Tully, James, ur., 1988: *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge.
- Zagorin, Perez, 1954: *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London.

Politična filozofija in moderna demokracija

Claude Lefort

Za bralce *Filozofskega vestnika* sem predelal predavanje, ki sem ga pred časom pripravil za teologe. Poslušalstvo je do neke mere že poznalo moje delo, vendar so mi hoteli postaviti še nekaj splošnih vprašanj o politični filozofiji: zakaj si prizadevam za obnovo politične filozofije? Kaj razumem z izrazom politična filozofija? Ali je družba, v kateri živimo, še vedno politična družba? Če se moderna demokracija, kot trdim, razlikuje od vseh prejšnjih formacij po tem, da implicira »razpustitev poslednjih znamenj gotovosti«, ali je potemtakem mogoče in zaželeno, da se ljudje poslej zanašajo le na svoja lastna mnenja?

Ko sta mi urednika *Filozofskega vestnika* predlagala, da tudi sam dam prispevek za pričujočo številko o statusu zakona, sem mislil, da bi lahko del tega predavanja uporabil za to, da na novo formuliram nekaj osrednjih misli svoje teorije. Na začetku bi najprej na hitro obdelal misel Lea Straussa. Ta mislec nemškega izvora, ki se je pred nacizmom umaknil v Združene države in umrl l. 1973, je avtor zelo pomembnega dela, ki je večinoma nastalo v Združenih državah in bilo tam tudi objavljeno. Nobenega dvoma ni, da so značilnosti ameriške demokracije, zlasti način, kako v tej deželi prakticirajo družbene in politične vede, Straussa spodbudile k temu, da se je lotil kritike obdobja modernosti oziroma da jo je zaostрил (načela, ki uravnavajo življenje in misel v obdobju moderne). Ta kritika je tesno povezana s poskusom obnove klasične filozofije, kakršno najdemo zlasti v Platonovih, Aristotelovih in Ksenofonovih delih. Strauss v nasprotju s splošnim prepričanjem, da so se s sodobni misleci znebili predsodkov klasičnih mislecev, vztraja, da se zaupanje, ki ga izkazuje znanosti – znanosti na sploh, predvsem pa humanističnim vedam – tudi samo opira na predsodke, ki jih nismo nikoli raziskali. Ti predsodki pa nam onemogočajo, da bi doumeli pomen temeljnih del politične filozofije in da bi prepoznali probleme, s katerimi so soočene vse družbe (torej tudi družba, v kateri živimo). Ni moj namen, da bi se podrobneje ukvarjal s tistim, čemur pravi Strauss »kriza našega časa«. V pričujočem tekstu se na Lea Straussa sklicujem, ker občudujem njegov trud ponovno dati smisel politični filozofiji in ker sem v nasprotju z njim prepričan, da naš čas, natančneje nov tip demokracije, ki se popolnoma razlikuje od antične demokracije, tako kot se totalitarni režim popolnoma razlikuje od antične tiranije, zahteva, da postavimo vprašanja, ki jih prej ni bilo mogoče postaviti, da mislimo tisto, česar prej ni bilo mogoče misliti, skratka, da so pred politično filozofijo nove naloge.

Politična filozofija in nastanek družbenih ved

V poglavju »Klasično naravno pravo« iz knjige *Naravno pravo in zgodovina*¹ se Leo Strauss sprašuje, zakaj danes ne moremo več doumeti pojma *politeia*. Strauss pojasnjuje, kaj so Grki pravzaprav razumeli s tem izrazom in kako so poskusili definirati ureditev *polis*, ki naj bi omogočila najboljše pogoje za najboljše življenje. Ta pojem, 'politeia' v obdobju modernosti najpogosteje prevajajo kot ureditev. Za nas pa v tej besedi odzvanja predvsem pravni pomen. Strauss pa nas popolnoma upravičeno opozarja, da sta v *politeii* združeni tako ideja o ureditvi kakor tudi ideja o načinu življenja, torej pomen, ki ga najdemo, denimo, v izrazu *american way of life*. Izraz *politeia* bi zato kvečjemu lahko prevedli kot režim, in sicer v tistem močnejšem pomenu, ki ga je imel v 19. stol. Ko so še govorili o *Ancien Régime*, so s tem izrazom označevali dosti več kakor zgolj ureditev. S tem izrazom so označevali način življenja kakot tudi *obliko vladavine*. Za Grke, vztraja Strauss, je pomen izraza *politeia* bistveno določala oblika vladavine, in sicer glede na to, kako so se ljudje, potem ko je bila vzpostavljena oblast, organizirali zato, da bi urejali notranje in zunanje zadeve svoje *polis*. Toda vsaj od 19. stol. naprej, morda pa tudi že prej, je ideja o *politeii* postopoma bledela, kar je koincidiralo z vzponom *filozofije zgodovine in družbenih ved*. Kaj lahko torej še pomeni filozofija *Politeie*, potem ko je vsaka družbena ali kulturna formacija dojeta kot moment v razvoju človeštva? Pri tem je vseeno, ali se sklicujemo na Hegla ali na Marxa. Če je vsaka formacija dojeta kot moment v nastopu duha samega ali pa v nastopu družbe na njeni najvišji stopnji, potem politični sistemi ne potrebujejo filozofove sodbe. Ni naloga filozofije zgodovine, da ločuje eno politično formacijo od druge, pač pa je ta naloga zaupana času. V tej perspektivi bi lahko rekli, je vse resnično in hkrati vse neresnično glede na čas in kraj. Nekaj podobnega je namreč trdil G. Lukács, ko je komentiral Marxovo misel.² Trditve, vse je resnično, pomeni, da vse šteje v procesu izoblikovanja družbe, v kateri se razkrojijo prejšnji partikularizmi, vse je neresnično, pa pomeni, da tisto, kar se nam zdi najbolj pomembno – denimo, kot anticipacija brezrazredne družbe – ostaja zaznamovano z mankom, nepopolnostjo. Filozofijo zgodovine tako zamenja politična filozofija, ki bi zmerom zahtevala filozofovo sodbo o neresničnosti in resničnosti in implicirala idejo o naravni normi.

Tudi nastanek družbenih ved je po Straussu postopoma spravil ob dobro ime politično filozofijo, in to na način, ki ni nič manj poguben. Po eni strani poskuša sociologija doumeti družbene pojave tako, kot naravoslovec obravnava svoje pojave. Namere družbenih dejavnikov so s tem postavljene v oklepaj ali, rajši, so dojete kot neposredni ali posredni učinek strukturnih razmerij, razmerij, obravnavanih kot stvari. Po drugi strani, pravi Strauss, pa so družbene vede začele ločevati med tistim, kar sodi v red dejstev, in tistim, kar sodi v red vrednosti. Tudi ta distinkcija je, kot kaže, ovirala filozofovo prizadevanje, ker je vsiljevala splošno zahtevo po objektivnosti. Ta zahteva postavi spoznavajoči subjekt v položaj zunanosti glede na njegov predmet in ga reducira na golo funkcijo »čistega spoznavajočega subjekta«, izvzetega iz družbe, o kateri govori.

1. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris 1986, str. 115-151.

2. Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Minit, Paris 1976.

To distinkcijo med dejstvi in vrednostmi so, kot je znano, pripisovali Maxu Weberu, ki sodi med mislece, ki si jih je Leo Strauss izbral za tarčo svoje kritike. Po Straussovem mnenju je prav Max Weber najmočneje vplival na razmah družbenih ved, ker se je zavzemal za to, da bi učinkovitost znanosti izvirala iz zmožnosti znanstvenikov, da svojih lastnih vrednosti ne projicirajo v predmet, ki ga spoznavajo. Seveda pa Weber iz spoznanja ni popolnoma izločil »vrednostnega razmerja«, le da to razmerje nastopa zgolj v sociologovih hipotezah, v izbiri dejstev, na katera se sklicuje. Vrednostno razmerje je nujno navzoče, ker sociolog pripada takemu ali drugačnemu družbenemu okolju, živi v tem ali onem obdobju, ima tako ali drugačno vzgojo in ima taka ali drugačna osebna nagnjenja, vse to pa vpliva na to, da izbere rajši ta predmet kakor drugega. A brž ko je predmet izbran, mora znanstvenik izključiti vsakršno *vrednostno sodbo* o pojavih, ki jih obravnava. Raziskava se lahko opira le na poprej postavljene hipoteze. Izhajajoč iz izbranih dejstev, poslej šteje le konstrukcija smiselnih povezav med ugotovljenimi danostmi.

Po mnenju Lea Straussa vodi tako stališče v nesmiselno in nevzdržno prakso. In res, predmet raziskave – ljudje, ki živijo v družbi – na impliciten način vsebuje predstave, ki jih imajo ljudje o svojem življenju in o svojem okolju, kakor tudi njihovo lastno interpretacijo njihovih vrednostnih razmerij.

Vrednosti oblikujejo medčloveška razmerja, sodelujejo pri izoblikovanju kulture, v tem pomenu so sestavni del spoznavnega predmeta. Nečesa ne moremo razumeti, če o tem hkrati tudi ne sodimo. Ali, kot pove Leo Strauss: »Predmet družbenih ved je konstituiran na podlagi razmerja do vrednosti, to razmerje pa spet predpostavlja presojo vrednosti.«³ Znanstvenik, ki si prizadeva razbrati vrednosti druge kulture, ne more teh vrednosti obravnavati nevtralnno. Sam pojem vrednosti implicira njegovo vključenost v človeški svet.

Weber je bil torej prisiljen priznati, da postopek družbenih ved implicira nepojasnljivo *vrednotenje*. Tako kot vsi, ki so razmišljali o človeški usodi, nam pove Strauss, se tudi Weber »ni mogel ogniti temu, da ne bi govoril o skopuštvu, pohlepnosti, brezvestnosti, domišljavosti, požrvovalnosti, občutku za mero (...), skratka, da ne bi izrekal vrednostih sodb.«⁴ Kako bi lahko sociolog govoril o klikah, o koaliciji interesov ali o korupciji, če te besede ne bi v zadnji instanci napotovale na vrednostne sodbe?

Strauss je s svojo analizo in kritiko Webrove misli opozoril na dvojico:

Ne samo, da vrednostnih sodb ni mogoče ločiti od interpretacije, temveč moramo kritizirati tudi vrednosti, ki si jih spontano sposojamo od našega lastnega družbenozgodovinskega okolja. To pa pomeni, da že sam koncept vrednosti prikriva vprašanja o resničnem in neresnične, o dobrem in zlu, vprašanja, ki so univerzalna. Prav zato je treba tudi obnoviti politično filozofijo. Medtem ko filozof – zato da bi bilo mogoče ločevati med dobrimi in slabimi režimi – obnovi idejo izbire in norme, pa sociolog, ki se skriva za nevtralnostjo, onemogoča tako razsojanje, s

3. L. Strauss, *op. cit.*, str. 68.

4. *Ibid.*, str. 60.

tem pa priznava generalizirani *relativizem* katerega resnični pomen je po Straussu *nihilizem*.⁵ Ta relativizem se morda še bolj presenetljivo kaže v tistem, čemur Američani pravijo socialna ali kulturna antropologija in čemur mi pravimo etnologija. Na tem področju je prevladalo prepričanje, da bi dostop do drugih kultur zahteval distanciranje od naših lastnih vrednot. Pod pretvezo boja proti etnocentrizmu zagovarjajo stališče, da vsaka kultura izvira iz radikalne arbitrarnosti. Upravičena kritika etnocentrizma pa ima za posledico spodbijanje vsakega univerzalnega načela. Ena od posledic tega pa je, da zgubi tudi politična refleksija v okviru današnjih družb vsak temelj.

Po mojem mnenju imajo kritična razmišljanja Lea Straussa nedvoumno veljavo, in to toliko bolj, ker se relativizem ne neha širiti. Seveda pa to ne pomeni, da jih sprejemamo brez zadržkov.

Značilnosti modernega demokratičnega izkustva

Prvi zadržek zadeva njegovo kritiko *filozofije zgodovine*. Potem ko si jo Strauss izbere za tarčo, se zdi, da pozabi, da je bila ta filozofija zgodovine v nekem smislu zgolj najbolj dognan izraz, četudi se je pogosto mešal z mitologijo, filozofskega »branja« *zgodovine*. Ne pozabimo, da je na začetku 19. stoletja to branje učinek novega izkustva zgodovine, odkritja *ireverzibilnosti* – pojma, ki ga klasični univerzum, na katerega je tako zelo navezan Leo Strauss, še ni poznal. Zavest o ireverzibilnosti je nastopila konec 18. stol., bodisi kot učinek ali pa kot vir velikih revolucijskih gibanj. Ne mislim samo na francosko revolucijo, temveč tudi na ameriško. Misel o nemožnosti vrnitve nazaj, ideja o pomenu časa se je vsilila duhu ljudi tistega časa. Vzemimo Francijo, da ne bi filozofije zgodovine reducirali zgolj na dela nemškega idealizma, zlasti pa na Hegla in Marxa. Za mislece, kot so Chateaubriand, Ballanchem, Guizot, Michelet, Quinet, Leroux ali Tocqueville, naj se med seboj še tako razlikujejo, pomeni izkustvo ireverzibilnosti začetek modernega obdobja. Še več, to izkustvo spremlja še nov pomen *prihodnosti*. Tem sodbam, ki so še nekoliko prehitre in ki uvrščajo pisce 19. stoletja med nove preroke, se sam pridružujem le napol: njihov odnos do prihodnosti je zaznamovalo izkustvo nemira in neznanega, izkustvo, ki ju klasični duh ni poznal.

Poleg občutka za ireverzibilnost in prihodnost je treba omeniti še izkustvo, ki ravno tako ne sodi v svet klasikov, namreč izkustvo *človekoljubja*. Kljub vsemu sistemu, kar se zdi, da ločuje ljudi tako časovno kakor prostorsko, so si ljudje na skrivnostnen način vendarle podobni. Prav to se namreč pokaže v razmahu družbenih ved onstran ali, bi lahko rekli, tostran zahtev po znanstvenosti, pa naj jih izrekajo Weber, Durkheim ali pa vsi tisti, ki jima sledijo. Svoje izkustvo lahko merijo glede na ideal znanstvene objektivnosti ali nevtralnosti, a kaj se dejansko »skriva« *za tem izkustvom? To je odkritje drugega, ki je hkrati drugi in podobnik, skratka to je občutek za raznoličnost pojavov, ki jih ni mogoče enkrat za*

5. *Ibid.*, str. 50. Postavitev v oklepaj vrednostnih sodb je pripeljala do tegale paradoksa: »Imeli bi pravico, da čisto dejstveno opišemo dejanja, izvršena vpricho vseh v koncentracijskem taborišču, nedvomno bi ravno tako lahko dejstveno analizirali motive in nagibe, ki so gnali delujoče, vendar pa pri tem ne bi smeli uporabiti besede krutost. Torej bi bil dejstven opis v resnici strahotna satira...« (str. 59).

vselej prekrti z etiketo tega ali onega režima. A te spremembe ne upoštevamo, če tako grobo, kot to stori Strauss, postavimo politično filozofijo nasproti družbenim vedam. Kajti tako v sociologovi kakor tudi v etnologovi praksi lahko odkrijemo nekakšno *implicitno filozofijo*, ki večinoma ni razdelana, tematizirana ali pa je celo zanikana. Nedvomno lahko trčimo v teoriji na razglašanje relativizma, denimo, »nobena kultura ni višja od druge« ali pa »nimamo nobene pravice soditi, da so ene vrednote višje od drugih, kajti, če bi bilo to res, potem bi to bile vedno naše vrednote«. Ta misel pa je pravo nasprotje razumevanja in strpnosti. In če je v antropoloških raziskavah kaj paradoksnega, potem je paradokсно prav to prepričanje, in v tem je tudi njegova veličina in filozofski smisel: če namreč ne morem zapustiti samega sebe, da bi se preselil v drugega, potem moram vsekakor poskusiti priznati prostor drugemu in pustiti, da me drugi interpelira.

Politična ali tehnična družba

Tisto, kar je po mojem mnenju presenetljivo v Straussovem opisu moderne družbe, je namreč prepričanje, da družba, v kateri živimo, ni več *politična družba*. V prizadevanju, da bi obudil tisto, kar naj je bila politična filozofija pri klasikih, ne kritizira le filozofije zgodovine in družbenih ved. Za poskusom razvozlati, kaj je sprevrženo v moderni misli, Strauss raziskuje ne le *proces izoblikovanja predstave*, ki jo imamo o naši družbi, temveč tudi proces izoblikovanja predstave tiste *družbe same*. Zdi se, kakor da za Straussa oblike vladavine nimajo več odločilne vloge za razumevanje družb. S tem nočem reči, da ne pozna razlike med totalitarizmom in demokracijo. Vendar pa te razlike ne misli v tistem pomenu, v katerem so v antiki doumevali opozicijo med zdravo in sprijeno družbo. Z njegovega gledišča nastopi pravi prelom s klasiki z *razmahom tehnike*. V tej točki – kljub bistveno drugačni usmeritvi – se približa Heideggrovi misli. Človek je ujet v razvoj tehnike in se vidi, tako kot reč, kot sredstvo za izkoriščanje virov, ki mobilizirajo dejavnost v neskončnost in zahtevajo vedno bolj uniformna in neosebna razmerja znotraj družbe.

Novo funkcijo države Strauss ravno tako obravnava kot vidik razmaha tehnike in temu pravi *upravljalna država*. Tudi to je heideggrovska tema in, najsi je še tako paradokšno, tudi arendtova. Hannah Arendt, naj ji je še tako tuje Straussovo razmišljanje, se konec koncev ukvarja s podobnim problemom: naše družbe niso več politične družbe. Država je upravitelj in hkrati producent, saj odloča o dejanski obliki družbenih razmerij. Dovolj nenavadno je, da trije avtorji, zavračajo vsako moderno misel in filozofijo zgodovine in ki vseeno *implicitno* razvijajo teorijo zgodovine. S tem ko filozofijo izključijo iz napredka in iz kumulativne zgodovine, vseeno predstavijo neko *narobno* zgodovino, katere momenti se lahko uveržijo le kot učinek preloma s preteklostjo. V zgodovini vlada od konca grške demokracije (Arendt), od konca platonovske in aristotelovske filozofije (Strauss), od konca predsokratske filozofije (Heidegger) – vedno hušja zamračitev, vrh pa doseže v obdobju modernosti. Naša doba je potemtakem doba pretresov, v kateri naj bi človeštvo bodisi propadlo ali pa našlo smisel delovanja (Arendt), mero za človeško naravo (Strauss) ali smisel biti (Heidegger).

Toda ali naj iz tega sklepamo, da se je naša družba utopila v pozitivnosti in tehniki? Ali moramo dati prav Straussu, za katerega družba, v kateri živimo, ni zares politična družba? Dokaz, da naša družba ni potonila v pozitivnosti – denimo, v pozitivnosti potrošnje – lahko najdemo v tem, da je naša družba v stanju nenehne vrenja, da je nenehno predmet razpravljanja.⁶

Demokratični zalog

Moj tretji zadržek zadeva *status moderne demokracije* in Straussovo oceno tega statusa. Zsi se, da Strauss noče videti v moderni demokraciji *nove politične forme družbe*.

Strauss lahko ostane v okviru klasične misli le, če moderno demokracijo priliči tistemu, kar sta Platon ali Aristotel povedala o antični demokraciji. Značilno se mi zdi, da se ni nikdar pomudil – tudi kadar je komentiral *Državo* – pri Platonovem zelo krutem in hkrati zabavnem opisu demokracije. Spomnimo se, da je za Platona demokracija degenerirana forma oligarhije, ki je tudi sama degradacija timokracije, ki pa je spet degenerirana potomka dobre vladavine.

Platon pokaže, da je demokracija postala prizorišče *razpustitve znamenj* družbenega življenja. Človeka v demokraciji predstavi, denimo, takole: je kot otrok, ki ne uboga več svojih staršev, kot učenec, ki ne spoštuje več svojih učiteljev, kot starec, ki pobegavi zato, da bi ugajal otrokom namesto, da bi jim bil za zgled. Po tej Platonovi slika demokracije je njena najvišja vrednota *svoboda*. Demokracija je vladavina, v kateri vsakdo lahko odloča o tem, kaj bi lahko bila dobra vladavina. Platon pravi celo, da je demokracija sejem, na katerem se vsakdo polasti kakšne krame in si iz nje naredi ideal. V zadnji instanci opiše demokracijo kot politični pendant za stanje duše, v katerem je vse dovoljeno in je odpravljena razlika med dobrimi in slabimi željami in se zato razvnamejo incestuozne želje, ki so gospodar vseh. V redu političnih ureditev ustreza incestuozni želji tiranija. Incest in tiranija sta posledici demokracije.

Če Strauss torej ne izrabi tega argumenta proti demokraciji, potem ima za to po mojem mnenju dober razlog. Ne bi mogel namreč trditi, da je moderna demokracija vladavina, ko je vse dovoljeno, kot je mislil Platon, saj prav dobro ve, da je vzniknila kot obramba prava in zavrnitev samovolje.

Te kratke refleksije zahtevajo, da ponovno preiščemno naravo moderne demokracije.⁷

Moderna demokracija je po mojem mnenju produkt preobrata monarhičnega, teološko-političnega sistema. Za ta sistem je samo načelo vednosti in zakona *utelešeno* v oblasti, ki je tudi sama utelešena v vladarjevi osebi.⁸ Vendar je do rojstva moderne demokracije prišlo šele, ko sta pravo in zakon ločena od oblasti in si ju nihče ne sme nikdar prilastiti. V tem obratu je po mojem mnenju najbolj prenetljiv pojav *dezinkorporacije, ločitve* vednosti, zakona in oblasti. V demokraciji

6. P. Benichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977.

7. Cf. C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris 1986.

8. Cf. v zvezi s temi problemi C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981.

je implicirana ideja, da oblast ne pripada nikomur. Z nastopom demokracije pride do simbolne preobrazbe oblasti, tako da se oblast še vedno kaže, kakor da bi bila nad družbo, a hkrati kot nekaj, kar je vzniknilo v sami družbi. Tudi če je res, da demokracija poraja fantazmo o družbi brez oblasti, pa oblast vseeno v demokraciji ni odpravljena. Oblast še naprej zagotavlja pogoje za družbeno povezanost. Vendar pa, brž ko ne koincidira več z empirično eksistenco, z individualnostjo vladajočih, je ni mogoče umestiti, ni si jo mogoče predstavljati, ni je mogoče določiti.

Če je moderna demokracija prizorišče /theatre/ radikalne nedoločnosti, če hkrati sproža *razpustitev znamenj gotovosti* in priznavanje konflikta, kakor tudi oblast, ki ta konflikt ureja, ne da bi ga odpravila, potem se je treba vprašati, ali jo je mogoče dolgo časa prenašati. Ali razpolaga s sredstvi, da obrzda strasti, ki jih poraja totalitarizem?

Po mojem mnenju nobeno institucionalno sredstvo ne more preprečiti, da se demokracija ne razvije v totalitarizem, da ne podleže skušnjavi Enega. Edino učinkovito sredstvo je priznavanje razlike in drugačnosti. Nedoločnost, ki strukturira polje demokracije, poraja dvoumne učinke. S tem ko pahne ljudi v tragedijo in dvom, jim vseeno omogoči tip razmerij, ki jih večina naših sodobnikov ne bi hotela zamenjati za način življenja v totalitarizmu. Ta nedoločnost nenehno grozi, da bo pahnila demokracijo v relativizem in je vse reducirano na razlike mnenj. To banalizacijo priznavanja drugega je Tocqueville že označil kot posledico enakosti pogojev.

Politiko pogosto dojemajo kot prizorišče umetnih konfliktov med frakcijami, ki se prepirajo očitno le zato, da bi si prisvojile dobre položaje ali uresničile svoje posebne ambicije. Taka banalizacija političnega položaja priča o oslavitvi *transcendence* političnega glede na družbeno. Taka pomanjkljivost lahko pripravi teren za tiste, ki potrebujejo močno identifikacijo, ki izbirajo ekstremistične stranke in odpirajo pot totalitarizmu. Kolikor pa se v demokraciji vendarle zavzemajo za temeljne pravice, to se pravi, kolikor si prizadevajo za ohranitev pridobljenih pravic in zahtevajo nove pravice – ki niso samo maske za prikrievanje interesov – potem je pot v totalitarizem zaprta. Spomnimo se na Tocquevilla, ki se je bal, da se ne bi državljeni, ki so jih utrudile volitve in jih pustile nemočne, spet vrgli pred noge novemu gospodarju. Spričo te grožnje je pojasnitev etičnega čuta v demokraciji nujna. Nikdar ne bomo dovoljkrat ponovili – naj so pomanjkljivosti strank še tako velike in naj so vladajoči še tako povprečni – da mora kraj oblasti ostati prazen, ker je edino na ta način mogoče preprečiti okamnitev družbenega življenja.

Druga značilnost demokracije se mi zdi bistvena: vznik te paradokсне oblasti, ki sem jo opisal, je poslej povezana z družbeno delitvijo. Rajši imam izraz delitev kakor konflikt, četudi je delitev vedno vir konfliktov. Oblast je neločljiva od družbene delitve v tisti meri, v kateri predpostavlja politično tekmovanje med strankami. To tekmovanje pa je tudi samo urejeno, ker morajo biti pravice opozicije zavarovane med obdobjem, ko je oblast v rokah večine. Upravičeno bi zato lahko govorili o *institucionalizaciji* konflikta, ki ga ponazarja obstoj političnih strank kot izraz interesov in pravic, ki med seboj tekmujejo v družbi. Značilnost

moderne demokracije je torej vzpostavitev *javnega prostora*, na katerem se bodo spopadle politične interpretacije o tem, kakšni bi morali biti vladavina, oblast, zakon ali družbeno življenje. Danes pogosto pravimo, da je javni prostor zelo osiromašen, Vseeno pa ne gre prezreti nečesa, kar najpogosteje spregledajo, namreč to, da se je zelo razširil prostor za razpravljanje, ki je bil še pred petdesetimi leti omejen na neskončno bolj ozko plast družbe. Tako kot je treba razkriti paradoks oblasti, ki naj bi jo v svojem osrčju porajala sama družba in ji tako rekoč od zunaj zagotavljala enotnost in identiteto, je treba doumeti tudi paradoks družbe, ki se nanaša sama nase, ki se prepozna kot skupnost le za ceno nenehne delitve.

Tudi tu, se mi zdi, gre za odločilen prelom s prejšnjimi ureditvami. Mislim, da v nobeni drugi ureditvi razen v moderni demokraciji ni na tihem priznana legitimnost družbene delitve in nobena tako odločilno ne prelomi s substancialno skupnostjo.

Narava oblasti zahteva, da se lotimo tudi analiz ideje *zakona*. V moderni demokraciji je zakon priznan kot nekaj, kar je nad ljudmi in hkrati kot nekaj, kar je povezano z njihovo voljo. Trditev, da je zakon na strani človeka, utegne zbuditi vtis, da je čista konvencija, da so ga naredili ljudje. Nedvomno, zakon se izreka, a v tem izrekanju se hkrati tudi izmika. Če lahko rečem »Imam pravico, da...«, potem zato, ker sem umeščen v gibanje prvega zakona, ki mi uhaja. Tako ne bi smeli reči, da so ljudje vir zakona, tako kot ne moremo reči, da so vir misli ali govornice. Prej narobe, ljudi konstituira ta odprtost v svet, ki jo naredijo zakon, misel ali govornica. Narobe pa totalitarizem izhaja prav iz fantazme imanentnosti, po kateri si družba sama začrta svojo lastno pot. Meni pa se zdi, da je vsaka družba, prav narobe, ujeta v odprtje, ki ga sama ne naredi. Ta *nedoločnost* osvobodi družbo navezave na Enega, tako značilne za totalitarizem, kjer je vse odvisno od ene volje, od Partije ali pa od Vodje. Zato temelji zakona in družbe niso nikdar zajamčeni. Vedno je mogoče razpravljati o tem, kaj bi moral biti zakon, oblast in družba zato, da bi bili zares to, kar bi morali biti. Drugače rečeno, *moderna demokracija neodpravljlivo zatrdi legitimnost razpravljanja o razločevanju med legitimnim in nelegitimnim*, in že samo s tem, da govorimo o tem razločevanju, se soočimo tudi z vprašanjem zakona.

Seveda so te refleksije še preveč splošne, ker ne upoštevajo konkretnih dejstev in konfliktov v naši družbi. Tudi če to drži, to še ni razlog, da jih ne upoštevamo, ker ne moremo zares presojati sprememb naše družbe, če se ne ognemo tej prehitri in danes zelo razširjeni kritiki, za katero je vse reducirano na boj interesov, na konflikt mnenj, ki ne upošteva nobenega načela in nobene transcendence.⁹ V resnici pa je demokratična družba – če je najbolj podvržena temu, da izgine v spopadu interesov ali pa da se potopi v relativizmu in nihilizmu – vseeno najbolj

9. V vseh umetniških upodobitvah, kjer nastopa vladar upodobljen kot Kristus, nad čigar glavo drži roko Bog, tako kot je v laiciziranih upodobitvah nad vladarjevo podobo povzdignjena podoba pravice. V obeh primerih je uprizorjena ista misel: oblasti ni mogoče ločiti od vladarjeve osebe. Tako kot pravo tudi oblast prehaja v vladarjevo »notranjost«, je v njem *utelešena*. Zato tudi vladar *izreka pravo*. Torej ni mogoče priznati *zunanosti* prava in oblasti glede na vladarja.

zahtevna in nabolj »filozofska«, ker so prav v njej temelji zakona, oblasti in družbenih vezi nenehno predmet razpravljanja in dvomov. Razpustitev znamenj gotovosti ne pomeni, da razsežnosti avtoritete, zakona ali vednosti izginejo, temveč da vprašanja, ki jih implicirajo, nastopijo tako rekoč v *čisti* obliki. Zakon, ki nima več poslednjega utelešenja, se kaže vsakomur in v vseh razmerjih kot *skrivnost*. Odsotnost zadnjega temelja, dejstvo, da simbolnega mesta, ki je razglašeno za prazno, ne sme zasesti nihče, prav podeli vitalnost družbenim razmerjem, saj se lahko vsi sprašujejo o tem, kaj bi moralo biti.

Univerzalizem in partikularizem demokratičnih načel

Če na eni strani postaja odvisnost med vsemi deželami na svetu vedno bolj očitna, pa moramo na drugi strani ugotoviti, da so demokratični narodi zgolj otoček v tem morju. Ali je potemtakem demokracija lahko *ideal za človeštvo*? Na eni strani demokratična načela vsekakor merijo na univerzalnost, a po drugi strani se ne obotavljamo zadušiti nekaj dežel Tretjega sveta v imenu nacionalnih ali zasebnih interesov. Ali, drugače rečeno: demokratična resnica prinaša prihodnost, a naše zahodne vrednote so zelo oddaljene od vrednot, ki prevladujejo v teh deželah. Te različne ugotovitve nas soočajo z *napetostjo*, lahko bi rekli celo *dilemo*, ki bi jo morali vsaj poskusiti formulirati. Zelo pogosto se moraliziranje in cinizem ujemata.

Vzemimo načelo o *nevmešavanju* v notranje zadeve drugih dežel. Na prvi pogled se zdi plemenito in spoštljivo, toda velikokrat omogoča prikrito sodelovanje z diktatorji in vodilnimi sloji, ki surovo izkoriščajo prebivalstvo. Tisti, ki so v naših deželah privrženci demokracije, se ne bi smeli strinjati s tezo, da je »demokracija dobra za nas, ne pa tudi za ljudstva, ki za to še niso zrela«. Namesto da bi popustili relativizmu in lažnemu duhu strpnosti, bi morali zelo odločno podpreti vedno številnejše disidente v afriških, azijskih in južnoameriških deželah, ki – potem ko so se ločili od marksistične ideologije – odkrivajo vrednost civilnih in političnih svoboščin, in se vedno bolj zavedajo, da svoboščine niso zgolj formalne in da demokracija kot reprezentativni sistem, utemeljen na splošni volilni pravici, ne sodi v superstrukturo. Ti disidentski elementi – ne da bi sprejeli stališče klasičnega liberalizma, vendar pa ostajajoč zvesti ideji osvoboditve zatiranih množic – so vedno bolj prepričani, da je izhodišče demokracije *pravica imeti pravice*. Nena- vadna se nam zdijo gibanja za *človekove pravice*, ki niso dojete le kot pravice posameznikov (Hannah Arendt), temveč tudi kot pogoji za razmah socialnih zahtev.

Še predobro vemo, da gibanja, ki imajo za cilj vzpostaviti diktaturo v imenu ljudstva, pripeljejo do tega, da zgolj zamenjajo en sistem zatiranja z drugim, ne da bi bili zmožni rešiti ekonomske probleme. Ni dovolj, da pokažemo, da je nauk o ekonomskem liberalizmu, v katerega se odevajo imperialistične prakse, licimeren, ker so partnerji v ekonomski menjavi postavljeni v pogoje očitne neenakosti, temveč je treba pojasniti, da s tem, ko hočejo zadovoljiti potrebe najbolj revnega ljudstva, sprožijo konflikte, neobvladljive totalitarne pustolovščine, katerih posledic za usodo Zahoda ni mogoče predvideti. V tem smislu se ne pridružujem slepo

tezi o »novem mednarodnem ekonomskem redu«. To gledišče se mi zdi delno in se utegne razbliniti v abstrakcijo, če se loči od političnega vidika. Seveda bi bilo nesmiselno pridigati novi politični red, vendar je treba povedati, da novo pojmovanje ekonomskih razmerij ne bo dalo sadov, če v deželah, ki so odvisne, ne bodo dovolili, da se oblasti in virov ne polasti več nenadzorovana skupina ali nenadzorovane skupine če se bodo uveljavile politične in civilne svoboščine in za pogoje za javno razpravo.

To me je spodbudilo k temu, da navržem še nekaj besed o razmerju med demokracijo in kapitalizmom. V odgovoru na to vprašanje lahko na hitro obdelam le nekaj tez. Prva teza – ki je *grosso modo* marksistična – reducira demokracijo na sistem, ki je narejen za to, da ohranja, podeli legitimnost (in zakriva) družbena razmerja, ukoreninjena v produkcijski način – ki pa spet zahteva, da nastopi delovna sila na trgu kot svobodna, tj. ločena od lastnine produkcijskih sredstev. Druga teza, ki v družbi vidi rezultat tihe pogodbe med individui, ki so v bistvu svobodni in enaki, identificira isto logiko, ki deluje v družbi, na ekonomski in politični ravni. Dejanske neenakosti in odvisnost so obravnavane kot naključja, do katerih je prišlo zaradi različnosti nadarjenosti in nestalnosti menjave. Tretja teza pa popolnoma loči ekonomsko dinamiko, ki jo izpeljuje iz razvoja tehnike, delitve dela in večanja potreb, od politične dinamike, ki je odvisna od zmožnosti ljudi, da skupno odločajo in delujejo (tu mislim na tezo Hanne Arendt).

Vendar demokracije ne moremo izpeljati iz zapovedi funkcioniranja kapitalizma. Dejstvo je, da so se demokratična načela uveljavila v Ameriki in v Franciji, še preden se je razvila industrijska revolucija, ki edina podeli kapitalizmu sodobno fiziognomijo. Ravno tako ni mogoče speljati kapitalizma in demokracije na isto logiko. Vedeti je treba, da so odnosi v produkcijski enoti strogo hierarhični in da so dolgo časa ostali celo despotski. Toda ravno tako ni mogoče zagovarjati teze, o popolnem razkolu med kapitalizmom in demokracijo. Po eni strani je treba priznati, da je podjetniška svoboda ena izmed temeljnih svoboščin in da si – če je mogoče obsoditi njeno divjo rabo, ki je omogočila *monopolistično* koncentracijo – ni mogoče predstavljati njene ukinitve, razen v kakšnem totalitarnem sistemu. Po drugi strani pa je treba vedeti, da kapitalizem ni nedovzeten za vpliv demokracije: kapitalizem je doživel globoke spremembe z razmahom socialnih in kulturnih pravic, ki se tudi same opirajo na človekove pravice. Dodajmo k temu še, da iz *golega* razvoja ekonomije ni mogoče izpeljati ne spremembe, ki je na začetku sodobnega kapitalizma in ravno tako ne novega etosa, iz katerega izhaja sodobni kapitalizem.

Naša naloga je zato, da doumemo, kako sta kapitalizem in demokracija hkrati povezana in drug od drugega ločena. Ločena v tisti meri, da se pokažejo konfliktna načela, povezana pa v tisti meri, da zavračata sistem, v katerem je eden od njiju ogrožen.

Na koncu tega dolgega dialoga z Leom Straussom ni težko opaziti, da nisem historicist.¹⁰ Tisto, kar me moti v Straussovi interpretaciji je, da Strauss spremeni

10. Vedno bi se lahko vprašali, za kaj pravzaprav gre v razpravi: ali gre zares, denimo, za socialno varnost, medicino, privatno šolstvo oz. spolno svobodo ali pa za *vprašanje pravic oz. za družbena načela*.

historicizem v kategorijo, v katero je mogoče vse stlačiti, tako da zanj nista historicista le Hegel in Marx, temveč tudi tisti, ki zavračajo sam pojem resnice. Če upoštevam zgodovino, potem ne zato, ker se pridružujem eni ali drugi obliki historicizma, temveč zato, ker sem prepričan, da izvira iz izkustva preteklosti zah-teva po novem premisleku. Prej sem omenil občutek o nemožnosti vrnitve v preteklost. Strauss je lahko kritiziral sodobno vero v napredek, a ne bi smel pozabiti, da je v sami tej misli razsežnost ireverzibilnosti. Strauss upravičeno kritizira relativizem, vendar pa nas ne more prepričati, da je mogoče pojem naravnega prava znova formulirati v klasičnih terminih. Alternativi relativizem/naturalizem se je mogoče ogniti, če se odločno lotimo raziskovanje, ki nam jo nalaga naša čas.

Ko govorimo o *človeku kot skrivnosti za drugega človeka*, pravzaprav nadaljujemo z refleksijami o moderni demokraciji. Človek je nepojmljiv in v njem odkrijemo sled nedoločnosti. Vendar pa nedoločnosti ni mogoče »pozitivirati«. Človekova narava ni, da je nedojemljiv pač pa je *nekaj v človeku, kar je nedojemljivo*, kar se kaže v kulturah in individuih in čemur pravimo skrivnost. Veličina demokracije je po mojem mnenju v tem, da je na tihem priznala, da je vsakdo nedojemljiv za drugega. Prav zato tudi ideja o *individualni svobodi* vzpostavlja distanco med ljudmi, ki je skupnost ne more posrkati. Človek ne more pozabiti *osamljenosti*. V kapitalistični družbi vlada seveda grozljiva osamljenosti in tega pojava ne moremo zanikati. Toda obstaja tudi produktivna osamljenost, ki je tesno povezana z vzpostavitvijo demokratične družbe. Osamljen človek se lahko utopi v množici, toda tu se lahko prepozna kot drugačnega.

Prevedla Jelica Šumić-Riha

Zakon svobode

Darko Štrajn

Problem epohe

Misliti, opredeliti, določiti, razumeti, skritizirati, nemara napovedati vnaprej nekaj tako težko mislivega, neopredeljivega in nedoločljivega kot je EPOHA, je kajpada predmet filozofsko-zgodovinskega dela, pa tudi predmet vrste diskurzivnih praks, ki potekajo na različnih ravneh – od ravni vsakdanjega blebetanja, preko literature do denimo zgodovine. Seveda pa je že v pojmu epohe skrit paradoks samonanašanja: živimo v epohi, v kateri mislimo, da jo lahko označujemo kot epoho, ali živimo na prelomu med epohama, ko smo določili minulo epoho in se trudimo zarisati polje nove epohe itn., slej ko prej pa govorimo »v in iz« epohe. Pa vendar ta dejavnost definiranja epohe z »globokim« notranjim nesmislom vsaj na ravni filozofiranja nekaj postori, je »pojmovorna« in, če nič drugega perpetuiramo samo filozofijo v dimenziji abstrahiranja časa. »Če naj še kaj rečemo o poučevanju o tem, kakšen naj bi bil svet, k temu filozofija tako ali tako prispe vedno prepozno. Kot misel se ji najprej prikaže v času, po katerem je dejanskost izpolnila svoj proces graditve in se je končala.«¹ Kot je potemtakem dejal najbolj epohalni mislec epohe, za katero je sporno, ali je že minila, ali še traja, ima filozofija (danes pa bi lahko skupaj z njo omenili še kakšno drugo družboslovje, ki se od filozofije loči po manjši pretencioznosti) z epoho-časom problem, ki ga zajamemo s pojmovnim parom zunaj-znotraj. Če filozofija hoče »misliti svojo epoho«, jo lahko misli samo tako, da si umisli pozicijo zunaj nje, kakor hitro pa pretendira na to, da jo misli od znotraj, je že vržena ven. To se pravi, da jo skuša razumeti (v to kategorijo pa sodi tudi kritika). Če se »misel« loti epohe (denimo po Heglovo kot prepleta uma in dejanskosti) prihodnosti, se kajpada znajde v vlogi Ahila, ki teče za želvo. Ali še drugače: z določenega stališča, ki samo sebe lahko šteje za materialistično, je filozofija po naravi stvari (ali, če hočete po »naravi« zgodovine) tako ali tako predvsem elaborirana artikulacija dane epohe.

Kakor je torej filozofija tista »dejavnost uma«, ki najbolje reflektira izmikanje časa mislim, pa je hkrati kar naprej v pomembnem obsegu zaposlena z definiranjem epoh. Toda pri tem početju vendarle beleži zanimive dosežke: bodisi da se kot znanilka novih epoh vpiše v njihovo realizacijo (sproža ideologije, inspirira množična pričakovanja itn.), bodisi da zapopade minule epohe in se tako vzpostavi v napetosti z aktualno dejanskostjo. Filozofija zgodovine, kakor jo je vzpostavil Hegel, se sicer ni ohranila tako, da bi razvijala Heglovo paradigmo (če je o paradigmi v tem primeru res mogoče govoriti), toda iz njene konstitucije, iz njene za-

1. G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

stavitve v določenem nemara odločilnem trenutku novejšje zgodovine, se nam ponuja analogija z aktualnostjo pod pogojem, da smo pripravljene analogijo vzeti z omejitvijo. Če naj bi namreč bil tisti odločilni trenutek zgodovine konsolidacija meščanske epohe, je zdaj mogoče govoriti o trenutku zgodovine, ko se nekaj evidentno končuje, pa še ne vemo dobro, kaj se končuje in se začneja nekaj, o čemer še manj vemo, kaj bo. To pa pomeni, da je analogijo s Heglovim časom mogoče vzeti le tako, da na podlagi nje lahko rečemo, da v nekem takem trenutku zgodovine nastajajo razlogi za formulacijo novega pojma epohe (tiste, ki je domnevno bila in tiste, ki prihaja). Bralec, ki bi si hotel tu nekaj predstavljati, bi seveda pomislil, na dogajanje, ki so ga množična občila že razglasila za dejstvo, namreč na »konec socializma«. Toda dovolimo si opozoriti, da žurnalistične oznake vendarle ne morejo služiti resnejši opredelitvi epohe, čeprav argumenta očitnosti nikakor ne kaže zanemariti.

Družbe zaprtosti

»Konec socializma« je bil z neke druge perspektive pripetljaj nekega drugega širšega in še bolj očitnega procesa, ki ga kajpak še nihče ni podrobno določil, a na tem pač delamo. Kot enega izmed sodelavcev pri tem je treba omeniti Gillesa Deleuza, ki je v novem mesečniku *L'AUTRE JOURNAL* (v majski številki, ki je prva številka tega mesečnika sploh) naznanil prihod *družb kontrole*. Gre, kolikor nam je za zdaj znano, za članek v mesečni reviji, ki sicer priča (s svojo medijsko podobo, reklamami v njej, kvaliteto tiska itn.) o levičarski provenienci svojih ustanoviteljev, ki so očitno prepričani o dovolj množičnem intelektualno zahtevnem občinstvu z »višjim okusom«. Za zdaj torej ni mogoče presoditi, ali je relativno kratki Deleuzov članek pravzaprav načrt večjega filozofsko-zgodovinskega projekta, ali zgolj esejistični eksperiment. Toda ravnamo, kot da gre za načrt obračuna z epoho, ki jo je treba definirati, kajti uvajanje novih pojmov v članku to povsem upravičuje, pa čeprav še ne moremo govoriti o tem, da so predstavljeni pojmi dovolj razviti. Naš namen pa seveda ni samo to, da bi informirali o Deleuzovih poskusih v polju filozofije zgodovine (tj. določevanja epohe), ampak bolj to, da bi uporabili Deleuzov zapis v podporo trditvi, da je »konec socializma« le del nekega širšega procesa.

Deleuze izhaja iz Foucaultovega dispozitiva: »Foucault je postavil *disciplinarne družbe* v XVIII. in XIX. stoletje, svoj vrh pa dosežejo v začetku XX. stoletja. Napredujejo v organiziranju velikih zaprtih okolij. Individuum ne neha prestopati iz enega okolja v drugega, vsako pa ima svoje zakone: torej družina, potem šola (»nisi več v svoji družini«), potem kasarna (»nisi več v šoli«), potem tovarna, od časa do časa bolnišnica, morda zapor, ki je zaprto okolje *par excellence*.« Foucaultova določitev disciplinarne družbe je, kot vemo (Deleuze pa nam to spet priklicuje v spomin) na novo dešifrirala družbo, ki smo jo poznali (ne samo v marksističnem besednjaku) kot meščansko družbo in za katero smo vedeli, da jo je »utemeljila« parola svobode, enakosti in bratstva. Filozofi (Rousseau, Kant itn.), ki so se ob začetku meščanske epohe pečali z njenim definiranjem, so najavljali realizacijo svobode v družbi, ki ji bo vladal *um in iz njega izvedeni zakoni*. V

skladu s Heglovo diagnozo zmožnosti filozofije, da bi določila, kakšen naj bi svet bil, se je šele ob domnevni dopolnitvi epohe izkazalo, kakšen je bil uspeh razsvetljenskega projekta: kot poudarja Deleuze za Foucaultom, je bil uspeh družba zaprtosti (*la société d'enfermement*). Seveda je pri tem treba poudariti, da socializem glede na to kategorijo ni bil izvzet iz »meščanskega kozmosa«, če naj se še ne spuščamo v diskusijo o tem, če sploh ni bil njegova najkonsekventnejša realizacija. Vendar nas tu za zdaj ne zanima v tolikšni meri vprašanje »napačne dejanskosti« kot vprašanje, ki se zastavlja na ravni principa. Kajti gotovo je, da se tisto, kar se ni razrešilo na ravni principov, še manj ni moglo razrešiti v labirintih dejanskosti, oz. se je razrešilo tako, da je z višin principov bilo mogoče nastalo dejanskost obtožiti, da je recimo napačna. (Te obtožbe so bile kajpak prispevek Marxovih predhodnikov in sodobnikov, medtem ko bi samega Marxa bilo težko stlačiti v isto kategorijo, težko pa bi ga bilo iz nje tudi povsem izvzeti.)

Svoboda = omejitev

Ko se je vprašanje svobode smiselno postavilo kot vprašanje svobode individua v družbi, se je seveda postavilo skupaj z vprašanjem omejitve te svobode, kajti, kot je znano, je svoboda nemogoča, če je drugemu dovoljeno, da omejuje »mojo« svobodo, »moja« svoboda pa mora torej biti omejena na račun drugega. To evidentno aporetičnost je naravno pravo skušalo rešiti s konceptom družbene pogodbe. Ta koncept pač predpostavlja, da je v aktu pogodbe po svobodni volji njenih udeležencev prišlo do vzajemne odpovedi samovolji, ki naj bi bila potemtakem nevarna sistemu svobode. Pri tem se seveda pojavlja določen problem: družbena pogodba, kot podlaga sistema svobode, vzpostavljenega z omejitvijo svobode, je kajpak *zgolj predpostavljena*, funkcionira kot razumni predpogoj stanja, v katerem je možno sklepanje pogodb, ki so *dejanske pogodbe* in so potemtakem tudi dejansko sklenjene po svobodni volji udeležencev. Da pa bi dejanske pogodbe lahko nastajale, se morajo odvijati znotraj kroga predpostavljene družbene pogodbe. Da bi to bilo zagotovljeno, mora biti predpostavljena pogodba artikulirana v zakonih, in to ne kakršnihkoli poljubnih zakonih. Johann Benjamin Erhard – nemški jakobinec – je te zakone poimenoval za *temeljne*. Temeljni zakoni šele omogočajo ustavo in ta je podlaga za oblikovanje države, ki je dolžna z izvajanjem ustave ščititi temeljne zakone, ki so izraz svobode. Seveda bi podcenjevali zgodnji liberalizem, če bi mu pripisovali prepričanje, da je predpostavljenost družbene pogodbe zamenjeval za njeno dejanskost. V prispevkih Erharda in Fichteja v zadnjem desetletju XIII. stoletja (sočasno z jakobinsko diktaturo v Franciji) je dovolj jasno izpostavljena radikalna konsekvence, ki sledi iz zavedanja o (zgolj) predpostavljenosti družbene pogodbe. Ta konsekvence je namreč razvidna iz vprašanja, *ali ima ljudstvo pravico spremeniti državno ureditev* in seveda tudi iz nekoliko zavozlanega, a vendar enoznačnega, pozitivnega odgovora na to vprašanje. Družbena pogodba je tako zavezujoča, dokler jo ljudstvo priznava in se strinja s temeljnim zakonom, če se s tem ne strinja, ima vso pravico do revolucije. Ta dokaj radikalna izpeljava, ki sta jo vsak po svoje in z določenimi nestrinjanji izoblikovala Fichte in Erhard, pa je bila vendarle predvsem polemična rešitev, izrecno proti Burku in njegovemu nemškemu

učencu Rehbergu in manj izrecno tudi proti Kantu, ki je ob tem vprašanju zagovarjal nedotakljivost institucij. Radikalistična legitimizacija revolucije (tu se ne spuščamo v podrobnosti poskusov obeh avtorjev, da bi revolucijo natančno definirala in jo razločila od upora, reforme, uzurpacije, zarote itn.) pa ne odpravlja vzajemne pogojenosti zakona in svobode, nasprotno – svoboda je šele možna z ukinitvijo samovolje, to pa ni nič drugega kot vlada zakona. Če naj opozorimo še na zgodovinski kontekst, v katerem so vzniknile te formulacije, potem si lahko mislimo, da je v ozadju teh stališč povsem konkretna predstava: samovolja je bila sistem v fevdalni ureditvi. (Da gre prav za to predstavo, bi bilo mogoče prepričljivo ilustrirati s Fichtejevimi »Temelnjimi potezami pričujoče dobe«, ki jih mnogi avtorji štejejo za prvo pravo filozofijo zgodovine.) To torej pomeni, da tudi ob najbolj radikalnem premisleku ob nastopu »epohe človekovih pravic«, jasno sledi, da je vzpostavitev vladavine zakona realizacija svobode – vsaj na ravni principa. Na tej ravni sploh ni bilo mogoče misliti zakona brez svobode in ne svobode brez zakona. (Seveda pa v diskurzu, na katerega se tu sklicujemo, oba pojma predstavljata vrsto določitev in cele verige ekvivalenc ob posebnem statusu pojma uma – najvišji zakon je slej ko prej umni zakon, izražen s kategoričnim imperativom.)

Promocija svobode z »epohalno revolucijo« je potemtakem prinesla vladavino zakona, zgodnji radikalni poskus postavitve vladavine svobode v jakobinski varianti pa je bil pravzaprav diktatura. Hegel je kmalu razbral notranjo protislovnost parole svobode in v kritiki (Fichtejeve) absolutne svobode dognal, da je »absolutna svoboda« lahko le najhujša oblika gospostva.² Marksistična in velik del ostale socialistične literature je mislil, da je omejenost svobode v buržoaznem režimu treba iskati v konkretni podlagi svobode tj. v privatni lastnini. Odprava le-te naj bi potemtakem uveljavila svobodo brez omejitev. Določena nejasnost glede usode zakona po odpravi privatne lastnine pa se je v večdesetletnih eksperimentih z »brezlastninsko« oz. »skupnolastninsko« družbo kruto maščevala. »Uveljavitev svobode« s socialistično revolucijo je prejkone prinesla ukinitvev zakona kot instance relativizacije svobode in zagotovila vladavino samovolje birokracije, ki si je napisala zakone samovolje in jih je tako »objektivirala«, da še sama ni bila varna pred njimi. Čeprav sicer ni mogoče zanikati pomena privatne lastnine kot vsebine pojma svobode, pa tudi ne kot podlage za pravno artikulacijo sistema zakonitosti (zaščite svobode z omejitvami) z mestom za dejansko avtonomijo subjekta (pustimo ob strani vsakokratne historične akcidence, ki so na videz negirale možnost te dejanskosti), pa je vprašanje, ali je bila sama privatna lastnina »kriva« za relativizacijo svobode? Socialisti so potemtakem spregledali nekaj bistvenega, kar je ugotovil Hegel. Razlog za nujnost omejitve svobode je očitno v samem pojmu svobode. Da se je sistem svobode sploh lahko ohranil v meri, v kakršni se sploh je, je moral uveljaviti zakonitost, zakon svobode privatne lastnine (brez katere bi si bilo težko zamisliti subjekta v filozofskem in juridičnem pomenu besede) pa je bil pač konkretna historična forma, sistemska »akcidenca«, oz. dejanskost svobode. Nič čudnega torej, da je odprava privatne lastnine pomenila odpravo dejanskosti svobode, »ljudstvo« pa, ki je uporabilo pravico, ki so mu jo pripisali radikalni zgodnji zago-

2. Prim. *Differenzschrift...*, znana mesta v *Fenomenologiji* in rešitve v *Pravni filozofiji*.

vorniki svobode in je z revolucijo spremenilo državno ureditev, ni izgubilo samo iluzij o predpostavljene družbeni pogodbi, ampak je pridobilo svobodo kot abstraktno nasprotje nečemu, kar z njo po pojmu ni bilo v nasprotju. Foucaultovski univerzum je bil potemtakem realiziran tako v meščanski kot socialistični družbi s to razliko, da je v slednji družba zaprtosti funkcionirala v podrejenosti zakonom voluntarizma, v prvi pa so vsaj v principu zakoni še veljali kot nekaj objektivnega.

Družbe kontrole

Na preseku dveh raznorodnih diskurzov (nemške klasične filozofije in Foucaultovega) se nam izkaže, da je prodor svobode ustvaril dva tipa »družbe zaprtosti«: družbo, ki je razvijala zakonitost in družbo, ki je razvijala golo dominacijo. Tu bi seveda morali razpravljati o funkciji konkretnih oblik produkcije v ustvarjanju ekonomskih podlag za afirmacijo svobode, ki je postala merljiva z dostopnostjo užitka za individua. Upoštevanje tega aspekta namreč pokaže na pomanjkljivost družb dominacije, ki so postale neproduktivne v primerjavi z družbami sankcionirane svobode. Toda ta primerjava se je aktualizirala že na točki, ki je po Deleuzu že točka prehoda enega tipa družbe v drugega. Bolj zakrnela oblika družbe zaprtosti se izkaže s svojo retardiranostjo v primerjavi z družbo zaprtosti, ki že ni več isti tip družbe, ne da bi sama to povsem vedela. »... disciplina ... pa zaide v krizo v prid novim silam, ki počasi nastopajo in ki se pospešeno uveljavljajo po drugi svetovni vojni: disciplinarne družbe, to je že bilo nekaj, kar mi nismo več, nekaj, kar nehamo biti.« (Deleuze)

Kaj pa je zdaj to, kar ni več družba zaprtosti, družba v nastajanju, v krizi, ki je po Deleuzu zajela vsa okolja zaprtosti? Deleuzov odgovor ni optimističen, v nasprotju s sociološkimi slavospevi »informacijski družbi« (Toffler), družbi odprte organizacije (Drucker) ipd. Kolikor je mogoče raven, na kateri Deleuze razpravlja v obravnavanem eseju, primerjati z ravnijo knjige Christopherja Lascha *Culture of Narcissism*, gre za isti »kritični duh« pri diagnozi: oba namreč ugotavljata *mehanizme, ki ne delujejo z zunanjo prisilo*. Je to končno svoboda, tista svoboda, ki je podanike socializmov motivirala k prebuditvi iz desetletne more? (Čeprav je vse več empiričnih razlogov za to, žurnalističnim evforijam spričo revolucije proti socializmu l.1989 v imenu svobode, ne verjamemo več. Vampirske prikazni plemenskih in nacionalnih nasprotij pač opozarjajo na to, da je na dnevnem redu stoječe vprašanje šele problem sklenitve družbene pogodbe, ki bo morala, za razliko od meščanske zgolj predpostavljene, biti dejanska, da bo lahko kakorkoli sploh funkcionirala.) Deleuze si pravzaprav vprašanja o svobodi na tej ravni niti ne zastavlja, čeprav je prisotno med vrsticami. Eksplicitno ga ne postavlja verjetno zato, ker je izgubilo relevantno, kajti družba kontrole je svoboda sama, je sistem kontrole, v katerem so prosta prehajanja iz enega območja v drugo samoumevna in urejena z ustreznimi kodami. Prepoved se umika zahtevi po »pismenosti« v sistemih kod na mejah odprtosti – magnetna kartica postaja materialna metafora svobode v družbi kontrole.

»Smo v posplošeni krizi vseh zaprtih okolij, zapora, bolnišnice, tovarne, šole, družine. Družina je »interier«, kakor vsi drugi interierji – šolski, službeni itn. Poobla-

šteni ministri ne nehajo *najavljati reform, za katere se predpostavlja, da so nujne*. Reformirati šole, reformirati industrijo, bolnišnico, vojsko, zapor; toda vsakdo ve, da so te ustanove v daljšem ali krajšem roku zapisane koncu. Gre samo za upravljanje njihove agonije in za zaposlitev ljudi do vzpostavitve novih sil, ki trkajo na vrata. *Družbe kontrole* nadomeščajo disciplinarne družbe.« (Deleuze) Da ne bi preveč nadrobno citirali Deleuzovega teksta, povzemimo njegovo opredelitev značilnosti družb nove epohe. Namigi na informacijske tehnologije so očitni: jezik postaja numeričen, da ne »rečemo binaren«. Zaprtosti so bile modeli, kontrole pa so modulacije. V središču procesa je izginjanje tovarne, ki jo nadomešča *podjetje*. Nasproti individuu disciplinarnih družb imamo v družbah kontrole opravka z *dividuom*. In končno ta »dividuum« ni več številka (cifra) v masi, ampak se spreminja v *šifro*. Instrument družb kontrole bo permanentno izobraževanje.

Tako kot prej, ko so se pojavljale napovedi novih epoh, je to, iz Foucaulta nadaljujočo se verigo pojmov, še zlasti, ker je bolj predstavljena v eseju kot podrobno utemeljena (z recimo preciznejšo argumentacijo), težko sprejeti brez sence dvoma. Toda, mar se ni že zdavnaj kazalo, da je logična dopolnitev sistema svobode omejenega z zakoni (z vsebovano krasno iluzijo avtonomnega subjekta) neko možno prostovoljno suženjstvo v gospostvu nasmehov in samoumevne sreče kot najvišjega zakona? *In na koncu se bo zdelo, da je prišlo do velikega preobrata, ko zakon ne bo več omejeval svobode, ampak bo svoboda omejevala zakon.*

Zakoni družbene imaginacije v 18. stoletju

Neda Pagon

Produkcija družbenih sanj postane posebna intelektualna dejavnost zlasti v 18. stoletju. Njen manjši del je produkcija socialnih utopij, ki jim je v tem stoletju šlo vse na roko: ideja napredka v zgodovini, kult razuma in revolucija. Tu nas zanima razmerje zgodovine in filozofije do družbene imaginacije¹ in posebej utopij.

Seveda je utopija samo ena od možnih oblik manifestacije nemira, upanja in iskanj. Razprava o legitimnosti in racionalnosti obstoječega reda, diagnoza in kritika moralnega in socialnega zla, iskanje leka, sanje o novem redu itn. – vse te privilegirane teme utopistov so tudi v filozofskih tekstih, v ljudskih mitih, v religioznih doktrinah in v poeziji. Če se kritika družbene stvarnosti in pričakovanje in opisovanje Nove družbe usmerijo k utopiji, je to samo stvar izbora med drugimi možnimi oblikami diskurza. So obdobja razcveta utopij, ko le-te prodrejo v najrazličnejše oblike intelektualnega, političnega, literarnega življenja; in so »mrzla« obdobja utopij, ko je tovrstna produkcija potisnjena na rob družbenega življenja in intelektualnega in ideološkega vplivanja. Revolucije in krize so plodna tla utopij, kakor tudi razsvetljeno stoletje, renesansa ali prva polovica 19. stoletja.

Sistematično proučevanje socialnih utopij, se pravi takšno, ki sledi tej ali oni uveljavljeni filozofski, sociološki ali zgodovinski metodologiji, ponavadi zapre utopične predstave v to ali ono formulo, ki naj bi pomagala odkriti kontinuiteto, če je celo kar ne vsiljuje. Če pa se prepustimo imanentni naravi predmeta, potem se kot *temeljni zakon zgodovine družbenih sanj izkaže urejena diskontinuiteta*, prelomi, za katerimi je mogoče odkriti nekaj konstantnih lastnosti, ki šele razkrivajo različne mentalitete časa. Meje utopij so gibljive – in prav na te točke premikov se usmerja naša pozornost. Utopični diskurz ni nikoli vase zaprt diskurz: zadeva globino kolektivnega imaginarija in izrablja stare mite; vzpostavlja se na meji med znanjem in ideologijo in si tu ustvari svoj imaginarni prostor-čas. Utopični diskurz se zlahka polasti filozofskega in političnega jezika, pa tudi zgodovinskega, umetnostnega, arhitekturnega: prakticirati utopični diskurz pomeni tudi realizirati določene prakse; predvsem prakso predstavljanja nove družbe.

Razsvetljeno stoletje, ki je za svojo lastno opredelitev uporabljalo simbolizem luči in svetlobe, je z utopijami dobilo nove pomene, ki so bolj prispevali k simbolizmu kot razsvetljenstvu. V igro teme in svetlobe se utopični pisec nadvse dobro prile-

1. O konceptu imaginacije in njegovi zgodovini gl. J. Starobinski, *Jalons pour une histoire du concept d'imagination*, Gallimard, Pariz 1970; H. Désroches, *Sociologie de l'espérance*, Etoile, Pariz 1973; H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provocation*, Frankfurt am Main 1975 idr.

ga: utopist je pogosto vizionar, *voyeur* v dobesednem smislu in *vidi* svojo Novo družbo, zato terja od svojega bralca, da dela analogije in išče nasprotja med sanjano družbo in sodobno družbo, da ju ocenjuje kot dva družbena projekta. Če ta bralec odgovori na izziv, na ironično provokacijo utopije same, se mora nemudoma spraševati o možnostih uresničitve te ali one utopije, če že ne kot celote, pa v njenih posameznih delih. To pa seveda pomeni, da se je ujel v klasično past (ki jo deloma pripravljajo sami utopični teksti s svojo decidirano samozavestjo) in potemtakem nasedel vprašanju »ali so utopije uresničljive«? Ker je ta bralec običajno zgodovinar ali sociolog ali filozof, se čuti zavezanega določenemu obnašanju: ustreže torej projektu, podrobnemu opisu idealne družbe, ki vsebuje očiten ali komaj prikrit namen, ki pa se nanaša ravno na izzvano pričujočnost bralca. To je izzivalni namen, ki pa je konstitutivni element utopičnega postopka in bistveni zakon strukture teksta. Takšnemu bralcu se namreč (za)zdi, kot da mu zgodovina nudi enkratno priložnost za »preverjanje«, za presojanje »veljavnosti« takšne »prezgodnje resnice«, torej za ocenjevanje, v kolikšni meri je utopija dejansko – ne napovedala, ampak – predstavila prihodnost. Izziv je še bolj nevaren, ker tako zavedenega bralca pogosto zanese še pronicljivost ali prepričljivost besedila (zlasti v svarjenju pred tem, kar se utegne zgoditi) in njegova »profetska moč«. Tak način branja utopij se torej ne zdi najbolj produktiven, ker v bistvu izkrivlja zgodovinsko perspektivo. Predpostavlja namreč, prvič, da se utopični pisec nahaja tako rekoč pred že izdelano in dovršeno prihodnostjo in potem gre le za vprašanje, če mu jo je uspelo »dešifrirati«. To je stališče, ki trdi, da je mesto/obdobje, od koder je utopist gledal in »videl« svojo prihodnjo družbo, od koder je pripovedoval svoj družbeni sen, vsebovalo eno samo možnost razvoja, namreč prav tisto, ki jo bo »prihodnost« uresničila. Vendar pa je bilo vedno na *izbiro več možnosti* in prihodnost se je zgodila na podlagi izbire enih in zavrnitve drugih. »Preteklost je zmeraj naš dolžnik, ker vsebuje možnosti, ki jih stvarnost ni uresničila« je govoril Max Scheler. Kar se je zares zgodilo, samo posredno dopušča možnost, da delno uvidimo, kaj so bile druge možnosti, druge »možne prihodnosti«, ki pa so tudi ostale samo možnosti. Naslednji zadržek glede teh interpretacij, ki zadeva njihovo ukvarjanje predvsem in zlasti s »preverjanjem« utopij v resničnosti, je posledica ugotovitve, da se tako pogosto zreducira funkcija in »akcijska vloga« utopičnih »predvidevanj« oziroma »prerokb«. Te interpretacije najbolj zastranijo, ko začnejo ugotavljati in meriti moč utopij po njihovem »realizmu« ali po elementih uresničljivosti: saj je tudi v najbolj pronicljivi utopiji mogoče njeno profetsko moč ugotavljati šele za nazaj. Predvsem pa je v naravi utopije (je zakon utopičnega diskurza), da ne vpliva na potek dogodkov zaradi realizma svojih napovedi (čeprav je bilo kdaj res, da so nekatere bolj in druge manj uspešno prispevale k zgodenemu dogodku.) Toda nobena utopija se ni v celoti in popolnoma uresničila v zgodovini (hvala bogu); velik del utopij pa se niti po predvidenih elementih ni uresničil. Vendar pa to še vedno ne zamaje in ne ovrže ugotovitve, da so imele *realni* zgodovinski vpliv in funkcije. Tiste družbene sanje, ki so imele največji vpliv (ali mobilizacijsko vlogo), niso bile tiste, ki so se odlikovale po svojem realizmu; prav narobe: največji zgodovinski uspeh utopij je

v dejstvu, da se je utopični diskurz vsilil kot način govora o prihodnosti,² kot način vizualizacije in je nadomestil antične modalitete davne tradicije, kot sta prerokovanje in astrologija.

Sodobniki so svojo dobo primerjali s teminami, v katere je bila preteklost predolgo potopljena, in tako so uporabljali simbolnost luči predvsem za nasprotje vsaki temačni družbi, to pa je družba, ki skriva svoje mehanizme in delovanje. Prav utopične sanje tega razsvetljenega stoletja pa pomenijo vrh politične zahteve po razvidnosti in se akumulirajo v predstavi *razvidne Družbe, transparentne in razumljive v vsakem svojem delu: izrekle so torej nekaj več, kot je mogla politična misel, in to so izrekle na način predstave*.³

Poudarek na »v vsakem svojem delu« je potreben zato, da opozori na podrobno-stno, natančno ukvarjanje z vsem, vendar je v odkrivanju zakonov, ki obvladujejo utopični diskurz, ta poudarek bolj pomemben kot opozorilo, da se noben vidik zamišljenega družbenega življenja ne sme izmuzniti *vseobsegajočemu, totalizirajočemu pogledu*. Paradokсно pa ta svetla transparentnost projicira senco: prav toliko namreč skriva, kolikor odkriva; in še več: briše razločke med družbenimi sanjami, med najbolj različnimi fantazmami, zaradi česar je težko razpoznati mnogotere funkcije, ki jih te sanje opravljajo v mentaliteti obdobja in zanjo.

Transparentna, jasna, razločna država je sicer konec ali cilj dolge poti, ki jo prehodi utopične sanje, vendar je samo križišče, od koder pelje mnogo cest v ideološko in družbeno različne smeri. Tako se torej utopije bolj ali manj trajno vpisujejo v mentaliteto in ideologije. Vsilijo se kot »vodilne ideje« in silovite predstave, ki mobilizirajo kolektivna upanja in moči. V obdobju revolucij je to še posebej očitno: revolucijska obdobja podedujejo ali oživijo mnoge utopije, obilno pa jih sproducirajo sama. Ko se revolucija začne in uteče, sproži njena realnost posebno slo po utopičnih imaginacijah. Predvsem vpliva na način produkcije in obrambe družbenih sanj, včasih jih celo vsili, saj je moč sanj v službi oblastnih naprav in energija teh sanj se nazadnje sprevrže v trdoživo represivnost.

I.

Zgodovinar utopij 18. stoletja mora preprosto ugotoviti, da razsvetljeno stoletje brez njih ni moglo, in zato tudi ne cepi stoletja na razsvetljenstvo in revolucijo. Družbene sanje obravnava in upošteva tudi kot pogoje oziroma okoliščine in kot rezultate mnogih pomembnih odločitev tega časa. Skozi takšne odločitve so družbene sanje torej vplivale na uresničenje (samo) »ene od možnih zgodovin«. Naj bo najboljša ali najslabša, naša je.

Zgodovinske realnosti se utopije udeležujejo drugače in vanjo intervenirajo z drugimi načini kot pa na način *možne prihodnosti*. Utopistovo okolje je okolje nemogočega (Renan: »utopist je prijatelj nemogočega«), pravi utopični mislec se ne zadovolji z obravnavanjem sedanje družbene realnosti, ampak premakne meje

2. Tu bi morali analizirati prehod iz utopičnega diskurza v navadni govor o prihodnosti. A. Découflé razlikuje pet načinov »govora o prihodnosti«: diviniziranje, prerokovanje, futurologijo, predvidevanje, znanstveno fantastiko in utopijo (*L'an 2000*).
3. Utopija ni samo predstava, podoba, je tudi misel; zato se v literaturi najpogosteje uporablja par ideja/podoba. Slovenska »zamisel« se zdi kar dobra rešitev.

tistega, kar velja za možno in celo predstavljivo. »Če bi bil namesto dvajset let, ki sem jih vložil v izračun asociacijskega računa, rekel *bilo bi prelepo, torej nemogoče*, bi bilo treba teorijo asociacij šele odkriti. *Sekta nemogočega* je močno škodila človeškemu rodu in ne verjamem, da obstajajo bolj škodljive«. (Fourier.)⁴ Zgodovinar utopij ne preverja takšnih in podobnih računov; razmerje med utopijo – kot vide(va)njem – in prihodnostjo, ki jo je treba predvideti, ni v jedru njegovega zanimanja. Vprašuje se, kako, na kakšen specifičen način se realnost neke sedanjosti, načini mišljenja, verovanja, verjetja, predstavljanja v danem trenutku spremenijo, sprevernejo v utopije in prek njih sodelujejo v sedanjosti, ki jo hočejo preseči. Utopije na svojski način kažejo in izražajo določeno obdobje, njegove skrbi in obsesije, upore in upanja, okvir njegovih pričakovanj in način, kako so določali meje mogočega in nemogočega – kjer pa v zgodovino utopij že intervenira filozofija zgodovine in socialne imaginacije.

Utopije so zato za zgodovinarja predvsem odkrivaltelsko pričevanje o času in prostoru. In vendar ta bistveni dejavnik vsakega zgodovinskega spreminjanja uhaja njegovemu znanstvenemu proučevanju, ker se ne more natančno sklicevati na noben vir. Utopije so povsod in nikjer, in tu nič ne pomaga, da je Hegel govoril, da bi bilo mogoče napisati zgodovino človeštva samo na podlagi sanj! A ni virov...

Izraz ima v 18. stoletju (in tudi pozneje) negativno konotacijo in velja za »druge«, za tiste, ki se ukvarjajo z blodnjami. Z revolucijami pa se zgodi, da socialna drugačnost ni več samo v dosegu sanj, ampak znanja in akcije. Tako se utopija umesti v evolucijo zgodovinskega časa, zadeva ob znanost in ob politiko. Najbolj značilen primer takšnih sprememb nudijo utopistične predstave v izdelovanju (znanstvene) ideje o zgodovini kot napredku. V 18. stoletju je ta misel v svojih začetkih, napredek se piše z veliko začetnico. V zgodovino je vsajen kult spreminjanja in pospešenega inoviranja in odprla se je obljubi prihodnosti. Prepričanje, da je tista nova družba, ki bo konkretizirala srečo, na koncu zgodovinskega razvoja, je terjalo novo spraševanje preteklosti, ki se je seveda pokazala v novi luči. Hkrati pa so se utopije odpirale zgodovini in njenemu času. Vizija drugačne in boljše družbe ni veljala več samo prihodnosti, ampak se je vezala na sedanjost in na preteklost, in sicer skozi globalni ideološki postopek, ki je povzel vso pot zgodovine; poslej je veljala ne samo za razložljivo, ampak že za razloženo, saj se je diskurz o napredku uveljavil ravno kot *racionalen in znanstven*. Zanj je bila utopija lahko samo predmet proučevanja, in še to drugotne vrste. Vendar pa je zdaj postala zgodovina sama, ki je predmet znanosti, zadolžena za produkcijo in vzpostavljanje utopij: podobe drugačnih družb in drugačne zgodovine se zdaj seveda odenejo v znanstvene obleke in so dopuščene, celo priznane kot anti-blodnje. Zdaj se ne govori več o *voir*, ampak o *prevoir*. V resnici pa se je začela dogajati pestra menjava med utopijo in ideologijo.

Imaginativna utopična dejavnost je osredinjena na globalno in totalizirajoče, vendar se razvije prek vsakdanjega; šele tako je berljiva, transparentna na vseh ravneh. Drugačna je zato, ker ničesar ne skriva... Podobe vsakdanjega in individualnega dobijo lastno avtonomijo, če ne zaradi drugega, pa zaradi simbolne

4. Ch. Fourier, *Oeuvres*, X, str. 9, PUF, Pariz 1969.

naddeterminiranosti. V utopiji je »izvajanje« imaginacije potemtakem omejeno, saj ga določajo predstave o globalni družbi in podobe vsakdanjosti in individualnega. Družbena imaginacija je poleg tega (in na drugačen način) omejena z ingerenco znanja: družba ni samo zamišljena, ampak je tudi mišljena.

II.

Odkritje zgodovine v 18. stoletju je povezano s praktično močjo Razuma in s postulatoma čisto racionalne civilizacije, vendar še utopične, glede na katero se oblike vladanja izkažejo kot nezadostne. (Rousseau, *Emile*.) V tem postopku je pomembno, da niso samo te oblike tisto, kar predstavlja zaprtost, ampak da je ta zaprtost proglašena za napačno zaprtost, in sicer *na podlagi utopije še bolj popolne zaprtosti*, ki presega čas v imenu večnosti. Ko na primer Schiller oporeka, celo obsoja civilizacijo razuma, to počne v imenu višje sinteze, v katero vključuje čustva, grešnost. Tudi pri Heglu gre za perspektivo prihodnje sinteze, projicirane v zgodovino, ki služi za destrukuiranje in restrukturiranje napačne sedanje, tu prisotne totalitete. To držo prevzamejo mladi heglgovci, ki se izrekajo zoper realnost (tudi mladi Marx), ki uporabljajo filozofsko preseganje – tudi heglgovskega sistema – za kritiko neustreznosti realnega.

Utopija hoče instalirati razum v imaginarij, zato je tako nagnjena v teoretizacijo in zato je družbeni sen zmeraj preišljen in artikuliran, vendar pa se znanje hrani iz sanj. V idealnem tipu utopije gre za to, da se misli to, kar si je mogoče zamišljati in si hkrati zamišljati nekaj, česar ni mogoče misliti.⁵

Če pustimo tu ob strani neologizem Thomasa Mora iz leta 1516⁶ in trdoživo dejstvo, da je kot utopija označeno vsako besedilo, ki sledi temu narativnemu, se pravi literarnemu modelu in na drugi strani tisti teksti, katerih pravzor je Platonova *Država*, ki veljajo za tip utopije kot *projekta idealne zakonodaje*, se moramo posvetiti rehabilitaciji filozofije zgodovine, ki nam utegne postati najbližji koncept za obravnavanje utopije kot sinonima za *nemogoče*, za *privid*, *blodnjo*, *izrodek domišljije itn.* v političnem in družbenem prostoru.⁷

Znotraj filozofije se z utopijami (in njihovo zgodovino) ukvarja seveda tista filozofija, ki ji je tudi sicer vseč njeno *spekulativno*, *hipotetično-imaginativno* poslanstvo, ki ima filozofijo za način *videnja* dogodkov in pojavov, za nekakšno perturbacijo, iz katere nastajajo »ne-normalni« dvomi in nezaslišane metamorfizacije. Pri teh filozofijah gre za poskus, da bi si predstavljali *mogoče*, ki bi lahko nadomestilo navidezno *nujno*. Velike teme o občji utemeljitvi, mitu začetka, načelu vserezumevajočega sistema, so idealni začetek takšnih filozofij – zaradi njih pa

5. F.P. Bowman, »Utopie, imagination, éspérance,« *Litterature*, št. 21 Pariz 1976.

6. Že v 16. stol. so se zavedali dvoumnosti tega neologizma. V 19. in 20. stoletju dobi izraz nove pomene in nova dvoumja. Notorični utopisti – Fourier, Saint-Simon, Enfantin, Cabet – ne opisujejo imaginarnih popotovanj in ne predlagajo vladnih imaginarnih sistemov. Svoje vizije idealne družbe predstavljajo kot posledice družbenih teorij, kot znanstveno utemeljene resnice (odtod *znanstveni socializem in zgoraj navedeni utopisti kot »tretji vir »predhodnikov*). Njihova Nova družba se mora uresničiti tu in zdaj, ne nekoč na oddaljenem otoku. Njen nastop je neizogiben, ker ga jamči zgodovinska evolucija in univerzalni zakoni, ki so bili pravkar odkriti.

7. C.-G. Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Payot, Pariz 1968, str. 7. Primerjaj tudi R. Nozick, »Spiegazioni filosofiche,« *Il Saggiatore*, Milano 1987, str. 447.

postajajo naravni zaveznik utopij. Nekateri postulati in postopki, ki veljajo kot zakoni utopičnega diskurza, so tudi v spekulativnih filozofijah, ki jih pač ne zanima, če so njihovo »racionalno jedro«. Že Nietzsche je bil zaskrbljen zaradi nenaklonjenosti (sramu) takšne filozofije do stvari tega sveta; takšna filozofija kaže nagnjenje k zanemarjanju, spregledanju Dejanskega. Konkretnemu daje veljavo samo, kolikor ga je mogoče narediti za abstraktno (abstrakcije pa so seveda nujne in nenadomestljive, kot je najbolje razložil Max Weber); kar zadeva Posamezno – mu ta filozofija ne priznava lastne vrednosti in ga upošteva samo, če ga lahko predstavi kot varianto Občega, kot epifenomen Univerzalnega (pri Lévi-Straussu gre za »residualno«). Če so tu navidezni razkoraki med spekulativno filozofijo in utopičnim diskurzom, potem niso na ravni veljave in rabe kategorij (kot so dejansko, posamezno, konkretno) za doseganje željenega cilja (Občega, Univerzalnega), ampak na ravni metodologije te rabe: utopični diskurz prav tako zanemarija empirično konkretno (tu in zdaj), ga abstrahira – ampak šele potem, ko »vse ve« o njem; potem lahko naredi novo (zelo) konkretno, a imaginarno podobo; posamezno je pomembno kot del, ki zagotavlja celoto, totalnost, celo več, kot je Obče; Dejansko pa je koristno kot spodbuda večji projektni imaginaciji. Res pa je, da se utopije bolj kot filozofije začenjajo na ravni obsodbe realnega: »dober utopist je... predvsem dosleden realist. Šele, ko je dobro pogledal stvarnosti v oči, brez iluzij, se obrne proti njej in jo poskuša spremeniti v smislu *nemogočega*⁸ (podčrtala N.P.).

Podobno je z rabo procesa figuralizacije: marsikatera filozofija je (se dogaja kot) proces figuralizacije – in tako se dogajajo vse utopije. Navsezadnje je tudi filozofija prehajanje, preplet med 'svetom' in teoretičnim načinom, da bi ga povedali v skladu s svojimi interesi; za to praviloma rabi posrednike. Vendar je to prehajanje enosmerno: ko filozof pride do figure, je od nje kakor očaran in začne govoriti o njej ali prek nje o sebi – in kar je bilo izhodišče, kar je bilo dejansko, je zdaj izključeno. Izrekljivo postanejo figure kot figure. Tudi utopični diskurz se ob figuri/podobi ustavi in je očaran ob ugotovitvi, da je prav to in takšno podobo mislil in si jo zamišljal. Razkorak med filozofijo in izkušnjo je »bolj ali manj« dejanski, med utopijo in izkušnjo je dejanski. V filozofiji je to spoznanje nekako »presenetljivo«, »vnazajšnje«; je zakon, ki ji zagotavlja priznanje statusa refleksije; v utopiji je hoteno, »vnaprejšnje«, je zakon, ki ji zagotavlja status utopije. Filozofija je potemtakem nad ali poddeterminirana glede na »dejansko«; utopija je zunaj vsakršne določenosti z dejanskim, razen, da se od nje obrne. V postopke oziroma pomagala figuralizacije lahko, z določeno mero prostodušnosti, uvedemo tudi metafore, v našem primeru (analogij) zlasti metafore časa in (še bolj) prostora: biti *visoko*, *videti daleč*. Za primer bomo uporabili načelo/zakon distanciranja kot pogoj filozofiranja oziroma filozofovo prepričanje o možnosti in nujnosti *distanciranja*. (Zanemarili bomo dejstvo, da izpolnitev tega pogoja zmanjšuje prej omenjeno »vnazajšnje« filozofovo *presenečenje!*). V prostoru se to distanco doseže najpogosteje z *dvigom*: za Foucaulta, na primer, je nujno doseči zvezdno točko opazovanja: dobro spoznavanje je tisto, ki se ga pridobi z »astronomsko« optiko. Kar je daleč/visoko, je resno: pri tej filozofiji je to točka, od koder se

8. Ortega Y Gasset, *Vom Menschen als Utopischen Wesen*, Stuttgart 1951, str. 136.

razgleduje, ki zagotavlja pravo »videnje«; pri utopistih je to točka, kamor drugi zrejo, a oni vanjo vidijo. Tako je filozofija najprej vzpenjanje (pravo znanje je pri-vzdignjeno znanje), da bi potem lahko bila preseganje, utopija pa je transcendiranje »od tu«, z bolj ali manj vnaprejšnjo odpovedjo spoznavni dokazljivosti.

Posameznik/filozof se mora dvigniti na epistemološki in moralni ravni: samo tako preseže svoje nujno enosmerno videnje in doseže »vserezumevajoče« znanje: to je »pogled od nikoder«, odlepljen od vsakršne krajevne določitve – torej dobesedno – u-topičen. Na to opozarja Nagel v razpravi s tem naslovom:⁹ ne gre za utopične koncepcije, ampak za razmišljanje o tistih filozofijah, ki so teoretizirale pogled »od zgoraj« oziroma »od nikoder«, ne-oseben pogled, ki je sposoben preseči partikularnosti in omejenosti »subjektov«. Paradoks je zdaj, po mojem mnenju, v tem, da bi morala biti določitev razločka med utopičnim diskurzom in (tu obravnavano) filozofijo ravno topična.¹⁰ Ta določitev bi bila vrednostna razsodba: pokazala bi stopnjo (zaradi spoznavnega procesa) legitimne filozofske arogance in metodološko upravičeno »načelo ekskluzivnosti« kot poti do smisla; in pokazala bi dvojje *obnašanj* v utopičnem diskurzu, ki sta samo to in zato na ravni intuitivnega, čemur smisla ni iskati.

Utopije so solidarne in se navdihujejo pri moralnih in filozofskih vprašanih, ki obsedajo razsvetljeno stoletje (zlo). To stoletje je na eni strani hlepelo po totalnosti, po racionalnem in univerzalnem redu, po drugi se je zanimalo za proučevanje konkretnega in vsakdanjega, v vsej različnosti. Imaginarne države so oboje usklajevale, da so dosegle »družbeno celoto«, filozofija pa še vedno vztraja v težnji po sistemizaciji sveta ali hoče vsaj določiti tiste točke, ki jih imenuje »pogoji za mišljenje«.

Individualne, kolektivne in družbene sanje dobijo »nekakšno« konsistentnost prav v utopijah. Tu se organizirajo v koherentne sisteme idej/podob o drugačni družbi, čeprav je to samo ena oblika, v kateri se pojavlja družbena imaginacija. Zato imajo na voljo zgodovinsko različne in spremenljive možnosti za intervencijo v konflikte in strategije, na njihovi strani je simbolna moč nad družbeno imaginacijo. Luči utopije se prižigajo in ugašajo; tukaj vladajo red, zakoni in forma.

(Kolektivna) imaginacija je pomembna razsežnost mentalitet in senzibilnosti nekega časa; težko bi jo podcenjevali. Če jo opredeljujemo kot *družbeno*, je to zato, da bi opozorili na eno njeno specifično dejavnost, v smeri družbenega. V tem smislu proizvaja v predstavah izražene podobe nas in drugih, podobe družbe, pojmovane kot celote. Prostor pričakovanj, ki se razprostira znotraj individualnih in kolektivnih izkušenj, je naseljen z družbenim imaginarijem upanj, bojazni, sanj in obsesij, s fantazmami o razpadu in konfliktih, pa tudi o integraciji in stabilnosti. Stabilizacijska vloga imaginacije je manj znana, vendar prav ta prispeva k legitimizaciji oblasti in k vzpostavitvi določenega družbenega konsenza, ki zahteva simbole in mite, vodilne modele ravnanja, sistem vrednot in prepovedi; imaginaci-

9. Th. Nagel, »Uno sguardo da nessun luogo,« *Il Saggiatore*, Milano 1989.

10. Illich (in drugi) ugotavlja, da »značilnost utopij ravno ni ta nenehna projekcija v prihodnost. To je uvedba nekega drugega kraja v sedanost boja in življenja.« Nav. po Viveret, Illich, Ed. du Cerf, 1976, str. 132 et passim).

ja je udeležena tako v razumevanju družbenega življenja kot v prikrivanju njegovih mehanizmov. Je pa tudi lastnost, ki dopušča, da realistično in konkretno ne štejejo obstoječe oblike sociabilnosti kot dokončne in edine možne, ampak si za-mislimo druge oblike in modele. Družbena imaginacija kaže določeno inertnost in deluje v dolgem trajanju; reproducira davne stereotipe in simbole, obnavlja stare upe. V svojih plodnih obdobjih pa doživlja intenzivno menjavo med »realnim« in med »fantazmami« in tedaj imaginarno močno vpliva na način preživljanja vsakdana, vse do vzburjanja njegovih strasti in poželenj.

To velja predvsem za revolucije. Spraviti v gibanje velike množice, jih iztrgati negibni zgodovini in usmeriti k pospešeni zgodovini – to so dogodki, ki se ne zgodijo brez velikih mobilizacijskih družbenih sanj in simbolov, ki jih utelešajo. Sanje in simboli revolucije seveda ne naredijo, vendar pa se vsaka revolucija zgodi z obnovo socialnega imaginarija.

Kant: Teorija in praksa

Über den Gemeinspruch:
Das mag in der Theorie richtig sein,
taugt aber nicht für die Praxis

O reflu:
v teoriji je to morda pravilno,
ne velja pa za prakso

Immanuel Kant

Kantov spis je izšel septembra 1793 v Berlinische Monatschrift in je bil še za časa Kantovega življenja večkrat ponatisnjen. Prvi osnutek zanj sega v l. 1792, v obdobje, ko je imel Kant težave s cenzuro zaradi objave drugega dela Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Besedilo je prevedeno po izdaji: Immanuel Kant, Werkausgabe in zwölf Bänden, izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1977; zv. XI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, str. 127-172, Frankfurt/Main 1977. V besedilu so Kantove opombe označene z zvezdico in postavljene pod črto na dnu strani, uredniške opombe so označene z dvignjeno arabsko številko¹ in objavljene za besedilom. Vse uredniške opombe so povzete po francoski izdaji Kant, Theorie et pratique. Droit de mentir, J. Vrin, Paris 1967, 1990², za katero je obe Kantovi besedili prevedel in uredil L. Guillermit.*

Kantov tekst »O reflu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso« je prevedel R. Riha. Uredniške opombe je prevedla A. Zupančič. Odlomki iz Kritike praktičnega uma v uredniških opombah so prevzeti iz prevoda, ki bo izšel v zbirki Analecta (prev. R. Riha).

O rekle: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso

Skupku pravil, pa čeprav praktičnih, pravimo teorija¹ takrat, kadar ta pravila smislimo kot načela z določeno občnostjo in pri tem abstrahiramo od množice pogojev, ki pač nujno vplivajo na njihovo izvrševanje. Narobe pa kot *praksa*² ne poimenujemo vsakega opravila [Hantierung], temveč samo tisto uresničevanje nekega določenega smotra, ki ga razumemo kot izpolnjevanje določenih, na splošno predstavljenih načel postopanja.

Očitno je, da je potreben med teorijo in prakso še srednji člen povezave in prehoda od ene k drugi, naj je teorija še tako popolna. Razumskemu pojmu, ki vsebuje pravilo, se mora namreč pridružiti še dejanje razsodne moči [Urteilkraft], s pomočjo katerega praktik razloči, ali je nekaj primer pravila ali ne; ker pa razsodni moči ni mogoče vselej znova dati pravil, po katerih se mora ravnati pri subsumpciji (ker bi se to nadaljevalo v neskočnost), si lahko predstavljamo teoretike, ki nikoli v svojem življenju ne morejo postati praktični, ker jim manjka razsodne moči: npr. zdravniki ali pravoznanci, ki so bili uspešni v svojem šolanju, a takrat, ko morajo dati kakšen nasvet, ne vedo, kako naj se vedejo.³ – Toda tudi tam, kjer je ta naravni dar, lahko vseeno še manjkajo premise; to se pravi, teorija je lahko nepopolna, dopolniti jo je mogoče le s pomočjo preizkusov in izkušenj, ki jih je treba še opraviti, zdravnik, kmetovalec ali kameralist, ki prihajajo iz svoje šole, pa morejo in morajo iz njih abstrahirati zase nova pravila in tako izpopolniti svojo teorijo. V tem primeru pa ni teorija kriva, če še ni kaj prida uporabna za prakso, pač pa je krivo to, da *ni bilo dovolj* teorije, ki bi se je bil človek moral naučiti od izkustva in ki je resnična teorija, četudi je ni zmožen predstaviti in jo kot učitelj sistematično podati v splošnih stavkih, torej četudi si ne more lastiti naziva teoretskega zdravnika, kmetovalca in podobno. – Nihče ne more torej o sebi trditi, da je praktično podkovan v kakšni znanosti, hkrati pa zaničevati teorijo, ne da bi se pokazal nevedneža v svoji stroki: meni namreč, da bo prišel dlje kakor s teorijo tako, da se kar počez loteva poskusov in si nabira izkušnje, ne da bi zbral določena načela (ki pravzaprav tvorijo to, čemur pravimo teorija) in ne da bi svoje podvzetje mislil kot celoto (ki se ji reče, če postopamo pri tem metodično, sistem).

A še vedno je bolj sprejemljivo, da kakšen nevednež v svoji dozdevni praksi razglaša teorijo za nepotrebno in odvečno, kakor pa, da kakšen pametnjak prizna teorijo in nje vrednost za šolo (denimo zgolj za to, da bi uril duha), pri tem pa hkrati trdi, da je v praksi s tem popolnoma drugače, da se, ko se iz šole podamo v svet, zavemo, da smo sledili praznim idealom in filozofskim sanjam, z eno besedo,

da to, kar je v teoriji verjetno, sploh ne velja za prakso. (Pogosto izrazijo to tudi takole: ta ali oni stavek velja sicer *in thesi*, ne pa *in hypothesis*).⁴ Empiričnemu strojniku, ki bi presojal splošno mehaniko, ali pa artileristu, ki bi presojal matematični nauk o metu bomb, češ, teorija o tem je sicer lepo zamišljena, v praksi pa sploh ne velja, ker daje izkustvo pri aplikaciji čisto drugačne rezultate kakor teorija, bi se sicer zgolj smejali (če bi namreč prvi dodali še teorijo trenja, drugi pa teorijo o zračnem uporu, potemtakem nasploh še več teorije, bi se obe izvrstno ujemali z izkustvom). Toda eno je teorija, ki zadeva predmete zrenja, nekaj popolnoma drugega pa teorija, v kateri so ti predmeti predstavljeni samo s pojmi (z objekti matematike in objekti filozofije):⁵ možno je, da lahko (um) te zadnje čisto dobro in brez napake *mislí*, da pa ne morejo biti *dani*, temveč so morda zgolj prazne ideje, ki jih v praksi bodisi sploh ne bi mogli rabiti, ali pa bi bila njihova raba praksi celo v škodo. Torej bi lahko v takih primerih naše reko vendarle kar držalo.

Toda v teoriji, utemeljeni na *pojmu dolžnosti*, je zaskrbljenost zaradi prazne idealnosti tega pojma popolnoma odveč. Meriti na neki določen učinek naše volje namreč ne bi bila dolžnost, če ne bi bil ta učinek možen tudi v izkustvu (pri čemer ga lahko mislimo ali kot dovršenega ali v nenehnem približevanju dovršitvi);⁶ in v pričujoči razpravi govorimo samo o tej vrsti teorije. Zanj namreč pogosto po krivem pravijo – to pa je škandal za filozofijo – da to, kar je v njej morda lahko pravilno, za prakso vendarle ne velja; in to v nekem oholem, omalovažujočem tonu, z vso prevzetnostjo, da bodo s pomočjo izkustva reformirali celo tisto v umu, s čemer se najbolj ponaša, tako kot v svoji namišljeni modrosti menijo, da lahko s krtoevskimi očmi, uprtimi v izkustvo, vidijo dlje in bolj jasno kakor z očmi, ki so bile dane bitju, ustvarjenemu za to, da stoji pokonci in zre v nebo.

Ta maksima, ki je postala v teh naših časih, bogatih z besedovanjem, a revnih z dejanji, tako vsakdanja, je skrajno škodljiva, kadar zadeva kaj moralnega (dolžnost kreposti ali prava). Kajti tu gre za kanon uma (kar zadeva praktično), kjer se vrednost prakse v celoti opira na njeno primernost [Angemessenheit] za teorijo, ki je njena podlaga, in kjer je vse zgubljeno, če empirični in zato naključni pogoji za izvrševanje zakona postanejo pogoji zakona samega, tako da dobi praksa, ki računa na izid, kakršen je verjeten glede na *doslejšnje* izkustvo, pravico, da podučuje teorijo, ki obstaja sama zase.

Razpravo bom razdelil glede na tri različna stališča, na podlagi katerih ponavadi presoja o svojem predmetu poštenjak, ki s tako drznostjo sodi o teorijah in sistemih;⁷ to dela potemtakem v treh vlogah: 1) kot privatnik, a vendarle *poslovnež* [Privat- aber doch *Geschäftsmann*], 2) kot *državnik* [Staatsmann], 3) kot *svetovljan* [Weltmann] (ali kozmopolit [Weltbürger] nasploh). Te tri osebe pa se strinjajo v tem, da pestijo *šolnika* [Schulmann], ki za vse njih in v njihovo dobro obdeluje teorijo: da bi ga, ker si domišljajo, da same to znajo bolje, poslale v njegovo šolo (*illa se iactet in aula!*) kot dlakocepca, ki je, skvarjen za prakso, samo v napoto njihovi izkušeni modrosti.

Razmerje med teorijo in prakso bomo predstavili v treh delih: *prvič*, v *morali* nasploh (glede na blaginjo [Wohl] slehernega človeka), *drugič*, v *politiki* (glede na blaginjo *držav*), *tretjič*, v *kozmpolitski* obravnavi (glede na blaginjo *človeškega rodu* v celoti, kolikor le-ta napreduje k blaginji v zaporedju generacij vseh prihodnjih časov). Dele pa bomo naslovili – razlogi za to bodo postali jasni med samo razpravo – takole: razmerje med teorijo do prakse v *morali*, v *državnem pravu* in *mednarodnem pravu*.⁸

*I. O razmerju med teorijo in prakso v morali nasploh
(Kot odgovor na nekatere ugovore g. prof. Garveja*)*

Preden se lotim samega spora o tem, kaj da lahko pri uporabi enega in istega pojma velja zgolj za teorijo ali za prakso, moram svojo teorijo, ki sem jo predstavil drugje, primerjati s tisto predstavo, ki jo ima o njej g. Garve, da bi najprej videl, ali drug drugega sploh razumeva.

A. Uvodoma sem najprej trdil, da je morala znanost, ki ne uči, kako naj postanemo srečni, temveč kako naj postanemo srečnosti [Glückseligkeit] vredni¹⁰ [würdig]**. Pri tem nisem pozabil pripomniti, da s tem od človeka ne pričakujemo, da naj se, kadar gre za izpolnjevanje dolžnosti, *odreče* svojemu naravnemu smotru, srečnosti.¹³ Tega namreč, tako kot nobeno drugo končno umno bitje nasploh, ne more; pričakujemo pa, da mora, ko nastopi zapoved dolžnosti, popolnoma *abstrahirati* od tega ozira; nikakor je ne sme postaviti za *pogoj* izpolnjevanja zakona, ki mu ga predpisuje um; še več, v največji zanj možni meri si mora skušati v svoji zavesti priti na jasno, da se v določitev dolžnosti neopazno ne vmešuje kakšen *motiv* [Triebfeder], ki izvira iz srečnosti. To pa je mogoče doseči takole: da bi lahko predstavili zapoved dolžnosti v vsej njeni veljavi, ki terja brezpogojno poslušnost, je samozadostna in ne potrebuje nobenega drugega vpliva¹⁴, je bolje, če predstavljamo dolžnost povezano z žrtvovanjem, ki ga zahteva njeno izpolnjevanje (krepost), kakor pa povezano s prednostmi, ki nam jih prinaša.

a. Ta moj stavek se pri g. Garveju glasi takole: »Trdil naj bi, da je izpolnjevanje moralnega zakona, brez vsakega ozira na srečnost, *edini končni smoter* za človeka, da ga je treba imeti za edini Stvarnikov smoter«. (Po moji teoriji edini Stvarnikov¹⁵ smoter ni ne človekova moralnost sama zase ne srečnost sama zase, pač pa je to najvišje v svetu možno Dobro, ki je povezanost in ujemanje [Zusammenstimmung] prve in druge.)

* *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*, von Ch. Garve. Prvi del, str. 111 do 116. Spodbijanju mojih stavkov pravim *ugovori*, ki jih navaja ta zaslužni mož proti temu, glede česar bi se (kot upam) rad z mano sporazumel; ne pa napadi, ki naj bi kot negacije napeljali k zagovoru: za kaj takega ni tu ne prostora, niti nisem za to pripravljen⁹.

** Biti vreden¹¹ [Würdigkeit] sreče je tista kvaliteta osebe, ki temelji na subjektovi lastni volji in glede na katero bi se obči zakonodajalni um (tako za naravo kakor za svobodno voljo) ujemal z vsemi smotri te osebe. Popolnoma se torej loči od spretnosti¹² [Geschicklichkeit], da si pridobiš srečo. Kajti celo te spretnosti in talenta, ki mu ga je zanjo dodelila narava, človek ni vreden, če ima voljo, ki se ne ujema s tisto, ki edina ustreza obči zakonodaji uma in če v njej ne more biti vsebovana (tj. če ima voljo, ki je v nasprotju z moralnostjo).

B. Nadalje sem pripomnil, da ta pojem dolžnosti ne potrebuje za svojo utemeljitev nobenega posebnega smotra, marveč vse prej *proizvede* človekovi volji neki drugi smoter, in sicer: da delujemo z vsemi svojimi močmi v smeri *najvišjega Dobrega*, možnega v svetu (v smeri obče srečnosti, ki je v celoti sveta povezana z najčistejšo npravnostjo [Sittlichkeit] in je v skladu z njo). Ker pa je to v naši moči le po eni strani, ne pa glede na obe, je um *s praktičnega gledišča* prisiljen sprejeti vero v moralnega gospodarja sveta in v prihodnje življenje¹⁶. Ne gre za to, da le predpostavka obeh strani daje občemu pojmu dolžnosti »oporo in trdnost«, tj. zagotovljen temelj in potrebno moč *gibala*, temveč za to, da najde le v tem idealu čistega uma tudi *objekt*.^{17*} Na sebi ni namreč dolžnost nič drugega kot *omejitev* [Einschränkung] volje na pogoj obče zakonodaje, ki jo omogoča sprejeta maksima, ne glede na predmet ali smoter volje (tudi če gre torej za srečnost); od tega predmeta, enako kakor tudi od slehernega smotra, ki ga lahko imamo, pa tu popolnoma abstrahiramo. Pri vprašanju o *načelu* morale je mogoče torej nauk o *najvišjem Dobrem* kot zadnjem smotru volje, določene z moralno in primerne njenim zakonom, povsem preskočiti in ga pustiti ob strani (kot epizodičnega). Zato se tudi v nadaljevanju pokaže tole: kjer se začne resnični spor, sploh ni upoštevan, temveč je obravnavana zgolj obča morala.

b. G. Garve izrazi te stavke takole: »Krepostnež naj ne bi mogel niti ne bi smel nikoli zgubiti izpred oči tega gledišča (lastne srečnosti) – drugače nam namreč ne bi bil dostopen prehod k nevidnemu svetu in k prepričanju o bivanju Božjem in o Nesmrtnosti; k prepričanju, ki pa je po tej teoriji še kako nujno za to, da *priskrbi sistemu oporo in trdnost*«. Sklene pa tako, da meni pripisane trditve kratko in malo povzame takole: »Krepostnež stremi po teh načelih nenehno k temu, da postane srečnosti vreden, *nikoli* pa, *kolikor* je zares kreposten, k temu, da je srečen.« (Beseda *kolikor* uvaža tu dvoumje, ki ga moramo najprej odpraviti. Pomeni lahko tole: v dejanju, v katerem se kot krepostnež podreja svoji dolžnosti – v tem

* Potreba, da priznamo kot končni smoter vseh reči neko *najvišje*, tudi z našim sodelovanjem možno *Dobro* v svetu, ni potreba, ki bi izvirala iz pomanjkanja moralnih motivov, temveč potreba, ki izvira iz tega, da manjkajo zunanje razmere, v katerih je edino mogoče v skladu s temi motivi proizvesti objekt kot smoter sam na sebi (kot moralni *končni smoter*¹⁸). Kajti brez vsakršnega smotra ne more obstajati nobena *volja*¹⁹, čeprav je treba od njega abstrahirati, kadar gre zgolj za zakonsko primoranje dejanj in je edini določiten razlog [Bestimmungsgrund] volje zakon. Vendar ni vsak smoter moralen (takšen npr. ni smoter lastne srečnosti), temveč mora biti moralen smoter nesebičen. Potreba po končnem smotru, ki ga zahteva čisti um in ki zaobsega v enem samem načelu celoto vseh smotrov (svet kot najvišje Dobro, možno tudi z našim sodelovanjem), je potreba nesebične volje, ki se širi še čez izpolnjevanje formalnih zakonov tja do proizvajanja objekta (najvišje Dobro). – To je določitev volje posebne vrste, in sicer določitev z idejo celote vseh smotrov²⁰, kjer je kot temelj postavljeno tole: če smo do reči v svetu v nekem določenem moralnem razmerju, moramo vselej biti poslušni moralnemu zakonu; k temu sodi vrhu tega še dolžnost, da naredimo vse, kar je v naši moči, da bi takšno razmerje (svet, primeren npravnim najvišjim smotrom) eksistiral. Pri tem misli človek sebe po analogiji z Božanstvom, ki ga, čeprav subjektivno nima potrebe po nobeni vnanji reči, kljub temu ni mogoče misliti tako, da se zapira samo vase, temveč določeno tako, da proizvaja s samo zavestjo svoje vsezadostnosti najvišje Dobro zunaj sebe: to nujnost (ki je pri ljudeh dolžnost), pa si *mi sami* pri najvišjem Bitju lahko predstavljamo le kot moralno potrebo. Pri človeku zato motiv, ki je v ideji najvišjega Dobrega, možnega v svetu z njegovim sodelovanjem, tudi ni lastna srečnost, za katero mu pri tem gre, temveč samo ta ideja kot smoter na sebi, potemtakem njeno iskanje iz dolžnosti. Ne vsebuje namreč obeta srečnosti nasploh, temveč le do neke mere med njo in dostojnostjo kateregakoli že subjekta. Določitev volje, ki samo sebe in svojo namero, da pripada taki celoti, omejuje na ta pogoj, pa *ni sebična*.

primeru se ta stavek popolnoma ujema z mojo teorijo. Ali pa: da nasploh ni drugega kot kreposten, da se torej krepostnež celo tam, kjer ne gre za dolžnost in kjer ni v nasprotju z njo, ne sme niti najmanj ozirati na srečnost – to pa je popolnoma v nasprotju z mojimi trditvami.

Ti ugovori so torej le nesporazumi (nočem jih namreč razumeti kot popačene razlage), njihova možnost bi nas morala presenetiti, če ne bi človeško nagnjenje, da sledimo svojemu uhojenemu miselnemu teku tudi pri presojanju tujih misli in da ga tako vnašamo vanje, zadostno pojasnevalo tak fenomen.

Polemični obravnavi zgornjega moralnega načela sledi dogmatska zatrditev nasprotnega. G. Garve sklene namreč analitično takole: »V redu *pojmov* mora biti zaznavanje in razlikovanje stanj, s katerima je enemu dana *prednost* pred drugim, pred izbiro enega izmed njih in torej pred vnaprejšnjo določitvijo nekega določenega smotra. Stanje, ki mu bitje, obdarjeno z zavestjo o samem sebi in svojem stanju, daje *prednost* pred drugimi načini biti takrat, ko to stanje nastopi in ko ga zaznava, pa je *dobro* stanje; vrsta takih dobrih stanj pa je najsplošnejši pojem, ki ga izraža beseda *srečnost*.« – Nadalje: »Zakon predpostavlja motive, motivi pa predpostavljajo, da je bila najprej zaznana razlika med slabšim stanjem in boljšim. Ta zaznana razlika je element pojma srečnosti itn.«. Dalje: »*Iz srečnosti* v najsplošnejšem pomenu besede *izvirajo motivi za sleherno stremljenje* [Bestreben]; torej tudi za izpolnjevanje moralnega zakona. Najprej moram sploh vedeti, da je nekaj dobro, preden lahko vprašam, ali sodi izpolnjevanje moralne dolžnosti v rubriko dobrega; človek mora imeti *motiv*, ki ga spravlja v gibanje, *preden* mu je mogoče postaviti cilj*, h kateremu se naj usmeri to gibanje.«

Ta argument ni kaj več kot igra z dvoumnostjo besede *Dobro*²³: to je postavljeno bodisi kot na sebi in brezpogojno dobro v nasprotju z Zlim na sebi, ali pa je, kot vselej le na pogojen način dobro, primerjano s slabšim ali boljšim Dobrim, saj je stanje, ki nastane z izbiro tega zadnjega, lahko le stanje, ki je samo komparativno boljše, na sebi pa je lahko zlo. – Maksima, da je treba brezpogojno in brez ozira na kakršenkoli smoter, vzet kot temelj, izpolnjevati kategorično zapovedujoči zakon svobodne *samovolje* (tj. dolžnost), se bistveno, to se pravi, *glede na vrsto*²⁴, razlikuje od naslednje maksime: da je treba zasledovati smoter, ki ga je narava sama položila v nas kot motiv za določen način delovanja (in ki se na splošno imenuje srečnost). Prva maksima je namreč dobra na sebi, druga pa to nikakor ni; v primeru kolizije z dolžnostjo utegne biti zelo zla. Če pa, nasprotno, vzamemo kot temelj kakšen določen smoter, če potemtakem noben zakon ne zapoveduje brezpogojno (temveč le pod pogojem tega smotra), sta lahko dve nasprotujoči si dejanji obe pogojno dobri, le da je eno boljše od drugega (zadnje se imenuje zato komparativno zlo); drugo od drugega se namreč ne razlikujeta glede *na vrsto*, temveč le glede *na stopnjo*. In tako je z vsemi dejanji, katerih motiv ni brezpogojni umski zakon (dolžnost), temveč neki smoter, ki ga poljubno

* Prav to je tisto, pri čemer vztrajam. Motiv, ki ga ima lahko človek, preden mu je postavljen cilj (smoter), ne more biti namreč očitno nič drugega kot zakon sam, s spoštovanjem, s katerim nas navdaja²¹, (ne določujoč smotrov, ki jih lahko imamo in ki jih želimo z njegovim izpolnjevanjem doseči). Zakon je namreč glede na formalno [das Formelle] volje edino, kar preostane, če sem pustil ob strani materijo samovolje²² [der Willkür] (cilj, kakor jo imenuje g. G.)

jemljemo kot temelj: ta smoter sodi namreč k vsoti vseh smotrov, katerih uresničenje se imenuje srečnost; neko dejanje pa lahko prispeva k moji srečnosti več, neko drugo manj, potemtakem je lahko boljše ali slabše od drugega. – Če pa je enemu stanju določitve volje *dana prednost* pred drugim, je to zgolj dejanje svobode (*res merae facultatis*, kakor pravijo pravniki), pri katerem pa sploh ni upoštevano, ali je ta (določitev volje) na sebi dobra ali zla, torej velja enako glede na obe.

Stanje, da sem povezan z določenim *danim smotrom*, ki mu dajem prednost pred vsakim drugim *iste vrste*, je komparativno boljše stanje, in sicer v polju srečnosti (ki je *um* nikoli ne priznava kot *Dobro* drugače kakor na zgolj pogojen način, v toliko, kolikor smo je vredni). Stanje, v katerem se zavedam, da bom v primeru kolizije med tem ali onim izmed mojih določenih smotrov in moralnim zakonom dolžnosti dal prednost tej zadnji, pa ni zgolj boljše stanje, temveč je stanje, ki je edino dobro na sebi: je Dobro iz nekega povsem drugega polja, v katerem smotri (torej njihova vsota, srečnost), ki se mi lahko ponujajo, sploh niso upoštevani in v katerem določiteni razlog maksime ni snov samovolje (objekt, na katerem jo utemeljujejo), temveč gola forma obče zakonitosti njene maksime. – Nikakor ne moremo torej reči, da lahko štejem za srečnost vsako stanje, ki mu dajem prednost pred vsakim drugim načinom biti. Najprej moram biti namreč prepričan, da ne ravnam zoper svojo dolžnost; šele potem mi je dovoljeno, da se ozrem po srečnosti, po tem, koliko je lahko združim s tem svojim moralno (ne fizično) dobrim stanjem.*

Seveda mora imeti volja motive; vendar pa to niso objekti, ki so postavljeni pred nas kot smotri in ki se nanašajo na *fizični občutek*, pač pa niso drugega kakor brezpogojni *zakon* sam: pripravljenost volje, da je pod tem zakonom kot brezpogojnim primoranjem, pa se imenuje *moralni občutek*; le-ta torej ni vzrok, temveč učinek določitve volje, in o njem ne bi imeli v sebi niti najmanjše zaznave, če ne bi bilo v nas najprej tega primoranja²⁶. Zato sodi stara pesem, da je ta občutek, potemtakem neko ugodje, ki si ga postavljamo za smoter, prvi vzrok za določitev volje, da je torej srečnost (h kateri sodi ugodje kot element) vendarle temelj vse objektivne nujnosti za delovanje, torej sleherne obveznosti – ta pesem sodi torej k umevajočim *otročarjam*. Če namreč takrat, ko je treba navesti vzrok za določen učinek, ne moremo nehati spraševati, spremenimo s tem naposled učinek v svoj lastni vzrok.

Zdaj prihajam k točki, za katero nam tu pravzaprav gre: da namreč s primeri podkrepimo in preverimo interesa teorije in prakse, ki sta si v filozofiji dozvedno v nasprotju. Najboljše dokazilo o tem daje g. Garve v že omenjeni razpravi. Najprej pravi, (ko govori o tem, da ločujem med naukom o tem, kako naj posta-

* Srečnost vsebuje vse (in ničesar več), kar nam lahko priskrbi narava, krepost pa to, kar si ne more dati ali vzeti nihče drug kakor človek sam. Če pa bi hoteli temu ugovarjati, češ, človek si lahko s tem, da se odvrne od kreposti, nakoplje če ne drugega pa vsaj očitke in čisto moralno grajo samega sebe, torej nezadovoljstvo, lahko torej povzroči, da je nesrečen, lahko to vsekakor priznamo. Vendar pa je tega čistega moralnega nezadovoljstva (ne zaradi posledic dejanj, ki so njemu v škodo, pač pa zaradi tega, ker dejanje krši zakon) zmožen le krepostnež ali tisti, ki je na poti, da to postane. Zatorej to nezadovoljstvo ni vzrok za to, da je kreposten, temveč je samo učinek tega; nagiba, da je nekdo kreposten pa ni bilo mogoče najti v tej nesreči (če naj tako imenujemo bolečino zaradi nekega zlega dejanja [Untat])²⁵.

nemo srečni, in naukom, kako naj postanemo srečnosti vredni): »Kar zadeva mene, priznam, da mi je lahko ta delitev idej popolnoma jasna v moji glavi, da pa v svojem srcu te delitve želja in stremljenj ne morem najti; še več, da ne razumem, kako si more kdorkoli priti v svoji zavesti na jasno, da je popolnoma izločil svojo potrebo po srečnosti in da je torej čisto nesebično izpolnjeval svojo dolžnost«.

Najprej bom odgovoril na zadnje. Rad namreč priznam, da si ne more nihče v svoji zavesti z vso gotovostjo priti na jasno, da je izpolnjeval svojo dolžnost čisto nesebično²⁷: kaj takega sodi namreč k notranjemu izkustvu, k tej zavesti o stanju svoje duše pa bi sodila popolnoma jasna predstava o vseh stranskih predstavah in ozirih, ki se pridružijo pojmu dolžnosti prek domišljajske moči [Einbildungskraft], navade in nagnjenja, take predstave pa v nobenem primeru ne moremo zahtevati. Sploh pa nebit nečesa (torej tudi kake prednosti, na katero skrivoma računamo), ne more biti predmet izkustva. Da pa naj [solle] človek izpolnjuje svojo dolžnost popolnoma nesebično in da mora [müsse] svojo zahtevo po srečnosti popolnoma ločiti od pojma dolžnosti, da bi le-tega imel povsem čistega: tega se zaveda z največjo jasnostjo; če pa meni, da te zavesti nima, pa lahko od njega zahtevamo, da mora po svojih najboljših močeh do take zavesti priti – ravno v tej čistosti je namreč resnična vrednost moralnosti, torej mora biti tega tudi zmožen [er muß es also auch können]. Nemara ni človek še nikoli popolnoma nesebično (brez primesi drugih gibal) izvrševal svoje dolžnosti, ki jo pozna in jo tudi spoštuje; morda tudi nikoli ne bo nikogar, ki bi to lahko dosegel, pa če si še tako prizadeva. Nečesa pa je človek zmožen: z najbolj skrbnim samopreverjanjem se lahko poglobi vase in se zave ne le, da v njem ni takšnih součinkujočih motivov, temveč vse prej tudi samozatajitve mnogih izmed motivov, ki nasprotujejo ideji dolžnosti, in torej tudi maksimi stremeti k tej čistosti. In za njegovo izpolnjevanje dolžnosti to tudi zadošča. Smrt moralnosti pa je, če si, nasprotno, postavi za maksimo, da bo podpiral vpliv takih motivov, pod pretvezo, da človeška natura take čistosti ne prenese (česar tudi ne more z gotovostjo trditi).

Kar pa zadeva zdaj priznanje g. G, ki smo ga navedli tik pred tem, da te delitve (pravzaprav razločitve) ne more najti v svojem srcu, se niti najmanj ne pomišljam, da mu v njegovem samoobtoževanju ne bi odkrito ugovarjal in vzel njegovo srce v bran pred njegovo glavo. Pravičnež, kakršen je, jo je v resnici vedno odkril v svojem srcu (v svojih določitvah volje), le da se ni hotela v njegovi glavi – kot pomoč spekulaciji in za dojetja tega, kar je nedojemljivo (nerazložljivo), to se pravi, možnosti kategoričnih imperativov (kakaršni so imperativi dolžnosti) – ujemati z navadnimi načeli psihološke razlage* (ki v celoti utemeljujejo mehanizem naravne nujnosti).

* G. prof. Garve je (v svojih pripombah k Cicerovi knjigi o dolžnostih, str. 69, izd. iz l. 1783) zapisal nenaavadno in njegovega ostroumja vredno priznanje: »Svoboda bo po njegovem najglobljem prepričanju vselej ostala nerazrešena in je ne bodo nikoli razložili«. Dokaza o njeni dejanskosti ni mogoče najti, in to ne v neposrednem, ne v posrednem izkustvu: brez vsakega dokaza pa je tudi ni mogoče sprejeti. Ker pa njenega dokaza ni mogoče izpeljati zgolj iz teoretskih razlogov (te bi bilo namreč treba iskati v izkustvu), in ga je torej treba izpeljati iz zgolj praktičnih umnih stavkov, vendar ne iz tehnično-praktičnih (ti bi namreč zopet terjali izkustvene razloge), pač pa ga je mogoče izpeljati le iz moralno-praktičnih, se lahko samo vprašamo, zakaj se ni g. Garve, da bi rešil vsaj možnost takih imperativov, zatekel k pojmu svobode²⁸.

Če pa g. Garve na koncu pravi: »Take pretanjene razlike idej se *pomračijo* že pri *razmišljanju* o partikularnih predmetih, popolnoma pa *se izgubijo*, kadar gre za *delovanje* [Handeln], kadar jih je treba uporabiti pri željah [Begierden] in name-nih. Bolj ko je korak, s katerim preidemo od obravnavanja motivov k dejan-skemu delovanju preprost, hiter in *brez jasnih predstav*, manj je možnosti, da natančno in z gotovostjo spoznamo natančno težo, ki jo je dodal posamičen mo-tiv, da smo uravnali naš korak tako in ne drugače« – mu moram glasno in vneto ugovarjati.

Pojem dolžnosti v vsej svoji čistosti ni le neprimerno bolj preprost, jasen, za prak-tično rabo vsakogar bolj dojemljiv in naraven, kakor vsak motiv, prevzet od sreč-nosti ali pomešan z njo in njenim upoštevanjem (kar zahteva vselej veliko večšine [Kunst] in premišljevanja), temveč je celo v sodbi najbolj navadne človeške pame-ti – tej pameti in človekovi volji ga je treba le predstaviti in to tako, da se ga loči od motiva srečnosti, da, celo v nasprotju z njim – neprimerno *močnejši*, prodor-nejši in obetavnejši kot vsi določiteni razlogi, sposojeni od egoističnega načela²⁹. – Vzemimo, denimo, tale primer: nekdo ima v rokah zaupano mu tuje dobro (depozit)³⁰, katerega lastnik je mrtev, njegovi dediči pa ne vedo zanj niti ne morejo kdajkoli zanj izvedeti. Ta primer lahko predočimo celo otroku, denimo, osmih ali devetih let; vzemimo še, da je posestnik tega depozita (brez njegove krivde) ravno ob tem času izgubil vse, kar je prispevalo k njegovi sreči, da gleda okoli sebe žalostno, zaradi pomanjkanja potrto družino, ženo in otroke, in da bi se iz te stiske v trenutku rešil, če bi si prilastil tisti zastavek; naj bo hkrati človek-oljub in doberdelnež, dediči pa nasprotno bogati, trdosrčni in ob tem še skrajno razkošni in zapravljivi, tako da bi pomenil ta dodatek k njihovemu premoženju toliko, kakor da bi ga vrgli v morje. Zdaj pa vprašajmo, ali je v teh okoliščinah mogoče meniti, da je dovoljeno uporabiti depozit v lastno korist? Povprašani bo brez dvoma odgovoril: Ne! in namesto vseh razlogov bo lahko rekel samo: *je napak* [es ist unrecht] tj. oporeka dolžnosti. Nič ni bolj jasno kot to, a še zdaleč ne v tem smislu, da dela s predajo v prid lastne *srečnosti*. Če bi namreč skušal določi-ti svojo odločitev z gledišča srečnosti, bi lahko razmišljal, denimo, takole: »Če boš predal tuje dobro, ki je pri tebi, pravim lastnikom, ne da bi te terjali, te bodo za tvojo poštenost verjetno nagradili; če pa se to ne bo zgodilo, boš zaslovel daleč naokoli, kar ti lahko zelo koristi. Vendar je vse to zelo negotovo. Zato pa se seveda zbudijo tudi razni pomisleki: če bi hotel utajiti to, kar ti je zaupano, da bi se na mah izvil iz svojih rev in nadlog, bi postal, če bi začel depozit takoj uporabljati, sumljiv, kako in po kakšnih poteh si uspel tako kmalu izboljšati svoje raz-mere; če pa bi depozit uporabljal postopoma, bi se tvoja stiska medtem že tako povečala, da ji sploh ne bi bilo več mogoče odpomoči«. – Volja, ki jo uravnava maksima srečnosti, omahuje torej med svojimi motivi, kaj naj sklene; gleda namreč na uspeh, ta pa je zelo negotov; treba je bistrega duha, da bi se izmotali iz zmede razlogov in nasprotnih razlogov in da se pri končnem seštevku ne bi ušтели. Če pa se volja nasprotno vpraša, kaj je tu dolžnost, tedaj glede odgovora, ki ga mora dati sami sebi, ni niti najmanj v zadregi, temveč takoj ve, kaj ji je storiti. Da, če pojem dolžnosti pri njej kaj velja, se ji celo upira, da bi sploh začel-

la s tehtanjem prednosti, ki bi ji jih lahko prinesla kršitev dolžnosti, kakor da bi volja tu še imela izbiro.

Da se torej razlike (ki niso, kakor smo pravkar pokazali, tako pretanjene, kot meni g. Garve, temveč so zapisane z najbolj grobo in najbolj berljivo pisavo v človeški duši), kot pravi, *popolnoma izgubijo, ko gre za delovanje* – to je v protislovju celo z lastnim izkustvom. Res da to ni tisto izkustvo, ki ga predoča *zgodovina* maksim, prevzetih iz tega ali onega načela, saj v tem primeru žal dokazuje, da izvirajo maksime povečini iz zadnjega načela (sebičnosti). Pač pa gre za izkustvo, ki je lahko le notranje, da človeške čudi [Gemüt] ne povzdiguje bolj nobena ideja in da je nobena bolj ne poživlja, vse do vznichenosti, kakor ravno ideja čiste moralne miselnosti [Gesinnung], ki časti od vsega najbolj dolžnost in se bori z neštetimi tegobami življenja, nič manj kakor z njegovimi najzapeljivejšimi skušnjavami, a jih vendarle premaga (in upravičeno lahko predpostavljamo, da je človek tega zmožen). Da se človek zaveda, da to more [kann], ker to mora [soll], to odpira v njem globino božjih zasnov, zaradi katere začuti nekakšno sveto grozo nad veličino in vzvišenostjo svoje resnične določitve. In če bi človeka pogosteje opozorili in navadili na to, da krepost popolnoma oskubi vsa bogastva njenega izplena koristi, ki naj bi ga ustvarilo izpolnjevanje dolžnosti, ter si jo predstavi v vsej njeni čistosti; če bi se v privatnem in javnem pouku uveljavilo načelo o njeni stalni rabi (metoda zabičevati dolžnosti, ki so jo malodane vedno zanemarjali), tedaj bi moralo biti s človekovo nrvnostjo kmalu bolje. Da zgodovinsko izkustvo doslej še ni hotelo izpričati pravega uspeha naukov o kreposti, za to je verjetno kriva prav napačna predpostavka, da je motiv, izpeljan iz ideje dolžnosti na sebi, vse preveč pretanjen za vsakdanjo pamet, medtem ko naj bi bolj grobi motivi, izrasli iz določenih koristi, ki jih je mogoče zaradi izpolnjevanja zakona (ne upošteva sam zakon kot motiv) pričakovati v tem svetu, gotovo pa tudi v prihodnjem, močnejše delovali na čud; in da je bilo doslej načelo vzgoje in pridige dajati stremljenju k srečnosti prednost pred tem, kar postavlja um za najvišji pogoj, to se pravi, biti sreče vreden. *Predpisi*, kako lahko postaneš srečen ali pa se vsaj obvaruješ pred izgubami, namreč niso *zapovedi*^{a1}; nikogar ne vežejo nasploh; in vsakdo lahko, potem ko je bil posvarjen, izbere, kar se mu zdi dobro, če pristane na to, da bo trpel tisto, kar ga bo zadelo. Zato ni razloga, da bi nadloge, ki bi si jih lahko nakopal zaradi zanemarjanja danega nasveta, razumel kot kazni; te zadenejo namreč le svobodno, toda zakonu protivno voljo; narava in nagnjenje pa svobodi ne moreta dajati zakonov. Povsem drugače je z idejo dolžnosti, katere prekoračitev učinkuje na čud neposredno in ne oziraje se na škodo, ki bi zaradi tega nastala zanjo, povzroči pa, da postane človek v lastnih očeh vreden zaničevanja in kazni.

Tu imamo zdaj jasen dokaz, da mora vse, kar je v morali pravilno za teorijo, veljati tudi za prakso. – V svoji kvaliteti človeka, kot bitja, ki je s svojim lastnim umom podvrženo določenim dolžnostim, je torej vsakdo *poslovnež*; ker pa kot človek gotovo ni nikoli preveč star za šolo modrosti, ne more poslati, kot nekdo, ki ga je izkustvo domnevno bolje poučilo o tem, kaj je človek in kaj je mogoče od njega zahtevati, zagovornika teorije s prevzetnim zaničevanjem nazaj v šolo.

Kajti vse to izkustvo mu sploh ne pomaga izogniti se predpisu teorije, temveč ga lahko kvejšemu le nauči, kako bi bilo mogoče teorijo, če jo sprejmemo med lastna načela, bolje in splošneje izpeljati [ins Werk setzen]. A tu ne gre za to pragmatično spretnost, temveč le za ona načela.

II. O razmerju med teorijo in prakso v državnem pravu (proti Hobbsu)

Med vsemi pogodbami³², s katerimi se množica ljudi poveže [verbindet] v družbo (*pactum sociale*), je pogodba, ki vzpostavlja *civilno ureditev* [bürgerliche Verfassung] (*pactum unions civilis*), nekaj tako posebnega, da se, čeprav ima z gledišča *izvršitve* mnogo skupnega z vsako drugo (ki je prav tako usmerjena na kakršenkoli že skupnostno [gemeinschaftlich] dosegljiv smoter), v načelu svoje konstitucije [Stiftung] (*constitutionis civilis*)³³ vendarle bistveno razlikuje od vseh drugih. Zvezo [Verbindung] mnogih za kakršenkoli (skupen) smoter (ki ga *imajo* vsi), je mogoče najti v vseh družbenih pogodbah; toda tako njihovo zvezo, ki je sama na sebi smoter (ki ga *mora [soll] imeti* vsak) in ki je torej brezpogojna in prva dolžnost³⁴ v slehernem zunanjem razmerju ljudi nasploh, ki ne morejo drugače, kakor da vzajemno vplivajo drug na drugega: takšno zvezo je mogoče najti le v družbi, ki ima civilne razmere [bürgerlichen Zustand], tj. družbi, ki tvori občestvo [Gemeinwesen]³⁵. Smoter, ki je v takem zunanjem razmerju sam na sebi dolžnost in ki je sam najvišji formalni pogoj (conditio sine qua non) vseh drugih vnanjih dolžnosti, je *pravica* [das Recht] ljudi *pod javnimi prisilnimi zakoni*³⁶, s pomočjo katerih je mogoče vsakomur določiti to, kar je njegovo, in ga zavarovati pred posegom vsakega drugega.

Pojem zunanjega prava [äußeres Recht] nasploh pa v celoti izhaja iz pojma *svobode* v zunanjem razmerju ljudi med seboj in ni v nobeni zvezi s smotrom, ki je na naraven način lasten vsem ljudem (naravnost na srečnost) in s sredstvi, predpisanimi za njegovo doseganje; tudi zato se torej temu smotru sploh ni treba mešati v tisti zakon kot njegov določitveni razlog. *Pravo* je omejitev svobode vsakogar na pogoj njenega ujemanja s svobodo vsakega drugega, kolikor je ta svoboda možna glede na obči zakon; *javno pravo* pa je skupek *zunanjih zakonov*, ki omogočajo tako splošno ujemanje. Ker pa se vsaka omejitev svobode s samovoljo nekoga drugega imenuje *prisila*, pomeni to, da je civilna ureditev razmerje *svobodnih* ljudi, ki so (ne da bi trpela njihova svoboda v celoti njihove zveze z drugimi) vendarle podvrženi prisilnim zakonom zato, ker um sam hoče, da je tako, in sicer čisti a priorni zakonodajni um, ki se ne ozira na noben empirični smoter (empirični smotri so vsi povzeti s skupnim imenom srečnosti); glede empiričnega smotra so mnenja ljudi precej različna, prav tako ga vsak vidi v čem drugem, tako da njihove volje ni mogoče reducirati na nobeno skupnostno načelo, torej tudi na noben zunanji zakon, ki bi se ujema s svobodo vsakogar.

Civilno stanje [bürgerlicher Zustand], obravnavano zgolj kot pravno stanje, je torej utemeljeno na naslednjih a priornih načelih:

1. *Svoboda* vsakega člana [Glied] družbe [Sozietät] kot *človeka*.
2. Njegova *enakost* s slehernim drugim kot *podložnikom* [als Untertan].
3. *Samostojnost* [Selbstständigkeit] vsakega člana občestva kot *državljana*³⁷.

Ta načela niso toliko zakoni, ki jih daje že vzpostavljena država, temveč zakoni, ki edini omogočajo vzpostavitev države v skladu s čistimi umskimi načeli zunanjega človeškega prava nasploh³⁸. Torej:

1. *Svoboda* kot človeka; njeno načelo za konstitucijo občestva izražam s tole formulo: nihče me ne more prisiliti, da sem srečen na njegov način (tako, kakor si zamišlja dobrobit drugih ljudi), pač pa sme vsakdo iskati svojo srečnost po poti, ki se mu zdi samemu dobra, samo da drugim ne krati svobode, ki lahko v skladu z možnim občim zakonom obstaja skupaj s svobodo vsakogar, da stremijo k podobnemu smotru (tj. da drugemu ne krati njegove pravice)³⁹. – Vladavina [Regierung], ki bi bila zgrajena na načelu dobrohotnosti nasproti ljudstvu, kakršno je načelo *očeta* do njegovih otrok, tj. *očetovska vladavina* (*imperium paternale*), kjer so torej podložniki kot nedorasli otroci, ki ne znajo ločiti, kaj jim zares koristi ali škoduje, prisiljeni, da se vedejo zgolj pasivno in da pričakujejo, da jim bo edinole sodba državnega poglavarja [Staatsoberhaupt] pokazala, kako *morajo* biti srečni, zgolj od njegove dobrotljivosti pa, da to tudi hoče – taka vladavina je največji možni *despotizem*, ki si ga lahko zamišljamo (ustava, ki odpravlja vso svobodo podložnikov, ki torej nimajo nikakršnih pravic)⁴⁰. Edina vladavina, ki jo lahko mislimo kot primerno za ljudi, zmožnih pravic, in ki je hkrati tudi v zvezi z vladarjevo dobrohotnostjo, torej ni *očetovska* [väterlich], temveč *patriotična* [vaterländisch] vladavina (*imperium non paternale sed patrioticum*). *Patriotičen* je namreč tisti način mišljenja, pri katerem prav vsak v državi (tudi njen poglavar ni izjema) obravnava občestvo kot materinsko krilo ali deželo kot očetovska tla, iz katerega je sam porojen in na katerih je sam zrasel in ki ju mora tudi sam zapustiti kot dragocen zastavek, pri čemer meni, da je sam upravičen le do varovanja njunih pravic z zakoni skupne volje, ne pa do tega, da ju uporablja, kakor se mu pač zljubi. – Ta pravica svobode mu, članu občestva, pripada kot človeku, kolikor je namreč človek bitje, ki je nasploh sposobno za zakone.

2. *Enakost* kot podložnika, njena formula pa se lahko glasi takole: vsak član občestva ima pravico do prisile proti vsakemu drugemu⁴¹, z izjemo poglavarja občestva (zato, ker ni član občestva, temveč njegov tvorec ali ohranjevalec); poglavar je edini, ki je pooblaščen izvrševati prisilo, ne da bi bil sam podvržen zakonu prisile. Vsi, ki so v državi *pod* zakoni, pa so podložniki, potemtakem enako kot vsi drugi člani občestva podvrženi prisilnemu zakonu, izjema je en sam (fizična ali moralna oseba), državni poglavar, ki je edini, ki lahko izvršuje vso pravno prisilo. Ko bi namreč bilo mogoče prisiliti tudi njega, ne bi bil državni poglavar, in niz podreditve bi se navzgor nadaljeval v neskončnost. Ko pa bi obstajali dve (prisile osvobojeni osebi), ne bi bila nobena izmed njiju podvržena prisilnim zakonom in bi ena ne mogla drugi storiti krivice, kar ni mogoče⁴².

Ta splošna enakost ljudi v državi, kolikor so njeni podložniki, pa se prav dobro ujema z največjo neenakostjo v množini in stopnji njihove posesti⁴³, bodisi da gre za telesno ali duhovno premoč nad drugimi, bodisi za blaga [Glücksgüter] zunaj njih ali za pravice nasploh (ki jih je lahko veliko) v njihovem razmerju do drugih; tako da je blaginja [Wohlfahrt] enega zelo odvisna od volje drugega (reveža od bogataša), da mora eden ubogati (kakor otrok starše ali žena moža) in mu

drugi ukazuje, da eden služi (dninar) in drugi daje mezdo itn. A glede na *pravo* (ki je kot izrek obče volje lahko le eno samo in ki zadeva formo prava, ne pa materije ali objekta, do katerih imam kako pravico), so si vendarle kot podložniki vsi enaki. Nihče ne more namreč nikogar prisiliti drugače kakor s pomočjo javnega zakona (in njegovega izvrševalca, državnega poglavarja), s pomočjo tega zakona pa se tudi vsi drugi v enaki meri upirajo njemu, nihče pa te upravičenosti do prisile (da ima torej pravico proti drugim) ne more izgubiti drugače kakor s svojim lastnim zločinom, in se ji tudi sam od sebe ne more odpovedati, tj. ne more s pogodbo, potemtakem s pravnim dejanjem, doseči, da nima nobenih pravic, temveč zgolj dolžnosti; s tem bi namreč samega sebe oropal pravice, da sklepa pogodbe, taka pogodba bi torej ukinila samo sebe.

Iz te ideje enakosti ljudi kot podložnikov v občestvu izhaja tudi naslednja formula: vsak njegov član mora imeti možnost, da doseže sleherno stopnjo kakega stanu v njem (primerno podložniku), do katere ga lahko privedejo njegov talent, njegova marljivost in njegova sreča; in njegovi sopodložniki mu s kakim *dednim* prerogativom (kot tisti, ki imajo privilegij za določen stan) ne smejo stati na poti in njega in njegovo potomstvo za vse večne čase zadrževati pod tem stanom⁴⁴.

Ker obstaja namreč vso pravo zgolj v omejevanju svobode vsakega drugega na pogoj, da lahko obstaja hkrati z mojo v skladu z občim zakonom, in ker je javno pravo zgolj stanje dejanske zakonodaje, skladne s tem načelom in povezane z oblastjo [Macht], s pomočjo katere so vsi, ki sodijo k ljudstvu, kot podložniki v pravnem stanju (*status iuridicus*) nasploh, in sicer v stanju enakosti akcije in reakcije samovolj⁴⁵, ki druga drugo omejujejo v skladu z občim zakonom svobode (to stanje se imenuje civilno stanje) – zaradi vsega tega je torej *prirojena pravica*, ki jo ima vsak (tj. pred vsakim njegovim pravnim dejanjem) v tem stanju in ki zadeva upravičenost prisiliti drugega, da ostane vedno znotraj mej ujemanja [Einstimmung] med uporabo njegove svobode in moje, popolnoma *enaka* za vse. Rojstvo pa ni *dejanje* tistega, ki je rojen, torej ga lahko z rojstvom doleti le tista neenakost v pravnem stanju in le tista podvrženost prisilnemu zakonu, ki sta mu kot podložniku edine najvišje zakonodajne oblasti skupni z vsemi drugimi: zato ne more obstajati noben prirojeni privilegij, ki bi ga en član občestva kot sopodložnik imel pred drugim članom; in nihče ne more privilegija *stanu*, ki ga ima v občestvu, z dedovanjem prenesti na svoje potomce, enako kot ne more, kakor da bi ga rojstvo kvalificiralo za gosposki stan, s prisilo prepričati drugim, da z lastnimi zaslugami dosežejo višje stopnice v hierarhiji (*superiora* in *inferiora*, ne da bi bil eden *imperans*, drugi pa *subiectus*). Vse drugo, kar je stvar (ne zadeva osebnosti) in kar lahko pridobi kot lastnino in tudi odsvoji, lahko voli dedičem in tako proizvede v nizu svojih potomcev precejšno neenakost v premoženjskem stanju med člani občestva (plačanca in najemnika, zemljiškega lastnika in poljedelskih hlapcev itn.); nikakor pa ne more prepričati, da ne bi le-ti imeli pravice povzdigniti se do enakih razmer, če jim to omogočajo njihov talent, njihova marljivost in njihova sreča. Drugače bi namreč smel prisiljevati, ne da bi njega samega drugi lahko prisilili s svojo reakcijo, na tak način pa bi presegel stopnjo sopodložnika. – Iz te enakosti lahko človek, ki živi v pravnem stanju občestva, pade edino zaradi

lastnega zločina, nikoli pa se to ne more zgoditi ne s pogodbo⁴⁶ ne zaradi vojnega nasilja (*occupatio bellica*); z nobenim pravnim dejanjem (ne s svojim lastnim ne z dejanjem koga drugega) ne more prenehati biti lastnik samega sebe in stopiti v razred domače živine, ki jo, kakor se nam zljubi, uporabljamo za vsa opravila in jo brez njene privolitve ohranjamo v tem stanju tako dolgo, kot hočemo, čeprav z omejitvijo (ki jo včasih, kot denimo pri Indijcih, sankcionira religija), da je ne pohabimo ali ubijemo. Predpostavimo lahko, da je človek srečen v vsakem stanju, če se le zaveda, da je odvisno samo od njega samega (od njegove zmožnosti ali izrecne volje) ali od okoliščin, za katere ne more kriviti nikogar drugega, ne pa od premočne volje drugih, da se ne vzpenja na isto stopnjo kot drugi, ki nimajo kot njegovi sopodložniki glede tega, kar zadeva pravo, pred njim nobene prednosti*.

3. *Samostojnost*⁴⁷ (*sibusufficientia*) člana občestva kot *državljana*, tj. kot sozakonadajalca. Kar zadeva zakonodajo samo, ni tako, da lahko vse, ki so svobodni in enaki *pod* že obstoječimi javnimi zakoni, obravnavamo kot enake z vidika pravice, da te zakone *dajejo*⁴⁸. Tisti, ki za tako pravico niso sposobni, so kljub temu kot člani občestva podvrženi izpolnjevanju teh zakonov in so s tem deležni varstva, ki ga dajejo; vendar ne kot *državljeni*, temveč kot *varovanci*⁴⁹ [Schutzgenossen]. – Vse pravo je namreč odvisno od zakonov. Javni zakon, ki za vse določa to, kaj jim je pravno dovoljeno ali prepovedano, je akt javne volje, iz katerega izhaja vse pravo, in ki torej ne sme sam komurkoli prizadejati krivice. Za to pa je možna ena sama volja, in sicer volja celokupnega [gesamt] ljudstva (kjer odločajo vsi o vseh, potemtakem vsak o samem sebi): kajti le samemu sebi ne more nihče storiti krivice⁵⁰. Če pa gre za kako drugo voljo, pa gola volja nekoga, ki se od ljudstva razlikuje, ne more glede njega skleniti ničesar, kar bi ne moglo biti krivično; torej bi njen zakon zahteval še drug zakon, ki bi omejeval njeno zakonodajo, tako da ne bi nobena posebna volja bila zakonodajalna za občestvo. (Pravzaprav se, da bi bilo mogoče dognati ta pojem, med seboj povezujejo pojem zunanje svobode, enakosti in *enotnosti* [Einheit] volje vseh; pogoj za to enotnost pa je samostojnost, saj je, kadar se povežeta prva dva pojma, potrebno glasovanje). Ta temeljni zakon, ki lahko izvira le iz obče (združene) ljudske volje, se imenuje *izvorna pogodba*⁵¹.

* Če hočemo besedo *milostljiv* [gnädig] povezati z določenim pojmom (ki se razlikuje od dobroten [gütig], dobrodejen [wohlthätig], zaščitniški [schützend] itn.), jo lahko pripišemo le tistemu, proti kateremu ni mogoče uporabiti *prisilnega prava* [Zwangsrecht]. Torej lahko naslovimo z *milostljivi gospod* le poglavarja *državne uprave*, ki izvaja in podeljuje vse dobro, možno po javnih zakonih (saj je suveren, ki jih daje, tako rekoč neviden: je sam poosebljeni zakon, ni dejavnik), ker je edini, proti kateremu ni mogoče uporabiti prisilnega prava. Tako je celo v aristokraciji, denimo v Benetkah, edini milostljivi gospod senat; nobili, iz katerih je sestavljen, so v celoti, vključno z *dožem* (kajti le *Veliki Svet* je suveren) podložniki in so glede izvrševanja prava enaki vsem drugim, to se pravi, da lahko podložnik proti vsakomur izmed njih uporabi pravico prisile. Tudi prince (tj. osebe, ki jim pripada dedna pravica do vladanja) naslavljajo sicer s tega vidika in zaradi teh zahtev kot milostljive gospode (po dvorjansko, *par courtoisie*); po njihovem posestnem stanju pa so vendarle sopodložniki, proti katerim mora imeti tudi najznejatnejši izmed njihovih služabnikov pravico prisile s pomočjo državnega poglavarja. V državi torej ne more obstajati več kot en sam milostljivi gospod. Kar pa zadeva milostljive (pravzaprav imenitne) gospe, jih je mogoče opredeliti tudi takole: k temu naslavljanju jih upravičuje njihov *stan* skupaj z njihovim *spolom* (torej le v razmerju do moškega), in to spričo večje pretanjenosti nravi (imenovane galantnost), zaradi katere moški spol meni, da izkazuje samemu sebi toliko več časti, kolikor več prednosti priznava lepemu spolu.

Državljan [Bürger], citoyen, tj. *občan države* [Staatsbürger], ne mestjan [Stadtbürger], bourgeois) pa se imenuje tisti, ki ima v tej zakonodaji glasovalno pravico. Za to je potrebna ena sama kvaliteta (razen *naravne*, da ni otrok, da ni ženska) in sicer: da je *svoj lastni gospodar (sui iuris)*, da ima potemtakem kakršnokoli *lastnino* (h kateri je mogoče šteti tudi slehernno večščino, rokodelstvo ali lepo umetnost ali znanost)⁵², ki ga preživljajo; tj. da se v primerih, ko se preživlja z udinjanjem drugim, preživlja edino tako, da *otuja* [Veräußerung] to, kar je *njegovo**, ne s privolitvijo, ki jo daje drugim, da uporabljajo njegove sile, da torej ne *služi* (v pravem pomenu besede) nikomur razen občestvu. Glede tega so si tisti, ki obvladujejo kako večščino, in veliki (ali majhni) zemljiški posestniki med seboj vsi enaki, glede tega namreč, da ima vsak pravico le enega glasu. Tudi če zastran zemljiških posestnikov ne postavimo vprašanja, kako se je lahko sploh po pravici zgodilo, da je nekdo dobil v last več zemlje, kot jo je mogel sam uživati s svojimi rokami (pridobivanje z vojnim osvajanjem namreč ni prvotno pridobivanje); in kako se je lahko zgodilo, da je veliko ljudi, ki bi sicer lahko vsi skupaj pridobili neko trdno imetje, zaradi tega potisnjeno v položaj, ko morajo za svojo preživetje prvemu zgolj služiti? – tudi če torej ne postavimo tega vprašanja, bi vendarle prejšnjemu načelu enakosti nasprotovalo že to, če bi tem zemljiškim posestnikom kak zakon dajal stanovski privilegij, da lahko njihovi potomci bodisi vedno ostanejo veliki zemljiški posestniki (fevda), ne da bi smeli svojih posesti prodati ali z dedovanjem razdeliti in tako omogočiti, da se poveča število tistih ljudi, ki jim koristijo, ali pa bi v primeru take razdelitve smel pridobiti te dele samo tisti, ki bi pripadal določenemu razredu ljudi, poljubno odrejenemu za kaj takega. To se pravi, veliki zemljiški posestnik izniči toliko manjših lastnikov z njihovimi glasovi, kolikor bi jih lahko zasedlo njegovo mesto: ne glasuje torej v njihovem imenu in ima potemtakem le en glas. – Ker je treba torej pustiti, da je le od zmožnosti, marljivosti in sreče slehernega člana občestva odvisno, ali bo lahko vsak nekoč pridobil neki njegov del, vsi pa celoto, in ker te razlike ni mogoče upoštevati pri občji zakonodaji, je treba število tistih, ki lahko glasujejo [der Stimmfähigen] o zakonodaji, presojati po glavah imetnikov, ne po velikosti imetja.

Vendar je potrebno tudi, da s tem zakonom javne pravičnosti soglašajo [zusammenstimmen] vsi, ki imajo to glasovalno pravico: drugače bi prišlo namreč med tistimi, ki z njim ne soglašajo [übereinstimmen] in med prvimi do pravnega spora, ki bi sam rabil še neko višje pravno načelo, da bi ga lahko rešili. Če pa take soglasnosti ne moremo pričakovati od celotnega ljudstva, če lahko upamo edino, da bomo dosegli večino glasov, in to ne glasov tistih, ki glasujejo neposredno (pri

* Tvorec nekega *opus* ga lahko z *otujitvijo* prenese na drugega kakor da bi bil njegova lastnina. *Praestatio operae* pa ni otujitev. Sluga, trgovski vajenec, dninar, celo frizer so zgolj *operarii*, ne *artifices* (v širšem pomenu besede) in niso kvalificirani biti člani države, torej tudi državljani ne. Čeprav se zdi, da sta tisti, ki mu naložim, da mi naseka drva za kurjavo, in krojač, ki mu dam svoje sukno, da bi mi iz njega naredil obleko, v popolnoma enakem razmerju do mene, se prvi vendarle razlikuje od drugega kakor frizer od lasuljarja (ki sem mu morebiti za njegovo opravilo dal tudi lase), torej kakor dninar od umetnika ali rokodelca, ki izdeluje delo, ki mu pripada toliko časa, dokler ni plačan. Zadnji prodaja [verkehrt] kot nekdo, ki opravlja svojo obrt, drugemu svojo lastnino (*opus*), prvi pa uporabo svojih sil, ki jo prepušča nekemu drugemu (*operam*). – Priznam, da je nekoliko težko določiti to, kar je potrebno, da bi lahko zahtevali zase stan človeka, ki je svoj lastni gospodar⁵³.

velikem ljudstvu), temveč le tistih, ki so delegirani za glasovanje kot reprezentanti ljudstva, tedaj bo najvišje načelo za vzpostavitev civilne ureditve [bürgerliche Verfassung] moralo biti samo načelo, da se zadovoljimo s to večino, in to kot načelo, sprejeto z občim soglasjem, torej s pogodbo.

Sklep

Imamo torej *izvorno pogodbo*, ki je edino, na čemer je mogoče utemeljiti civilno, torej splošno pravno ureditev med ljudmi in vzpostaviti občestvo. – Vendar pa te pogodbe (imenovane *contractus originarius* ali *pactum sociale*) – kot povezave [Koalition] vsake posebne in privatne volje v ljudstvu v skupnostno in javno voljo (zaradi zgolj pravne zakonodaje) – ni potrebno predpostaviti kot *faktum* (da, kot take je sploh ni mogoče predpostaviti)⁵⁴: kakor da bi bilo treba zato, da bi same sebe šteli za vezane na neko že obstoječe civilno stanje, naprej z zgodovino dokazati, da je moralo ljudstvo, katerega pravice in dolžnosti nadaljujemo kot njegovi potomci, nekoč zares izvršiti tako dejanje in nam ustno ali pisno zapustiti o njem zanesljivo poročilo ali dokument. Nasprotno, gre za *golo idejo* uma, ki pa ima svojo nesporno (praktično) realnost: da namreč zavezuje vsakega zakonodajalca, da predpisuje svoje zakone tako, kakor da bi *lahko* bili nastali iz združene [vereinigten] volje vsega ljudstva in da obravnava vsakega podložnika, kolikor hoče biti državljan, tako, kakor da je s svojim glasom sodeloval pri taki volji. To je namreč preskusni kamen zakonitosti [Rechtmäßigkeit] vsakega javnega zakona. Če je ta namreč tak, da bi bilo *nemogoče*, da bi vse ljudstvo *moglo* z njim soglašati (kakor, denimo, zakon, da mora imeti določen razred podložnikov dedni privilegij *gosposkega stanu*), tedaj ni pravičen; če pa je *samo možno*, da ljudstvo s tem soglaša, je dolžnost, da imamo zakon za pravičen; tudi če postavimo, da je ljudstvo trenutno v takem položaju ali razpoloženju svojega načina mišljenja, da bi, če bi ga glede tega povprašali, verjetno zavrnilo svojo privolitev*. Vendar pa velja ta omejitev očitno le za sodbo zakonodajalca, ne pa podložnika. Kaj naj torej stori ljudstvo, če bi presodilo, da bo zaradi neke določene, ta čas veljavne zakonodaje najverjetneje ob srečnost? Ali se ne bi moralo upreti? Odgovor je lahko le: ljudstvo ne more storiti drugega, kakor da se pokori [zu gehorchen]. Tu namreč ne gre za srečnost, ki jo lahko podložnik pričakuje zaradi kake ustanove ali uprave občestva, temveč najprej zgolj za pravo, ki ga morata ti dve vsakomur jamčiti: prav to je najvišje načelo, iz katerega morajo izhajati vse maksime, ki zadevajo občestvo, načelo, ki ga ne omejuje nobeno drugo. Kar zadeva prvo (srečnost), ni zanjo mogoče postaviti nobenega načela, ki bi bilo splošno veljavno za zakone. Tako časovne okoliščine kakor tudi umislek [Wahn], v katerem nekdo določa svojo srečnost (in nihče mu ne more predpisovati, kako jo mora določati), umislek, ki je z vsakim drugim v skrajnem nasprotju in se razen tega nenehno spreminja, namreč one-

* Če bi, denimo, za vse podložnike predpisali proporcionalen vojni davek, tedaj ti zato, ker jih davek tlači, ne morejo reči, da je nepravilno, ker da je, denimo, vojna po njihovem mnenju nepotrebna: za tako sodbo namreč niso upravičeni. Nasprotno mora vojni davek, ker je pač vselej *možno*, da je vojna neizogibna in davek nepogrešljiv, veljati v sodbi podložnika kot zakonit. Če pa bi bili nekateri zemljiški lastniki v taki vojni obremenjeni z dajatvami, drugi istega stanu pa bi bili pred njimi obvarovani, pa takoj vidimo, da celotno ljudstvo glede takega zakona ne more biti soglasno in da ima zato pravico, da proti njemu vsaj ugovarja, ker te neenake porazdelitve bremen ne more imeti za pravično.

mogočajo vsa trdna načela in povzročajo, da so sama zase neprimerna za načelo zakonodaje. Stavek: *salus publica suprema civitatis lex est*⁵⁵ ohranja svojo nespremenjeno vrednost in veljavo; javna rešitev [öffentliches Heil], ki jo je treba upoštevati *najprej*, pa je ravno tista zakonska ureditev, ki vsakomur jamči za njegovo svobodo s pomočjo zakonov: pri tem je njemu samemu prepuščeno, da išče svojo srečo po tisti poti, ki se mu zdi najboljša, samo da ne krši obče zakonite svobode, potemtakem pravice drugih sopolložnikov.

Če najvišja oblast predpisuje zakone, ki so najprej usmerjeni k srečnosti (premožnost državljanov, prebivalstvo ipd.), tedaj pri tem ne gre za smotrno dogajanje, ki naj vzpostavi civilno ureditev, temveč zgolj za sredstvo, kinajpredvsem *zavaruje pravno stanje* pred zunanjim sovražnikom ljudstva. Državni poglavar mora biti upravičen, da sam in edini razsoja o tem, ali so taki ukrepi potrebni za razcvet občestva, nujni za njegovo moč in trdnost tako navznoter kakor proti zunanjim sovražnikom. Ne zato, da bi na tak način osrečil ljudstvo tako rekoč proti njegovi volji, temveč le zato, da bi omogočil, da eksistira kot občestvo*. Pri presoji, ali je bilo sprejetje tega ukrepa *modro* ali ne, se lahko zakonodajalec sicer zmoti, ne more pa se motiti pri presoji, pri kateri samega sebe sprašuje, ali se zakon ujema s pravnim načelom ali ne. V tem primeru ima namreč pri roki kot nezmotljivo mero idejo izvorne pogodbe in to a priori (in ne sme, kakor pri načelu srečnosti, čakati na izkušnje, ki naj ga najprej poučijo o primernosti njegovih sredstev). Da le ni nikakršnega protislovja v tem, da lahko celotno ljudstvo soglaša s takim zakonom, naj je zanj še tako grenak, pa je to v skladu s pravom. Če pa je javni zakon v skladu s pravom, če je torej glede na pravo neoporečen (*ireprehenzibilen*), tedaj je s tem povezana tudi upravičenost do prisile, na drugi strani pa prepoved dejavno upirati se volji zakonodajalca: tj. tista oblast v državi, ki zakonu daje njegov učinek, je tudi taka, da se ji ni mogoče upirati (je *irezistibilna*)⁵⁶. Brez take sile, ki zlomi vsak notranji odpor, ne obstaja nobeno pravno obstoječe občestvo, saj bi tak odpor potekal glede na maksimo, ki bi, posplošena, uničila vsako civilno ureditev in izničila edino stanje, v katerem so ljudje lahko v posesti pravic nasploh.

Iz tega izhaja tole: da je vsako upiranje najvišji zakonodajni oblasti, vsako hujskanje, katerega namen je preobrniti nezadovoljstvo podložnikov v dejanje, vsaka vstaja, ki se razplamti v punt, v občestvu najtežji in najbolj kazniv zločin; saj ruši sam njegov temelj [Grundfeste]⁵⁷. In ta prepoved je *brezpogojna*; tudi če se je zgodilo, da sta oblast ali pa njen agent, državni poglavar, prekršila celo izvorno pogodbo in če sta po mnenju podložnikov izgubila pravico biti zakonodajalec, ker sta vlado pooblastila, da postopa skoz in skoz nasilno (tiransko), kljub temu velja, da podložniku ni dovoljeno, da se z nasprotnim nasiljem kakorkoli upira⁵⁸. In sicer iz naslednjega razloga: ljudstvo v že obstoječi civilni ureditvi ni več upravičeno do stalne sodbe, s katero določa, kako je treba to ureditev upravljati. Vze-

* Sem sodijo določene prepovedi uvoza, zato, da bi življenjska sredstva delovala v prid podložnika, ne pa v korist tujcev in kot vzpodbuda za marljivost drugih. Država namreč brez premožnosti ljudstva ne bi imela dovolj moči, da se upira zunanjim sovražnikom ali da ohranja samo sebe kot občestvo.

mimo, da ima tako pravico, in to v nasprotju s sodbo dejanskega državnega poglavarja – kdo naj odloči, na čigavi strani je pravica? Tega ne more storiti nobeden od obeh, saj bi bil sicer sodnik v lastnem primeru. Torej bi moral obstajati še poglavar nad poglavarjem, ki bi odločal med njim in ljudstvom – to pa je v protislovju s samim seboj. – Prav tako v tem primeru tudi ni mogoče uporabiti pravice dejanja v sili (*ius in casu necessitatis*)⁵⁹, ki je tako ali tako, kot dozdevna pravica, *kršiti pravo* [Recht Unrecht zu tun] v primeru skrajne (fizične) nuje, nestvor*, in si tako priskrbeti ključ za odpravo zapore, ki omejuje samooblastje ljudstva. Tako kot lahko namreč državni poglavar meni, da upravičuje njegovo trdo postopanje proti podložnikom njihova upornost, tako lahko skušajo podložniki upravičiti svoj upor s tem, da se pritožujejo nad poglavarjem ker trpijo več, kakor je potrebno – in kdo naj zdaj tu odloči? To lahko stori le tisti, ki je v posesti najvišjega javnega izvrševanja prava, to pa je prav državni poglavar; nihče v občestvu ne more imeti torej pravice, da mu oporeka to posest.

Kljub temu pa obstajajo spoštovanja vredni možje, ki zatrjujejo, da ima podanik v določenih razmerah pravico do nasprotnega nasilja proti svojemu poglavarju. Izmed njih bom tu navedel samo *Achenwalla*⁶⁰, ki je v svojih naukih o naravnem pravu zelo previden, določen in zmeren**. Pravi takole: »Če je nevarnost, ki grozi občestvu zaradi tega, ker je dalj časa prenašalo nepravico poglavarja, večja od tiste, ki se je moramo bati zaradi posega po orožju proti njemu, se mu lahko ljudstvo v tem primeru upre in v prid te pravice odstopi od svoje pogodbe o podreditvi ter ga kot tirana vrže s prestola«. Nato pa sklene takole: »Na tak način se ljudstvo vrne (glede na svojega prejšnjega vladarja) v naravno stanje«.

Prepričan sem, da ne bi, če bi se kaj takega res primerilo, ne Achenwald ne kdo drug od vrlih mož, ki so glede tega umevali tako kot on, kdajkoli svetoval tako nevarne podvige ali pa privolili vanje; prav tako skorajda ni mogoče dvomiti, da bi v primeru, ko bi vstaje, s katerimi so Švica, Združena Nizozemska ali pa tudi Velika Britanija dobile svoje zdajšnje ustave, ki jih tako zelo slavijo kot srečne, ko bi torej te vstaje spodletele, bralci njihove zgodovine v usmrtitvi njihovih akterjev, ki jih zdaj tako povzdigujejo, ne videli drugega kakor zaslužen kaznen za velike zločince proti državi. Ponavadi se namreč izid meša v našo presojanje pravnih razlogov, čeprav je bil izid negotov, le-ti pa so gotovi. Jasno pa je, da je

* *Causa necessitatis* obstaja samo v primeru, v katerem si med seboj oporekajo dolžnosti, in sicer *brezpogojna dolžnost* in (morda sicer velika, kljub temu pa) *pogojna dolžnost*; če gre npr. za to, da se od države odvrne nesreča, ki ji preti zaradi izdajstva nekoga, ki je v takem razmerju do drugega, kakršno je, denimo, razmerje očeta in sina. Odvrniti zlo od države je brezpogojna dolžnost, preprečiti nesrečo, ki ogroža človeka, pa le pogojna dolžnost (in sicer v toliko, kolikor ni zakrivil zločina zoper državo). Lahko da bi sin, če bi prijavil oblastem očetovo početje, to storil s skrajnim odporom, vendar primoran z njujo (in sicer) z moralno. – Če pa rečejo za nekoga, ki je zrinil s svoje deske drugega brodolomca, da bi ohranil lastno življenje, da mu je pravico do tega dajala njegova (fizična) nuja, je to popolnoma napačno. Ohraniti svoje življenje je namreč le pogojna dolžnost (če lahko to storim brez zločina), brezpogojna dolžnost pa je, da ne vzamem življenja drugemu, ki me ni užalil, da, ki me celo ne *spravlja* v nevarnost, da bom ob svojega. Učitelji občega civilnega prava so kljub temu popolnoma dosledni, ko priznavajo tej pomoči v sili pravno upravičenost. Oblast namreč ne more s prepovedjo povezati nobene *kazni*, saj bi morala biti ta kazen smrt. Zakon, ki nekomu grozi s smrtjo, če se v nevarnih razmerah ne bo prostovoljno podal v smrt, pa bi bil nesmiseln.

** *Ius naturae*. Editio 5ta. Pars posterior, 203-206

ljudstvo – tudi če priznamo, da se deželnemu vladarju, (ki je, denimo, prekršil *joyeuse entrée* kot dejansko temeljno pogodbo s ljudstvom), s tako vstajo ni zgodila krivica – ki na tak način išče svojo pravico, vendarle ravnalo, kar zadeva pravne razloge, skrajno po krivem, saj ta način (vzet kot maksima) zamaže gotovost vsake pravne ureditve in uvaja stanje popolnega brezzakonja (*status naturalis*), v katerem se neha vsako pravo, ali pa vsaj nima nikakršnega učinka. – K temu nagnjenju tolikih dobrih piscev, da zagovarjajo ljudstvo (njemu v pogodbo), bi rad pripomnil samo tole: vzrok zanj tiči deloma v navadni prevari, da takrat, ko govorijo o načelu prava, svoje sodbe opirajo na načelo srečnosti, deloma pa tudi v tem, da tam, kjer ne morejo izpričati pogodbe, ki bi bila zares predložena občestvu, ki bi jo sprejel njegov poglavar ter potrdila oba, pravijo, da je ideja o izvorni pogodbi, ki je kot vedno utemeljena v umu, nekaj, kar se je moralo dejansko zgoditi. Zaradi tega so menili, da lahko ljudstvu za vselej ohranijo pravico, da po lastni presoji odstopi od te pogodbe v primeru, ko je grobo kršena, pri čemer pa o tej kršitvi sodi ono samo*⁶¹.

Tu povsem jasno vidimo, koliko hudega povzroča načelo srečnosti – (ki ga pravzaprav ni mogoče opredeliti z nobenim določenim načelom) – ne le v morali, temveč tudi v državnem pravu, tudi če je namen, ki ga ima njegov učitelj v misli, še tako dober. Suveren hoče osrečiti ljudstvo po svojih predstavah in postane tako despot. Ljudstvo si ne pusti vzeti obče človeške pretenzije do lastne srečnosti in postane upornik. Če bi najpoprej vprašali, kaj je v skladu s pravom [was Rechtens ist] (kjer so načela dognana a priori in ne more z njimi šušmariti noben empirik): tedaj bi ideja družbene pogodbe ohranila svojo nespodbitno veljavo: toda ne kot faktum (kakor želi *Danton*⁶², za katerega so brez nje docela ničeve vse pravice in vsa lastnina v realno eksistirajoči civilni ureditvi), temveč le kot umno načelo za presojanje sleherne javne pravne ureditve nasploh. V tem primeru pa bi spoznali tole: da nima ljudstvo, preden ne obstaja obča volja, proti svojemu vladarju nobene pravice prisile, saj lahko izvršuje pravno prisilo le prek njega; a brž ko ta volja obstaja, ljudstvo prav tako ne more uporabiti prisile proti vladarju, ker bi bilo sicer samo najvišji vladar; potemtakem nima ljudstvo nikoli pravice prisile (upornost v besedah ali dejanjih) proti državnemu poglavarju.

Vidimo tudi, da to teorijo zadostno potrjuje praksa. Tudi v ustavi Velike Britanije⁶³, kjer se ljudstvo tako ponaša s svojo konstitucijo, kakor da bi bila vzor za ves svet, lahko odkrijemo, da ne reče niti besede o pravici, ki jo ima ljudstvo v primeru, da monarh prekrši pogodbo iz l. 1688; torej si skrivoma proti njemu pridržuje upor, saj ni glede tega nikakršnega zakona. Trditi, da bi morala ustava vsebovati za tak primer zakon, ki bi upravičeval k prevratu obstoječe ustave, iz

* Kakorkoli že je s kršitvijo dejanske pogodbe ljudstva s poglavarjem – se ji ljudstvo vendarle ne more takoj zoperstaviti kot *občestvo*, temveč le s pomočjo uporniških tolp. Doslej veljavno pogodbo je ljudstvo namreč raztrgalo, do organiziranja v novo občestvo pa mora šele priti. Tu zdaj nastopi stanje anarhije z vsemi njegovimi grozotami, ki jih, če ne drugega, vsaj omogoča; krivica, ki se tu dogaja, pa je tisto, kar vsaka stranka v ljudstvu prizadane drugi; to je jasno iz navedenega primera, v katerem so uporni podložniki te države naposled hoteli s silo drug drugemu vsiliti ureditev, ki bi bila veliko bolj zatiralska kakor tista, ki so jo zapustili; saj bi jih namreč izrabili duhovščina in aristokrati, namesto da bi se pod poglavarjem, ki vlada nad vsemi, nadejali več enakosti pri porazdelitvi državnih bremen.

kateri izhajajo vsi posebni zakoni, je namreč (tudi ob predpostavki, da je bila pogodba kršena), očitno protislovno⁶⁴, saj bi morala vsebovati tudi *javno konstituirano** nasprotno oblast [Gegengewalt], potemtakem še drugega državnega poglavarja, ki bi varoval pravice ljudstva nasproti prvemu, nato pa še tretjega, ki bi med obema odločil, na čigavi strani je pravo. – Ti voditelji ljudstva (ali, če hočemo, skrbniki) so si razen tega, zaskrbljeni zaradi obtožbe v primeru, če bi njihov podvig morda spodletel, za monarha, ki so ga prepodili, raje izmislili, da se bo prostovoljno odpovedal vladanju, kakor pa, da bi sebi prisodili pravico odstaviti ga, saj bi s tem spravili ustavo v očitno protislovje z njo samo.

Prepričan sem, da mi zaradi teh pripomb ne bodo očitali, da s to nedotakljivostjo preveč laskam monarhom; prav tako mi bo, upam, prihranjen tudi očitak, da sem preveč naklonjen ljudstvu, če pravim, da ima tudi ljudstvo nasproti državnemu poglavarju svoje nezastarljive pravice, čeprav to ne more biti pravica prisile.

Hobbes je nasprotnega mnenja. Po njegovem (de Cive, pogl. 7, 14) nima državni poglavar s pogodbo nobenih obveznosti do ljudstva in državljanu ne more storiti krivice (karkoli že glede njega odredi)⁶⁶. – Ta stavek je popolnoma pravilen, če razumemo s krivico tisto kršitev, ki dovoljujejo oškodovancu *pravico do prisile* proti tistemu, ki mu dela krivico, postavljen tako, vobče, pa je stavek grozljiv.

Podložnik, ki ni upornik, mora imeti možnost, da predpostavi, da to, kar njegov poglavar *hoče*, ni prizadejati mu krivico. Ker ima vsak človek vendarle svoje nezastarljive pravice, ki se jim, tudi če bi hotel, ne more odpovedati, in o katerih ima pravice presojeti sam, do krivice, ki mu je po njegovem mnenju storjena, pa prihaja po zgornji predpostavki le zato, ker se najvišja oblast moti ali ker ne pozna nekaterih posledic zakonov, mora državljan potemtakem imeti pravico, ki mu jo zagotavlja sam poglavar, pravico, da javno oznani svoje mnenje o tem, kaj v poglavarjevih odredbah se mu zdi krivično do občestva. Trditi, da se poglavar ne more kdaj motiti ali ne poznati kake zadeve, bi pomenilo predstavljati ga kot nekoga, ki je obdarjen z nebeškim navdahnjenjem in povzdignjen nad človeštvom. *Svoboda peresa*⁶⁷ – ki jo ohranja v mejah spoštljivosti in ljubezni do ustave, v kateri živimo, liberalni način mišljenja, ki ga poleg vsega vceplja sama ustava (in na te meje omejujejo piščoči drug drugega sami od sebe, da ne bi izgubila svoje svobode) – je torej edini paladium pravice ljudstva. Če bi mu hoteli odreči še to svobodo, bi mu s tem ne samo vzeli sleherni zahtevo, da ima pravice v odnosu do najvišjega poglavarja (po Hobbsu), temveč bi tudi tega poglavarja, čigar volja ukazuje podložnikom kot državljanom že s tem, da reprezentira občino ljudsko voljo, prikrajšali za vednost o tem, kaj bi spremenil sam, če bi to poznal – s tem pa bi ga spravili v protislovje z njim samim. Zbujati poglavarju strah, da bo to, da ljudje misijo sami in na glas [das Selbst- und Lautdenken] v državi morda povzročilo nemire, pa pomeni zbujati mu nezaupanje do njegove lastne oblasti ali tudi sovrašтво do lastnega ljudstva.

* V državi ne more biti s tajno omejitvijo, tako rekoč zahrbtno, zamolčana nobena pravica; še najmanj pravica, ki si jo prisojata ljudstvo kot pravico, ki sodi h ustavi. Vse zakone ustave moramo misliti namreč tako, kakor da bi izvirali iz javne volje. Če bi torej ustava dovoljevala vstajo, bi morala pravico do nje in način, kako jo je treba uporabiti, javno pojasniti⁶⁵.

Obče načelo, da mora ljudstvo o svojih pravicah soditi *negativno*, tj. da mora razsojati samo, kaj bi najvišja zakonodaja lahko štela za nekaj, kar *ni odrejeno* z njeno naboljšo voljo, je vsebovano v temle stavku: *česar ne more Ljudstvo skleniti o samem sebi, tega tudi zakonodajalec ne more skleniti o Ljudstvu.*

Če npr. postavimo vprašanje, ali lahko za zakon, ki zapoveduje, da mora neka nekoč vzpostavljena cerkvena ureditev trajati za vse čase, ali lahko torej za tak zakon trdimo, da izhaja iz resnične volje zakonodajalca (njegove namere), se moramo najprej vprašati: ali *sme* ljudstvo samemu sebi postaviti za zakon, da morajo določene nekoč sprejete verske resnice in oblike zunanje religije veljati za vedno; ali sme torej samemu sebi v svojem potomstvu prepričati, da v religijskih spoznanjih napreduje ali da spreminja morebitne stare zmote? Tako nam postane jasno, da bi bila izvorna pogodba ljudstva, ki bi kaj takega postavila za zakon, sama na sebi nična, saj bi oporekala določitvi in smotrom človeštva. Zakona na njeni podlagi potemtakem ni mogoče imeti za resnično monarhovo voljo in ga je torej mogoče soočiti z nasprotnimi predstavami. – Za vse primere pa velja, da je, tudi če bi najvišja zakonodaja ravnala na tak način, o njenih odredbah sicer mogoče sprejemati obče in javne sodbe, nikoli pa jim ni mogoče nasprotovati z besednim ali dejavnim uporom.

V vsakem občestvu mora obstajati poslušnost [Gehorsam] mehanizmom državne ureditve na podlagi prisilnih zakonov (ki zadevajo celoto), hkrati pa mora obstajati tudi *duh svobode*, saj v zvezi z občo človeško dolžnostjo vsak zahteva, da ga o skladnosti prisile s pravom prepriča um, da ne bi prišel v protislovje s samim seboj. Poslušnost brez svobode duha je pretveza za vsa *tajna društva*. Naturna poklicanost [Naturberuf] človeštva je namreč, da med seboj komunicira, zlasti glede tega, kar zadeva človeka nasploh; tajna društva torej ne bi bila mogoča, če bi podpirali to svobodo. – Kako bi sicer vlada tudi lahko dobila spoznanja, ki podpirajo njeno lastno bistveno namero, če ne tako, da omogoči duhu svobode ki v svojem izvoru in svojih učinkih zasluži toliko spoštovanja, da se izrazi?

Nikjer se tista praksa, ki pušča ob strani vsa čista umna načela, ne izreka z večjo prevzetnostjo o teoriji, kot ob vprašanju, kaj je potrebno za dobro državno ureditev. In to iz naslednjega vzroka: zakonska ureditev, ki obstaja že dolgo časa, ljudstvo polagoma navadi na neko pravilo, in sicer, da sodi tako o svoji srečnosti kakor o svojih pravicah glede na stanje, v katerem je doslej vse mirno sledilo svojemu teku; narobe pa ga ne navaja, da ocenjuje to stanje glede na pojma srečnosti in pravic, ki mu ju daje um, pač pa, da vse prej pasivnemu stanju vedno daje prednost pred nevarnim položajem, povezanim z iskanjem boljšega (kjer velja tisto, kar si morajo po Hippokratu vzeti k srcu zdravniki: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Rezultat vseh ureditev, ki obstajajo dovolj dolgo, je ne glede na vse njihove pomanjkljivosti in vso njihovo različnost v nečem popolnoma istoveten: prinašajo namreč zadovoljstvo s tisto, v kateri pač smo, zato tedaj, ko govorijo o blaginji ljudstva, pravzaprav ne velja nikakršna teorija, temveč vse temelji na praksi, ki sledi izkustvu.

Če pa obstaja v umu nekaj takega, kar je mogoče izraziti z besedo *državno pravo*, in če ima ta pojem za ljudi, ki so zaradi svoje svobode v medsebojnem antagonizmu, zavezujočo moč, potemtakem objektivno (praktično) realnost, ne da bi se že smeli ukvarjati z dobrim ali slabim stanjem, ki lahko za ljudi iz tega nastane (vednost o tem se opira zgolj na izkustvo), tedaj temelji to na a priori načelih (kaj je pravo, tega nas namreč izkustvo ne more naučiti); in obstaja *teorija* državne prava, s katero se mora praksa, če naj velja, ujemati.

Proti temu je mogoče navesti samo tole: da so ljudje, tudi če imajo v glavi idejo o pravicah, ki jim pripadajo, zaradi svoje trdosrčnosti vendarle nesposobni in nevredni, da bi se z njimi ravnalo v skladu s temi pravicami in da zato sme in da mora ohranjati red med njimi najvišja oblast, ki se ravna le po pravih modrosti. Ta skok iz obupa (*salto mortale*) pa je tak, da ljudstvu, brž ko ne govorimo o pravici, temveč o sili [Gewalt], vendarle dovoljuje, da poskusi tudi, kako je z njegovo silo in da tako zamaje gotovost sleherne zakonite ureditve. Če ni nečesa, kar s pomočjo uma neposredno prisili k spoštovanju (kot človekove pravice), tudi nobeno vplivanje na samovoljo ljudi ne zmore obrzdati njihove svobode. Če pa poleg dobronamernosti glasno govori še pravo, se pokaže da človeška narava ni tako spridena, da ne bi njegovega glasu poslušala s spoštljivostjo. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* Virgil.)

III. O razmerju med teorijo in prakso v mednarodnem pravu z obče-filantropskega, tj. kozmpolitskega gledišča^{68*} (Proti Mosesu Mendelsohnu)⁶⁹

Ali je treba ljubiti človeški rod v celoti ali pa gre za predmet, ki ga je treba obravnavati z nejevoljo in ki mu sicer (da ne bi postali mizantropi) želimo vse dobro, vendar ne pričakujemo, da bomo to dobro pri njem kdajkoli našli, in potemtakem raje odvrnemo pogled od njega? – Odgovor na to vprašanja je odvisen od odgovora, ki ga bomo dali na drugo vprašanje: Ali so v človeški naravi zasnove, na podlagi katerih lahko sklepamo, da bo rod vselej napredoval k boljšemu, zlo sedanjih in preteklih časov pa se bo izgubilo v dobrem prihodnjih⁷⁰? V tem primeru lahko namreč ljubimo rod vsaj v njegovem nenehnem približevanju k Dobremu, drugače bi ga morali sovražiti ali zaničevati; temu lahko kitenje s splošno ljubeznijo do človeka (ki bi bila torej kvečjemu le ljubezen iz dobrohotnosti [Wohllwollen], ne pa zaradi dopadenja [Wohlgefallen]⁷¹) ugovarja, kakor se ji zdi. Ne moremo namreč drugače, kakor da sovražimo to, kar je zlo in kar táko ostane, predvsem v naklepem vzajemnem kršenju najsvetejših človekovih pravic, tudi če se še tako trudimo, da bi se prisilili k ljubezni: ne ravno zato, da bi storili ljudem kaj hudega, temveč da bi imeli z njimi opraviti v najmanjši možni meri.

* Ni takoj vidno, na kakšen način omogoča obče-filantropska predpostavka *kozmpolitsko* [weltbürgerliche] konstitucijo, in na kakšen način le-ta utemeljuje *mednarodno pravo* [Völkerrecht] kot edino stanje, v katerem je mogoče ustrezno razviti zasnove [Anlagen] človeštva, zaradi katerih je naš rod vreden ljubezni. Sklep tega poglavja bo pokazal to zvezo.

Moses Mendelsohn je zagovarjal zadnje stališče (*Jerusalem*, drugi razdelek, str. 44 do 47) in ga zoperstavljal hipotezi svojega prijatelja *Lessinga* o božanski vzgoji človeškega rodu. Stavek »da se mora celota in človeštvo na zemlji v časovnem zaporedju vselej pomikati naprej in se izpopolnjevati«, je zanj zgolj utvara. – Vidimo, pravi, da so za človeški rod v celoti značilna neznatna nihanja in da ni nikoli napredovalo za nekaj korakov, ne da bi kmalu dvakrat hitreje zdrsnilo nazaj v svoje prejšnje stanje.« (Prava Sizifova skala torej, zemlja pa nastopa tu tako kot pri Indijcih kot kraj pokore za nekdanje grehe, ki se jih zdaj ne moremo več spomniti.) – »Človek gre naprej; človeštvo pa znotraj trdno določenih mej nenehno niha navzgor in navzdol; v celoti vzeto pa ohranja v vseh časovnih obdobjih približno enako stopnjo npravnosti, isto mero religije in nereligije, kreposti in pregrehe, srečnosti (?) in bede.« Te trditve uvaja (str. 46) tako, da pravi: »Radi bi uganili, kakšne namere ima Božja Previdnost s človeštvom? Ne kujte nikakršnih hipotez« (prej jih je imenoval teorija); »zadošča, da se ozrete okoli sebe in pogledate kaj se zares dogaja, in kolikor lahko na hitro pregledate še zgodovino vseh časov, poglejte tudi, kaj se je dogajalo od nekdanj. To so dejstva, nekaj, kar je moralo soditi k nameri, kar je moralo biti v načrtu modrosti odobreno ali vsaj vanj sprejeto.«

Sam sem drugega mnjenja. – Če je pogled na krepostnega človeka, ki se bori z nadlogami in skušnjavami Zla, a je njim navkljub stanoviten, gotovo vreden Božanstva, pa je pogled na človeški rod, ki se v določenih obdobjih vzpenja h kreposti, kmalu nato pa enako globoko zopet pade nazaj v pregrehe in bedo, skrajno nevreden ne bom rekel le Božanstva, temveč celo najbolj navadnega človeka zdravega duha. Opazovati nekaj časa to žaloigro utegne biti ganljivo in poučno; končno pa mora vendarle pasti zastor. Kajti sčasoma se žaloigra spremeni v burko in tudi če se je ne naveličajo igralci, ker so norci, se je bo naveličal gledalec, ki mu zadoščata eno ali drugo dejanje, če lahko iz njiju upravičeno sklepa, da gre pri tej igri brez konca za večno istost. Kazen, ki sledi na koncu, lahko sicer, če gre zgolj za gledališko igro, neprijetne občutke zaradi razpleta zopet popravi. Toda kopičiti pregrehe brez števila (tudi če vmes nastopajo kreposti) zato, da bi bilo mogoče nekoč kar se da na veliko kaznovati, to nasprotuje, vsaj za naše pojme, celo morali modrega Stvarnika in Vladarja sveta.

Naj mi bo torej dovoljeno, da rečem tole: ker človeški rod nenehno napreduje kar zadeva kulturo, ki je njegov naravni smoter, gre naprej k boljšemu *tudi* glede na moralne smotre svojega bivanja, to napredovanje pa bo od časa do časa sicer res *prekinjeno*, nikoli pa ne bo *pretrgano*. Te predpostavke mi ni treba dokazovati, dokazati jo mora njen nasprotnik. Opiram se namreč na dolžnost, prirojeno v slehernem članu v zaporedju generacij – katerega del sem (kot človek nasploh), a ne da bi bil glede moralne kakšnosti, ki je potrebna, tako dober, kot bi moral biti, potemtakem tudi mogel biti – da delujem na potomstvo tako, da postaja le-to vedno boljše (torej je treba predpostaviti tudi možnost takega izboljšanja) in da se lahko ta dolžnost na tak način zakonito podeduje od enega generacijskega člana na drugega. Ne glede na vse dvome, ki jih je mogoče na podlagi zgodovine postaviti proti mojemu upanju, dvome, ki bi me lahko, če bi kaj dokazovali, pripravili

do tega, da bi se odvrnil od dela, ki je kot vse kaže, zaman: dokler tega ni mogoče potrditi z vso gotovostjo, ne morem dolžnosti (kot *liquidum*) zamenjati za pravilo modrosti, da si ne dajem opravka s tem, kar ni mogoče storiti (kot *illiquidum*, ker je gola hipoteza). In tudi če sem še tako negotov glede tega, ali se je za človeški rod mogoče nadejati Boljšega, in če bom negotov tudi ostal, to vendarle ne more razveljaviti maksime, da je nekaj mogoče storiti, potemtakem tudi ne nujnosti, da jo predpostavimo s praktičnega gledišča.

To upanje na boljše čase, brez katerega človeškega srca nikoli ne bi ogrela resna želja storiti kaj, kar koristi, denimo, občemu Dobremu, je tudi vselej vplivalo na delovanje zdravih duhov; in na kaj takega je moral računati pač tudi vrli Mendelsohn, ko si je tako marljivo prizadeval za prosvetljevanje [Aufklärung] in blaginjo naroda, ki mu je pripadal. Saj ni mogel smiselno upati, da ju lahko uresniči sam in brez drugih, če ne bi ti za njim še naprej šli po isti poti. Pogled na zla, ne toliko na tista, ki jih človeškemu rodu prizadevajo naravni vzroki, temveč vse prej na tista, ki jih druge drugemu prizadevajo ljudje sami, je sicer žalosten, a čud vendarle razvedri upanje, da bi lahko v prihodnje bilo bolje; pri tem gre za nesebično dobrohotnost, saj bomo že zdavnaj v grobu in plodov, ki smo jih deloma sami posejali, ne bomo poželi. Empirični razlogi, ki naj bi dokazovali neuspeh odločitev, sprejetih na podlagi upanja, so tu neuporabni. Tudi če mislimo, da to, kar še ni uspelo doslej, ne bo uspelo nikoli, nas to ne upravičuje niti, da bi opustili pragmatično ali tehnično namero (denimo, namero zračnih potovanj z baloni), še manj pa, da opustimo moralno namero, ki postane dolžnost, kolikor ni mogoče dokazati, da je njeno uresničenje nekaj nemogočega. Razen tega ne manjka dokazov, da je človeški rod kot celota v našem obdobju v primerjavi z vsemi prejšnjimi z moralnega vidika zares precej moralno napredoval k boljšemu (kratkotrajne prekinitve ne morejo biti nasproten dokaz); prav tako ne manjka dokazov, da so zagnali vik in krik zaradi njegovega nezadržnega in naraščajočega spridenja ravno zato, ker je obzorje, ki ga ima človeštvo pred seboj, kadar stoji na višji stopnji moralnosti, še širše in je sodba o tem, kaj smo, v primerjavi s tem, kar bi naj bili, potemtakem graja, ki jo naslavljam na nas same, vedno toliko bolj stroga, kolikor več stopnic npravnosti smo v celoti svetovnega toka, ki nam je znan, že pustili za seboj.

Če se sedaj vprašamo, s katerimi sredstvi bi lahko ohranili ta nenehni napredek k boljšemu in ga nemara tudi pospešili, bomo kmalu videli, da ta uspeh, ki sega v neizmerno daljavo, ni toliko odvisen od tega, kaj počnemo [tun] *mi* (npr. od vzgoje, ki jo dajemo mladeži) in od metode, ki jo moramo *mi* uporabiti, da bi ga dosegli, temveč od tega, kaj bo naredila človeška *narava* v nas in z nami, da bi nas *primorala* v tir, ki mu sami od sebe ne bi kar tako sledili. Edino od nje ali vse prej (ker je potrebna za dovršitev tega smotra najvišja modrost) od *Božje Previdnosti*⁷² lahko pričakujemo uspeh, ki meri na celoto in iz nje sem na dele, medtem ko izhajajo, nasprotno, ljudje s svojimi *zasnutki* le iz delov in se pri njih celo ustavijo. Do celote kot take, ki je za njih prevelika, lahko sicer sežejo s svojimi idejami, ne pa tudi s svojim vplivom: predvsem zato ne, ker je malo verjetno, da bi, nasprotujoč si v svojih zasnutkih, sami od sebe sklenili, da se glede tega poenotijo.

Tako kot sta morala vsestransko nasilje in iz njega izvirajoča beda, ljudstvo naposled pripraviti k odločitvi, da se podvrže prisili⁷³, ki mu jo kot sredstvo predpisuje um sam, se pravi, prisili javnih zakonov, in da sprejme *državljansko* ureditev, tako mora tudi beda zaradi nenehnih vojn, v katerih skušajo države druga drugo utesniti ali pa podjarmiti, le-te naposled pripeljati do tega, celo proti njihovi volji, da bodisi sprejmejo *kozmpolitsko* ureditev⁷⁴ ali pa jih mora ta beda, če je tako stanje občega miru na drugi strani svobodi še bolj nevarno, kolikor povzroča najgrozovitejši despotizem (kakor se je tudi zares večkrat dogajalo s prevelikimi državami) vendarle prisiliti k nekemu stanju, ki sicer ni kozmpolitsko občestvo pod poglavarjem, a je vendarle pravno stanje *federacije*⁷⁵ v skladu z *mednarodnim pravom*, glede katerega se skupnostno dogovorijo.

Ker mora napredujoča kultura držav⁷⁶, ki gre vštric z naraščajočo težnjo, da se zvičajno ali nasilno večajo na stroške drugih, pomnožiti vojne in povzročati vse višje stroške zaradi čedalje številčnejših armad (s stalnim plačilom), ki so vedno v pripravljenosti, podvržene nenehnemu urjenju in opremljene z vse močnejšo oborožitvijo, medtem ko cene vseh potreb nenehno rastejo, ne da bi se lahko nadejali, da bodo sorazmerno z njimi porastle tudi kovine, ki jih predstavljajo; ker mir ne traja toliko časa, da bi to, kar je bilo med njegovim trajanjem prihranjeno, doseglo stroške za naslednjo vojno – izum državnih dolgov je sicer protisredstvo, ki je resda domiselno, a naposled uniči samega sebe – zaradi vsega tega mora torej to, kar naj bi uresničila dobra volja, a tega ni storila, naposled uresničiti nemoč⁷⁸: da ima namreč sleherni država tako notranjo organiziranost, da o tem, ali naj bo vojna ali ne, ne odloča glas državnega poglavarja, ki ga vojna pravzaprav nič ne stane (saj jo vodi na stroške drugega, se pravi, ljudstva), temveč glas ljudstva, na katerega račun gre vojna⁷⁹, (seveda pa je treba tu nujno predpostaviti realizacijo ideje o izvorni pogodbi). Ljudstvo se bo namreč gotovo skrbno izogibalo temu, da bi zaradi gole želje po ekspanziji ali dozdevnih, zgolj besednih žalitev sprejelo nase nevarnost pomanjkanja, ki poglavarja ne zadene. In tako bodo lahko tudi prihodnji rodovi (na katere ni mogoče prevaliti bremena, ki ga niso sami zakrivili) napredovali k boljšemu, celo v moralnem smislu, ne da bi bila temu vzrok ljubezen do njih, temveč le samoljubje vsake dobe: vsako občestvo, ki nima možnosti, da bi nasilno škodilo kakemu drugemu, se mora namreč ravnati le po pravu, v upravičenem upanju, da mu bo drugo, oblikovano na enak način, v tem pomagalo.

Vendar je to le mnenje in gola hipoteza; zato je to enako negotovo kot vse sodbe, ki hočejo za nameravani učinek, ki ni povsem v naši moči, navesti tisti naravni vzrok, ki mu edini ustreza. In celo kot tako mnenje v že obstoječi državi ne daje podložniku načela, kako naj ga uresniči, temveč daje tako načelo le poglavarju, za katerega prisila ne velja. Čeprav glede na običajni red ravno ni v naravi človeka, da se sam od sebe odpove svoji oblasti [Gewalt], pa to v razmerah nuje vendarle ni nemogoče: pričakovati, da bo razmere, potrebne za kaj takega, ustvarila *Božja Previdnost*, potemtakem ni mogoče imeti za neprimeren izraz moralnih želja in upanj ljudi (ki se zavedajo svoje nezmožnosti): Previdnost bo poskrbela, da se bo smoter, ki ga ima *človeštvo* v celoti svojega rodu, da namreč doseže

svojo končno določitev s pomočjo svobodne rabe vseh možnosti svojih sil, uresničil na način, ki mu smotri *ljudi*, obravnavani sami zase, ravno nasprotujejo. Prav medsebojni konflikt nagnjen, iz katerih izvira Zlo, zagotavlja umu prosto pot, da si jih v celoti podvrže; na tak način pa namesto Zla, ki ruši samega sebe, zavladava Dobro, ki se, brž ko obstaja, nato ohranja samo od sebe.

Človeška narava se nikjer ne kaže manj vredna ljubezni kakor v medsebojnem razmerju celotnih ljudstev. Ni države, ki bi bila glede svoje samostojnosti ali svoje lastnine v razmerju do druge en sam trenutek varna. Vedno bo tu pripravljenost, da druga drugo podvržejo ali utesnijo; in oboroževanje za obrambo, zaradi katere je mir pogosto še bolj izčrpujoč za notranjo blaginjo in jo še bolj razruši kakor vojna sama, ne sme nikoli popustiti. Proti temu pa odpomore samo eno sredstvo, in sicer mednarodno pravo, utemeljeno na javnih, z močjo [Macht] podprtih zakonih, ki bi se jim morala podrediti vsaka država (po analogiji s civilnim ali državnim pravom posameznih ljudi). – Trajen splošni mir, dosežen s pomočjo tako imenovanega *ravnotežja sil v Evropi*, je namreč gola izmišljotina, tako kot *Swiftova* hiša, ki jo je arhitekt zgradil tako dovršeno po vseh zakonih ravnotežja, da se je, ko se je nanjo usedel vrabec, takoj sesula. – »Toda takim prisilnim zakonom, bodo rekli, se države vendar ne bodo nikoli podredile. Predlog za občo državo ljudstev, katere oblast bi morale prostovoljno sprejeti vse posamezne države in se pokoriti njenim zakonom lahko v teoriji kakega *St. Pierra* ali kakega *Rousseauja* zveni še tako lepo, pa zato vendarle ne velja za prakso: zato so ga tudi veliki državniki, še bolj pa državni poglavarji, vselej zasmehovali kot dlakopsko-otročjo idejo, ki je ravnokar zapustila šolo.«

Sam nasprotno vseeno zaupam v teorijo, ki izhaja iz pravnega načela, kakšno *naj bo* razmerje med ljudmi in državami, in ki priporoča bogovom na zemlji maksimum, da v svojih sporih vselej ravna jo tako, da bi na ta način uvajali tako občo državo ljudstev, ki jim torej priporoča, da jo sprejmejo kot možno (*in praxi*) in kot nekaj, kar lahko obstaja [sein kann]. Hkrati pa zaupam (*in subsidium*) tudi v naravo reči, ki nas prisili, da gremo tja, kamor sami ne bi radi šli (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). V to naravo reči je všteta tudi človeška narava: ker je v njej še vedno živo spoštovanje do prava in dolžnosti, je ne moremo ali ne smemo imeti za tako pogreznjeno v Zlo, da ga moralno-praktični um po neštetihi spodletelih poskusih končno vendarle ne bi mogel premagati in človeško naravo predstaviti kot ljubezni vredno. Tako tudi s kozmopolitskega gledišča vztrajamo pri trditvi: kar velja iz umskih razlogov za teorijo, velja tudi za prakso.

Königsberg.

I. Kant

UREDNIŠKE OPOMBE*

1. Težava, kako se izogniti vsaki zmedi v razmejitvi področij, ki pripadata teoriji in praksi, je predmet I. razdelka prvega Uvoda v *Kritik der Urteilskraft*; glej Immanuel Kant *Werkausgabe*, Suhrkamp, zv. X, str. 11 in še posebej sholijo na straneh 11-14.
2. Glede definicije *prakse* primerjaj I. razdelek prvega Uvoda v *KU*, str. 11.
3. *Razsodna moč*, naravni dar, *Kritik der reinen Vernunft*, Die Analytik der Grundsätze, uvod, zv. III, str. 185.
4. Npr. *KU*, § 40, str. 226, opomba: »Kmalu vidimo, da je razsvetljenstvo zadeva, ki je *in thesi* sicer lahko izvedljiva, *in hypothesi* pa težka in počasi izvedljiva«.
5. *Matematika in filozofija*, KRV, Trans. Methodenlehre, 1. pogl., 1. razd., zv. IV, str. 613.
6. *Moči – morati*, *Kritik der praktischen Vernunft*, zv. VII, prvi del, I. knj., 1. razd., str. 140; Kritische Beleuchtung, str. 220; Methodenlehre, str. 296.
7. Morda je Kant tu meril na Burka, katerega slavna *Razmišljanja o revoluciji v Franciji* (1792) (cf. slovenski prevod, KRT, Ljubljana 1989) je, v Gentzevem prevodu, prav gotovo prebral; glej Wittichen, Kant und Burke, *Hist. Zeitschr.*, zv. 93, str. 253.
8. »S splošnim pojmom javnega prava [skupek zakonov, ki potrebujejo, da bi proizvedli pravno stanje, splošno razglasitev], ni mišljeno le državno pravo [*Staatsrecht*], temveč tudi *mednarodno pravo* [*Völkerrecht*] (*ius gentium*); in ker zemlja ni neka brezmejna površina, temveč površina, ki zaokroža samo sebe, vodita ti dve vrsti prava skupaj neizogibno k ideji prava *univerzalne države* [*Völkerstaatsrecht*] (*ius gentium*) ali *svetovnega prava* [*Weltbürgerrecht*] (*ius cosmopolitanum*): tako, da četudi bi zgolj eni izmed teh treh možnih oblik pravnega stanja manjkalo načelo, ki z zakoni omejuje zunanjo svobodo, bi to zato neizogibno spodkopalo zgradbo ostalih dveh in jo nazadnje podrla.« *Die Metaphysik der Sitten*, zv. VIII, *Rechtslehre*, drugi del, str. 429.
9. Glede razmerja Kanta in Garveja glej A. Stern, Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant – 1884.
10. To definicijo *morale* najdemo že v *KPV*, II. knj., 2. pogl., razd. V, str. 262.
11. »*Vredni* [würdig] posesti neke stvari ali nekega stanja smo takrat, kadar se naše posedovanje ujema z najvišjim Dobrim [...] vsa vrednost [Würdigkeit] je odvisna od npravnega vedenja, saj je le-to v pojmu najvišjega Dobrega pogoj za vse drugo (kar sodi k stanju), to se pravi, pogoj za delež pri srečnosti. Iz tega pa izhaja, da ne smemo *morale* na sebi nikoli obravnavati kot *nauka o srečnosti*, tj. kot napolila, kako naj postanemo deležni srečnosti: moralna ima namreč opraviti le z umskimi pogoji (*conditio sine qua non*) srečnosti, ne pa s sredstvom, s katerim jo je mogoče doseči.« *KPV*, str. 262.
12. Glede spretnosti prim. uvod v *KU*, predvsem str. 79.
13. »A to *razlikovanje* načela srečnosti od načela npravnosti ni tudi že njuno *zoperstavljanje*, in čisti praktični um noče, da *opustimo* zahteve po srečnosti, temveč hoče le, da srečnosti, kadar gre za dolžnosti, sploh ne upoštevamo.« *KPV*, str. 217.
14. Glede te predstavitve (moralne) *strogosti* v obliki stopnjevanja glej *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zv. VII, str. 29-31.
15. *Nravnost in sreča, najvišje dobro*, *Bog*, *KPV*, drugi del, 2. pogl., V. razd., str. 254-5.
16. *Prihodnje življenje*, *ibid.*, IV. razdelek, str. 253-4.
17. Razlikovanje med *objektom* in *motivom* [*Triebfeder*] praktičnega uma je vodilo 1. in 2. poglavja I. knjige *Kritike praktičnega uma*.
18. Najvišje dobro, *predmet*, vendar ne določujoči *razlog* čiste volje, *KPV*, II. knj., 1. pogl., str. 237; glede *moralne potebe*: *KU*, § 86, opomba, str. 408: »Čisto moralno potrebo po eksistenci nekega bitja si je torej mogoče vsaj *predstavljati* – in razlog za to je v moralnem

* Uredniške opombe so povzete po francoski izdaji Kantovega besedila (*Théorie et pratique. Droit de mentir*, J. Vrin, Paris 1967, 1990), pripravil jih je L. Guillermit.

načinu mišljenja – z njim pa *dobi* naša nrvnost več moči ali tudi (vsaj po naši *predstavi*) večji obseg, namreč nov predmet, za svoje delovanje [...] – K čemur sodi še, da čutimo, kako nas moralni zakon priganja, da stremimo k občemu najvišjemu smotru, in kako vseeno, mi in vsa narava, nismo sposobni, da bi ga dosegli.«

19. Ni volje brez *smotra*: »Volja je mišljena kot zmožnost, da sami sebe določimo, da delujemo v skladu s *predstavo določenih zakonov*. In takšno zmožnost je najti zgolj pri umnih bitjih. To, kar služi volji za objektivni razlog njene samodoločitve, pa je *smoter*.« *GMS*, str. 59.
20. Ideja *celote smotrov*, *KPV*, I. del, 3. pogl., str. 210; *GMS*, str. 66.
21. »Subjektivni razlog želje je *motiv*, objektivni razlog volje pa *gibalo* [*Bewegungsgrund*]; od tod razlika med subjektivnimi smotri, ki temeljijo na motivih, in objektivnimi smotri, pri katerih gre za gibala, ki veljajo za vsako umno bitje.« *GMS*, str. 59; *KPV*, I, 3. pogl.: gibala praktičnega uma in analiza *spoštovanja*, str. 199.
22. Glede te predstavitve *formalnega* glej *KPV*, I, 1. pogl., § 4 (pravilo III).
23. Glede dvoumnosti besede *Dobro* glej *KPV*, I, 2. pogl., začetek.
24. Razlikovanje glede na *vrsto* in ne glede na *stopnjo*, *KPV*, I, 1. pogl., § 3 (pravilo in II. sholija).
25. Primerjaj z naslednjo analizo iz konca Predgovora v *Tugendlehre*, (*MS*, zv. VIII): »Ob tem se moramo upravičeno čuditi: kako je bilo mogoče načelo dolžnosti, kolikor je izpeljano iz čistega uma, po vsem dosedanem prečiščevanju zopet zvesti nazaj na *nauk o sreči* [*Glückseligkeit*]: čeprav tako, da so si za ta namen izmislili določeno *moralno* srečo, ki ne temelji na empiričnih vzrokih, kar pa je nestvor, ki je v protislovju s samim seboj. – Misleči človek se namreč tedaj, ko je premagal draži pregrehe in se zaveda, da je storil svojo, pogosto bridko dolžnost, znajve v stanju duševnega miru in zadovoljstva, ki mu po vsej priliki lahko rečemo sreča in kjer je krepost svoje lastno plačilo. – Zdaj pa reče *evdemonist*: ta radost, ta sreča je pravi motiv krepostnega delovanja. Pojem dolžnosti ne določa *neposredno* človekove volje, temveč ga k izpolnitvi njegove dolžnosti vzpodbudi *posredništvo* obetajoče se sreče. – Vendar pa je jasno – ker se lahko tega plačila kreposti nadeja le od zavesti, da je storil svojo dolžnost – da mora biti ta zavest predhodna plačilu, tj., k izpolnitvi svoje dolžnosti se mora zavezati še preden pomisli na to, da bo izpolnjevanju dolžnosti lahko sledila sreča, in ne da bi na to sploh mislil. S svojo *etiologijo* se vrti v *krogu*. Na *srečo* (ali notranjo blaženost) lahko upa samo, če se zaveda izpolnjevanja dolžnosti, k izpolnjevanju dolžnosti pa ga lako pripravi le predvidevanje, da ga bo to osrečilo. – Toda to umovanje je tudi *protislovno*. Kajti po eni strani naj bi izpolnjeval svojo dolžnost, ne da bi se najprej vprašal, kako bo to učinkovalo na njegovo srečo, torej iz *moralnega* razloga; po drugi strani pa lahko nekaj prepozna za svojo dolžnost samo, če računa na srečo, ki mu jo bo to prineslo, torej po *patološkem* načelu, ki je natanko nasprotje prejšnjega. Na nekem drugem mestu [gre natanko za naš odlomek] sem pripeljal razliko med *patološkim* in *moralnim ugodjem* do njenega, tako vsaj upam, najenostavnejšega izraza. Ugodje, ki mora biti predhodno izpolnjevanju zakona, da bi lahko delovali v skladu z njim, je *patološko* in takšno ravnanje sledi *naravnemu redu*; tisto ugodje pa, pred katerim mora biti zakon, da bi ga lahko občutili, sodi v *nrvni red*. – Če ne opazimo te razlike, če za načelo postavimo *evdemonijo* (načelo sreče) namesto *elefteronomije* (načela svobode notranje zakonodaje), potem iz tega sledi *evtanazija* (mila smrt) vsake morale.«
26. Glede te vloge *spoštovanja*, *KPV* I, 3. pogl. (str. 195): »[...] pod imenom praktičnega ali moralnega občutka ne smemo predpostaviti neke posebne vrste občutka, ki da je predhoden moralnemu zakonu in ga utemeljuje.«
27. Glede te nezmožnosti notranjega izkustva, da bi dokazalo čistost namere glej *GMS* II, str. 26 in 34 ter *MS*, *Tugendlehre*, Uvod VIII, 1.
28. Svoboda kot *nepojasnljiva*, *KPV*, Kritische Beleuchtung, str. 218; svoboda kot pogoj možnosti kategoričnih imperativov, *GMS* III, str. 98, 101-2.
29. *Jasnost* in *moč* pojma dolžnosti, *KPV* I, § 8, pravilo IV, sholija II, str. 149 in dalje.
30. Ta primer *depozita* je naznačen že v *KPV* I, § 4, pravilo III, sholija, str. 136.

31. *Predpisi in zapovedi*, KPVI, § 1, definicija, sholija, str. 126; § 8, pravilo IV, str. 144.
32. *Pogodba* »je dejanje združenih volj [Willkür] dveh oseb, s katerim to, kar pripada enemu, preide na drugega.« *MS, Rechtslehre*, § 18, str. 383.
33. »Največji problem človeškega rodu, k rešitvi katerega ga sili narava, je doseči civilno družbo, ki na splošen način upravlja pravo.« *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, Peta postavka, zv. XI, str. 39. »Problem o vzpostavitve države [...]: Uravnati množstvo razumnih bitji [...] in jih opremiti z ustavo [...]« *Zum ewigen Frieden*, zv. XI, str. 224 (Prvi dodatek).
34. *Pogodba kot dolžnost*: »Nepravno stanje, tj. tisto stanje, v katerem ni nobene distributivne pravičnosti, se imenuje naravno stanje (*status naturalis*). Temu nasprotno stanje, ki bi ga lahko imenovali umetno (*status artificialis*), pa ni (kot misli Achenwall) *družbeno stanje*, temveč *civilno stanje* (*status civilis*), družba, v kateri vlada distributivna pravičnost: tudi v naravnem stanju lahko namreč obstajajo zakonite (z)družbe [*Gesellschaften*] (npr. zakonska, očetovska, hišna nasploh in še več drugih), za katere pa ne velja a priori zakon: 'vstopiti moraš v to stanje', kot lahko za *pravno stanje* rečemo, da *mora*jo vsi ljudje, ki se lahko znajdejo (čeprav neprostoovoljno) v medsebojnih pravnih razmerjih, vstopiti v to stanje. Prvo in drugo stanje lahko imenujemo stanje *privatnega prava*, tretje in zadnje pa stanje *javnega prava*. [...] Iz privatnega prava v naravnem stanju izhaja naslednji postulat javnega prava: v razmerah neizbežnega sobivanja z vsemi drugimi moraš izstopiti iz naravnega stanja in prestopiti v pravno stanje, tj. v stanje distributivne pravičnosti. Razlog za to je mogoče analitično razviti iz pojma *prava*, v njegovem zunanem razmerju, v nasprotju s pojmom *sile* (*violentia*). [...] Toda v splošnem ravnajo ljudje v najvišji možni meri nepravilno [*unrecht*], če so in hočejo ostati v nekem stanju, ki ni pravno, tj., v katerem nikogaršnja svojina ni varna pred nasiljem.« *MS, Rechtslehre*, § 41 in 42.
35. Pojem *občestva*: »dejavni gon k zakoniti družabnosti, s pomočjo katerega ljudstvo oblikuje trajno občestvo« *KU*, § 60, str. 300. – »Javno pravo je torej sistem zakonov, ki veljajo za neko ljudstvo, tj. za neko množico ljudi ali za neko množico ljudstev, ki vzajemno vplivajo drug na drugega in potrebujejo za to, da bi bili deležni tega, kar je prav, pravno stanje, ki mu vlada združujoča jih volja, to se pravi *ustava* (*constitutio*). – *To stanje medsebojnega razmerja posameznikov v ljudstvu, se imenuje civilno stanje* (*status civilis*), njihova celota, v razmerju do vsakega svojega člana, pa *država* (*civitas*). Ta se po svoji formi, in kolikor je povezana s skupnim interesom vseh, da bi živeli v pravnem stanju, imenuje *občestvo* (*res publica latius sic dicta*), v razmerju do drugih ljudstev pa se imenuje kar *moč* (*potentia*).« *MS, Rechtslehre*, § 43.
36. Pravo in prisila: glej *MS, Rechtslehre*, uvod D z naslovom: *Pravo je povezano z upravičenostjo prisile*, naslednji silogizem: »Zoperstavljanje oviri nekega učinkovanja to učinkovanje pospešuje in se sklada z njim. Vse, kar je nepravno [*Unrecht*], predstavlja oviro svobodi, ki je podvržena splošnim zakonom; prisila pa je ovira ali zoperstavljanje svobodi. Iz tega sledi: če je določena raba svobode sama ovira svobodi kot podvrženi splošnim zakonom (tj. nepravna), potem je prisila, ki se tej rabi zoperstavlja, kot *zapreka oviri svobode*, skladna s svobodo, ki je podvržena splošnim zakonom, tj. pravna: potemtakem je s pravom po načelu neprotislovnosti obenem povezana upravičenost prisile proti tistemu, ki mu škoduje.« Glej tudi *ibid.*, E, z naslovom: *Striktno pravo je mogoče predstaviti tudi kot možnost splošne vzajemne prisile, ki se ujema s svobodo vsakogar glede na splošna načela*. V *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3. del, 1. razd., I-III, prisila kot element razločevanja med etično-civilnim in pravno-civilnim stanjem.
37. Primerjaj Prvi dokončni člen razprave *O večnem miru* (*ZEF*): Civilna ureditev temelji, »prvič, na načelih *svobode* členov neke družbe (kot ljudi); drugič, na temeljnih postavkah *odvisnosti* vseh od ene same skupne zakonodaje (kot podložnikov); in tretjič, na zakonu *enakosti* med njimi (kot *državljanov*) – edina ureditev, ki izhaja iz ideje izvorne pogodbe, na kateri mora biti osnovana vsa pravna zakonodaja kakega naroda – je *republikanska*. Ta je, kar zadeva pravo, edina izvorna osnova vsem vrstam državljanske ureditve.«
38. Primerjaj *MS, Rechtslehre*, § 41: »Celo *civilnega združenja* (*unio civilis*) še ne moremo

- imenovati *družba*; kajti med *glavarjem (imperans)* in *podložniki (subditus)* ni skupnosti; ti niso sodrugi, temveč so drug drugemu *podrejeni*, niso na *isti ravni [beigeordnet]* in tisti, ki so med seboj na isti ravni, se morajo zaradi tega imeti za enake, kolikor so podvrženi skupnim zakonom. To združenje ni toliko družba, kot pa nekaj, kar družbo šele *naredi*.«
39. Glede *pravne enakosti*, ZEF, *ibid.*, v opombi: »*Pravne* (torej zunanje) svobode ni mogoče, kot to radi počnejo, definirati s pravico 'delati vse, kar hočemo, da le ne storimo nobene krivice [*Unrecht*]' [Lahko, da je Kant prebral bodisi 4. člen francoske Deklaracije iz leta 1791, bodisi 6. člen Deklaracije iz leta 1793: »svoboda je možnost početi vse, kar ne škoduje drugemu.«] Kajti kaj pomeni *pravica*? Možnost delovanja, dokler z njim ne storimo nobene krivice. Razlaga bi se torej glasila takole: 'Svoboda je možnost dejanj, s katerimi ne storimo nobene krivice. Nobene krivice ne storimo (naj že delamo, kar hočemo), če ne storimo nobene krivice': torej je to prazna tautologija. Mnogo bolje je mojo zunanjo (pravno) svobodo razložiti takole: to je pravica, da se ne pokorim nobenim zunanjim zakonom, razen tistim, h katerim sem lahko dal svoj pristanek.«
40. *Despotizem* v strogem pomenu, kot *forma regiminis* »je samodržno izvajanje zakonov po državi, ki jih je sama postavila, torej javna volja, ki jo vladar rabi kot svojo zasebno voljo.« ZEF, Prvi člen, str. 207; MS, *Rechtslehre*, § 49.
41. *Enakost*, »Zunanja (pravna) *enakost* v državi je takšno razmerje med državljani, v katerem ne more nihče nikogar drugega k ničemer pravno zavezati, ne da bi se hkrati sam podvrgel zakonu, da *ga lahko* tudi ta drugi zaveže na enak način. ZEF, Prvi člen, opomba (str. 204). »*Civilna enakost* [je v tem], da pripoznamo v ljudstvu samo tistega poglavarja, ki ga je ljudstvo zmožno moralno pravno zavezati tako, kot mora biti on zmožen zavezati ljudstvo. MS, *Rechtslehre*, § 46.
42. Glede te *izjeme pri vladarju* glej zgoraj, op. 38. »Izvor najvišje oblasti je za ljudstvo, ki ji je podvrženo, s praktičnega stališča *nedoumljiv*: tj., podložnik *ne sme* dejavno *umovati* o tem izviru, kot o pravu, ki bi ga glede na dolžno poslušnost še lahko spodbijali (*ius controversum*). Ker mora biti torej ljudstvo, če naj pravnomočno sodi o najvišji državni oblasti (*summum imperium*), že združeno pod občo zakonodajno voljo, potemtakem ne more in ne sme soditi drugače, kot to zahteva trenutni glavar države (*summus imperans*).« MS, *Rechtslehre*, II, 1, Allgemeine Anmerkung, str. 437.
43. *Dejanska neenakost: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, opomba: tretji primer »navzkrižja med prizadevanjem človeštva, da bi doseglo svojo nravno določitev na eni strani, in nespremenljivo pokorščino zakonom, ki jih vsebuje njegova narava v surovem in živalskem stanju: »*Neenakost* med ljudmi, in sicer ne neenakost naravnih talentov ali dobrin, temveč neenakost občega *človeškega prava*: neenakost, nad katero se je Rousseau upravičeno pritoževal, ki pa je neločljiva od kulture, dokler ta napreduje tako rekoč brez načrta (kar pa je dolgo časa prav tako neizogibno) in ki je narava človeštvu prav gotovo ni namenila, saj mu je dala svobodo in um, da to svobodo omeji le z njeno lastno občo, in potemtakem zunanjo zakonitostjo, ki se imenuje *civilno pravo*.« zv. XI, str. 94 in 95.
44. *Privilegirani dediči*, enaka obsodba v MS, *Rechtslehre*, Allgemeine Anmerkung v II, 1, za § 49 B (v povezavi z lastnino), D (v povezavi z zaposlitvami in častnimi funkcijami); ZEF, Prvi člen, opomba 1.
45. Glede tega zakona enakosti *akcije in reakcije*, MS, *Rechtslehre*, uvod, E, konec (str. 340): »Zakon neke vzajemne prisile, ki je nujno usklajena s svobodo vsakogar, sledeč načelu obče svobode, je tako rekoč *konstrukcija* pojma prava, tj., njegova predstavitev v čistem apriornem zoru, po analogiji z možnostjo prostega gibanja teles, podvrženih zakonu *enakosti akcije in reakcije*.«
46. »S pogodbo se ne more nihče zavezati k takšni odvisnosti, s katero bi prenehal biti oseba; kajti pogodbo lahko sklene zgolj kot oseba.« MS, *Rechtslehre*, Allgem. Anmerk., o kateri je govora v opombi 44., D (str. 451).
47. Civilna *samostojnost* je v tem, da »se za svoj obstoj in vzdrževanje nimaš zahvaliti samovolji nekoga drugega, temveč svojim lastnim pravicam in močem, ki jih imaš kot člen občestva,

- torej kot civilna osebnost, ki je ne sme v stvareh prava zastopati nihče drug.« *MS, Rechtslehre*, § 46.
48. Vprašanje *glasovalne pravice*, »Zgolj zmožnost glasovati nas kvalificira za državljane; toda ta zmožnost predpostavlja samostojnost tistega, ki noče biti zgolj del občesta, temveč tudi njegov člen, tj., del, ki deluje po svoji lastni volji v skupnosti z drugimi. Ta zadnja kvaliteta pa zahteva razlikovanje med *aktivnim* in *pasivnim* državljanom, čeprav se zdi, da je pojem pasivnega državljana v protislovju s pojmom državljana nasploh.« *MS, Rechtslehre*, *ibid*.
49. Toda v civilni ustavi niso vsi enako upravičeni do glasovalne pravice, tj. do tega, da so državljani in ne le sodrugi v državi [*Staatsgenossen*]. Kajti iz tega, da lahko po zakonih naravne svobode in enakosti od vseh drugih zahtevajo, da jih obravnavajo kot *pasivne* dele države, ne izhaja pravica, da kot *aktivni* člani upravljajo samo državo, da jo organizirajo ali da sodelujejo pri uvajanju določenih zakonov. Iz zgornjega sledi zgolj to, da – kakršnekoli vrste že utegnejo biti pozitivni zakoni, za katere glasujejo tisti, ki imajo to pravico – ti zakoni ne smejo nasprotovati naravnim zakonom svobode in njej ustrezne enakosti vseh, da se namreč lahko sami dvignejo iz tega pasivnega stanja v aktivno.« *MS, Rechtslehre*, *ibid*.
50. *Združena volja*: *MS, Rechtslehre*, § 46: »Zakonodajna oblast lahko pripada zgolj združenim volji ljudstva. Ker mora namreč iz nje izhajati vse pravno, ne sme biti *mogoče*, da s svojim zakonom komurkoli stori krivico. Kadar kdo stori kaj, kar zadeva *drugega*, je vselej mogoče, da mu s tem stori krivico, nikoli pa ni to mogoče, če sklene nekaj o samem sebi (kajti *volenti non fit iniuria*). Potemtakem je lahko zakonodajna zgolj soglasna in združena volja vseh – kolikor eden sklepa o vseh in vsi o enem –, torej zgolj občja združena volja ljudstva.«
51. *Izvirna pogodba*: *MS, Rechtslehre*, par 47: »Dejanje, s katerim se ljudstvo samo konstituira v državo, pravzaprav zgolj njegova ideja, ki edina omogoča misliti zakonitost države, je *izvirna pogodba*, s katero se vsi (*omnes et singuli*) v *ljudstvu* odpovedo svoji zunanji svobodi, da bi jo lahko takoj ponovno pridobili kot člani nekega občestva, tj. ljudstva, obravnavanega kot država (*universi*). Ne moremo torej reči, da je država, da je človek v državi žrtvoval *del* svoje prirojene svobode nekemu smotru, temveč da je človek v celoti opustil divjo svobodo brez zakonov, da bi našel svojo svobodo nasploh v nezmanjšanem obsegu v njeni odvisnosti od zakona, tj., v pravnem stanju, ker izvira ta odvisnost iz njegove lastne zakonodajne volje.«
52. *Lastnina*, kot upravičeno posedovanje: *MS, Rechtslehre*, § 1: »*To, kar je pravno moje (meum iuris)* je tisto, kar je z mano povezano na tak način, da bi me uporaba tega s strani nekoga drugega in brez mojega pristanka oškodovala. Subjektivni pogoj možnosti uporabe nasploh je *posedovanje*. Nekaj *zunanjega* pa je moje zgolj, če lahko predpostavim, da me uporaba neke stvari, *ki je še ne posedujem*, s strani nekoga drugega, kljub temu lahko oškoduje. Imeti nekaj zunanjega za svoje bi bilo torej protislovno, če pojem posedovanja ne bi vseboval dveh različnih pomenov, namreč *čutnega* in *inteligibilnega* posedovanja, in če ne bi mogli s prvim razumeti *fizičnega*, z drugim pa *čistopravnega* posedovanja istega predmeta.«
53. Glej druge primere iste vrste v *MS, Rechtslehre*, § 46 (konec).
54. Zavrnitev *historičnega* pojmovanja pogodbe, prim. *MS Rechtslehre*, Allgemeine Anm., A (str. 437-8): »Ali je izvirno neka dejanska pogodba o podvrženju občj zakonodajni volji (*pactum subiectionis civilis*) na ravni dejstev predhodna tej oblasti ali pa je bilo najprej nasilje in pride zakon šele za njim, in ali si tudi morata slediti v tem vrstnem redu: to so za ljudstvo, ki je že podvrženo civilnim zakonom, povsem nesmotrna umovanja, ki pa ogrožajo državo.« Glej tudi § 52 in spodaj op. 61.
55. »Stara Brocardova formulacija: *Salus civitas (in ne civium) suprema lex esto* ne pomeni: čutni blagor občestva (meščanova *sreča*) naj služi najvišjemu načelu državne ureditve; kajti ta blagor, ki si ga vsak po svojih osebnih nagnjenih tako ali drugače slika po svoje, nikakor nima vrednosti objektivnega načela, ki kot tako zahteva občost. Brocardov stavek nasprotno ne pove nič drugega kot: *umni blagor [Verstandeswohl]*, ohranjanje obstoječe državne ure-

- ditve, je navišji zakon civilne družbe sploh, ker ta obstaja le skozenj.« *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, zv. XII, str. 686-7.
56. V *ZEF* Kant govori o tem, da se oblasti ni mogoče upreti, ker tisti, ki ne bi imel dovolj moči, da bi vsakogar zaščitil, tudi ne bi mogel imeti pravice vsakomur ukazovati.
57. To tezo o *absurdnosti pravice do upora* Kant večkrat in vse do konca brani nasproti živahnim in številnim ugovorom; glej še posebej *Erläuternde Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, sklep.
58. »Ali je upor ljudstvu legitimno sredstvo, da z njim spodnese dušečo moč kakega tako imenovanega tirana (*non titulo sed exercitio talis*)? Pravice ljudstva so kršene in če tiranu vzamemo krono, mu s tem ne storimo nobene krivice; o tem ni dvoma. Vendar pa podložniki ravnajo v največji možni meri krivo, če svojo pravico iščejo na ta način in prav nič se ne morejo pritoževati nad nepravico, če v tem spopadu podležejo in morajo zato kasneje prestopiti najtršo kazen.« *ZEF*, Dodatek II, 1 (str. 245).
59. Glede *dejanja v sili* [*Notrecht*] glej *Anhang zur Einleitung der Rechtslehre. Vom zweideutigen Recht*, II, z istim primerom kot tu: brodolomec, ki si rešuje življenje.
60. Glede *Achenwalla* in njegovega pomena za Kantovo pravno filozofijo glej Ak., zv. VI, str. 520-528. Kant je komentiral svoje delo o naravnem pravu: glej Ak., zv. XX.
61. Glede teh dveh napak *evdemonistične* in *historične* interpretacije glej predhodne opombe: 55 in 54; glej tudi *Der Streit der Fakultäten*, II, 6, druga opomba (zv. XI, str. 360): »S svobodo obdarjeno bitje, ki se zaveda prednosti, ki jih ima pred brezumno živaljo, torej ne more in ne sme za ljudstvo, ki mu pripada, po *formalnem* načelu svoje samovolje zahtevati nobene druge vladavine kot takšne, v kateri je tudi ljudstvo zakonodajno: tj., človeško pravo, pravo ljudi, ki morajo ubogati, mora biti nujno pred vsakim ozirom na dobrobit«; ter *Rechtslehre*, § 52: »*Zgodovinski vir* tega mehanizma bomo *zaman* iskali, tj., ni mogoče doseči točke, na kateri se je začela družba (kajti divjaki ne sprejemajo nobenega dokazila o svoji podreditvi zakonu, in že iz narave surovih ljudi je mogoče sklepati, da so začeli s silo). Začeti to preiskovanje z namero, da bi po potrebi obstoječo ureditev spremenili s silo, pa je kaznivo. To spremembo bi namreč lahko opravilo zgolj ljudstvo, ki bi se s tem namenom uprlo, ne bi pa moglo do nje priti z zakonodajo: upor v že obstoječi ureditvi pa je prevrat vseh civilno-pravnih razmerij, torej vsega prava, tj., ne sprememba civilne ureditve, temveč njena razpustitev, in prehod k boljši ureditvi tedaj ni metamorfoza, temveč palingeneza, ki zahteva novo civilno pogodbo, na katero prva (zdaj odpravljena) nima nobenega vpliva.«
62. *Danton*: ni videti, da bi Danton kdaj rekel kaj takega; Kanta je verjetno zavedel njegov vir informacij ali pa ga je spomin pustil na cedilu.
63. *Ustavo Velike Britanije* Kant pogosto in nadvse resno obsoja ter ji očita despotizem in pokvarjenost: »lažna publiciteta vara ljudstvo s slepilom *monarhije*, ki jo *omejuje* iz ljudstva izhajajoči zakon, medtem ko jo njeni predstavniki s podkupovanjem uspejo skrivoma podvreči *absolutnemu monarhu*.« *Der Streit der Fakultäten*, II, 8 (str. 363-4) (slovenski prevod, *VIMS* 1/1987).
64. Ameriška deklaracija o neodvisnosti, francoski deklaraciji iz leta 1792 (2. člen) in iz leta 1793 (35. člen) sta razglasili to pravico do vstaje in upora proti zatiranju; npr. 35. člen: »Če vlada krši pravice ljudstva, ima ljudstvo in vsak njegov del najsvetejšo in najbolj neodtujljivo pravico do vstaje.«
65. Glede tega pomembnega kriterija *publicitete*, glej še posebej *ZEF*, II, 1 (str. 245-6): »Glede tega vprašanja, če ga hočemo rešiti z dogmatično dedukcijo pravnih razlogov, je moč na veliko modrovati v to in ono smer; edinole transcendentno načelo publicitete javnega prava si lahko prihrani to gostobesednost. Po tem načelu se pred sklepom civilne pogodbe ljudstvo samo vpraša, ali si upa javno razglasiti, da se bo po potrebi uprlo. Zlahka uvidimo, da bi si moralo ljudstvo – če bi hotelo ob vzpostavitvi neke državne ureditve postaviti pogoje, da lahko v določenih primerih proti vladarju uporabi silo – lastiti zakonito oblast nad njim. Toda potem on ne bi bil vladar, oziroma, če bi oboje postavili za pogoj državne ureditve, potem ta sploh ne bi bila možna, kar pač ni bil namen ljudstva. Krivost upora je torej

- vidna iz tega, da bi njegova maksima s tem, ko bi jo *javno razglasili*, onemogočila namero upora samega. Nujno mora torej ostati prikrita.«
66. Po *Hobbesu*, se ljudstvo v pogodbi o povezavi dokončno odpove svojim pravicam, ki prav tako dokončno preidejo v pristojnost suverena, glej R. Derathe, J.J. Rousseau, str. 217 in dalje. Po Kantu je imel Hobbes vse zakone, tudi moralne, za despotske. Bil je namreč prepričan, da je sila za vzpostavljanje pravnega reda povsod upravičena.
67. Glede *svobode izražanja* glej še posebej *Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo?* (dec. 1784).
68. *Mednarodno pravo*: »Pravo posameznih držav v medsebojnem razmerju (ki se v nemščini ne povsem točno imenuje *mednarodno pravo [Völkerrecht]* in bi se moralo prej imenovati *meddržavno pravo [Staatenrecht] (ius publicum civitatum)*) bomo obravnavali zdaj pod imenom mednarodno pravo: to je pravo, ki ga ima država, obravnavana kot moralna oseba, v razmerju do druge v stanju naravne svobode, torej tudi v stanju nenehne vojne; naloga, ki jo je treba rešiti, je deloma pravica [*Recht*] do vojne, deloma pravo [*Recht*] v vojni, deloma pravica [*Recht*], da se vzajemno prisilita, da izstopita iz tega vojnega stanja, da potemtakem vzpostavita ureditev, ki utemeljuje trajni mir, tj., pravo [*Recht*] po vojni.« *MS, Rechtslehre*, § 53.
69. Moses Mendelssohn, *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum*, Berlin 1783. Kant je v tem delu hvalil pogumno obrambo svobode vesti in religije (Ak. XI, str. 322).
70. Glede tega vprašanja *napredovanja človeštva* glej drugi razdelek *Spora fakultet*, recenzijo Herderjevega dela o filozofiji zgodovine (*Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, zv. XII), *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Auflösung der akademischen Aufgabe, II), zv. VI.
71. Glede teh dveh *ljubezni*, *MS*, Einleitung zur Tugendlehre, VIII, c.: Vor der Menschenliebe: »*Ljubezen* je stvar občutenja [*Empfindung*] in ne volje, ljubiti ne morem, ker *hočem*, še manj, ker *moram* (k ljubezni me ni mogoče prisiliti); potemtakem je *dolžnost ljubiti* nestvor. *Dobrohotnost [Wohllollen] (amor benevolentiae)* pa je kot ravnanje lahko podvržena zakonu dolžnosti. Toda pogosto, čeprav povsem nepravilno, tudi nesebično dobrohotnost nasproti drugim ljudem imenujemo *ljubezen*«; *Tugendlehre*, § 25: »*Ljubezni* tu ne smemo razumeti kot občutka [*Gefühl*] (estetično), tj. kot ugodja zaradi popolnosti drugih ljudi, ne smemo je razumeti kot ljubezni *dopadenja* (kajti drugi nam ne more zapovedati občutkov), temveč jo moramo misliti kot maksimo *dopadenja* (kot praktično ljubezen), iz katere izhaja dobrodelnost [*Wohltun*].«
72. Glede napredka kot *praktične hipoteze, Fortschritte*, str. 647: »Predpostavke, da svet kot celota stalno napreduje k boljšemu, ne upraviči nobena teorija, pač pa jo upraviči čisti praktični um, ki dogmatsko zapoveduje ravnanje na podlagi neke take hipoteze in si tako po tem načelu izdelava teorijo, ki ji s tega stališča ne moremo pripisati nič več kot to, da je misljiva, kar v teoretičnem oziru še zdaleč ne zadošča za to, da bi dokazali objektivno realnost tega ideala, v moralno-praktičnem oziru pa povsem zadovoljli um.«
73. *O Previdnosti*: »Ta, ki nam daje to *porošтво* (garancijo) [večnega miru], ni nihče drug kot velika umetnica *narava (natura deadala rerum)*, v katere mehaničnem teku se jasno kaže smotrnost, ki preko razdorov med ljudmi, tudi proti njihovi volji pripelje do sloge, in ki jo kot silo, izvirajočo iz vzroka, ki mu ne poznamo zakonov učinkovanja, imenujemo *usoda*; če pa njeno smotrnost opazujemo v poteku sveta, kot globoko modrost višjega vzroka, ki vnaprej določi tak potek in ki je usmerjen k objektivnemu končnemu smotru človeškega rodu, ji pravimo *Previdnost*.« *ZEP*, II, prvi dodatek, str. 217. Glej tudi analizo različnih oblik te Previdnosti v dolgi opombi, ki se veže na ta takt in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (zv. VIII), III, 2, vii, 1, sholija.
74. »Vsaka pravna ustava pa se glede na osebe, ki jih zadeva, ravna po
1) *državljskem pravu [Staatsbürgerrecht]* ljudi nekega naroda (*ius civitatis*),
2) *mednarodnem pravu [Völkerrecht]* držav v medsebojnem razmerju (*ius gentium*),

- 3) svetovnem pravu [*Weltbürgerrecht*], kolikor je mogoče ljudi in države, ki so med seboj v zunanjem razmerju medsebojnega vplivanja, imeti za državljane splošne države človeštva (*ius cosmopolitanicum*).« *ZEF*, II, str. 203, opomba. »To pravo, kolikor meri na možno združitve vseh ljudstev v ozir na določene splošne zakone možnega občevarja med njimi, lahko imenujemo svetovno pravo (*ius cosmopolitanicum*).« *Rechtslehre*, § 62.
75. Glede pojma *federacije*, *Rechtslehre*, § 54: »Elementi mednarodnega prava so: 1) da se države, obravnavane v njihovem zunanjem medsebojnem razmerju, (kot divjaki brez zakonov) po naravi nahajajo v nepravem stanju; 2) da je to stanje vojno *stanje* (stanje pravice močnejšega) – tudi če ni prave vojne in nenehne odkrite sovražnosti – stanje, ki je (ker se ne ženejo za ničemer boljšim, čeprav s tem ena drugi ne storijo krivice), na sebi vendarle v največji možni meri krivo [unrecht], države, ki so si med seboj sosedje, pa so zavezane, da iz njega izstopijo; 3) da je v skladu z idejo izvorne družbene pogodbe nujna neka zveza ljudstev [*Völkerbund*], v kateri se sicer druga drugi ne vmešavajo v notranja nesoglasja, pač pa se branijo pred napadi od zunaj; 4) da ta zveza ne sme obsegati nobene suverene oblasti (kot pri civilni ureditvi), temveč zgolj *sozdružbo* [*Genossenschaft*] (federalnost); zveza torej, ki jo je moč vselej razpustiti in ki jo je potemtakem treba od časa do časa obnoviti. – To je pravo *in subsidium* nekega drugega in izvirnejšega prava, ki je v tem, da druga drugo varujejo pred padcem v stanje dejanske vojne (*foedus Ampictyonum*).« Glej tudi *ZEF*, II, 2. člen: *Mednarodno pravo mora biti utemeljeno na federalizmu svobodnih držav*: »Narode, tako kot države, lahko presojamo kot posameznike [...], izmed katerih more in mora vsakdo zaradi svoje varnosti zahtevati od drugega, da stopi z njim v ureditev, podobno civilni ureditvi, kjer bo vsakemu zagotovljena njegova pravica. To bi bila zveza narodov [*Völkerbund*], ki pa bi vendarle ne morala biti država narodov [*Völkerstaat*]. V tem bi bilo namreč protislovje: ker vsebuje vsaka država razmerje *višjega* (zakonodajnega) do *nižjega* (ki se pokorava, namreč ljudstva), medtem ko bi številna ljudstva v eni državi tvorila eno samo ljudstvo, kar nasprotuje predpostavki (ker moramo tu presojati pravo ljudstev v njihovih medsebojnih odnosih, kolikor tvorijo toliko različnih držav in se nimajo zliti v eno samo državo).«
76. *Kultura* »je dejansko v družbeni vrednosti človeka«, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, Četrta postavka. »S pomočjo kulture in znanosti smo v veliki meri *kultivirani*. Do obisti smo *civilizirani* za vsakovrstne družbene vpljivosti in spodobnosti. Veliko pa še manjka, da bi se lahko imeli za *moralizirane*. Ideja moralnosti pripada namreč še kulturi, raba te ideje, ki v častiljubju in zunanji spodobnosti doseže zgolj to, da je podobna nravnemu, pa je zgolj civilizacija.« *ibid*. Sedma postavka. »Najvišja možna točka kulture je lahko zgolj državna ureditev, ki se ravna po pojmih človeškega prava [*Menschenrecht*].« *Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, str. 804.
77. Ta *skrivna smotrnost* narave je osnovna tema *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte*, še posebej VII. propozicija opozarja na to smotrnost vojne: »Vse vojne so zato (ne sicer s stališča ljudi, pač pa s stališča narave) prav toliko poskusi vzpostaviti nova razmerja med državami; VIII. propozicija: »to vliva upanje, da bo po mnogih revolucijah in mnogih spremembah nekoč končno nastalo to, kar je najvišja namera narave, namreč splošno svetovljansko [*Weltbürgerlicher*] stanje, okrilje, v katerem se razvijajo vse izvirne človekove zmožnosti.«
78. *Vojna* na račun ljudstva: »Ker je (kot je v tej ureditvi edino mogoče) za odločitev »ali naj bo vojna ali ne«, potrebno soglasje državljanov, ni nič bolj naravnega od tega, da bodo – ker bi morali vse nadloge vojne naprtiti sebi [...] – ti dobro premislili, preden bodo začeli tako hudo igro. Nasprotno pa je v neki taki ureditvi, kjer podložnik ni državljan, ki torej ni republikanska, vojna od vseh stvari najmanj deležna razmisleka, ker glavari ni državni sodrug, temveč lastnik države [...], ki ga ne bo vojna prav nič prizadela, etc.« *ZEF*, 1. člen.
79. L'abbé de Saint-Pierre: *Projet de paix perpétuelle*, Utrecht, 1713. Rousseau: *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'abbé de Saint-Pierre*, 1760.

Sinopsisi

UDK 340.122

1:340.12

Jelica Šumić-Riha, Naravno pravo ali problem Drugega v pravu

Članek obravnava funkcijo naravnega prava kot utemeljila pozitivnega prava na eni strani, na drugi pa kot obliko samorefleksije prava v tradicionalni pravni teoriji. V nadaljevanju se ukvarja z vprašanje, kako je sodobna, pokelsnvska pravna teorija, ki je dokazovala nemožnost obnove naravnega prava, poskusila misliti samorefleksijo v pravu. Kot zgled sodobne rešitve problema samorefleksije analizira in hkrati kritizira avtopoietično teorijo v pravu.

UDK 340.122

1:340.12

Jelica Šumić-Riha, Naturrecht oder das Problem des Anderen im Recht

Der Beitrag behandelt die doppelte Funktion des Naturrechts: einerseits als Begründung des positiven Rechts, andererseits als Form der Selbstreflexion des Rechts in der traditionellen Rechtstheorie. Diese Analyse wird mit der Erörterung der Frage fortgesetzt, wie in der nachkelsenscher Rechtstheorie, die sich einer Erneuerung des Naturrechts entgegensetzt, die Selbstreflexion des Rechts aufgefasst wird. Als Musterbeispiel einer modernen Lösung der Selbstreflexion wird dabei die autopoietische Rechtstheorie analysiert und kritisiert.

UDK 340.124

34:830 Kafka F.

Zoran Kanduč, Kafka skozi Kelsna: o naravi normativnega najstva

Pričujoči prispevek je komentar odlomka iz *Procesa* F. Kafke, v katerem je govor o nekaterih ključnih prvinah našega razmišljanja o pravu in v pravu. Refleksije Kafkovih junakov so osvetljene v luči Kelsnove teorije norme. Pod drobnogled pa je vzeto predvsem vprašanje normativne nujnosti. V tej zvezi se poskuša pokazati, da je npr. glede pravnega najstva smiselno govoriti o njegovi specifični avtoriteti navzlic dejstvu, da je logično neutemeljivo in onstran razlikovanja med resničnim in neresničnim. Predvsem pa opozori na razmerje med normativno nujnostjo in hotenjem: najstvo niti ne nastane, niti ni izpolnjeno ali uporabljeno brez ustreznega voljnega akta; ob tem pa hotenje in norma ostajata seveda ireduktibilni entiteti, ki ju nikakor ne smemo pomešati ali poistovetiti.

UDK 340.124

34:830 Kafka F.

Zoran Kanduč, Kafka durch Kelsen: über die Natur des normativen Sollens

Der Beitrag versteht sich als Kommentar eines Abschnittes aus Kafkas *Prozeß*, der einige Schlüsselmomente für die vorliegenden Gedanken über das Recht und im Recht behandelt. Die Reflexionen von Kafkas Helden werden unter dem Gesichtspunkt von Kelsens Theorie der Norm betrachtet, wobei vor allem die Frage der normativen Notwendigkeit analysiert wird. Der

Beitrag versucht zu beweisen, daß es hinsichtlich des rechtlichen Sollens sinnvoll ist, von seiner spezifischen Autorität zu reden, obwohl es logisch unbegründbar und durch den Unterschied Wahres/Unwahres nicht zu fassen ist. Dabei wird vor allem auf das Verhältnis zwischen der normativen Notwendigkeit und dem Sollen verwiesen: das Sollen kann ohne einen entsprechenden willentlichen Akt weder entstehen noch verwirklicht oder angewandt werden, wobei natürlich das Wollen und die Norm zwei irreduzible Entitäten bleiben, die keinesfalls miteinander vermengt oder gleichgesetzt werden dürfen.

UDK 340.12

Alenka Zupančič, Das Unheimliche Kantove teorije prava

Tekst najprej poda interpretacijo Kantove teorije prvotnega dogovora, izvorne družbene pogodbe. Jedro argumentacije je v tem, da Kant z dvoumnostjo, s katero uporablja pojem narave, problematizira samo ločnico narava/družba oziroma »naravno stanje«/»družbeno stanje«. Družbeno, civilno stanje ne pomeni le preloma z naravo, temveč na neki točki Kantu nastopi narava sama kot tista, ki je notranji pogoj tako vzpostavitve civilnega stanja, kot njegovega nadaljnega razvoja. Glavno osišče teksta pa je interpretacija neke opombe iz *Die Metaphysik der Sitten*, kjer Kant govori o razliki med umorom monarha in njegovo formalno usmrtitvijo. Slednja mu nastopa kot nekaj povsem nezasižanega in interpretacija poskuša osvetliti razloge, zaradi katerih lahko Kant govori o omenjenem dejanju zgolj s skrajno grozo, kot o nečem povsem nezamišljivem.

UDK 340.12

Alenka Zupančič, Das Unheimliche von Kants Rechtslehre

Der Beitrag interpretiert zuerst Kants Theorie des ursprünglichen Gesellschaftsvertrags, davon ausgehend, daß Kant durch die Zweideutigkeit seines Gebrauchs des Naturbegriffs den Trennpunkt Natur/Gesellschaft problematisiert. Der gesellschaftliche, bürgerliche Zustand ist keineswegs ein bloßer Bruch mit der Natur, bei Kant wird vielmehr die Natur selbst als innere Bedingung zur Herstellung des bürgerlichen Zustandes und aller seiner weiteren Entwicklung verstanden. In der Fortsetzung befasst sich der Beitrag dann mit einer Anmerkung aus der *Metaphysik der Sitten*, in der Kant den Unterschied zwischen dem Mord des Monarchen und seiner formellen Hinrichtung behandelt. Der Beitrag versucht aufzuhellen, warum diese Hinrichtung von Kant mit äußerstem Schrecken betrachtet wird und für ihn etwas Unanhembares und völlig Unvorstellbares bleibt.

UDK 113:112

001.6:122

Zdravko Kobe, Zakon in vzročnost

Ob problemu dispozicijskih lastnosti je v prispevku ontološkemu tipu časovnih izsekov, ki ji je zavezana Humova zavrnitev predstave nujne zveze, zoperstavljen tip ontologije, katere zadnje entitete so predmeti, ki vztrajajo in se spreminjajo skozi čas. Ta ontološka shema ima svoj korelat v pojasnjevanju s pomočjo narave predmeta; ker pa je le-ta specificirana z odzivi, nujnimi, da bi bil nekaj predmet določene vrste, se odnos med tem, kar je in njegovo vzročno učinkovitostjo izkaže za analitičnega. Tako prejme predstava nujne zveze tako ontološko kot epistemološko utemeljitev. Na koncu je nakazanih nekaj presenetljivih nehumovskih implikacij: navkljub nujni uverženosti naravnih dogodkov ni mogoče z vsó zanesljivostjo napovedati naslednjega dogodka, saj brez podatkov o tem dogodku samem ne moremo dokončno vedeti, za kakšne stvari gre; v vseh možnih svetovih vladajo enaki naravni zakoni, katerih sprememba bi imela za posledico razpad našega sveta; obstaja en sam možni svet, edina težava je v tem, da ne moremo vedeti, kateri.

UDC 113:112

001.6:122

Zdravko Kobe, Law and Causality

Focusing on the problem of so called dispositional properties, the paper confronts the time slice type of ontology which Hume's rejection of the idea of necessary connection seems to amount to with the type whose ultimate entities are persisting and changing objects in the notion of which the transtemporal identity and the kinds of changing are already implied. This ontological scheme is shown to be correlated to the explanations in terms of nature of an object, and since this nature is specified by the actions and reactions, necessary for something to be an object of certain kind, the relation between existence and causal efficiency proves to be analytical. Thus the idea of necessary connection becomes justified both from ontological and epistemological point of view. For the conclusion, some striking nonhumane consequences are developed: regardless of necessary concatenation of natural events it's ultimately impossible to predict the subsequent event since it can never be known which objects we are concerned with – the missing evidence being obtainable from the subsequent event only; all possible worlds are governed by the same natural laws, the change of which would lead to the destruction of our world; there is only one possible world, the only trouble being in the impossibility of determining which one.

UDK 167.6:113

113:167.6

Andrej Ule, O splošnosti in nujnosti naravnih zakonov

V tekstu zagovarjam tezo, da zakonski stavki v neki teoriji posedujejo posebno zvrst splošnosti. Zakonski stavki merijo vedno na celoto sveta (na »povsem vse« primere) in se jih zato ne da neakcidentalno omejiti na kakšno regijo ali na kak omejen modus bivanja. So občutljivi na celoto sveta, ne pa na dejanskost. Odtod izhaja kontrafaktična veljava zakonskih stavkov. Stavki naravnih zakonov pa so tisti zakonski stavki neke naravoslovne teorije, ki se uspejo v modificirani obliki ohraniti v vseh transformacijah teorije.

UDK 167.6:113

113:167.6

Andrej Ule, Notwendigkeit und Allgemeinheit der Naturgesetze

Im Text wird die These vertreten, daß den Gesetzessätzen einer Theorie eine besondere Art der Allgemeinheit eigen ist. Die Gesetzessätze beziehen sich immer auf das Weltganze (auf »vollkommen alle« Beispiele und können deshalb nicht auf eine nichtakzidentelle Weise auf eine Region oder auf einen beschränkten Modus des Daseins eingeschränkt werden. Sie sind für das Ganze der Welt und nicht für die Wirklichkeit offen. Hier entspringt die kontrafaktische Geltung der Gesetzessätze. Die Sätze der Naturgesetze sind jene Gesetzessätze einer naturwissenschaftlichen Theorie, die sich in einer modifizierten Form durch alle Umwandlungen der Theorie hindurch erhalten.

UDK 7.035

7:323.272(44)"1789"

Braco Rotar, Prolem sine matre creatam

V besedilu članka skušamo predočiti povezavo med spremembami narave slikarskega postopka v 2. polovici XVIII. stoletja (ta je po spremembi v funkciji ekspresije in prepričevanja, se pravi vzgoje srca in duha, ne pa več v funkciji prezentiranja emblematičnih lastnosti predmeta upodabljanja) in drugimi dogodki in procesi, ki so privedli do konstituiranja moderne umetnostne institucije. Naša glavna teza je, da je slikarstvo prestopilo mejo kartezijske optike in geometrije ter se spremenilo v ekspresivno-prepričevalno napravo v istem zgodovinskem momentu, ko je ari

stokratska receptivna kultura končala pod valom revolucijskega vandalizma, s kultom nacionalne kulture in svetovne umetnosti.

UDC 7.035

7:323.272(44)*1789*

Braco Rotar, Prolem sine matre creatam

Dans le texte, on s'efforce à présenter les liaisons existants entre les transformations de la nature du procédé pictural pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle (celui-la se trouve, la transformation opérée, en fonction de l'expression et de la persuasion, c'est-à-dire, de l'éducation du coeur et de l'esprit, et non plus en fonction de présentation des traits emblématiques de l'objet de la figuration) et les autres événements et processus conduisant à la constitution de l'institution artistique moderne. Notre thèse majeure, c'est que la peinture a franchi la frontière de l'optique et de la géométrie cartésiennes et s'est transformé en un appareil expressivo-persuassif dans le moment historique même, où la culture receptive aristocratique se trouve submergée par la vague du vandalisme révolutionnaire, par le culte de la culture nationale et de l'Art universel.

UDK 340.124

Tomaž Mastnak, Moč pozitivne zakonodaje

Članek obravnava najprej sodobne politično-pravne refleksije o prehodu od Lockove aplikativne teologije k Humovi in Smithovi družbeni analizi, v nadaljevanju pa se osredini na vprašanje: kako misliti »moč pozitivne zakonodaje« v razviti moderni družbi, ki nima več ne božjega ne naravnega temelja, ne da bi zato zakonodaja padla v relativizem.

UDK 340.124

Tomaž Mastnak, Die Macht der positiven Gesetzgebung

Im Beitrag werden zuerst die modernen politisch-rechtlichen Reflexionen über den Übergang von Locks aplikativen Theologie zu Humes und Smiths Gesellschaftsanalyse abgehandelt, im Folgendem wird dann die Frage betrachtet, wie die »Macht der positiven Gesetzgebung« in der entwickelten modernen Gesellschaft, die über keinen göttlichen oder natürlichen Grund mehr verfügt, zu denken sei, ohne die Gesetzgebung dabei dem Relativismus preiszugeben.

FV