

BIBLIOTEKA SLOVENSKE AKADEMIJE  
ZNANOSTI IN UMETNOSTI V LJUBLJANI

D5

97837/14 X

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1993

Estetika

Zgodovina — država

utopija — argumentacija

Analitična filozofija

epistemologija

Problemi kantovske filozofije

Immanuel Kant:

*Kritika praktičnega uma*



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT



---

ISSN 0353-4510

*FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA*

Letnik / Volume XIV, številka / number 1/1993

---

*Uredništvo/Editorial Board*

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

*Glavni urednik/Editor in Chief*

akad. dr. Boris Majer

*Urednik/Assistant Editor*

Vojislav Likar

*Naslov/Address*

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Gosposka 13, 61000 Ljubljana, Slovenija  
Tel.: (38-61) 156-068 - Fax: (38-61) 155-253

*Naročila/Orders*

Cankarjeva založba-Knjigarna, Kongresni trg 7, 61000 Ljubljana, Slovenija

*DTP*

Milojka Žalik Huzjan

*Tisk/Printed by*

VB&S d.o.o., Ljubljana

*Naklada/Circulation*

900

*Filozofski vestnik / Acta Philosophica* ima dve številki letno  
*Filozofski vestnik / Acta Philosophica* is published two times a year

*Filozofski vestnik / Acta Philosophica* izhaja s podporo  
Ministrstva za znanost in tehnologijo  
in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije

*Filozofski vestnik / Acta Philosophica* is published with the assistance  
of the Ministry of Science and Technology and  
the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia

---

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI  
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER  
FILOZOFSKI INŠTITUT

---

FILOZOFSKI VESTNIK  

---

ACTA PHILOSOPHICA

1/1993

LJUBLJANA

D<sup>5</sup> 97037/14 X

LXIX/347



---

# Vsebina

## *Estetika*

- 9 *Aleš Erjavec*, Sublimno in aura  
21 *Marina Gržinić Mauhler*, Baudrillardova televizija

## *Zgodovina — država — utopija — argumentacija*

- 33 *Oto Luthar*, Zadnji Prospero  
43 *Tomaz Mastnak*, Notica o univerzalni monarhiji  
59 *Neda Pagon*, Utopija med žanrom in konceptom  
71 *Jelica Šumič-Riha*, Argumentacija in demokracija

## *Analitična filozofija — epistemologija*

- 89 *Bojan Borstner*, Metafilozofsko razmišljanje o analitični filozofiji  
101 *Vojo Likar*, Od »kritike znanosti« k epistemologiji

## *Problemi kantovske filozofije*

- 115 *Peter Klepec*, Ideal čistega uma in Kantov spis o edinem možnem dokaznem temelju  
127 *Gorazd Korošec*, Kant, razsvetljenstvo in razvoj ter iztek teorije družbene pogodbe  
153 *Rado Riha*, Problem realnega nasprotja pri Kantu  
173 *Alenka Zupančič*, Kant in »pravica do laži«  
191 *Monique David-Ménard*, Spleti v ozadju filozofske resnice

## *Prevod*

- 201 *Immanuel Kant*, Kritika praktičnega uma

## *Prikazi in ocene*

- 233 *Paul Crowther*, Critical Aesthetics and Postmodernism (*Aleš Erjavec*)  
239 *Martin Jay*, Force Fields (*Marina Gržinić Mauhler*)  
247 Filozofska historiografija ob koncu razsvetljenstva (*Neda Pagon*)

- 251 *Povzetki — Abstracts*





---

# *Estetika*



# Sublimno in aura

Aleš Erjavec

I.

V svojem članku »Sublimno in avantgarda«, prvič objavljenim leta 1984, Jean-François Lyotard zapiše, da »je sublimno morda edina oblika umetniške senzibilnosti, ki karakterizira modernost«. <sup>1</sup> Nato navede Boileaujevo mnenje, da »sublimno ni povezano le s pravili, ki jih lahko določimo prek poetike, sublimno namreč zahteva le, da ima bralec ali poslušalec pojmovni razpon, okus in sposobnost 'začutiti to, kar vsakdo začuti prvi'. <sup>2</sup> Zato je najboljša govorna figura tista, ki je povsem skrita, tista, »ki je niti ne prepoznamo kot govorno figuro«. Lyotard opozori na absurdnost takšne izjave kot tudi na drug zaključek, ki so ga potegnili številni avtorji poleg Boileauja in ki je povezan s prvim, da je namreč o sublimnem možno govoriti le v sublimnem slogu. Po Lyotardu takšne in podobne izjave ne kažejo le tega, da je umetnost od romantike dalje sublimna; ker se sublimnosti ne moremo naučiti in ker je sublimno značilno za moderno in modernistično umetnost, je nadaljnja posledica takšnega razmišljanja, da »estetika, torej analiza občutkov naslovljenca, zamenja poetiko in retoriko, ki sta didaktični obliki razumevanja namenjeni umetniku kot pošiljatelju. Nič več 'Kako naredimo umetniško delo', marveč 'Kaj pomeni doživeti občutek, ki je lasten umetnosti?' <sup>3</sup> Nič več nista pomembni obliki vedenja poetika in retorika, ki nas učita *kako* ustvarjati; namesto tega je sedaj pozornost preusmerjena na sprejemajočo stran razmerja umetnik — umetniško delo — gledalec/poslušalec/bralec. Pomembno vprašanje za ustvarjanje in refleksijo o umetnosti preneha biti instanca/delovanje 'pošiljatelja' ter postane instanca 'naslovljenca'. Drugače povedano, to kar se zgodi je, če parafraziramo primerjavo, ki jo je uporabil Michel Foucault v *Arheologiji vedenja*, da se pozornost preusmeri z dela kot dokumenta umetnika na delo kot monument, ki ga dojema publika.

Lyotardovo izpeljevanje predstavitve sublimnega je usmerjeno k določenemu cilju, namreč k temu, da bi prek analize sublimnega pokazal, da ni le »način umetniške senzibilnosti, kar karakterizira modernost«, marveč da si je »slikarstvo

---

1. Jean-François Lyotard, »The sublime and the avant-garde«, *The Lyotard Reader* (ur. Andrew Benjamin), Basil Blackwell, Oxford 1989, str. 200.

2. *Ibid.*

3. *Op. cit.*, str. 203.

od Cézanna dalje pripisovalo cilj, da prikaže nereprezentabilno.«<sup>4</sup> Pomembnost sublimnega v moderni umetnosti se tako zdi odvisna od ključne poteze moderne umetnosti, namreč njene nereprezentabilnosti. Dejansko sta obe potezi v resnici ena sama, saj kakor pravilno pravi Victor Burgin, »Tako kot Greenberg je tudi Lyotard kantovec v svoji razlagi modernistične umetnosti: ta je naš pripomoček za intuicijo sublimnega, kar za Lyotarda pomeni 'nereprezentabilno' — 'to, kar ne dovoljuje, da bi bilo narejeno prezentno'.«<sup>5</sup> To je torej drugi rezultat Lyotardovega razmišljanja: povezati sublimno iz časov Burka in Kanta ter uporabiti ta koncept za označitev avantgardne umetnosti, še posebej umetnosti neovantgard.

Zdelo bi se, da imamo tu dejansko opravka z dvema segmentoma pojma sublimnega v moderni umetnosti. Prvi je aplikabilen na predmodernistično umetnost (pred Cézannom, če sledimo Lyotardu), drugi pa na modernistično umetnost, ki temelji na nereprezentabilnosti. Lyotard ne govori veliko o prvi, čeprav je seveda očitno, da je sublimno ena od ključnih potez romantične umetnosti. V romantiki je sublimno predstavljeno že prek samega sižejja. Umetnikov cilj je ujeti določen trenutek, »ujeti prisotnost« — toda prisotnost, navzočnost, ki je predstavljena prek figurativne reprezentacije. »Ko se je, na žalost, obravnava sublimnega sižejja enkrat utrdila in postala konvencionalen žanr, je postalo veliko težje odzivati se na ta način. (To je, kot bi se odzivala publika v preteklosti, namreč kot na izkustvo predstavljenega sižejja iz dejanskega življenja.) To je verjetno eden od razlogov zakaj je, na splošno vzeto, sublimno postalo razvrednoteno kot estetski koncept. Neskončne razdalje in grozljivi dogodki so postali preprosti označevalci zastarele teatraličnosti.«<sup>6</sup>

Sublimno seveda ni zanimivo za realizem devetnajstega stoletja. Znova vznikne (če sledimo Lyotardu) v umetnosti modernizma, čeprav tokrat v drugačnem okviru, namreč v okviru nereprezentabilnosti. Kandinski, ruski futuristi in dada predstavljajo del te usmeritve. (Pri čemer Duchamp verjetno pripelje to potezo moderne umetnosti do njene skrajne točke in do svojevrstnega konca.) Toda pravkar omenjeni umetniki niso Lyotardovi priljubljeni primeri. Raje se sklicuje na Barnett Newmana, Rothka, Pollocka in podobne (predvsem ameriške) slikarje. Za to izbiro poda tudi utemeljitev: tej generaciji ameriških slikarjev je bilo preprečeno, da bi »jih zapeljala prazna abstrakcija, ki so ji podglele evropske šole po letu 1910«. <sup>7</sup> Kot razloži v istem odlomku, so ameriški umetniki ohranili potrebo po sižejju. (Edina evropska smer, ki je v tem pogledu omenjena v pozitivnem smislu, je nadrealizem.)

- 
4. Lyotard v video razgovoru z Guiffreyem. Nav. po Jean-Luc Nancy, »Dies irae«, *La faculté de juger*, Minuit, Pariz 1985, str. 35.
  5. Victor Burgin, *The End of Art Theory*, Macmillan, Houndmills & London 1986, str. 177.
  6. Paul Crowther, *The Kantian Sublime*, Clarendon Press, Oxford 1989, str. 155.
  7. Lyotard, »Newman: The instant«, *The Lyotard Reader*, str. 243.

Z drugačnega izhodišča je podoben pogled kot Lyotard v šestdesetih letih ponudil Roland Barthes, po katerem je od Flauberta dalje književnost prenehala uporabljati jezik, da bi izražala dogodke. Preusmerila se je na samo sebe ter pričela proučevati svoj lastni jezik. Barthes je pisal predvsem o književnosti, tako da bi bilo težko njegovo tezo aplicirati na razliko znotraj modernističnega slikarstva, ki jo izvede Lyotard v ravnokar navedenem odlomku. Barthesa je zanimal konkreten književni dogodek, namreč francoski novi roman, tako kot sta zanimala Lyotarda abstraktna umetnost in minimalizem. Vseeno pa lahko rečemo, da lahko na moderno slikarstvo in kiparstvo apliciramo tezo o samoreferenčnosti. (In, bi lahko dodali, tudi obratno, kot v primeru Huga Balla, ko je ta apliciral ukinitvev predmeta v slikarstvu na pesništvo in ustvaril »abstraktne fonetične pesmi«.) Tako se zdi, da ima Lyotard prav (čeprav omeji svoje primere le na nekatere slikarje). ko poudarja nerepresentabilnost in samoreferenčnost moderne umetnosti.

Po drugi strani pa bi prav lahko trdili, da je bil dejanski namen Kandinskega ali Giacoma Balle predstaviti to, kar dotlej ni moglo biti ali ni bilo reprezentirano: emocije in zaznave, ki jih figurativna in reprezentacijska umetnost ni mogla posredovati gledalcu.

Problem, ki ga srečamo, pravzaprav ne zadeva razmeroma očitne izjave, da je moderna umetnost nerepresentabilna. V primeru Lyotarda in njegove upodobitve avantgardne umetnosti prej zadeva dejstvo, da je aplicirana le na del t.i. avantgardne umetnosti. Kajti čeprav je sublimno po njegovem mnenju »morda edina zvrst umetniške senzibilnosti, ki karakterizira modernost«, je treba priznati, da je njegova upodobitev »moderne umetnosti« in tudi avantgarde precej ozka. Rekli bi lahko, da »sublimno« dejansko zadeva *le en vidik (ali segment) moderne in modernistične umetnosti*.

Opombo, ki je blizu Lyotardovi izjavi o izgubi sižeja, je zapisal že Henri Lefebvre, ki je prišel do sklepa, da je moderna umetnost prenehala biti lepa in postala zanimiva.<sup>8</sup>

Čeprav Lyotardove predstavitve sublimnega v povezavi z moderno umetnostjo ne moremo aplicirati na vse, kar razumemo pod tem imenom ali morda niti ne na njegov večji del, se zdi njegov opis sublimnega vseeno zelo ustrezen. Toda preden nadaljujemo, bi bilo koristno predstaviti klasičen opis sublimnega. V tem pogledu (in sami bomo uporabili isto referenčno polje) se Lyotard obrne na Kanta: »Po Kantu (...) povzroči občutek lepote svobodna harmonija med funkcijo podob in funkcijo konceptov, ki jih povzroči umetniški ali naravni predmet. Estetika sublimnega je še bolj nedoločna: ugodje pomešano z bolečino, ugodje, ki izvira iz bolečine. V primeru absolutno velikega predmeta — puščave,

8. Henri Lefebvre, *Metaphilosophie*, Minuit, Pariz 1965. Prim. Aleš Erjavec, *O estetiki, umetnosti in ideologiji*, CZ, Ljubljana 1983, str. 85.

gore, piramide — ali predmeta, ki ima absolutno moč — neurje na morju, bruhajoč vulkan — ki ga, tako kot vse absolute, lahko mislimo le brez kakršnekoli čutne intuicije, kot idejo razuma, v tem primeru zmožnost predstavljanja, imaginacije, ne zmore ponuditi reprezentacije, ki bi ustrezala tej ideji. Ta neuspeh v izražanju povzroči bolečino, neke vrste prelom znotraj samega subjekta med tem, kar je lahko mišljeno in tem, kar je lahko zamišljeno in prezentirano. Toda ta bolečina s svoje strani porodi ugodje, porodi dejansko dvojni užitek: nemoč imaginacije priča *in contrario* o imaginaciji, ki skuša dojeti tudi to, česar se dojeti ne da. Ta imaginacija hoče uskladiti svoj predmet z objektom uma — hkrati priča o tem, da je neustreznost podob negativni znak ogromne moči idej. Ta premestitev moči med njimi samimi povzroči skrajno napetost (Kant jo imenuje vznemirjenost), ki je značilna za patos sublimnega v nasprotju do spokojnega občutka lepote. Na robu preloma se lahko razkrije neskončnost ali absolutnost ideje, namreč v tem, kar Kant imenuje negativna prezentacija ali celo nereprezentacija. Kant navaja židovski zakon, ki prepoveduje podobe kot izrazit primer negativne prezentacije: ko je užitek gledanja zreduciran na skoraj nič, omogoči neskončno kontemplacijo neskončnosti. Še preden se je romantična umetnost osvobodila klasičnega in baročnega upodabljanja, so se odprla vrata raziskovanjem, ki so kazala na abstraktno umetnost in minimalizem. Tako je avantgardizem v zametku navzoč v kantovski estetiki sublimnega.«<sup>9</sup>

Liotard tu vzpostavi zvezo med nereprezentabilnim in sublimnim v moderni umetnosti. Zdelo bi se, da ima Lyotard prav, ko ne le da primerja, marveč skorajda izenači nereprezentabilno in sublimno, saj za Kanta sublimno »ni predmet, marveč je stanje duha, ki ga proizvede določena predstava, s katero je zavzeta presojojajoča sodba. (...) *Sublimno je tisto, katerega sama zmožnost misliti ga, kaže duhovno sposobnost, ki presega vsako merilo občutkov*«. <sup>10</sup>

Kar ponuja Lyotard, je nekaj, kar je, navkljub zadržkom, ki smo jih navedli zgoraj, ne le razmeroma vpadljiva, marveč tudi zelo koristna označba moderne in modernistične (in torej tudi avantgardne) umetniške senzibilnosti: to je sublimno. Ko kritiziramo Lyotarda pa moramo biti previdni, kajti Lyotard ne trdi, da je sublimno *edina* zvrst takšne senzibilnosti. Vseeno pa je predstavljena kot »verjetno edina zvrst«, ki označuje modernost, tako da lahko dovolj utemeljeno sklepamo, da je precej pomembna za moderno umetnost. Lyotard poleg tega govori o »senzibilnosti«, saj se dobro zaveda, da moramo v zvezi s Kantom govoriti prej o »sublimnem občutku« kot pa o »občutku sublimnega«, kajti sublimno je občutek, vzbujen v subjektu, pripada subjektivnosti in ne predmetu, ki v nas vzbudi tak občutek. <sup>11</sup>

9. Lyotard, »The Sublime and the Avant-garde«, *The Lyotard Reader*, str. 203-4.

10. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1978, str. 172; § 25.

11. *Ibid.*

Res je, da uporablja Lyotard tudi druge razlage sublimnega: poleg Kantove in Bouleaujeve še Burkovo, ki po Lyotardovem mnenju vsebuje to, kar šteje za ključno potezo sublimnega, kar zadeva avantgardno umetnost: grožnja, da se nič več ne bi pripetilo. Toda to temo Lyotardovega razpravljanja bomo zanemarili, čeprav je to drugi temelj, na katerem gradi svoje dokazovanje o pomembnosti sublimnega v avantgardni umetnosti. Za našo obravnavo je tu manjšega pomena. Kot je bilo že rečeno, je po Lyotardovem mnenju avantgardna umetnost najboljši primer moderne umetnosti. Če je sublimna senzibilnost značilna za to umetnost (ali vsaj za njen del), potem nas ne sme presenetiti, da so njene korenine v romantiki. Kar nas lahko preseneti je, da je bila doslej ta sublimna senzibilnost komajda zapažena. Strinjamo se lahko, da se izraz nanaša na naš odziv na takšno umetnost in da ta odziv sprožijo še posebej dela, ki v (modernistični) umetnosti tega stoletja uresničujejo obnovljene romantične težnje. Med ta dela sodijo predvsem tista, ki povežejo in združijo lepo in sublimno ali, pogosteje, tista, ki nadomestijo lepo s sublimnim. Zgodovinske umetniške avantgarde so v tem pogledu ravno tako dober primer te romantične težnje kot neoavantgarde. Taista opazka velja tudi za njihovo skupno prizadevanje, da bi uresničile celotno umetnino, najsi se to nanaša na umetniška dela ali, v določenih primerih, celo na same umetnike (Marinettija, ruske avantgardiste, Arthurja Cravana, Marka Rothka — ali, če se vrnemo v romantiko, na primer na Byrona). Znova najdemo številna stičišča med romantiko in avantgardami tega stoletja.

## II.

Čeprav uporablja Walter Benjamin pojem avre pogosto, je verjetno najbolj znana opredelitev tega pojma tista iz eseja »Umetniško delo v času svoje mehanične reproduktibilnosti«, kjer aplicira izraz na moderno umetnost ter opiše umetniško delo v času mehanične reprodukcije kot delo, ki izgubi svojo avro. V tem eseju določi avro naravnih stvaritev na takole: »Negibno zreti v poletnem popoldnevu na niz gričev na obzorju ali na vejo, ki meče senco na nekoga, ki počiva — to pomeni vdihniti avro teh gričev in te veje.«<sup>12</sup> Podobno je avra umetniškega dela »tu« in »sedaj« originala in tako odvisna od njegove avtentičnosti: »Tu in sedaj originala tvori pojem njegove avtentičnosti. (...) Avtentičnost določenega predmeta je bistvo vsega, kar se prenaša od njegovega stvarjenja dalje; od njegovega materialnega obstoja do njegove vrednosti kot zgodovinskega pričevanja. Ker je to utemeljeno v njegovem materialnem obstoju, je v reprodukciji, kjer je človek prikrajšan za prvo navedeno, vprašljivo tudi drugo: vrednost zgodovinskega pričevanja. Ne le to, izgubljena je tudi avtentičnost stvari samih.

---

12. Walter Benjamin, »Das Kunstwerk in Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, *Gesammelte Schriften*, zv. 1.2., Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, str. 479.

Kar tu izgineva, bi lahko zgostili v pojem *avre* in bi lahko rekli: v dobi mehanične reproduktibilnosti umetniškega dela, se razkroji njegova avra.«<sup>13</sup>

Podobno kot pojem sublimnega je bil tudi pojem *avre* predmet številnih interpretacij in kritik in najpomembnejša od teh je bila, da pravzaprav ni jasno, kaj avra sploh je. Primer tega je Adornova kritična pripomba: »Strinjam se z Vami, da upada avratični moment umetniškega dela — vendar ne le zaradi njegove mehanične reproduktibilnosti, marveč predvsem zaradi izpolnitve njegovih 'avtonomnih' formalnih pravil. (...) Toda avtonomija umetniškega dela in torej njegova materialna forma ni identična z magičnim elementom, ki je v umetniškem delu.«<sup>14</sup>

Adorno se tu sklicuje na »magično« kot na analogon ali sinonim *avre*. Kar ima Benjamin dejansko v mislih, je pravzaprav več kot magično. Je *hic et nunc* umetniškega dela, je njegova neposrednost — toda opazovana prek distance, kajti le neka posebna notranja distanca omogoča zavedanje *avre*. V tem pogledu je Benjaminovo stališče podobno vrsti piscev, ki segajo od ruskega formalista Viktorja Šklovskega, ki je leta 1916 razglasil potrebo po dezavtomatizaciji besed, do Heideggrovega pojma umetniškega dela, prek katerega se zavemo biti in ki ohranja njeno avtentičnost. Vendar pa sta za avro poleg ravnokar opisane lastnosti pomembni še dve drugi. Najprej, avra je blizka pojmu »sledu«, pomembno pa je tudi njeno izginotje v postopku mehanične reprodukcije. Terry Eagleton, ki je izpostavil pojem sledi, povezuje avro z avtoriteto in avtentičnostjo. In res, avtentičnost je ena od ključnih lastnosti *avre*: ne le da je z njo združljiva, marveč je bistvena za sam njen koncept. Toda avra je več kot le avtentičnost: je naša percepcija, toda hkrati tudi še nekaj več, ali kot je zapisal Eagleton, »avratično izkustvo je lahko le spominjanje«. <sup>15</sup>(Podčrtal A.E.)

Zdi se, da je to, kar potrebujemo, ko iščemo avro umetniškega dela — ali kateregakoli predmeta ali emocije — določena *distanca*, kajti le določena notranja distanca omogoča zavest *avre*. Najboljši način, da vzpostavimo to distanco, je prek časovne distance ali spominjanja: prek spomina in imaginacije. To je seveda le en njen vidik (je pa to tudi vidik, ki pripelje temo *avre* (in sublimnega) v bližino fenomenoloških raziskovanj).

Drugi vidik ali poteza *avre* je tista, ki jo izpostavi Eagleton in jo omenja tudi Benjamin v svojem eseju v drugem zgoraj navedenem odlomku. Eagleton uporabi primer iz druge Benjaminove objave, vendar gre za isti fenomen. »Ko Benjamin gleda fotografski potret to, kar ga fascinira, ni resnobna avra miru in

13. *Ibid.*, str. 476 in 477.

14. Theodor Adorno, »Letters to Walter Benjamin« (18. marca 1936), v: Adorno et al., *Aesthetics and Politics*, Verso, London & New York 1977, str. 122-123.

15. Terry Eagleton, *Walter Benjamin*, Verso, London 1981, str. 35.



distance, v katero so potopljeni liki, marveč tisti izgubljeni, razkrivajoči ireduktibilni simptomi 'realnosti', ki migotajo na njegovih robovih — simptomi, ki nas s tem, ko povezujejo sedanost fotografije z naključno 'dejansko' prihodnostjo za njene subjekte prisilijo, ko opazujemo to fotografirano preteklost iz prihodnosti, da povežemo naš sedanji čas s časom same fotografije. 'Ne glede na to, kako več je bil fotograf, ne glede na to, kako pozorno je oseba pozirala, čuti opazovalec nepremagljivo željo, da bi našel v sliki drobno iskro naključnosti, tega Tu in Sedaj, s katerim je realnost zaznamovala fotografirani lik, da bi našel neopazno točko kjer se, v neposrednosti tega, tako dolgo pozabljenega trenutka, prihodnost tako zgovorno ohranja, da jo lahko, ko se ozremo nazaj, znova odkrijemo.'<sup>16</sup> To je tista »sled«, ki je ohranjena na fotografiji, ki znova vzpostavi avro ter je vzrok avratične izkušnje. Njen predpogoj je znova distanca (toda tokrat distanca, ki ima drugačen značaj, čeprav zadeva tudi časovni aspekt), je distanca med naslovljencem in upodobljenim prizorom ali likom na fotografiji. Sam Benjamin je razumel avro predvsem na ta način, saj jo je definiral kot tisti »enkratni pojav distance, ki obstaja, ne glede na to, kako blizu je predmet«.<sup>17</sup> Zdi se, da ima Benjaminova avra dosti skupnega z vlogo pesništva pri poznem Heideggru, ki nam omogoči, da vzpostavimo potrebno neposrednost in enkratnost. Pisca se razlikujeta glede na vlogo, ki jo pripišeta neposrednosti. Za Heideggra je v umetniškem delu resnica biti umeščena v delo: »V delu umetnosti se je postavila v delo resnica bivajočega.«<sup>18</sup> Kar se dogodi v umetniškem delu je, če sledimo Heideggru iz istega odlomka, da je nek eksistirajoči predmet v umetniškem delu predstavljen v luči svoje biti. Neposrednost, ki pa gradi na fikijski distanci, zagotavlja umetniško naravo umetniškega dela.

Pri Benjaminu so stavi postavljene nekoliko drugače: tako kot sublimno pri Kantu tudi avra pri Benjaminu zadeva predvsem doživljene fenomene; dejstvo, da so ti morda umetniška dela, je za Benjaminina (za razliko od Heideggra in enako kot pri Kantu ter njegovem pojmu sublimnega) drugotnega pomena. V Benjaminovem primeru je koncept avre na umetnost enostavno *apliciran*, da bi razložil spremenjeno naravo (ali lastnost) moderne umetnosti v času pojavljajočih se možnosti tehnične reprodukcije.

Zaradi Benjaminovega poudarka na mehanični reprodukciji in na temah, ki izvirajo od tod, bi se zdelo, da je bil koncept avre upravičeno ali močno kritiziran (kot v Eagletonovem primeru) ali sprejet kot dejstvo, ki ga ni potrebno dalje raziskovati. Zdi se, da ima prav Eugene Lunn, ko poudarja (pri čemur sledi Gershomu Sholemu), da je za »kabalista celoten kozmos neskončna mreža

16. *Ibid.*, str. 33. Eagleton navaja iz Benjaminove »Male zgodovine fotografije«.

17. Nav. po David Frisby, *Fragments of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1985, str. 258.

18. Martin Heidegger, »Izvir umetniškega dela«, *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 260.

povezav in njim skladnih simbolov: vse odslikava vse drugo.«<sup>19</sup> Če uporabimo to izjavo pri Benjaminu, prepoznamo dve skupni potezi s takšno filozofijo (ali morda kozmologijo): mistično neposrednost, ki je značilna tudi za avro in, nadalje, Benjaminovo vztrajanje na detajlih, fragmentih, kar ga pripelje blizu ne le kabali, marveč tudi romantičnemu privilegiranju fragmenta. »Problematika fragmenta je skladna atropokozmičnemu videnju sveta. Obstaja implicitna korelacija med nasproti si stoječimi skrajnostmi kompozicije, ki sestoji na eni strani iz celostne umetnine, *Gesamtkunstwerk*, globalnega vrhunskega umetniškega dela, ki naj bi presegel meje med umetnostmi in disciplinami, velikega dela estetske alkimije — in na drugi strani *fragmentom*, miniaturnim umetniškim delom, miniturizacijo stvarjenja, ki hoče izraziti reducirano totalnost v trenutku, ko ejakulira iskro misli.«<sup>20</sup>

Uporabo fragmenta in konkretnega pristopa, ki ju uporablja Benjamin in ki oba negirata totalizacijo, srečamo tudi pri Adornu (ki priznava, da ga je Benjamin naučil »izogibati se (...) velikim kategorijam«<sup>21</sup>).

V pričujočem spisu nas zanima le pojem avre in nikakor ne Benjaminova teorija o mehanični reprodukciji ali podobne teme, ki jih je obsežno razvijala frankfurtska šola. Zdi se, da je v tem pogledu točno, da zadnja tema vodi Benjamina k »fetišiziranju tehnologije«.<sup>22</sup> Namesto tega bi želeli opozoriti na vpadljive vzporednice med pojmom sublimnega in pojmom avre.

Prva očitna skupna točka med poprej navedenimi navedbami iz Lyotarda in Kanta o sublimnem ter o avri pri Benjaminu je, da oba koncepta zadevata *naš odnos ali razmerje* do narave in kakršnihkoli objektov. »Sublimnega ne iščemo v predmetih narave, marveč le v naših idejah.«<sup>23</sup> Isto velja za Benjaminovo »avtentičnost« in avro. Kot je bilo že omenjeno, sublimno in avra ne zadevata v prvi vrsti umetnosti in umetniškega kot takšnega: sublimno pri Kantu je pravzaprav skoraj v celoti omejeno na naš emocionalni odziv na naravo in dogodke v naravi.<sup>24</sup>

Podobno pojem avre in avratičnega nikakor nista nujno povezana z umetnostjo in umetniško izkušnjo. Enako ali še bolj zadevata druga izkustva enkratne narave, najsibodo ta naravna ali umetniška. Razlog za običajno aplikacijo obeh terminov predvsem na umetnost izvira iz običajnega sodobnega povezovanja teh

19. Eugene Lunn, *Marxism and Modernism*, Verso, London 1985, str. 179.

20. Georges Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Payot, Pariz 1982, p. 448.

21. Adorno, v: *Aesthetics and Politics*, str. 125.

22. John Frow, *Marxism and Literary Criticism*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str. 108.

23. Kant, *Kritik des Urteilskraft*, str. 171, § 25.

24. Razlogi za to so jasni: »Tu bomo, kot smo upravičeni, obravnavali v prvi vrsti sublimno v predmetih narave: kajti sublimno umetnosti je vedno mejeno s pogoji skladnosti z naravo.« — Kant, *Kritik des Urteilskraft*, str. 165-166, § 23.

kategorij in konceptov predvsem z umetnostjo: nič več se ne nenašajo na resničnost, marveč na estetsko, v katerem sta bila sublimno in lepo navadno povezana in združena. Na ta način je sublimno prenehalo biti relevantna estetiška kategorija. Lyotard je bil eden redkih, ki je v nedavnem času spoznal tehtnost sublimnega ter mu pripisal zelo pomembno vlogo. To je storil ob številnih priložnostih, izmed katerih smo tu omenili le nekatere. Navkljub temu, da bi to dejanje lahko povezovali z obnovljenim zanimanjem za Kanta (na račun Hegla), je vseeno res, da Kant ni bil le eden izmed avtorjev, ki so obsežno pisali o tej tematiki, marveč se je z vzponom postmodernizma porodila potreba po novih konceptih, ki jih je bilo očitno nujno vpeljati, da bi pojmovno definirali sedanje dogodke ter pojavljujoča se umetniška dela.

Nekaj podobnega bi lahko trdili glede obnovljenega zanimanja za Benjamina<sup>25</sup> ter za pojem avre. Tudi pri avri srečamo nekaj podobnega kot je to, o čemer je govoril Lyotard glede sublimnega, ko je omenil, da je Fénélon »sklenil, da lahko o sublimnem razpravljamo le v sublimnem slogu«. <sup>26</sup> Tudi za opis avre moramo uporabljati bolj ali manj posrečene metafore, tako kot to počne Adorno, ko govori o »magiji«. Avra je nekaj, kar je omejeno na naše izkustvo, ali — kot to izkustvo (in njegovo razširitev) imenuje Eagleton — na »spominjanje«. Ne bi želeli trditi, da se avra nanaša na iste predmete kot sublimno, kaj šele, da vzbujata enake emocije. Vseeno pa bi oba pogosto lahko pripisali istim predmetom ali ju opisali kot isto *stališče*, saj oba izzoveta določen trenutek, *pogled*, ki je v nekem smislu predpogoj za sami ti dve izkustvi. Komentatorji ponovno menijo, da se morajo zateči k židovski tradiciji. »Po Benjaminovem mnenju lahko sledove raja zasledimo v njegovi dejanski antitezi — v tistem neskončnem nizu katastrof, ki ga predstavlja posvetna časovnost, neurje ki piha iz nebes in katerega nekateri imenujejo napredek. (...) Le takšna negativna politična teologija lahko ostane zvesta židovskemu *Bilderverbot*, ki prepoveduje vse resne podobe bodočega pomirjenja, vključno s podobami, ki jih poznamo pod imenom umetnost. Le fragmentarno umetniško delo, delo ki zavrača zapeljevanja estetskega, zapeljevanja tistega *Schein* in simbolne totalnosti, lahko upa, da bo razpoznalo resnico in pravico in to tako, da bo o njima odločno ostalo nemo ter postavilo v ospredje namesto njiju neodrešeno trpljenje posvetnega časa.« <sup>27</sup>

Kar povezuje vzporednice z judaizmom pri Benjaminu z našim drugim konceptom, je velika podobnost v opisu sublimnega, ki ga ponudi Kant, ko omenja odlomek iz *Stare zaveze* o prepovedi upodabljanja in ki ga nato Lyotard poveže s svojim

25. Ko se je tako leta 1966 pojavil 1. zvezek zbranih del Walterja Benjamina v Franciji, so »prevodi vzbudili tako malo zanimanja, da je bila opuščena zamisel izdati 2. zvezek zbranih del«. — Pierre Missac, nav. v Rainer Rochlitz, »Walter Benjamin et la critique«, *Critique*, št. 475, dec. 1986, str. 1187.

26. Lyotard, »The sublime and the avant-garde«, v: *The Lyotard Reader*, str. 200.

27. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford 1990, str. 326.

opisom sublimnega kot nedoločnega, kot *Formlosigkeit*. Lyotard nato uporabi ta opis za predstavitev »velikih družbenih prevratov — ti so tisto brezoblično in brezlično v zgodovinski človeški naravi«<sup>28</sup> — kot je Revolucija. Lyotardov motiv za ukvarjanje s sublimnim je rekonceptualizirati nerepresentabilno naravo avantgardne umetnosti v pogojih sublimnega: ker je tudi sublimno nerepresentabilno, ga lahko uporabimo pri opisu nerepresentabilnosti avantgard. Lyotard se močno trudi poudariti, da med sublimnim in avantgardno umetnostjo »ne obstajajo neposredni vplivi ali zveze, ki bi jih lahko empirično opazili.«<sup>29</sup> Seveda pa upravičeno nakazuje, da je sublimno več kot le termin, ki ga je po naključju uporabil Barnett Newman v letih 1950–1951. Po njegovem mnenju je sublimno ključni termin za opis poskusov avantgard prezentirati nerepresentabilno in tisti odločilni »sedaj« — na kratko, »ujeti prisotnost.«<sup>30</sup> Toda ti poskusi sežejo dlje kot le do umetnosti in do tega, kar umetnost prezentira ali poskuša prezentirati, četudi je to nerepresentabilno. Lyotard zaključí svoj članek z ugotovitvijo, da je »sublimni občutek« nekaj, kar bi morda še najlažje opisali kot svojevrstno »condition humaine« samega avantgardnega umetnika, ki je pogojevana s silami in vplivi trga. Tako je po njegovem mnenju izginotje sublimnega v sodobni umetnosti znak dokončnega propada modernosti. Kar sledi, sta postmodernost in postmodernizem. »To je način, na katerega deluje inovacija v umetnosti: človek znova uporabi obrazce, ki jih je potrdil predhodni uspeh, človek jih vrže iz ravnotežja tako, da jih združi z drugimi, načeloma nezdržljivimi obrazci, z amalgamiranjem, s citati, ornamentacijami, pastichem. (...) Na ta način človek misli, da izraža duh časa, medtem ko dejansko le odraža duh trga. Sublimnost ni več v umetnosti, marveč v spekuliranju o umetnosti.«<sup>31</sup>

Kaj pa avra? Zdelo bi se, da pri avantgardah na njihovo avro izguba sublimnega ne vpliva. Avra se nanaša tako na predmete, ki izzovejo sublimni občutek kot na tiste, ki ga ne: apliciramo jo lahko tako na kič in na pastiche, če uporabimo Lyotardove primere, kot na najboljša umetniška dela. Zakaj sta se torej dandanes pojavila hkrati *oba* koncepta? Kar zadeva avro bi se zdelo, da umetniška dela, ali pravzaprav, dela, ki jih imenujemo ali razglašamo za umetniška — dela Jeffa Koonsa na primer — ta dela ravno zaradi svoje popolne arbitrarnosti izžarevajo avro, ki je zelo podobna tisti, ki jo izžarevajo na primer dela modne industrije. Ta avra ne zadeva možnosti reprodukcije, ampak fetišizem objekta. Istočasno takšna dela razširjajo polje umetnosti do tolikšne mere, da se umetnost vrne h Kantovemu modelu ornamenta. Je estetska, vendar pa ne poseduje nikakršne

26. Lyotard, »The sublime and the avant-garde«, v: *The Lyotard Reader*, str. 200.

27. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford 1990, str. 326.

28. Lyotard, »The sign of history«, v: *The Lyotard Reader*, str. 404.

29. Lyotard, »The sublime and the avant-garde«, v: *The Lyotard Reader*, str. 206.

30. Lyotard, Newman: The instant«, v: *The Lyotard Reader*, str. 247.

31. Lyotard, »The sublime and the avant-garde«, v: *The Lyotard Reader*, str. 210.

notranje vrednosti ali ideje. Takšna dela zato izžarevajo svoj avro ravno zaradi dvojnega kodiranja, ki jim je lastno: so kič, brez substance, hkrati pa so dojeta kot umetniška dela in torej kot substancialna.<sup>32</sup> Dvojno kodiranje povzroči novi sublimni učinek takšnih del: postavi nas v položaj distance, iz katere jih opazujemo. Z njimi se ne moremo identificirati kot bi to počeli ne le z realističnimi upodobitvami in diskurzi, marveč tudi z deli romantike, ki bi vzpodbudila sublimne občutke. Isto bi veljalo za avantgardna dela, pri katerih je njihova sublimna narava omejena na umetnike, ki jih omenja Lyotard ali, nekoliko širše, na tiste, ki so poskušali reprezentirati nefigurativno. V takšnih delih se srečamo z dvema potezama. Prvo je omenil že Lyotard: ta dela hočejo prezentirati nereprezentabilno. Druga zadeva avtentičnost komunikacije, ki obstaja med umetnikovimi emocijami (kot so predstavljene na primer v nefigurativni sliki) in emocijami, ki jih takšno delo vzbudi v naslovljencu.

V primeru sodobnega dela se sublimno ne nahaja v delu. Takšno delo (kot umetniško delo, ki izžareva specifično umetniško avro iz časov pred dobo mehanične reproduktibilnosti in ki zadeva umetniško in estetsko, ne pa »sledi«, ki je neestetiška kategorija) tudi ne evocira sublimnega občutka. Namesto tega se najdemo pred prepadom, ki nas ločuje od dela, ki ni niti klasično umetniško delo niti enostavno »delo«, se pravi proizvod ali predmet. Imenuje se umetniško delo, vede se tako, vendar nima lastnosti, ki bi jih po razmeroma utečenih pravilih moralo posedovati (globina, ideja). Vendar pa, saj jih tudi ni posedovalo v Kantovem času: sublimno se je tedaj nanašalo na določeno subjektivnost, ki je bila tudi navzoča v umetniškem delu. Danes je ta subjektivnost odsotna: kar je subjektivnosti, je na strani prejemnika, naslovljenca. Tako danes naslovljenec projicira *sublimno* v delo, tako da to s tem dezinacijskim dejanjem postane umetniško delo. Proces, ki se je nenamerno pričel z romantiko, je dosegel svojo nepričakovan končno stopnjo: nič več Subjekta na naslavljujoči strani, in šibkega subjekta na strani naslovljenca. Umetniško delo je neprosojno: prenehalo je biti dokument in se spremenilo v goli monument podob, materialov, predhodnih del in »malih pripovedi«, preoblečenih v parable.

---

32. Podobnega problema se je lotil Arthur Danto v primeru Warholovih Brillo škatel. Prim. Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, Harvard University Press, Cambridge 1981.



# Baudrillardova televizija

Marina Gržinić Mauhler

**P**redstavitev televizijskega medija, kot ga pojmuje francoski teoretik in filozof Jean Baudrillard, nam ne omogoča samo filozofske konceptualizacije določenega "realnega imaginarija", ki mu pravimo *družba* (kaj družba sploh je, tudi kot skupnost danes, pa ostaja vprašanje), temveč tudi *vojne* kot *modus operandi* na zahodu (Zalivska vojna) in *modus vivendi* na vzhodu (vojna na ozemlju nekdanje Jugoslavije, predvsem na ozemlju Bosne in Hercegovine). Pričujoči tekst je mogoče brati tudi kot zgoščeno in hkrati zelo usmerjeno konceptualizacijo hipotez o odnosu med vojno na ozemlju nekdanje Jugoslavije (in hkrati na področju srednje Evrope) in mediji (televizijo) s spremenjeno konfiguracijo družbe in družbenega v ozadju; hipotez, ki sem jih pred časom v tekstu »Televizija in vojna«<sup>1</sup> samo orisala. Konceptualizacijo vojne predvsem na ozemlju Bosne in Hercegovine prek dvojice televizija - družba pa je mogoče posredno brati tudi kot naknadno preizpraševanje in reaktualizacijo (ali deaktivizacijo?) te iste dvojice televizija - družba v Baudrillardovi optiki.

Začenjam torej z orisom tega, kar je televizija v Baudrillardovi interpretaciji, kajti to je vendarle naslov pričujočega besedila<sup>2</sup>. Jean Baudrillard (in tudi drugi)<sup>3</sup> interpretira sodobne družbe in jih prikazuje v obliki idealno tipskih modelov predvsem tako, da jih vseskozi primerja s sedanjo ravnijo razvoja vojnih tehnologij in posebej s sredstvi množične komunikacije<sup>4</sup>. Družba je tako ekvivalentna naraščanju destruktivne moči sodobnega vojnega orožja ter popolni prosojnosti informativnega sistema, ki danes deluje v svetovnih okvirih<sup>5</sup>. Progressivno naraščanje vojne tehnologije in totalizacija družbe skozi medijske sisteme, ki nenehno proizvajajo in zgoščujejo podatkovne baze, delujeta tako,

- 
1. Marina Gržinić, »Televizija in vojna«, (rokopis), referat prebran na kolokviju *Estetika in nasilje*, Ljubljana (organizacija: Slovensko društvo za estetiko), maj 1993.
  2. Pri tej in nadaljnjih predstavitev Baudrillardovih tez o televiziji, družbi in vojni si bomo pomagali z deli: Arthur Kroker in David Cook, *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, St. Martin's Press, New York 1986 in Carlo Formenti »La guerra senza nemici«, v: *Guerra virtuale e guerra reale: riflessioni sul conflitto del Golfo* (ur. Tiziana Villani in Pierre Dalla Vigna), A. C. Mimesis, Milano 1991, str 27 - 41. Za spodbudne kritiške opombe ob nastajanju pričujočega teksta pa se še posebej zahvaljujem dr. Alešu Erjavcu.
  3. Prim. na primer Paul Virilio, *Logistique de la Perception ou Guerre et Cinema*, Ed. Cahiers du Cinema, Gallimard, Pariz 1984.
  4. Prim. Carlo Formenti »La guerra senza nemici«, str. 29.
  5. *Ibid.*

da nenehno nevtralizirata javni nadzor tehnološko-informativnega in industrijskega kompleksa. Po satelitskih televizijskih kanalih in prek računalniških informativnih omrežij se ne prenašajo samo "nedolžne" informacije, pač pa predvsem določen kulturni model, v baudrillarovskem besednjaku, popolnega odvrčanja<sup>6</sup>.

Popolni družbeni prosojnosti, ki je medijski proizvod in ki po Baudrillardu predstavlja indeks tistega, kar imenuje *obscenost komunikacije*, odgovarja potemtakem povsem neprosojna reakcija javnosti. Kot poudarja Formenti, se je dosednji teoretični marksistični spoprijem z družbo dogajal na ravni nadzora produkcijskih sil. Pri tem pa je marksizem spregledal, da se je kapitalistični sistem produkcije transformiral v sistem simulacije, to je v model ekonomske, politične in kulturne organizacije, ki v celoti temelji na sredstvih množične komunikacije<sup>7</sup>. Bolj kot sama družbena realnost je torej pomembna njena imaginarna reprezentacija, njena uprizoritev, ki se dogaja s pomočjo sredstev množične komunikacije. Zato se ne samo politični boji, pač pa tudi vojne predstavljajo v podobi spektakla, ki ga uprizarjajo mediji. V takem kontekstu je simulacijski medijski sistem prenehal predvajati natančna in jasna sporočila<sup>8</sup>, javnost pa je reducirana na podobo amorfne in atomizirane družbene mase, katere (predvsem indifirentno) reagiranje v končni posledici ni povsem predvidljivo. Še več, ta nova medijska strategija danes ni nekaj sistematičnega; je skorajda avtomatični dispozitiv, za katerega se zdi, da se izmika ideološkemu in političnemu nadzoru in da deluje, kot da bi obstajal od vekomaj<sup>9</sup>.

To pa je osnova razumevanja, celo v vojaškem pomenu, ki je po Formentijevih besedah rezultirala v še danes odmevnem teoretičnem spodrsljanju Jeana Baudrillarda, ko se je 4. januarja 1991 v pariškem časniku *Liberation* oglasil z besedilom »Vojna v Zalivu se ne bo zgodila«<sup>10</sup>. Paradoksalno je, da je kljub lastni teoriji o prihodnosti medijev in družbe, ali morda prav zahvaljujoč njej, Baudrillard povsem prezrl možnost, da bi se vojna zares zgodila - ta pa se je začela 16. in 17. januarja 1991 v "simulirani" obliki trdno koordinirane mednarodne akcije, ki pa so jo v resnici vodile ZDA.

V besedilu »Vojna v Zalivu se ne bo zgodila« je suspenz, ki so ga povzročila sicer kratko odlaganje in prelaganje vojne ter "barantanje" v njenem senčnem ozadju z različnimi oblikami pritiska, Baudrillard po krivem interpretiral kot popolno

6. *Ibid.*, str.30.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, str. 31.

9. *Ibid.*

10. Prim. Jean Baudrillard, »Vojna v Zalivu se ne bo zgodila«, v: *Guerra virtuale e guerra reale: riflessioni sul conflitto del Golfo*, op. cit., str. 85 - 92.



odložitev vojne<sup>11</sup>. Ta suspenz je Baudrillard označil kot razpadanje trupla, ki nas navdaja z gnusom in nas vmešča v pozicijo talcev. "Smo talci medijske zastrupitve, manipulirani v splošni indiferentnosti in prisiljeni verjeti v vojno, kakor pred tem v romunsko revolucijo," zapiše Baudrillard<sup>12</sup>; vojno, ki se po Baudrillardu ne bi mogla zgoditi. Pozicijo talcev pa je Baudrillard definiral v odnosu do televizije: "... ujeti smo pred televizijski zaslon, kjer nas dan za dnevno virtualno bombardirajo in kjer v celoti služimo kot menjalna vrednost."<sup>13</sup> Ker se vse seli v virtualni svet, smo pričre apokalipsi virtualnega, ki je še bolj nevarno od realne apokalipse, a prav zato lahko vojno, tisto pravo vojno, vidimo in doživimo samo v *cameri obscuri*, o samem dejanju vojne pa ni možno govoriti<sup>14</sup>. Vse, kar se je dogajalo pred našimi očmi, je Baudrillard imenoval aneroksija vojne, oziroma njena simulacija, in zato je odlaganje vojne, oziroma nezmožnost, da bi se vojna zares zgodila, označil z besedami, da gre za vojno, ki tako kot pri spolnem odnosu danes uporablja prezervativ<sup>15</sup>. Po Baudrillardu namreč danes ni več veljavna aristotelovska realistična logika, logika prehoda virtualnega v realno, pač pa je na delu hiperrealna logika, kjer se realno svari skozi virtualno<sup>16</sup>. Zato smo zgradili gigantski simulacijski stroj, zapiše Baudrillard, ki nam omogoča, da pristopimo k dejanju *in vitro*. Namesto realne katastrofe smo bolj usmerjeni k eksilu virtualnega, katerega univerzalno ogledalo je televizija<sup>17</sup>. Formenti pravi, da je navkljub Baudrillardovem spodrsljaju postmodernistična filozofija pravilneje došla ozadje vojnega dogajanja kot marsikateri družbeno-racionalno usmerjeni desni ali levi kritiki. Vojna namreč, zapiše Formenti, ni bila niti napovedana niti se ni o njej zares odločalo; vojna se je preprosto zgodila, začeli so jo predvajati kot televizijski program, ki so ga že velikokrat napovedali in ga ni bilo več mogoče preklicati<sup>18</sup>. Toda prav tako se je "zgodila" tudi vojna na ozemlju nekdanje Jugoslavije: vojna Sloveniji ni bila "napovedana", v vojnem vrtincu smo se znašli tako, da smo 27. junija 1991 vključili televizijo in vojna se je predvajala kot televizijski program<sup>19</sup>. Torej Baudrillardov spodrsljaj

11. To tudi izhaja kot poudarja Carlo Formenti iz dejstva, da je postmodernistična filozofija izključevala možnost kakršnegakoli antagonističnega realnega vojnega konflikta med poznokapitalističnimi državami. Zato tudi Formenti predlaga historizacijo Zalivske vojne ne kot začetka tretje svetovne vojne, pač pa kot prve postmodernistične vojne. Prim. Formenti, op. cit. str. 29.

12. Prim. Jean Baudrillard, »Vojna v Zalivu se ne bo zgodila«, str. 88.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, str. 89.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, str. 90.

17. *Ibid.*

18. Prim. Carlo Formenti »La guerra senza nemici«, str. 34.

19. Vojna ni bila napovedana niti se ni o njej odločalo, vojna se je preprosto začela predvajati kot televizijski program - v živo. Podobno se je zgodilo na primer tudi ob ugrabitvi Alije Izetbegovića, predsednika Bosne in Hercegovine, s strani "povampirjene" jugoslovanske

ni v nerazumevanju medijskega rojstva vojne, temveč v tem, da je prezrl psihološki impakt sredstev množične komunikacije na zahodno javnost. Že od drugega dne vojne se je Baudrillardov aksiom o popolnem ujemanju informacije in reakcije javnosti izkazal za neveljavnega. Takoj, ko je padla iluzija *blitz* vojne, takoj, ko je vojna pokazala svoj stari obraz (trupla in masakre), so se pokazala nasprotja med politično-vojno stranjo in mediji, zapiše Formenti. Naenkrat so zaživele množice, mirovna gibanja in ponovno smo bili priča demonstracijam proti vojni. Zatajila je identifikacija z očesom kamere, kar pa je na identiteto zahodnega gledalca delovalo subverzivno<sup>20</sup>. Zahod si lahko zamišlja vojno, si jo morda celo želi, toda z njo ne more več živeti, pravi na koncu Formenti, od tod tudi vsa ta akcija in mobilizacija zahodne javnosti.

Toda pri vojni v Bosni in Hercegovini smo zares priča brutalnemu obratu Formentijeve izjave, da "zahod ne more več prenesti materialne realnosti smrti". Ta isti zahod si namreč ob srečanju s tisočimi trupli preprosto zatiska oči. McLuhanova teorija o globalizaciji sveta, o svetu kot globalni vasi, ki lahko omogoča korespondenco z vsemimi dogodki hkrati in reagiranje nanje, drži ob vojni v BiH samo, če postavimo enačaj med *globalizacijo* informacije in *mutilacijo* čutov, ki je ohromila vsakršno globalno akcijo.

Baudrillardove teze o televiziji in družbi so ne samo tezni elementi za neko teorijo o vojni in medijih, temveč skorajda *manifest*, kako naj ta vojna poteka v odnosu do medijev (televizije) in publike (gledalcev). Med glavnimi razlogi za obravnavanje odnosa med vojno in televizijo (ne pa mediji nasploh) je, ob nekaj osebnih razlogih<sup>21</sup>, predvsem zastavek teorij medijskega delovanja, ki s poudarjanjem skorajda *fizičnega stika*, ki ga po zaslugi televizijskega medija in njegovega videosignala lahko vzpostavijo gledalci z najbolj travmatičnimi dogodki našega vsakdana (Kitajska, Romunija, nekdanja Jugoslavija), postavlja

---

armade pred približno letom dni, ko se je vračal v Sarajevo z enega od številnih mednarodnih pogajanj. Edini način komuniciranja med ugrabljenim predsednikom, jugoslovansko vojsko in ostalimi deli bosanskega predsedstva v okupiranem in že tedaj napol razrušenem Sarajevu, je potekal prek tedaj še delujoče, a že na pol uničene televizije. Pogovori in pogajanja, ultimati in zahteve so se, preden se je v celotno zadevo vključila mednarodna javnost, ki je izpustitev Izetbegovića tudi izposlovala, necenzurirano in v celoti dogajali pred svetovnim televizijskim avditorijem. Kajti vsi vpleteni so se lahko pogovarjali, samo če so uporabljali televizijske telefonske frekvence, in to ko je televizija oddajala v živo, pa čeprav se je televizija, ki je vseskozi kazala samo sliko večšega napovedovalca v studiju, ki ekvilibrira s telefonskimi vezami med generali, predsednikom in predsedstvom - tedaj spremenila paradoksalno rečeno v radio.

20. Prim. Carlo Formenti »La guerra senza nemici«, str. 37.

21. O vojni in medijih lahko pišem samo v povezavi s televizijo, kajti s televizijo sem zares zaživila junija 1991, ko se je dogajala desetdnevna vojna v Sloveniji. Televizija Slovenija je tedaj oddajala skorajda 24 ur na dan in jaz sem imela svoj televizijski sprejemnik dnevno vključenega prav toliko časa. Tudi, ko sem spala je TV ostajala vključena, samo jakost zvoka

medij televizije v privilegiran položaj. Vključiti televizijski sprejemnik namreč pomeni pravzaprav vzpostaviti zvezo z mestom oddajanja televizijske podobe in biti dobesedno (vedno znova) navzoč ob njenem rojstvu. V primerjavi s fotografijo in filmom nastaja televizijska podoba po zaslugi dobesedno *kratkega stika* med mestom, kjer je bila podoba posneta, in tistim, kjer jo gledamo. Toda elektronski mehanizem, ki sinhronizira v resnici različni ali vsaj časovno premaknjeni podobi, ima enak ritem. Prav zaradi hitrosti prenosa elektronskega signala je televizijska slika skorajda istočasna in tega časovnega premika ali zamika ne občutimo. Ta kratek časovni in prostorski stik nam torej omogoča *istočasno* videti in doživeti dva prostorsko in časovno različna dogodka<sup>22</sup>. Pred televizijskim zaslonom se namreč gledalec skorajda *fizično* veže na podobo, ki se mu zaradi prej opisanih tehnično-elektronskih postopkov kaže kot sočasna predstavitev dogodkov - kot da bi se dogajali tukaj in zdaj, pred našimi očmi in ne morda tisoč kilometrov stran, v drugih časovnih in prostorskih koordinatah. Po Couchotovem mnenju sta televizija in njen videosignal omogočila zares videti dogodke s pomočjo podobe v sedanjiku<sup>23</sup>. Morda je res, kot pravi René Berger<sup>24</sup>, da nas je televizija osvobodila fizičnega premikanja od mesta do mesta in nas spremenila v *squatterje* satelitske in kabelske televizije, pri tem pa nam je prihranila veliko vzburjenja<sup>25</sup>. Da se bodo televizijski *gledalci* spremenili v aktivne oblikovalce taistega sveta, računajoč na skorajda fizični stik med gledalcem in televizijo, se je ob dogodkih v BiH izkazalo za izjemen teoretični konstrukt, a zmotni empirični neksus. Ob vstopu v drugo tisočletje se prav zahvaljujoč določenemu kratkemu stiku informacija o vojnih zločinih v Bosni in Hercegovini na vseh koncih sveta ne samo *istočasno predvaja*, pač pa tudi *tolerira*.

Ob vojni v Bosni in Hercegovini smo priče paradoksu televizijske estetike! Estetika, ki nam je čas in koordinate prostora ponudila kot neskončno elektronsko skeniranje, svet pa kot sočasni zapis in prenos, nas je hkrati odvrnila od spomina in vzpostavljanja ravnotežja med preteklostjo in prihodnostjo v odnosu do skorajda obsesionalne sedanjosti televizijskega medija. Še več, konflikt na Balkanu je en sam posmeh predpostavljeni vseмогоčnosti medijev. Stara teza, da je mogoče potujitveni, nasprotni učinek doseči s prikazovanjem grozljivega

---

sem ji zmanjšala, čuječe me je čakala, kajti zbujala sem se redno ob polni uri, da bi slišala in gledala, kako vojna "napreduje".

22. Prim. Edmont Couchot, »La question du temps dans les techniques électroniques et numériques de l'imag«, v: *3<sup>e</sup> Semaine Internationale de Vidéo*, Saint-Gervais Genève 1989, str. 19 - 21.
23. Prim. Edmont Couchot, op. cit.
24. Prim. René Berger, »Entre magie et voyance«, v: *3<sup>e</sup> Semaine Internationale de Vidéo*, op. cit., str. 11 - 14.
25. Ta fizični stik sem namreč prvič tudi sama občutila, ko sem gledala romunsko revolucijo na televiziji, ki pa je vsaj na začetku šla "neposredno" v svet prav zahvaljujoč Beogradu.

vizualnega gradiva, ne drži več. Vsakodnevno televizijsko poročanje kot da bi bilo v nasprotju z logiko televizijskega informativno-realističnega efekta. Zdi se namreč, da poročila proizvajajo fikcijo, stopnjevanje grozodejstev (o koncentracijskih taboriščih, množičnih pokolih, tisočih posiljenih muslimank itn.) spreminja informacijo v fikcijo. Senzacionalnost kot eden od standardnih kodov televizijske naracije je ob tej vojni potegnil krajši konec. Zdi se, kot da je dnevno ponavljanje poročil večinoma samo z bojišča kot oblika poročanja o dogodkih v Bosni slaba pretveza za molk. Kot da bi se mediji bali *tudi drugače* upodobiti tisto, kar se v Bosni dogaja pred nosom cele Evrope in Amerike.<sup>26</sup>

Ob tem se moramo vprašati po statusu televizijskega gledalca, po statusu "zunanjega opazujočega občinstva", ki neposredno ne sodeluje v vojni v Bosni in Hercegovini, je pa ključen ne samo za interpretacijo dejanskega zgodovinskega pomena nekega realnega historičnega dogajanja, kot pokaže Rado Riha z aktualizacijo Foucault-Kantovega branja francoskega revolucionarskega dogajanja ob interpretaciji "revolucionarnih" dogodkov na vzhodu<sup>27</sup>, pač pa tudi nekega globljega medijskega in družbenega procesa. Razdelitev vlog na "notranje akterje" in "zunanje gledalce" namreč ne samo da lahko omogoči spekulativno konceptualizacijo revolucionarnega dogajanja (zastavitev vprašanja, ali se na vzhodu sploh dogaja kaj zgodovinsko novega)<sup>28</sup>, pač pa notranje/zunanje specifično razmerje med akterji vojne v BiH in distanciranimi gledalci potrjuje nekaj radikalnih postavk o televiziji in njeni spremenjeni vlogi v družbi. In če prehitavamo, bi lahko to spremembo formulirali takole: Televizija ni nič več zrcalna podoba družbe, prav nasprotno, družba je sedaj zrcalna podoba televizije<sup>29</sup>. Ta vojna, način, kako se jo predstavlja in distribuira v medijih, kaže neki globlji notranji medijski proces, še natančneje rečeno: družbeni proces.

Ko pravzaprav apeliramo na vest televizijskega gledalca, vest, ki je po Formentijevih besedah delovala ob Zalivski vojni(!), morda preveč neposredno računamo, kot nas počuje Baudrillard<sup>30</sup>, z nekim privilegiranim položajem in razumevanjem družbenega kot pozitivnega. Toda to, kar nam kaže funkcioniranje televizije v odnosu do vojne v BiH, je baudrillardovsko povedano natanko zlom normalnega in pozitivnega procesa družbenega v svoje nasprotje: implozivni in strukturalni red znakov, kar je hkrati zaton vsake resnične in pristne družbene solidarnosti<sup>31</sup>. Kot sem zapisala: zahvaljujoč določenemu kratkemu stiku, se

26. Prim. tekste Melite Zajc o televizijski estetiki v tedniku *Mladina*, rubrika »Televizor« 1992/1993.

27. Prim. odličen tekst Rada Rihe, »Akterji in gledalci demokratske reinvincije«, v: *Eseji*, št. 1-2, (*Problemi* 1-2, letnik XXXI), Ljubljana 1993, str. 149 - 166.

28. *Ibid.*, str. 149-150.

29. Prim. Arthur Kroker in David Cook, *op. cit.*, str. 176.

30. *Ibid.*, str. 172.

31. *Ibid.*, str. 173.

informacija o vojnih zločinih v Bosni in Hercegovini ne samo istočasno predvaja, pač pa tudi tolerira.

V knjigi *V senci tihe večine*<sup>32</sup>, ki je po Krokerju in Cooku tudi ključni tekst o estetski teoriji, oriše Baudrillard tri strateške hipoteze o obstoju/neobstoju družbenega. Prvič, daje družbeno samo zmeta, kajti po Baudrillardu družbenega konec koncev nikoli ni bilo. Drugič, da je samo družbeno residuum in da mu je, kolikor je v realnem slavilo zmago, to uspelo kot ostanku. Tretjič, da je konec z v prihodnost usmerjenim družbenim prostorom<sup>33</sup>.

Po besedah Krokerja in Cooka sledi Baudrillardova politična analiza procesom dehistorizacije in desocializacije, ki sedaj gradita novi komunikacijski red označevalske kulture<sup>34</sup>, ki se reflektira v družbi. S tem procesom je povezana tudi Baudrillardova zavrnitev t. i. naravnega diskurza o zgodovini in normalizirajočega kumulativnega koncepta oblasti<sup>35</sup>. V perspektivnem prostoru družbenega je dosedaj neka emancipatorična politika obkrožala produkcijo pomena, verjelo se je v posamezen in skupinski nadzor, v to, da se z aktivnostjo zgodovinskega subjekta, ki zahteva pravično vključitev v pogodbeni prostor, lahko subvertira oblast politične ekonomije. Baudrillardova politična analiza pa je v nasprotju tako s Foucaultom in njegovo "sociološko perspektivo disciplinirajoče oblasti v normalizirajoči družbi" kakor tudi s Habermasom in njegovo "hermenevtično interpretacijo znanosti in tehnologije"<sup>36</sup>. Priča smo tistemu, kar je bilo označeno kot "groza pred neko vrsto demokratskega vakuma moči"<sup>37</sup>, ki pa povnanja "normalno" delovanje zahodne demokratske kulture, je moment, ki brezvsebinskemu in praznemu demokratskemu subjektu daje "legitimno" oporo in trdnost. Baudrillardova televizija kot da bi privzela prav vse te značilnosti in hkrati "zamenjavo vlog med akterji, sicer zgodovinsko dejavnimi, ne pa tudi zgodovinsko tvornimi in pasivnimi gledalci, ki ravno s svojo distanciranostjo konstituirajo realno dogajanje v njegovi zgodovinskosti"<sup>38</sup>.

V tako strukturiranem svetu, kjer je gledalec v poziciji "brezvsebinskega, izpraznjenega demokratskega subjekta", ima torej televizija edino možno,

---

32. Prim. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, Jean Baudrillard in Semiotext(e), New York 1983, str 3 - 4.

33. *Ibid.*, str. 68 - 83. Cf. in tudi Jean Baudrillard, »Konec družbenega«, (prevod Igor Pribac), v: *Časopis za kritiko znanosti*, Ljubljana 1992, št. 144/145 str. 39 - 49., prevedeno po *A l'ombre des majorites silencieuses, ou le fin du social*, Cahiers d'Utopie, Fontenay-Sous-Bois, 1978.

34. Prim. Arthur Kroker in David Cook, *op. cit.*, str. 175.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Prim. »The Sublime Theorist of Slovenia«, intervju Petra Canninga s Slavojem Žižkom, v: *Artforum*, marec 1993.

38. Prim. Rado Riha, *op. cit.*

ustrezajočo nerealno eksistenco znakovnega sistema, v katerem lahko preberemo obrnjeno in implozivno logiko kulturne mašinerije. V eseju »Implozija pomena v medijih«<sup>39</sup> temelji Baudrillardova zavrnitev realnosti procesirane zgodovine na hipotezi, da so informacije množičnih elektronskih medijev sorazmerne destrukciji pomena te informacije ali pa jo preprosto nevtralizirajo<sup>40</sup>. Namesto da bi informacija proizvedla "pospešeno kroženje" pomena, njegov presežek, ki bi bil enakovreden ekonomskemu presežku kot posledici pospešenega kroženja kapitala, implicira televizijska informacija izničenje vsakega koherentnega sistema pomenjenja<sup>41</sup>. Eksplozija informacij in implozija pomena sta tako ključni oznaki televizijske množične komunikacije in množičnega kroženja, kjer je pošiljatelj hkrati sprejemnik. Martin Jay konceptualizira podoben fenomen, utemeljen v derridejevski skovanki *destinerrance*, ki označuje, opisuje nezmožnost sporočila, da bi zares doseglo kakršnegakoli naslovnika<sup>42</sup>.

Strateške posledice televizije kot družbe so: hiperrealnost množic, komunikacija kot uprizorjeni modus vivendi sistema oblasti, eksplozija informacij in implozija pomena. Televizija se vse bolj kaže kot nereverzibilni medij komunikacije, medij brez odgovora, kjer sta pošiljatelj in sprejemnik eno in isto<sup>43</sup>. Priče smo v Baudrillardovi terminologiji določenemu pozunanjenju<sup>44</sup>, kjer so strategije ureditve razmer nadomeščene s simulacijo množic in kjer hiperrealnost naznanja razkroj družbenega prostora<sup>45</sup>.

Skratka, televizijo je treba v odnosu do vojne, predvsem v odnosu do distanciranih gledalcev začeti interpretirati, če parafraziramo Petra Weibla<sup>46</sup>, tako, da za vselej opustimo zgodovinsko opredeljen položaj, ki se sklicuje (apelira) na naravni svet naših čutov. Večina naših izkušenj z mestom in položajem interpretativne izjave je odvisna od tistega, kar lahko imenujemo naravno medsebojno povezovanje in učinkovanje. Telo je na primer naravni medsebojni povezovalac, ki zato zahteva "naraven" odnos do prostora in časa. Sklicevanje na gledalčevo pristno podoživljanje dogodkov na zaslonu je potemtakem interpretacija medijev, ki sloni na naravnem medsebojnem učinkovanju, ki pri tem zgreši procesiranost

39. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, str. 95 - 110. Implozija pomena v medijih pa je ekvivalent imploziji družbenega v množicah. Prim. Baudrillard, »Konec družbenega«, str. 49.

40. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, str 96.

41. Prim. Arthur Kroker in David Cook, op. cit., str. 175.

42. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, Routledge, New York in London 1993.

43. *Ibid.*, str 176.

44. *Ibid.*, str. 173.

45. Prim. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, str 3 - 4.

46. Prim. Peter Weibel, »Ways of Contextualisation or The Exhibition as A Discrete Machine«, v: *Place, Position, Presentation, Public*, (ur. Ine Gevers) Jan van Eyck Akademie in De Balie, Maastricht in Amsterdam 1993, str. 225.

in mediatiziranost dogodkov skozi medijsko artificialnost. Toda mediji naše dobe prav napotujejo k opredelitvi medijev kot nenaravnega dejavnika, kar pa mediji v resnici so in kar je McLuhan, v Weibelovi interpretaciji<sup>47</sup>, potem ko je opredelil medije za človekov podaljšek, "pozabil" poudariti. Ko pa se zavemo artificialnega medijskega prostora, potem jasno vidimo, da so koncepti, ki v medijih oblikujejo, interpretirajo, predstavljajo prostor in čas, prav koncepti nenaravnosti. Svet medijev (prav nasprotno od učinka naravnosti, istovetnosti in istočasnosti) obvladuje neistovetnost in razlika, kjer je realno, v Weibelovem besednjaku, nadomeščeno z virtualnim<sup>48</sup>, potreba pa z možnostjo ali slučajnostjo. Tisto, kar je imel Lacan v mislih, ko je zapisal, da je fantazija zadnja opora realnosti, je natanko to, da se realnost vzpostavlja, ko fantazijski okvir simbolične sreče prepreči vpogled v brezno Realnega. Daleč proč od tega, da bi bila realnost sanjska mrežna podoba, ki bi nam preprečevala, da jo vidimo tako, kot v resnici je, pač pa nam vse to omogoča (in virtualna realnost nam pri tem pomaga), da pokažemo prav to, da je realnost, takšna, kot je, že sanjska konstrukcija<sup>49</sup>. To pa pomeni za naše razglabljanje o medijih, o načinu, kako danes delujejo, kako na primer deluje televizija v odnosu do vojne v BiH, natanko to, da nam mediji in televizija kažejo vse razsežnosti te "normalne" t. i. delujoče realnosti, ki je že ideološko konstruirana.

Kot zapišeta Kroker in Cook<sup>50</sup>, televizija glede na spremenjeni kontekst ni samo tehnična naprava oz. televizijski sprejemnik, pač pa predvsem, povedano z baudrillarovsko terminologijo, "družbeni aparat", ki se vpisuje v družbo kot emblematična kulturna oblika soodnosne oblastniške moči. Televizija namreč ni nič več zrcalna podoba družbe, prav nasprotno, družba je sedaj zrcalna podoba televizije<sup>51</sup>. Najbolj poudarjena oblika družbene povezanosti je psevdo, navidezna solidarnost elektronske televizijske podobe, katere javnost oblikujejo "temna, tiha množica gledalcev, ki jim ni bilo nikoli dovoljeno govoriti, in medijska elita, ki ji je dovoljeno govoriti, a nima kaj povedati". Televizijska publika je v skladu s Krokerjem in Cookom sicer najbolj prodorna vrsta družbene skupnosti, toda če drži to, kar smo povedali doslej, potem gre za *antiskupnost*, ki psihološkim pozicijam gledalca-voyeurja in njegovemu mestu v družbi - "v podobi turista v družbi spektakla" pripisuje posebne pravice in ugodnosti<sup>52</sup>.

Opcija gledalca - voyeurja, ki samo inertno bolšči v televizijski zaslon, ne da bi ubral kakršnokoli pozitivno linijo odpora, pa Baudrillard interpretira kot

---

47. *Ibid.*, str. 225.

48. *Ibid.*, str. 229.

49. *Ibid.*, str. 230.

50. Prim. Arthur Kroker in David Cook, op. cit., str. 176.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

subverzivno. Nasproti emancipatorični opciji zgodovinskega subjekta predlaga torej Baudrillard obliko odpora na način inertnega objekta, ki je v času simulakra najbolj primerna oblika političnega odpora<sup>53</sup>. Za Baudrillarda je morda edini relevantni politični odgovor ciničnemu sistemu moči in zapeljevanja nična stopnja objektivizacije ali *acedia* duševna tupost. In takšen odpor množic je edini možni ekvivalent sistemu, ki jih proizvaja(!?). Gre za obrat, ki ga Baudrillard povzame takole: "Navsezadnje je bil prav kapital tisti, ki se je skozi vso zgodovino prehranjeval z destrukcijo vsake referencialnosti, vsakega človeškega cilja, ki je popolnoma zrahljal vsako idealno razlikovanje med lažnim in resničnim, dobrim in zlim zato, da bi vpeljal radikalni zakon ekvivalence in menjave, železni zakon svoje moči. Kapital je bil prvi, ki je izvedel zastraševanje, abstrahiranje, deteritorializacijo, nepovezanost ipd. (...) Danes pa se prav ta logika obrača proti njemu. In ko se želi boriti proti tej spiralni katastrofi tako, da skriva še zadnji sij realnosti, v katerem naj bi bil še tisti zadnji blisk moči, le še pomnožuje znake in pospešuje igro simulacije."<sup>54</sup>

---

53. Prim. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, str 108 - 109.

54. Prim. Jean Baudrillard, »The Precession of Simulacra« v: *Art and Text*, pomlad 1983, str. 28.



---

*Zgodovina - država - utopija*  
*argumentacija*



# Zadnji Prospero

## Problem poenotenja historičnega mišljenja

Oto Luthar

### Vloge in zgodbe

Ariel: »Sem dobro delal ?«

Prospero: »Krasno moj jadrnik...«

Alonso: »Prečuden labirint, da nikdar tega; za tem vse več tiči kot le snovanj narave same: kako proročišče nam naj pojasni stvar.«

Prospero: »...Iz take smo snovi kot sanje, in drobno to življenje obkroženo je s spanjem. — ...ne mučite duha si z vrtanjem po zagonetkah o(b) priliki vam (...) razložim,(...) dotlej pa le veselo in mislite, da vse je prav.«

William Shakespeare, *Vihar*

\*

Roy: »Vprašanja...«

Sebastian: »Jaz ne poznam odgovorov!«

Roy: »Kdo jih?«

Sebastian: »Tyrell, on je glavni...«

Ridly Scott, *Blade Runner*

**K**o smo prvič tematizirali vprašanje ali ni prav zgodovina zgodovinopisja najboljša potrditev historiografskih zmot<sup>1</sup> smo za izhodišče uporabili Crocejevo primerjavo med zgodovino zgodovinopisja in *zmuzljivim in zavajajočim Arielom*. Naša pozornost je namreč veljala predvsem tematizaciji oblike v sodobni teoriji zgodovinopisja oz. določitvi mesta *pripovedi* v reprezentaciji historične realnosti.

Osnovni zastavek pričujočega prispevka pa je problematizacija vloge oblikovalca zgodbe tistega, ki stoji za dogajanjem, na kar pa nas mnogokrat opozorijo šele interpretacije interpretacij nekega realnega ali fiktivnega dogajanja; npr. risanka *Potovanje v Melonijo pred Viharjem*. Šele ta nas namreč prepriča o tem, da je pravzaprav *Prospera* bistveni lik za vsako resnično učinkovito metaforiko, ki korespondira s Shakespearovim izvirnikom. *Kaliban* in *Ariel* sta namreč oba

---

Pričujoči tekst se v veliki meri pokriva z uvodom v knjigo Med kronologijo in fikcijo, ki jo bo avtor izdal pri Znanstvenem in publicističnem središču, Ljubljana, septembra tega leta.

1. Glej »Kaliban and Ariel«, v: *Filozofski vestnik* 12, št. 1/1991, str. 193-204.

samo akterja in orodji nekoga, ki si ju podredi. In ta nekdo je pri Shakespearu *Prospero*. On sestavlja zgodbo, on pozna preteklost, samo on je lahko metafora za zgodovinarja. Podobno kot Tyrell, stvaritelj in glavni kreator življenja v filmu *Blade runner* Ridleyja Scotta.

Zatorej ni tako pomembno, če so od Shakespearea do Scotta minila dobra tri stoletja ... saj podobno kot srednjeveški *Prospero*, tudi njegov dvojnik iz začetka prihodnjega tisočletja, z božansko resignacijo ugotavlja, da tako ljudi kot *replikante*<sup>2</sup> vodi čudna obsesija. Spoznati želijo svojo preteklost, želijo jo imeti, podobno kot si želijo občutkov. Razlika med *Prosperom* in *Tyrellom* je samo v tem, da prvi (ljudem) obljubi -in nato tudi ponudi- razlago tega, kar se je z njimi dogajalo, drugi pa skozi svoj moto *bolj človeški od človeka* svojim *bolj-ljudem* (replikantom) naravnost pove, da jih s tem, ko jim ponudi preteklost tudi lažje kontrolira. Prvemu pri tem pomaga *Ariel*, drugemu *Blade Runner Deckart*. Oba sicer soustvarjata dogodke, toda niti prvi niti drugi nima nobenega vpliva na njihov iztek.

Ostaneta samo *Prospero* in *Tyrell*, ki oba vesta, da je življenje omejeno, in da obsesije tistih, ki ga živijo vodijo do cele vrste zmot. Življenska filozofija obeh je zato resnično božansko lahkotna — (»... *ne mučite duha si ...*« *Prospero*, »... *učite se občutkov ...*« *Tyrell*, »... *o(b) priliki vam ... razložim ..., dotlej pa le veselo...*« *Prospero*, »... *uživaj(te) življenje, kolikor ti (vam) ga je še ostalo...*« *Tyrell*, »... *in mislite, da vse je prav*« *Prospero*) — in nenavadno podobna filozofiji mnogih zgodovinarjev...

\*

Od Prospera do Tyrella je dolga pot ... in vse polno *pravih* Prosperov, ki so podobno kot Scottov junak iskali odgovore na taka vprašanja: »*od kod prihajamo,*

- 
2. Piše se leto 2017. Los Angeles, pa tudi ves ostali svet, je neprepoznaven. Zaradi onesnaženosti sonce več ne prodre skozi meglo, iz katere nenehno rosi. Neskončno mesto preletavajo zračni taxiji in nenavadna reklamna plovila. Na tleh (in v zraku), med temačnimi stolpnici in ogenj bruhajočimi dimniki, se ljudje sporazumevajo v t.i. *mestnem jeziku*, mešanici nemščine, kitajščine, angleščine ... Nad vsem skupaj bdi korporacija Tyrell. V njej izdelujejo humanoidne robote, ki se od ljudi razlikujejo samo po tem, da so veliko odpornejši, da je njihovo življenje omejeno na štiri leta, ter da potem, ko jih po različnih opravkih (osvajanja, težka dela, v zabavo prvim in drugim) pošljejo na t.i. *zunanje svetove*, ne smejo nazaj na Zemljo. Štirje se kljub prepovedi vrnejo in tu se »naš« film začne. Vrnejo se zato, da bi od svojega stvaritelja (Tyrella) izposlovali podaljšanje življenja. Ker pa njihov prihod ne ostane neopažen, se takoj, ko prispejo v L.A. začne pregon. Nalogo dodelijo enemu izmed t.i. *iztrebljevalcev* (bladerunerjev), ki po različni zapletih »iztrebi« vse *replikante*, na koncu spozna, (v režiserjevi verziji), da je replikant tudi sam in (tudi) zato z svojo ljubico (ki je prav tako »dvojnik«) zbeži iz neskončnega mesta. Za njim pa ne ostanejo samo trupla štirih replikantov, temveč je mrtev tudi Tyrell, ki ga pred svojim »iztekom« ubije vodja povratnikov, potem, ko mu le-ta prizna, da življenje replikanta (»iz tehničnih razlogov«) ni mogoče podaljšati ... Več o tem v zborniku *Blade Runner. Solze in dež*, (ur. Marcel Štefančič, jr.), Slovenski gledališki in filmski muzej 1993.

*kam gremo, koliko nam je še ostalo*«, obenem pa niso hoteli, da bi, tako kot »solze v dežju«, tudi pretekli trenutki ostali »izgubljeni v času«.

Pričujoči tekst obravnava nekaj takih Prosperov, obenem pa sprašuje, kdo je Prospero, kdo Tyrell in kdo Ariel ter ali zgodovina danes zanima še koga razen replikantov (?)

*Torej kdo je kdo ...*

Vprašanj, podobnih uvodnim je veliko. Pravzaprav nešteto. Od metaforičnih, retoričnih pa vse do povsem stvarnih. Ena napeljujejo na konsistentne odgovore, druga, s svojo kritičnostjo, mejijo na cinizem. Skoraj vsa pa izdajajo podobno stisko: kako interpretirati preteklost človeka in njegovega okolja in zakaj? Ali zato, da dokažemo veličino nacionalnega razvoja, kot je to bolj ali manj kritično poskušal Janko Prunk v svojem delu *Slovenski narodni vzpon ...*, ali pa zato, da ujamemo vsakokratne prakse, ki so oz. še določajo življenjski svet posamezne nacionalne, stanovske elite ali prakse docela »nehistoričnih« skupin in skupnosti.

Preden pa na to odgovorimo, moramo vsaj malo verjeti, da za resnično razumevanje mehanizmov, s katerimi skuša posamezna skupina uveljavljati svoj pogled na svet, na vrednote oz. skuša uveljaviti svojo oblast, boji na področju reprezentacije v ničemer ne zaostajajo za ekonomskimi boji.<sup>3</sup> Se pravi, da je eden od osnovnih problemov zgodovinopisja problem reprezentacije. Interpretacija ali na-novo-pisanje. Kaj nam namreč pomaga, če pri spoznavanju določenih poglavij preteklosti poznamo le njene akterije in njihova dejanja, hkrati pa ne vemo nič o tem, kako se le-ti umeščajo v takratni simbolni svet, če ne vemo, kaj so osnovni elementi tega simbolnega sveta. Velikokrat namreč ne vemo, kaj je dejanje in kaj zgolj metafora.

Prav iz tega in temu podobnih zadreg, se po našem mnenju rodi potreba po »prepisovanju« (*Umschreiben*) zgodovine. Potreba po vedno novi širitvi polja zgodovinskega izpraševanja, kar pa se prvič zgodi že na prelomu stoletja. Občutneje je nato v tridesetih letih, predvsem pa v šestdesetih in sedemdesetih letih, ko je bila zgodovina kot veda »institucionalno gospodujoča hkrati pa intelektualno ogrožena«. <sup>4</sup> Čeprav sintagma, ki jo citiramo, izvira iz Francije, se prikazana poenostavljena razvojna linija bolj ali manj prilega občemu razvoju zahodnjaške historiografije. Najprej seveda v romanskem, nekoliko kasneje v anglosaksonskem svetu in končno (sicer dvotirno) tudi v nemško govorečih deželah. Danes na annalovsko tradicijo prisegajo več ali manj vsi zgodovinarji od Skandinavije do Grčije in Španije, če govorimo samo o Evropi, ter s tem

3. Roger Chartier, *Die Unvollendete Vergangenheit. Geschichte und Macht der Weltauslegung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt /M 1992.

4. *Ibid.*, str.8.

dokazujejo, da Micheletovo trditev, kako je za zgodovino Francije potrebno razumeti zgodovino domala cele Evrope, razumejo tudi v obratni smeri. Prav gotovo pa takrat, ko razmišljajo o mejah zgodovinske vede, o »odpiranju zgodovinskih delovnih polj« na vseh področjih, tudi na tistih, ki so si jih doslej prilasčale družboslovne discipline.<sup>5</sup> Skratka, prišlo je do spoznanja, da so takrat, ko se ukvarjajo z načini spoznanj, ki jih ponuja taka ali drugačna historična metoda, tako Febvre, Bloch, Braudel, kot tudi Le Goff, Duby, Veyne in Vovelle last vseh. Tako kot Levi-Strauss, ki je nasprotoval historični naraciji, ki kot »metoda« neke »znanosti« poudarja obravnavo »človeštva« ... po »historičnem« videzu, ter s tem, podobno - kot njegovi zgodovinarski kolegi - hkrati tudi že kritiziral tisti »humanizem«, na katerega je bila zahodna civilizacija tako ponosna in katerega etične principe je prej zatirala kot prevzemala. Humanizem, ki ga je skušal spodkopati Jacques Lacan v svoji reviziji psihoanalitske teorije, Louis Althusser povezati s sodobnim marksizmom, Michael Foucault pa ga je preprosto odpisal kot ideologijo zahodne civilizacije v njeni najbolj represivni in najbolj dekadentni fazi.<sup>6</sup>

To pa je tudi že skrajna točka, saj je razen Veyna Foucaultu tako daleč sledilo le malo historikov. Zvečine so se zgodovinarji na izziv sociologije, jezikoslovja, antropologije, etnologije itd. odzvali tako, da so anektirali »fronte, ki so jih odprli drugi«<sup>7</sup> in s tem znova napolnili »katalog vprašanj«, tokrat seveda z novimi predmeti proučevanj. Začele so se vrstiti razprave o odnosu do življenja in smrti, o konfesionalnih držah in religioznih praksah, o sorodstvenih sistemih in družinskih zvezah, o ritualih, oblikah socializacije, šolskih sistemih ipd., ki pa so obenem napovedovale tudi premik k izhodiščem zgodnjih *Annalov*. Bolj, ko so se avtorji ukvarjali z temami, ki bi jih kdo znal ovrednotiti kot nacionalno nekonstitutivne,<sup>8</sup> bolj so se približevala kategorialnemu aparatu utemeljiteljev

5. François Furet, »Družboslovne metode v proučevanju zgodovine in 'histoire totale'«, v Oto Luthar (ured.), *Vsi Tukididovi možje. Sodobne teorije zgodovinopisja*, Knjižnica revolucionarne teorije KRT, Ljubljana 1990, str. 51.

6. Hayden White, »Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja«, v O.L., *Vsi Tukididovi možje*, str. 109.

7. Chartier, *Die Unvollendete ...*, str. 9.

8. »Nekonstitutivne« v smislu kot jih je (»manjše teme«) ovrednotil Janko Prunk, ko je v svojem članku »Za poštenost v znanstvenem razpravljanju« (*Delo*, Književni listi, 11.3.93) zapisal, da so »razprave manjših tem ena stvar (?), nekaj popolnoma drugega, mnogo zahtevnejšega in težjega pa so monografske razprave daljših časovnih tem, napisane v knjižni obliki«. Takšno vrednotenje je seveda vprašljivo iz več razlogov: prvič, ker sporoča, da za vse, kar ni dogodkovna zgodovina velikih programov in njihovih avtorjev, veljajo neka druga »merila evropskega zgodovinopisja« (kakšna?), drugič, ker nas skuša prepričati, da je razprava, ki ne izzide v knjižni obliki manj vredna; če je tako, zakaj se potem cela »šola« zgodovinopisja imenuje po »neki« reviji, in tretjič, ker privede do takih absurdov, kot je avtorjeva trditev, češ da je že sam izbor tako široke teme, kot je bila njegova knjiga določen nov koncept!?! (mišljena je knjiga *Slovenski narodni vzpon. Narodna politika 1768-1992*).

*nouvelle histoire*, t.j. duhovnim oz. mentalnim orodjem, kar je nenazadnje zasenčilo tudi dotedanjo prevlado socialne zgodovine. S pojmom zgodovina mentalitet so ti avtorji zakoličili področje, ki se je dvignilo tako nad tradicijo stare Evropske duhovne in literarne zgodovine, kot tudi nad »gospodovalno« socialno in gospodarsko zgodovino. Prednost zgodovine mentalitet ni bila le v njenem preseganju klasične periodizacije, temveč se z njo napovedujejo tudi kasnejša spoznanja razsvetljenih imperialistov historičnega diskurza, kot jih spoznamo v pripovedi Ulricha Raulffa. Nedolgo tega, pripoveduje Raulff, sta se namreč pogovarjala dva razsvetljena imperialista: »Gotovo bi kazalo razmišljati o tem«, pravi prvi, »da bi meje kraljestva razširili do neskončnosti, toda s tem bomo oslabili upravo; veliko stvari bi potem ušlo nadzoru«. Torej je svetoval vzdržnost. »In vendar« odvrne drugi »ne gre pozabiti na to, da je kraljestvo v trenutkih neobzdrane želje za širitvijo, pokazalo svoje najboljše sile. To je res:« pripomni prvi, pri čemer je mislil na to, da se vsekakor velja še naprej igrati z mislijo o univerzalni državi, saj ideja ne nazadnje vendarle predstavlja vzpodbudo za vnaprejšnja osvajanja. Poleg tega pa je tako razmišljanje vse kaj drugega kot dejanska stvaritev, konec koncev do nastanka univerzalnega kraljestva tako ali tako ne more in ne sme priti.<sup>9</sup>

Sogovornika iz Raulffove pripovedi sta bila zgodovinar Georges Duby in filozof Guy Lardreau. Dva vesela in podjetna »imperialista«, ki sta v sedemdesetih razpravljala o mejah zgodovinskega, o tem kaj je še mogoče dodati zgodovini ter se ob tem strinjala v misli, da je Febvre, ta »hudič in zapeljivec« kriv za to, da vse postaja zgodovina, od žemelj, samomora pa vse do rojevanja. Edini, ki se je temu uprl, je bil po njunem mnenju Michael Serres, čeprav tudi on ni dvomil, da lahko domala vse postane zgodovina, temveč se je bolj spraševal, ali je to tudi prav. Pri tem ne gre niti za moraliziranje, niti za apriorizem in še najmanj za ugotavljanje, kaj je popularno in kaj ne. Časi, ko je trditev, da so dovoljeni vsi stili razen dolgočasnih, še veljala za bogokletno, so do zdaj že minili. Se pravi, da je res preprosto opozarjal samo na to, da se pogosto več ne ve, kaj je za zgodovino sploh še pomenljivo in s tem še dodatno odgovarja na vprašanje, zakaj je v okviru historičnega proučevanja tudi vprašanje pomena potrebno operacionalizirati kot poseben predmet obravnave. Zato tudi vprašanje, *What is history*, ki si ga je že pred desetletji postavil Carr, zveni danes že kar arhaično. Še posebno potem, ko je William J. Bouwsma<sup>10</sup> na začetku osemdesetih Serresova razmišljanja prevedel v napoved transformacije intelektualne zgodovine v *zgodovino pomena*. Ob tem je zelo pomembno tudi to, da je v vseh

- 
9. Ulrich Raulff, »Vom Unschreiben der Geschichte« v zborniku istega avtorja in pod istim naslovom; Wagenbach, Berlin 1986, str. 9.
10. William J. Bouwsma, »From History of Ideas to History of Meaning«, v *The Journal of Interdisciplinary History*, 2/1981, str. 279.

delih, v katerih je videl udejanjanje te transformacije,<sup>11</sup> zasledil skupno antropološko izhodišče in sicer človeka kot bitje, ki vsemu, kar počne podeljuje nek pomen. Pomembno pa tudi zato, ker kot izhodišče nove intelektualne zgodovine »kar naenkrat« postane znova aktualna tudi Barthesova opredelitev strukturalistične dejavnosti t.j. spraševanje po specifičnem človeškem procesu, v katerem ljude stvarem podeljujejo pomen.<sup>12</sup>

Gre namreč še za eno »aneksijo« zgodovinarjev, ki so se adaptirali na tisti del t.i. *novoga mišljenja*, ki novoodkritemu predmetu ne skuša toliko pripisovati pomena, temveč želi predvsem spoznati, »skozi kaj in za kakšno ceno je pomen mogoč«.<sup>13</sup> Ali kot pravi Barthes: »Rekli bi lahko celo, da objekt strukturalizma ni iz določenih pomenov domišljeni, temveč pomen producirajoči človek ...«, nekakšen »*Homo significans*«.

Na temelju takšne pomen-producirajoče narave človeka pa je mogoče operacionalizirati tri bistvene značilnosti novega zgodovinopisja. In sicer:

1. odmik od takoimenovanih *facta bruta* ter približevanje interpretacijam; od tega kar se je ljudem dogajalo, k temu kaj so iz doživete izkušnje naredili,

2. izostritev smisla za nepredvidljivost t.i. *conditio humana* in predstavitve le-teh; zgodovinar mora znati shajati (v tem se razlikuje filozofa ali kulturologa) brez predstave o koncu, ni mu namreč znano kaj vse so ljudje bili in bodo sposobni narediti,<sup>14</sup> in

3. takšno stališče do »človeških stvari« ne pozna nobene hierarhije vrednot v okviru človeške aktivnosti; vsaka dejavnost, najsi bo »visoka« (elitna) ali »popularna«, prispeva k nastajanju oz. je pomembna za simbolni izraz pomena.<sup>15</sup> Ob tem je potrebno opozoriti na to, da se zanimanje za dejanja *homo significansa* sicer res nekoliko bolj naslanja na *jezik* kot osnovni material, iz katerega le-ta spleta svojo pomensko mrežo,<sup>16</sup> toda hkrati bodo zgodovinarja, ki ne bo prezrl »nediskurzivnih praktik« (Foucault) slednje napeljale na to, da bo pomen dopolnil npr. z operacionalizacijo državnih aparatov, pravnimi in higienskimi, zapornimi, vojaškimi sistemi, ureditvijo umobolnic, itd. Oznake kot »norec« ali

11. Kot reference za to je navajal dela Thomasa N. Tentlersa, *Sin and Confession on the Ere of the Reformation* (1977), Johna W. O'Malleya, *Praise and Blame in Renaissance Rome* (1979), Haydena Whita, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973), in Johna G.A. Pococka, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975).

12. Rolan Barthes, »Die strukturalistische Tätigkeit« v Gunther Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969, str. 156.

13. Ibid.

14. Paul Veyne je tak položaj imenoval *radikalni kulturalizem*.

15. O tem tudi Ulrich Raulff v svojem zborniku *Vom Unschreiben der Geschichte*, op. cit., str. 9.

16. Bouwmsma, op. cit., str. 289.



»prestopnik« — kot vedno znova ponavlja Foucault — namreč pridobijo svoj historični pomen šele v sozvočju prenekaterih praktik, od katerih pa so samo nekatere jezikovno zapopadene.

S podobnih izhodišč (Foucault, Veyne ...), še prej pa premikov, do katerih je prišlo na podlagi strukturalizma, pa nenazadnje črpa tudi vnovična opredelitev kulturne zgodovine. Tako kot intelektualna zgodovina ali zgodovina idej, se je tudi kulturna zgodovina prej »hranila« skoraj izključno pri istem »gospodarju« (*Wirt*)<sup>17</sup> in sicer pri filozofiji, sedaj pa vse pogosteje sledimo njenemu pomiku k *umetnosti*. K umetnosti v najširšem pomenu oz. k umetnostim. Le-te v primeru sodobnega zgodovinarstva ne reprezentirajo estetske idealnosti, temveč predvsem vsakdanje prakse. Praktike, ki oblikujejo vsakdanje življenje in mu dajejo pomen. Nekateri ta premik povezujejo s prodorom zgodovine vsakdanjega življenja, z naraščajočim pomenom mikro-zgodovine, drugi zopet govorijo o usihanju zgodovinskih idej, celo o koncu zgodovine, tretji (in s temi se lahko najlažje istovetimo) pa opozarjajo na že omenjeno obnavljanje oz. na-novopisanje zgod(b)ovin. Težko je namreč mogoče razumeti določeno prekrivanje kulturne zgodovine in zgodovine mentalitet, do katerega je intenzivneje začelo prihajati v osemdesetih (gotovo pa od trenutka, ko je odmik od psihološko ali psihoanalitsko naravnanih kategorij, kot so npr. *senzibiliteta*, *imaginarno*, *kolektivno stanje duha* končal v sledenju etičnih, religioznih ali magičnih praktik subjekta<sup>18</sup>), če med sintagmo *konec ideologije* in vzklikom *konec zgodovine* postavimo enačaj. Še posebno v zadnjem času, ko ne vidimo konca prvemu (npr. prodor neonacizma) niti drugemu (balkanske vojne) pojavu, je takšno stališče težko argumentirati. Zato prej verjamemo tistim (J. Le Goff, M. Winock, G. Duby ...), ki govorijo o ponovnem vračanju k zgodovini običajev (Le Goff) oz. nam na principih »kontroliranega anahronizma«, kot to imenuje Veyne, opisujejo pretekle oblike *privatnega življenja*,<sup>19</sup> vse od rimskih časov, in to na tak način, da se pred nami zvrsti zgodovina civilizacij brez nekdanj obveznega opisa državnega aparata. Kjer pogled na življenje ne izdaja le »javnega človeka, človeka na oblasti, temveč preprostega državljana, sužnja, predvsem pa človeka v spletu privatnih odnosov, ki jih le-ta goji do sebi enakih in do države.«<sup>20</sup> Model takšne zgodovine običajev pa konec koncev predstavljata tudi oba dela Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* ob tem, da omenjeno delo v mnogočem prestopa vse okvire in je bliže temu, kar bi Veyne imenoval odraz aspektov *estetike eksistence*. Podobne poteze t.i. *drugačne genealogije*, ki jo oblikuje »umetnost življenja«, zasledino tudi pri Veynu in Ariesu, zunaj Evrope

17. Ulrich Raulff, *Vom unschreiben ...*, str. 9.

18. Ibid., str. 10.

19. Mišljeno je obširno delo *Histoire de la vie privée*, ki so ga koncipirali Michael Winock, Georges Duby in Philippe Aries.

20. Paul Veyne, Pogovor z Françoise Ewald v *Magazine littéraire*, št. 225, 12/1985, str. 108.

pri ameriških avtorjih, v zadnjem času pa po enakih orodjih segajo predvsem pisci, ki (znova) postavljajo pod vprašaj obstoj »belih mitologij«. <sup>21</sup>

Evropska (beri francoska) »tradicija« zgodovine mentalitet ostaja bolj pragmatična in se po že omenjenem odmiku od historične psihologije, v marsičem znova približuje Webrovi primerjalni zgodovini. Prej kot stanje duha jo namreč zanima, kaj so ljudje počeli in zato npr. ne sprašuje po njihovi veri, temveč po prakticiranju vere oz. po tem, kako so živeli življenje. Tak premik pa seveda ne aktualizira samo Webra, ali drugih »klasikov« (Bloch, Febvre) novega zgodovinopisja, temveč tudi Malinowskega predvsem pa njegove besede: »Study ritual not belief«. <sup>22</sup>

In končno so, kot kaže, osemdeseta prinesla še nekaj zelo pomembnega. Po prilagoditvi na radikalizmu Foucaultovega tipa sta se zblížali dve najkonsistentnejši »šoli« sodobnega zgodovinopisja. Na eni strani sklop zgodovin analovske tradicije, na drugi nemška *Sozialgeschichte* in anglosaksonska *Social History*. Podoben proces pa je mogoče zaslediti tudi v ZDA. <sup>23</sup>

Do dokončnega zlitja seveda ne bo in ne sme priti nikoli, kajti tako Prospero kot Ariel morata ohraniti svojo kolektivnosingularno obliko.

Vse drugo, intrigiranje zaradi intrige <sup>24</sup> same ali napovedovanje konca zgodovine npr., pozablja na zelo preprosto resnico, t.j., da napredek ni samo v odkrivanju

21. Gre za kritično oceno zahodnjaškega tipa zgodovinopisja nasploh ter analizo hierarhičnega dualizma *vzhod-zahod*, ki v mnogočem temelji na preprosti orientalizaciji neevropskega. Homi K. Bhabha, Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Robert Young ... je samo nekaj imen avtorjev, katerih dela opozarjajo na evropocentrizem »zahodnjaškega« zgodovinopisja, ki se oplaja z orientalistično projekcijo disonance glede na geografsko lego in raso. (glej Robert Young, *White Mithologies. Writing History and the West*, Routledge, London 1990.)
22. Kot na mnoge druge »podrobnosti« me je tudi na Malinowskega opozoril kolega Ulrich Raulf.
23. V odzivnem zborniku *The Past before Us* (ured. Michael Kamen, Ithaca N.Y., 1980) je urednik med drugim zapisal tudi naslednje: »Eden od uspehov je, da imamo zgodovino, ki se vse bolj odziva večinski in poenoteni družbi in znotraj le-te uveljavlja svoje pravice. Po drugi strani pa upamo, da bo v današnjem vse manjšem svetu — v katerem si odkritja vse hitreje sledijo in so nameni sedanosti pogojeni s poznavanjem preteklosti — stroka prevzela jasnejše kozmopolitske poteze« (str. 46). »Da je do tega prišlo, se je prej moralo zgoditi vsaj troje. 1. dejanski premik od deskriptivnega k analitičnemu zgodovinopisju, 2. jasen pomik k metodološkim izboljšavam in 3. spremenjen odnos nove socialne zgodovine do drugih subdisciplin« (str. 28).
24. Paul Veyne, ki je ta pojem v zgodovinopisju prvi uporabil, pod *intrigo* razume predvsem »tkivo zgodovine ... nadvse človeško zmes materialnih vzrokov, ciljev in naključij; kos življenja ... kjer imajo dejstva svoje objektivne povezave in svojo relativno vrednost ... *Intriga* (tudi) ni determinizem (podč. O.L.), kjer delčki, imenovani pruska armada poženeje v beg delčke, imenovane avstrijska armada« (str. 21). V razdelku o razumevanju intrige pa lahko preberemo tole: »Zgodovina nikoli ne preseže ... zelo preproste ravni razlage, ni nič drugega

novega, temveč tudi v novem branju odkritega.<sup>25</sup> Zato se vedno, ko se nek, v določenem smislu prav gotovo nujen pogoj ali vsaj bistvena komponenta zgodovinarstva — pa naj bo to »dokumentalistični ali objektivistični model« (La Capra) ali koncept široke teme (Prunk) — razglasi za »izčrpenega, dokončenega« ali »novega« znova najdemo na začetku. Pri zanikanju dejstva, da so že sami dokumenti teksti, neke »resničnosti« in zato terjajo kritično branje. Ali rečeno drugače, te vrste objektivistični ali kvazi-nov model (princip) zastira tako določene aspekte same preteklosti kot tudi določene aspekte zgodovinarjevega diskurza o preteklosti.<sup>26</sup>

In prav zato je mogoče, da kljub nemajhni tradiciji (strukturalizem, poststrukturalizem, kritična teorija ...), ki se zavzema za različnost historiografskih aspektov, še vedno poslušamo o »dokončnosti«, »velikih sintezah«, »izčrpnosti« ... Še vedno je veliko pretendentov na objektivno resnico, edino pravo interpretacijo našega preteklega življenja.

Toda, ali ne vodi ta pot do razmer, ki vse bolj spominjajo na tiste, ki nam jih naslika Ridley Scott v svoji fikciji. Do stanja, ko ostane varuh življenja in spomina samo eden. En in edini, ki odloča o tem, ali spomin na preteklost še bo. In če bo, komu in v kakšnem obsegu bo dodeljen ter kdo razen replikantov si ga bo sploh še zaželel.

---

kot način kako se pripoved organizira v razumljivo intrigo ...« (str. 24), pri čemer avtor misli na to, da je glede na klasično prepričanje o zgodovinskosti vseh preteklih dogodkov »... mogoče dogodkovno polje razrezati čisto svobodno ...« (str. 25), »... zgodovina ni preteklost rase« (kar je ugotovil že Croce) pa tudi pojem časa zgodovinarju ni nujen ... »kar potrebuje je predvsem ... pojem spoznavnega postopka ...«, torej pojem »intrige«. Med intrigo in »intrigo« torej obstaja velika razlika. (Citati iz Paul Veyne, »Kako pišemo zgodovino: pojem intrige« v O.L. *Vsi Tukididovi ...* str. 21- 49).

25. H. Stuart Hughes, »Contemporary Historiography: Progress, Paradigms and the Regession toward Positivism« v Gabriel A. Almond, Marwin Chodorow in Roy Harvy Harris (ured.) *Progress and its Discontents*, Berkely, Los angeles, London 1982, str. 145.
26. Glej tudi Dominick La Capra, »Retorika in zgodovina« v O.L. *Vsi Tukididovi ...*, str. 141.



# Notica o univerzalni monarhiji

Tomaz Mastnak

**D**ržava ostaja osrednji problem politične teorije, vsemu plateničenju o nacionalizmu, civilni družbi in podobnih rečeh navkljub, in ta nerazrešeni problem je v jedru današnjega (še nepripoznanega) zloma liberalizma. Pod pritiskom aktualnih dogodkov, med katerimi sta nam genocid nad muslimani v Bosni in »nova Evropa«, dve plati iste medalje, verjetno najbližja, je obračanje pogleda v zgodovino morda videti kot izmikanje tako imenovanim pravim vprašanjem. Vendar je država problem, nerazrešeno vprašanje, v veliki meri zato, ker je zgodovina njenega oblikovanja, in posebej seznanjenost s historičnimi artikulacijami pojma države, pogosto šepava, v osmišljanju te zgodovine pa so nesmisli velikokrat prevladujoča sestavina. Ne le v zgodovinopisju, tudi v zgodovinah politične misli oziroma političnih jezikov se pojem država rabi zelo velikodušno, anahronizmi niso redkejši od teleoloških razlag, sinonimno se uporabljajo pojmi, ki jim ni veliko skupnega, in sinhrono taki iz različnih obdobj. To je seveda nujno, v več kot enem pogledu, tudi problem sodobne politične teorije.

Tekst, ki sledi, je veliko manj pretenciozen kot *exordium*. V njem želim nakazati nekaj razsežij konceptualne problematike »univerzalne monarhije«. Omejujem se na »predzgodovino« rabe tega pojma, na razpravo o predpostavkah za njegovo vpeljavo.

Franz Bosbach, avtor edine sistematične študije koncepta *monarchia universalis*, ki mi je znana, definira univerzalno monarhijo kot enega vodilnih pojmov zgodnjemoderne evropske politike.<sup>1</sup> Menim pa, da se njegova interpretacija zgodovinskega gradiva, ki ga analizira, ne ujema vedno z opredelitvijo univerzalne monarhije kot, strogo vzeto, zgodnjemodernega pojma, tako da *monarchia universalis* postane — ali, še raje, ostane — izmenljiva s pojmom cesarstva (*imperium*) in se nanaša na pojme, ki so značilni za predzgodnjemoderno »politiko«.<sup>2</sup>

---

1. Franz Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

2. Izraz postavljam v narekovaje, ker je vprašljivo, ali je z ozirom na tisti čas sploh mogoče govoriti o politiki. Več kot pozitiven odgovor ponuja Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge University Press 1992, ki vidi v politiki, vezani na zgodnjemoderno državo, in ki jo vpeljuje in povzema pojem *raggion di stato* (ter njegovi prevodi zlasti v francoščino in španščino), razkroj resnične politike kot umetnosti dobrega vladanja: vladanja republiki, ki

Problem je tu najprej metodološki. Bosbach je prepričan, da imajo pojmi vsebino (*Gehalt*), izvorno pomensko substanco. To je pripeljalo do tega, da je lahko potem, ko je razložil srednjeveške temelje univerzalne monarhije ter prešel k rekonstrukciji rabe pojma pod cesarjem Karlom V., pod španskima kraljema Filipom II. in III., pod habsburško dinastijo v času tridesetletne vojne, pod Ludvikom XIV. in (vse preveč na kratko) v 18. stoletju, v obravnavi teh zapovrstnih obdobij ugotavljal samo, kako se izgublja prvotna vsebina in kako se pojem oddaljuje od svojega polnega pomena. Rezultat Bosbachove metodologije je, da se pojem toliko bolj pomensko prazni, postaja toliko bolj *sinnentleert*, kolikor bolj dejansko funkcionira svoji definiciji ustrezno. Rezultat je paradoksen: Bosbachova razlaga ustvarja vtis, da se *per definitionem* zgodnjemoderni pojem izgubi, ko začne delovati v okviru zgodnjemoderne politike. S tem pa paradoksa še ni konec: prav zato, ker se pojem *monarchia universalis* »izprazni«, postane kontekstualen, odvisen od vsakokratnega historičnega konteksta,<sup>3</sup> Bosbachova analiza njegovih različnih in spreminjajočih se pomenov pa toliko zanimivejša, kolikor bolj je spodletela.

Poglavje o srednjeveških temeljih koncepta *monarchia universalis* v Bosbachovi knjigi uvaja razprava o pojmih *monarcha* in *monarchia*. Etimološko je *monarchia* vladavina enega<sup>4</sup> in v latinskem srednjem veku je termin označeval različne oblike take vladavine. *Monarchia* je bila koncept za univerzalno oblast papeštva in cesarstva: papežu je pripadala *monarchia ecclesiae* in cesarju *monarchia imperii*, obe pa sta bili osebni univerzalni vladavini enega.<sup>5</sup> Kar pade v oči, je, da Bosbach v tem poglavju, medtem ko samoumevno označuje papeško in

---

ga vodita *justitia in recta ratio*. Gl. sicer zlasti Nicolai Rubinstein, »The history of the word *politicus* in early-modern Europe«, v: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ur. Anthony Pagden, Cambridge University Press 1987; tudi Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London 1961, str. 111 sq.; Bruno Nardi, »Note alla 'Monarchia'«, v: Nardi, *Nel mondo di Dante*, Edizioni »Storia e letteratura«, Roma 1944, str. 104 sq.; J. A. Fernández-Santamaria, *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640*, University Press of America, Lanham-New York-London 1983, zlasti I. pogl.

3. V Bosbachovi obravnavi »univerzalne monarhije« Habsburžanov najdemo tole opazko: »Die Möglichkeit der Verwendung desselben Bildes für ganz konträre Argumentationszwecke ist ein Zeichen dafür, daß sich der Begriff nicht mehr auf auf einen eindeutigen Gehalt festlegen ließ oder eingeschränkt werden mußte und stattdessen dermaßen sinnentleert vielseitig einsetzbar wurde.« (*Ibid.*, str. 90-1.)
4. Bosbach citira Izidora iz Seville (*Etymologiarum sive originum libri XX*, 9, 3, 23): »Monarchae sunt, qui singularem possident principatum [...]. Monas quippe singularitas Graeco nomine, arhè principatus est.« Bosbach uporablja nemški izraz *Einzelherrschaft*, medtem ko Dreitzel govori o *Einherrschaft* (Horst Dreitzel, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*, 2 zv., Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1990).
5. Bosbach, *op. cit.*, str. 19.

cesarsko monarhijo za univerzalno monarhijo, ne navaja enega samega primera, v katerem bi v obsežnem gradivu, ki ga obdela, nastopil pojem *monarchia universalis*.<sup>6</sup> V obravnavanem kontekstu je monarhija po definiciji univerzalna, kar pa še ne pomeni, da obstaja tudi pojem univerzalna monarhija. Enako velja za pojmovno univerzalno cesarstvo kot obliko monarhije: glede na »vsebino« je *monarchia imperii* seveda univerzalna monarhija, kar pa ne dovoljuje sklepati, da je bila *monarchia universalis* prisotna v takratnem političnem govoru.

Podobno liberalno rabo pojma univerzalna monarhija najdemo v sicer fascinantni študiji J. H. Burnsa o »ideologiji monarhije v Evropi poznega srednjega veka«.<sup>7</sup> Burns sam pove, da uporablja izraz monarhija v različnih pomenih: na splošno kot »ideje«, ki se uteleša v različnih oblikah »gospostva, kraljestva in cesarstva«, v poglavju, ki je posvečeno »univerzalni monarhiji«, pa bolj specifično kot nekaj, kar označuje »sistema papeštva in cesarstva«. Pri tem opozarja, da je pojem v tem drugem pomenu nam bolj tuj, kot je bil disputantom v obdobju, ki ga obravnava, da pa so tudi ti poznali »monarhijo« v, grobo rečeno, aristotlovskem pomenu ene od konstitucij ali form vladavine, ki jih je mogoče najti v različnih političnih družbah — čeprav jim je bila izkustveno bližja danes manj domača »ideja ene, univerzalne monarhije«.<sup>8</sup> Ta razlaga ni neproblematična. Kar si običajna pamet v našem času (in sicer že nekaj časa) predstavlja pod monarhijo, je seveda kraljevina, medtem ko je bila kraljevina za Aristotla legitimna oblika monarhičnega tipa konstitucije (v nasprotju z izrojeno tiranijo).<sup>9</sup> In če je to naš problem, je bil eden takratnih to, da so se morali aristotlovci spoprijemati z dvema univerzalističnima institucijama, za kateri Aristotel ni vedel: s papeštvom in cesarstvom.<sup>10</sup>

V večjo pomoč je Burnsov opis obdobja, v katerega postavlja svojo razpravo o »univerzalni monarhiji«. To se v glavnem ujema s koncilom v Baslu (1431-49). Značilno za to obdobje je, da je bila »univerzalna monarhija, bodisi papeška bodisi cesarska,« kot politični program, ki bi mogel upati na udejanjenje, mrtva,<sup>11</sup> da pa se ideološki potencial tega pojma, njegov čar (in ne nazadnje

6. Približek je označitev cesarja na koncilu v Paviji leta 1160: »principum principii universae monarchiae imperium ac diadema tenenti.« (*Ibid.*, str. 30, n. 56.)

7. J. H. Burns, *Lordship, Kingship and Empire. The Idea of Monarchy 1400-1525*, Clarendon Press, Oxford 1992.

8. *Ibid.*, str. 97.

9. Tako vsaj sledi iz sodobnega angleškega prevoda Ernesta Barkerja: *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press 1958. Prim. tudi ekscerpte iz *Etike in Retorike*, *ibid.*, str. 373 sq. Od tod v poznosrednjeveških in tudi zgodnjemodernih tekstih (zelo elaborirano v Bodinovih *Les Six livres de la République*), »kraljevska monarhija« (*monarchia regalis* oz. *monarchie royale*).

10. Prim. Cecil N. Sidney Woolf, Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought, At The University Press, Cambridge 1913, str. 266 sq.

11. »The Roman eagle, whether clad in pontifical or in German feathers, was a dead duck.« (Burns, *op. cit.*, str. 97.)

njegov pomen za zgodovino politične misli), še ni izgubil, in še več, da je 15. stoletje doživljalo »omembe vredno oživitev univerzalistične ideologije«. <sup>12</sup> V dokaz navaja, kako je zamisel o »fre impyre« ali »liberum imperium« rojila tudi po glavi škotskega kralja Jakoba III., ki da je bil vse prej kot verjeten kandidat za cesarja. <sup>13</sup> Problem je tu v tem, da Burns enači dva vidika pojma *imperium*, idejo oblasti in idejo ozemeljsko vseobsegajoče vladavine, <sup>14</sup> ki ju je mogoče navezati na Schmittov par *Ordnung* in *Ortung*. <sup>15</sup> Na Škotskem so imeli v mislih *imperium* v prvem pomenu, <sup>16</sup> tako da sklicevanje na Jakoba III. (in Jakoba IV.) ne dokazuje moči imperialne ideologije kot ideologije univerzalnega gospodstva. Ključni problem pa je, da imperij v tem pomenu (in še manj seveda v smislu ozemeljsko omejene oblasti) ne more biti dokaz za obstoj oziroma prisotnost koncepta univerzalne monarhije. *Imperium* in *monarchia universalis* nista identična pojma. Ne gre le za to, da Burns, ko govori o univerzalni monarhiji, ne navaja tekstne evidence za to, da je bil termin dejansko rabljen, temveč tudi za to, da samoumevno privzema, kot je sicer običajno, da sta pojma univerzalne monarhije in cesarstva (ter tudi papeške monarhije) izmenljiva.

Medtem ko je ugotavljanje nekonsistentnosti med analiziranimi viri in interpretacijo analize meja, na katero je obsojen nestrokovnjak za srednjeveško problematiko, pa je z vidika politične teorije legitimno poskusiti strožje določiti pojme. In kakor je na eni strani skrajno težko in tvegano prekoračevati meje ekspertnega znanja, tako se na drugi uveljavlja spoznanje, da je razmejitev med srednjeveško in zgodnjemoderno politično mislijo nasilna, da se je, kot pravi Black, konfiguracija politične misli v moderni Evropi v nekaterih ključnih potezah oblikovala pred letom 1450 in da kontinuiteta političnih jezikov narekuje trditev, da so se »resnično epohalni premiki v evropski politični misli dogodili v enajstem in osemnajstem stoletju: kar je vmes, je v bistvu eno samo obdobje.« <sup>17</sup> Četudi bi bila razlika med cesarsko in papeško univerzalno vladavino

- 
12. Ibid., str. 97-8, 100. Ta ocena molče povzema Karle Eckermann *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert*, Dr. Walter Rotschild, Berlin-Grünwald 1933, in se ujema (če zaenkrat pustimo ob strani pomembno razliko) z analizo Roberta Folza v *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Aubier 1953 (uporabljam avtorizirani angleški prevod: *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*, Edward Arnold 1969), ki pokaže, kako je imperialni imaginarij preživeljval historična cesarstva.
  13. Burns, *op. cit.*, str. 99.
  14. Gl. Richard Koebner, *Empire*, At The University Press, Cambridge 1961, zlasti pogl. I in II.
  15. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 3. izd., Duncker und Humblot, Berlin 1988, I.1.
  16. Podobno velja za Anglijo. Gl. Ullmannovo interpretacijo *Act in Restraint of Appeals* (1533): Walter Ullmann, »This Realm of England is an Empire«, *Journal of Ecclesiastical History*, 30 (1979), 2.
  17. Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press 1992, str. 191.



ter univerzalno monarhijo brez večjega pomena za medievalistiko, pa je gotovo ni mogoče omalovaževati z vidika zgodovine evropske politične misli, ki se niti ne konča z iztekem srednjega veka niti ne začne s humanizmom in renesanso. Šele v tej daljši časovni perspektivi se jasno pokaže, da ne cesarstvo ne papeška monarhija nista identična z univerzalno monarhijo. Moja teza je, da *monarchia universalis* označuje univerzalistične pretenzije ozemeljsko omejene vladavine, ki je postala država v nizu konfliktov s papalističnim in imperialnim oblastnim univerzalizmom (pa tudi s partikularizmi lokalnih oblasti, na katerih je ta univerzalizem temeljil, in ki jim je bilo nadeto privlačno ime srednjeveškega konstitucionalizma<sup>18</sup>).

Ko obravnava »univerzalno monarhijo«, namenja Burns osrednje mesto Antoniu de' Roselliju in njegovemu delu, ki se ga je prijelo ime *Monarchia*. Glede na vpliv, ki ga je imela na to delo Dantejeva *Monarchia*,<sup>19</sup> je referenca na Florentinca pričakovana. Njegova *Monarchia*, pravi Burns, »ni razprava o monarhiji kot obliki vladavine, pač pa traktat, ki prepričljivo zagovarja cesarjevo univerzalno oblast nad krščanstvom — pravzaprav nad celim svetom.«<sup>20</sup> Takšna označba bi bila nadvse korektna, če bi ta cesarski univerzalizem ne bil v isti sapi izenačen z univerzalno monarhijo. Dante s pesniško elokvenco dokazuje, da bi človeškemu rodu mogel — in moral — vladati en vrhovni vladar, ki je monarh;<sup>21</sup> da je monarh cesar (»Monarcha sive Imperator«) (I, x), ne pa kralj (I, xi), kajti ne le enote, ki so nižje od kraljestva, temveč tudi kraljestva sama morajo biti podrejena »enemu vladarju ali vladarstvu, se pravi monarhu ali monarhiji« (I, vi), saj dobro sveta terja »eno vladavino, ki se imenuje cesarstvo« (I, ix), ali kot pravi refren v I. knjigi, monarhija je svetu nujno potrebna. Ta monarhija je *imperium mundi* (II, viii), cesarju, ki je *mundi Monarcha* in ima nad sabo le vesoljnega vladarja, Boga (III, xvi), pripada vrhovno gospostvo, katerega enotnost ne trpi nobene delitve (III, x). Le enkrat, med množico siceršnjih kvalifikacij in v pojasnjevalnem vrinjenem stavku, nastopi izraz univerzalna monarhija: delitev cesarstva bi bila njegovo uničenje, kajti »cesarstvo je v

18. Brian M. Downing, *The Military Revolution and Political Change. Origins of Democracy and Autocracy in Early modern Europe*, Princeton University Press 1992, str. 247, vidi v srednjeveškem konstitucionalizmu »vir liberalne demokracije«. (Ta samorasli lokalno samoupravni »temelj demokracije« [ibid., str. 9] je seveda uničila moderna država, t.i. »vojaško-birokratski absolutizem«.) Kar je videti kot karikatura, je odkrita veroizpoved, lastna tako številnim historičnim republikancem in radikalnim demokratom kot prenekateremu današnjemu liberalnemu profesorju zgodovine politične misli, ki jo seveda izreka manj naravnost.

19. Burns, *op. cit.*, str. 103; prim. Eckermann, *op. cit.*, str. 28 sq.; Bruno Nardi, »Fortuna della 'Monarchia' nei secoli XIV e XV«, v: Nardi, *op. cit.*

20. Burns, *op. cit.*, str. 97.

21. Dante, *Monarchia*, I, xiv. (Uporabljam *Opere di Dante Alighieri*, ur. Fredi Chiapelli, Ugo Mursia editore, Milano 1967.)

enotnosti univerzalne monarhije.«<sup>22</sup> Argumentirati bi bilo mogoče, da je to opisno določilo cesarstva akcidentalno, kajti cesarstvo je za Danteja po definiciji univerzalno in ne potrebuje dodatnih določil.<sup>23</sup>

Dantejeva *Monarchia* je bila poseg v polemiko med zagovorniki cesarske in papeške supremacije, v konflikt med dvema univerzalnima oblastnima institucijama. Za razumevanje oblikovanja pojma univerzalne monarhije je instruktivnejši konflikt med teritorialno omejeno oblastjo, na eni strani, ter med papeško in cesarsko monarhijo, na drugi, najprej in najbolj med francoskim kraljestvom ter Sveto stolico in Svetim rimskim cesarstvom, ki mu je bil Dante sodobnik, četudi v njem ni neposredno sodeloval. Gre seveda za spor med Filipom IV. in Bonifacijem VIII., v katerem je papež izdihnil in papeštvo podleglo. Temeljno vprašanje je bilo, »ali bo zmagalo staro teokratsko in univerzalistično ali antično-moderno in nacionalno pojmovanje države«,<sup>24</sup> in ker je »staro cesarstvo, državno utelešenje univerzalne misli,« že zašlo, je boj zdaj veljal »duhovni univerzalni oblasti«, papeški svetovni državi.<sup>25</sup> Ozadje te ocene ni le prevladanje papeške monarhije nad cesarsko (s čimer si je papeški univerzalizem sicer skopal grob), temveč tudi pripoznanje *de facto* osamosvojitve francoskega kraljestva (ter tudi bolj odmaknjenih španskega, angleškega, škotskega) izpod cesarstva.<sup>26</sup> Reklo o kralju kot cesarju v svojem kraljestvu (*rex imperator in regno suo*), ki si ga je prisvojil francoski kralj, je sporočalo, da kralj ne priznava oblasti nad sabo,<sup>27</sup> in izražalo tako moč imperialne ideologije kot subvertiranje in zaton imperija.

22. »consistente Imperio in unitate Monarchie universalis« (III, x).

23. Tako v *Convivio*, delu, ki velja za prvo splošno artikulacijo Dantejeve filozofije in v katerem je zasnovan njegov imperializem (George Holmes, *Dante*, Oxford University Press 1988, str. 29, 39-40). Dante najprej zatrdi, da je očitno, da človeška družba, če naj doseže popolnost, potrebuje enega kmarja, ki mora zasedati (da bi lahko urejal vse različne naloge, nujne za človeški rod) univerzalen poveljevalni položaj nad celoto - položaj, ki izključuje sleherni ugovor (»universale e inrepugnabile officio di commandare«). Sledi pojasnilo, da se ta odlični položaj imenuje cesarstvo, brez nadaljnjih določil: »E questo officio per eccellenza Imperio è chiamato, senza nulla addizioine« (*Convivio*, IV, iv, v: *Opere, op. cit.*).

24. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1903, str. 1. Pojem »država« je v tem kontekstu, strogo vzeto, anahronističen (prim. Helmut Quaritsch, *Staat und Souveränität. Band I: Grundlagen*, Athenäum Verlag, Frankfurt/M 1970), »antično-moderen« pa nadvse zadet: »moderno« se je artikuliralo s privzajanjem antične filozofije, retorike in historiografije (gl. zlasti Richard Tuck, »Humanism and Political Thought«, v: *The Impact of Humanism on Western Europe*, ur. Anthony Goodman in Angus MacKay, Longman, London/New York 1990, ter Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press 1993, pogl. 1).

25. Scholz, *ibid.*

26. Gl. Gaston Zeller, »Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France«, *Revue historique*, 59 (1934), zv. 173.

27. Bodisi bolj radikalno (npr. *Établissement de Saint-Louis* [pibl. 1270]: »li rois ne tient de nului fors de Dieu et de luy«) bodisi manj (npr. pismo Filipa IV. cesarju Henriku VII.: »regnum

V literaturi, ki jo je proizvedel in v kateri se je artikuliral ta spor,<sup>28</sup> je za dano tematiko zanimiva predvsem tista, ki je zagovarjala kraljevske interese. Omenil bom le dva avtorja. Jean Quidort (Janez Pariški) je v *De potestate regia e papali* nedvoumno zavrnil univerzalno posvetno oblast, ki da je ni mogoče utemeljevati ne z božanskim ne z naravnim pravom. Medtem ko monarhija (legitimno) obstaja v duhovni sferi, »pa ne sledi, da božansko pravo narekuje običajnim vernikom, naj bodo v časnih rečeh podrejeni kakršnemu koli enemu vrhovnemu monarhu,« kajti »en sam človek ne more vladati svetu v časnih zadevah, tako kot more v duhovnih.« Sklep, da »časna vladavina nad svetom ne terja oblasti enega človeka,« podkrepi s sklicevanjem na Aristotla, ki je pokazal, »da so posamezne države naravne, ne pa cesarstvo ali enovladje.«<sup>29</sup> »Bolje pa je, da bi mnogi vladali v mnogih kraljestvih, kot da bi en sam vladal celemu svetu. To vidimo iz tega, da svet ni nikdar užil toliko miru v času cesarjev kot po tem in pred tem.«<sup>30</sup> Ost argumenta je uperjena proti dvema tarčama. Proti cesarstvu, kajti »sleherni kralj je glava svojega kraljestva,«<sup>31</sup> a tudi proti posvetnim pretenzijam papeške monarhije (kar je poglavitni predmet traktata): »ne v načelu in ne v praksi kraljeve oblasti ne podeljuje papež, temveč izvira od Boga in iz ljudstva, ki izbira kralja bodisi kot posameznika bodisi kot člana dinastije« (c. X.), tako da duhovščina *in temporalibus* nima moči nad kraljevo oblastjo (c. XVIII).

Legitimacija svetne neodvisnosti partikularne (ozemeljsko omejene, nacionalne) vladavine je bila le ena plat argumenta. Brž ko je bilo mogoče tako vladavino

---

Francorum [...] nullum temporalem superiorem cognoscens aut habens«), cit. v Zeller, *op. cit.*, str. 283, 292.

28. Gl. Scholz, *op. cit.*; Zeller, *op. cit.*; Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, Medieval Academy of America/University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1988, razdelek IV; Charles T. Wood, ur., *Philip the Fair and Boniface VIII: State vs. Papacy*, 2. izd., Robert E. Krieger, New York; Sigmund Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, 8. pogl.
29. John of Paris, *On Royal and Papal Power*, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971, c. III.
30. »Mellius autem est plures pluribus regnis dominari quam unum toto mundo. Quod etiam ex hoc apparet quod tempore imperatorum nunquam fuit mundus in tanta pace quanta fuit postea et ante.« (C. XXI.) Zeller komentira to stališče takole: »To je prvi udarec unitarnemu pojmovanju sveta, ki je v srednjem veku veljalo za dogmo. O političnem monizmu je bilo poslej moč razpravljati.« (*Op. cit.*, str. 296.) J. A. Watt, urednik in prevajalec izdaje *De potestate*, ki jo uporabljam, je v svoji oceni zmernejši: dosežek Janeza Pariškega je bil, da je dokazal, da je mogoče tradicionalno *de facto* neodvisnost francoskega kralja (gl. o tem c. XXI) zagovarjati tudi *de jure*. »Bil je prvi, ki je sistematično pokazal, da so politične tradicije in prakse nacionalnega kraljestva utemeljene kot upravičene v božanskem, naravnem in cerkvenem pravu. To upravičenost je papeštvo, zvečine, že dolgo implicitno pripoznavalo.« (»Introduction«, str. 63.)
31. C. XVIII. Ta trditev je manj odločna, kajti nadaljevanje se glasi: »in cesar, če že je, je monarh in glava sveta,« vendar je imperij le možnost, in ta pogojnost sama dovolj politično krivoverska.

misлити in upravičevati, se je proti tradicionalnima univerzalizmoma začel uveljavljati, tako rekoč »od spodaj«, novi, partikularni, nacionalni univerzalizem. Paradigmatičen zgled je kraljevi legist Pierre Dubois.<sup>32</sup> Zanj je bila že misel na to, da bi en monarh mogel poenotiti ves svet (»totum mundum unum facere«), norost: »Dvomim, da kdo, ki je pri zdravi pameti, misli, da bi dandanašnji in v tej dobi mogel biti en sam časní monarh za cel svet, ki bi vladal vsem stvarém in bi ga vsi ubogali kot višjega od sebe; če bi takšna težnja obstajala, bi bile neskončne vojne, puniti in zdrahe.«<sup>33</sup> Vendar pa je Dubois po ovinku prispel do podobne norosti. Vojne niso bile le možnost, do katere bi pripeljalo temporalno enovladje, temveč realnost takratnega evropskega mnogovladja, neskončnega vojevanja med krščanskimi vladarji različnih rangov. Da bi temu naredil konec, si je Dubois zamislil evropsko poenotenje, oblikovanje vseevropske krščanske republike (*respublica christianorum, respublica catholicorum, respublica christicoliarum* [§§ 39, 70, 99]), ki bi se raje vojskovala proti nevernikom in v velikem križarskem pohodu ponovno osvojila sveti grob (in seveda Sveto deželo ter jo sistematično kolonizirala). Združena Evropa bi postala svetovna monarhija: »Če bi katoliška sekta oblikovala enotno republiko v vseh kraljestvih in krajih [*si secta catholicorum unam in omnibus regnis et locis faciat respublicam*], [...] bi ta republika sčasoma postala *respublica mundi monarchiam* in bi rasla, ko bi minevala leta.« (§70) In ta svetovna evropska krščanska monarhija, posvetna *ecclesia universalis*, bi ne bila nič drugega kot vzvod za prevlado francoskega *rex christianissimus*,<sup>34</sup> za francosko gospostvo nad svetom.<sup>35</sup> Krona tega podjetja - s katerim bi *monarchia mundi* prenehala biti samorasla in bi prvič postala dosežek nacionalne oblasti, partikularne teritorialne sile, ter tako *monarchia*

32. O Duboisu gl. Scholz, *op. cit.*, str. 375 sq.; Hellmut Kämpf, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300*, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin 1935; (Ernst Zeck, *Der Publizist Pierre Dubois, seine Bedeutung im Rahmen der Politik Philipps IV. des Schönen und seine literarische Denk- und Arbeitsweise im Traktat »De recuperatione Terre Sancte«*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1911, je šomoštrsko informativen, a nič več); Zeller, *op. cit.*, str. 296 sq.; Sylvia Schein, *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*, Clarendon Press, Oxford 1991, str. 208 sq.; urednikovo uvodno študijo v: Pierre Dubois, *The Recovery of the Holy Land*, ur. Walther I. Brandt, Columbia University Press, New York 1956.

33. *De recuperatione terre sancte. Traité de politique générale par Pierre Dubois, avocat des causes ecclésiastiques au bailliage de Coutances sous Philippe le Bel*, ed. Ch.-V. Langlois, Alphonse Picard Éditeur, Paris 1891, ter cit. Brandtova izd., § 63.

34. O *rex christianissimus* prim. Kämpf, *op. cit.*, str. 27 sq.

35. Scholz pripominja, da Dubois pač ni ostal zvest svojemu odklonilnemu stališču do svetovnega gospostva. »Pobija samo univerzalistične teorije drugih, papeža in cesarja - nasprotno pa je francosko svetovno cesarstvo njegov zadnji cilj.« (*Op. cit.*, str. 410, 411.) Sredi 16. stol. najdemo to miselno konstelacijo - artikuliranje institucije harmonične svetovne skupnosti kot poglavitnega sredstva za univerzalno gospostvo francoske monarhije - pri Guillaumeu Postelu. (Gl. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1951, str. 431 sq., zlasti 446 sq.)

*universalis* v (zgodnje)modernem pomenu — bi bila cesarska. Francoska dinastija bi si pridobila cesarstvo na Zahodu in na Jutrovem.<sup>36</sup>

Pol stoletja kasneje, pod Karlom V., je francoski imperializem doživel nov razcvet,<sup>37</sup> česar ni mogoče pripisati samo kralju, ki je bil prevzet z veličino svoje funkcije, temveč tudi pojemajoči moči historičnega Svetega rimskega cesarstva in krepitvi kraljevske oblasti.<sup>38</sup> In če v tem obdobju, po Zellerjevi sodbi, že ni bilo novih teoretskih argumentov, so gotovo bili novi poudarki. To vsekakor velja za *Somnium viridari*, fiktivni dialog med klerikom in vitezom, ki je cirkuliral tudi v francoskem prevodu kot *Songe du vergier*. Klerik, kot je moč pričakovati, neuspešno dokazuje, da papežu pripada svetovna monarhija, »la monarchie du monde en espiritualité & temporalité,«<sup>39</sup> in njegov argument, da ima papež pravico do »gospodstva nad vsem svetom,« je zgovorno zavrjen kot nekaj tako absurdnega, kot če bi Francija zato, ker je njeno kraljestvo plemenitejše, dostojanstvenejše in popolnejše od *royaulme d'Espagne*, hotela vladati Španiji. (I, 50) Ta zavrnitev je zgovorna ne toliko zato, ker gladko odpiše pretenzije papeštva, da bi obvladovalo sekularno sfero,<sup>40</sup> pač pa bolj zato, ker kaže na (načelno) nedotakljivost nacionalnih oblastnih enot. Te so v svetni sferi samozadostne, in kralji, ki znajo sami poskrbeti za politični in moralni red,<sup>41</sup> ne priznavajo oblasti nad sabo<sup>42</sup> in se ponašajo, da so cesarji v svojih kraljestvih.<sup>43</sup>

36. Prim. Scholz, *op. cit.*, str. 410 sq., 436; Schein, *op. cit.*, str. 210.

37. Gl. Zeller, *op. cit.*, str. 305 sq. Papež Urban VI. se je 1382 potožil cesarju Wenceslasu, da je »francoska nacija vedno merila na cesarstvo. [...] Če bi njihova sredstva bila dorasla njihovim ambicijam, bi si bili Francozi pripravljeni uzurpirati ne le papeštvo, ne le cesarstvo, marveč monarhijo nad celim svetom.« (Cit. *ibid.*, str. 307-8.)

38. Gl. Susan M. Babbitt, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of the American Philosophical Society, 75 (1985), I, Philadelphia 1985, III. pogl. Avtorica ugotavlja, da so »pojmi države vsekakor presegli fevdalno in zasebno,« vendar zanesljivo in natančno opozarja, da ne v teoriji ne v praksi 14. stol. »ni mogoče govoriti o polni suverenosti države« ter da suverenost, za kakršno je šlo, nikakor ni suverenost v Bodinovem pomenu (str. 32, 43).

39. *Le songe du vergier, qui parle de la disputacion du clerc et du chevalier*, ur. F. Chatillon, *Revue du Moyen Age Latin*, XIII (1957) in XIV (1958), Palais de la Université, Strasbourg 1957, 1958, I, 55. O politični filozofiji tega traktata gl. Jeannine Quillet, *La philosophie politique du Songe du vergier (1378). Sources doctrinales*, Vrin, Paris 1977.

40. Anonimni pisec pravi, da preprosto ni »vray que le pape soit souverain du maistre de la loy seculiere.« (I, 96) Bolj specifično tekst zastopa galikanska stališča in dokazuje, da je francoska cerkev »v časnih zadevah podrejena francoskemu kralju.« (Npr. I, 98.)

41. Kraljeva oblast skrbi za to, »que les hommes se retrayant des mauulx, & qu'ilz soyent induitz à bein faire,« in v tem pogledu »ceste presente vie moralles & politique bien peut estre gouvernée & souffisamment.« (I, 98)

42. »ne recognoissent souverain en terre« (I, 136). Avtor nagovarja svojega kralja s »tressouverain [...] Prince«, »tres souverain seigneur« ipd. (Gl. uvodni in sklepni nagovor.)

43. »[...] se reputent empereurs en leurs raualmes.« (II, 15; za formulo *Imperator vel Rex* prim. II, 33.)

Prav v artikuliranju razmerja do cesarstva je mogoče videti prispevek *Songe du vergier* k razpravi o formah oblasti, novi poudarek.<sup>44</sup> Spet je duhovnik brez upa zmage zagovarjal stališče, da je cesar »gospod nad celim svetom,« da mu pripada »monarchie de tout le monde« in so mu podrejene vse nacije (*nacions*) sveta. (I, 35) Vitez mu je odgovoril, da ne s Staro ne z Novo zavezo ter niti z naravnim pravom, *droit de gens*, civilnim in cerkvenim pravom ni mogoče utemeljevati in upravičevati cesarske svetovne monarhije, »monarchie & seigneurie de l'empire.« S kombiniranjem teoloških, juridičnih in historičnih argumentov je dokazal, da Francija ni in nikdar ni bila del cesarstva, da njegov kralj *de facto* in *de jure* ne priznava nobenega suverena nad sabo ter da lahko cesar prav tako malo daje zakone Franciji kot jih more francoski kralj dajati cesarstvu. (I, 36) In na duhovnov ugovor, da hoče ustvariti »novega cesarja« (I, 37), je vitez samozavestno odgovoril, da bi se kralj Francije prav lahko imenoval cesar in njegovo kraljestvo cesarstvo, da pa mu je v večjo čast imenovati se *roy de France*. »Ime kralj je namreč starejše, častnejše: kajti v Starem testamentu in v Novi zavezi je dokazano, da je ime cesar novejša iznajdba,« in zapisano, da se je stvarnik sveta imenoval kralj kraljev in ne cesar cesarjev. Sklep je emfatičen: Vem, pravi vitez, da je francoski kralj cesar v svojem kraljestvu in bi se lahko imenoval cesar, vendar pa se ne more imenovati dostojanstvenejše kot kralj Francije.<sup>45</sup>

Učinek te argumentacije je dvojen: po eni strani pripiše kraljestvu, nacionalni vladavini, enako dostojanstvo, isti rang, kot univerzalističnemu cesarstvu, po drugi pa prevede cesarstvo v eno od ozemeljsko omejenih gospodstev, v nemško cesarstvo, v vseh pogledih eno od nacionalnih oblastnih enot. Skupni učinek tako toliko močnejše zavrne univerzalno oblast oziroma univerzalistične oblastniške ambicije. Nicole Oresme, kraljevi svetnik, ki je za Karla V. prevajal v francoščino Aristotla, velja za »teoretika kraljevske oblasti« in »zagovornika najstrožjega partikularizma«<sup>46</sup> in zastopa tako podobna stališča, da so mu pripisovali avtorstvo *Songe du vergier*. Kar je gotovo, je, da je močno vplival na to besedilo,<sup>47</sup> in v napačnem zaporedju ga omenjam zato, ker je v svoji polemiki proti univerzalni vladavini uporabljal termin univerzalna monarhija. Ta polemika je skoncentrirana v dolgi glasi k prevodu *Politike*, v kateri najprej povzema argumente v prid *monarchie sus tous, empire universel et total*, ter jih nato enega za drugim zavrne.

Teoretska podlaga te polemike je aristotlovska *communitas perfecta* (v Moerbekejevem prevodu »communitas perfecta civitas«), ki je, kot pravi

44. Za Zellerja je ta novi vidik brez presedana in še stoletje in pol je bilo *Songe du vergier* edino delo »v politični literaturi, ki je zastopalo to škandalozno mnenje, ki je bilo, gledano z rimskega stališča, tako rekoč svetoskrusko.« (*Op. cit.*, str. 306.)

45. »Concluons doncques que jaçoit ce qu'il soit empereur en son royaume, & qu'il se puisse empereur appeller, toutesfois ne se peut plus dignement appeller que roy de France.« (I, 39)

46. Quillet, *op. cit.*, str. 130; gl. tudi Babbitt, *op. cit.*

47. O tem Quillet, *op. cit.*, III. del.

Babbitt, ponudila respektabilno alternativo cesarstvu.<sup>48</sup> Papeško *plenitudo potestatis* Oresme dopušča, vendar to nima konsekvenc za odklonilno stališče do svetne univerzalne oblasti, kajti v *policies humaines* veljajo drugi zakoni: medtem ko je svetemu očetu dana oblast po božjem čudežu, s posebno milostjo Svetega duha, vlada v političnem življenju »praktični um«, *science*, ki jo uči grški filozof.<sup>49</sup> Politična skupnost ne sme biti ne premajhna ne prevelika, biti mora ravno tako obsežna, da je samozadostna, in takšni je mogoče učinkovito in pravično vladati. Tako zmerno in umerjeno je kraljestvo, univerzalna monarhija in *temporalibus* pa ni »ne pravična ne prikladna.«<sup>50</sup> Prepričanje, da je univerzalna monarhija možna, je tako daleč stran od praktičnega uma (»trop loing de raison pratique«), da ga je po Aristotlu treba imenovati politični sofizem, in prej kot resno razpravo bi zaslužilo posmeh.<sup>51</sup> Kljub temu pa Oresme univerzalno monarhijo resno zavrača in celo trdi - kar je očitno pretiravanje - da je prvi, ki to počne.<sup>52</sup>

Univerzalna monarhija je nesprejemljiva predvsem zato, ker ji ni mogoče vladati. Božanska vednost in moč urejata ves svet, pravi. »Toda ni ju človeške vednosti in moči, ki bi bili dovoljniji za upravljanje *lordener/* vseh ljudi na svetu.«<sup>53</sup> Če bi bila vladavina prevelika, vladar (ne sam ne s pomočjo svojih pooblaščenecv) ne bi mogel poznati vseh dejstev in vseh odličnih oseb ter »zato ne bi mogel niti dobro razsojati niti razdeljevati časti in služb.«<sup>54</sup> Vladati bi moral tujim ljudstvom, toda »protinaravno je, da človek vlada ljudstvu, katerega materinjega jezika ne pozna,« in tudi proti božji zapovedi, kajti »ne sme se imeti kralja iz tuje nacije.«<sup>55</sup> *Communication civile* bi ne bila mogoča in zato ne

48. *Op. cit.*, str. 46.

49. Maistre Nicole Oresme, *Le Livre de Politique d'Aristote*, ur. Albert D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society, 60 (1970), 6, Philadelphia 1970, str. 292-293, 250d, 251a.

50. »Et di que royalme est de quantité moderee et mesuree et qu'universele monarchie temporele ne est pas juste ne expediente.« (*Ibid.*, str. 292, 250d.)

51. *Ibid.*, str. 293, 251c, 252a.

52. »Je ne veul pas cest chapitre passer sans traicter jouxte ceste matiere une question que je ne trouve pas ailleurs disputee.« (*Ibid.*, str. 289-90, 247c-d.)

53. *Ibid.*, str. 288, 246a. Podobno stališče je že prej izrekel Dantejev nasprotnik Guido Vernani: »Monarcha ergo totius humani generis debet excedere in virtutibus et in prudentia totum genus humanum ... solus dominus Iesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha.« (Cit. v Babbitt, *op. cit.*, str. 57.) In kasneje Erasmus: »Optima quides est monarchia [=monarchia vniuersalis], si princeps detur Deo similis, verum vt sunt hominum mores, tutissima sunt moderata imperia christianis foederibus inter se connexa.« (*Vtilissima consvltatio de bello Tvrcis inferendo, et obiter ennaratvs Psalmvs XXVII*, ur. A. G. Weiler, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterdami*, V-3, North-Holland, Amsterdam etc. 1986, str. 81.)

54. Oresme, *op. cit.*, str. 291, 249c.

55. *Ibid.*, 250a »L'en ne doit pas avoir roy d'estranger nation.« Referenca na *Deut.* 17,15: »Non poteris alterius generis regem facere.« (V slov. prev., Ljubljana 1987: »Ne smeš postaviti čezse tujca itn.«) Na začetku 16. stol. je to stališče ponovil Seyssel v *La Monarchie de France*,

življenje v politični skupnosti.<sup>56</sup> Če je *policie* prevelika, ne more biti dobro urejena, in »takšna velika kraljestva niso bila prava kraljestva, temveč so bila nasilne in tiranske uzurpacije.«<sup>57</sup> S pretirano rastjo so priklicala nadse uničenje in propad.<sup>58</sup> Tudi narava - z raznolikostjo podnebja, z morji, veletoki, gorami in puščavami, ki ločujejo ljudstva, z različnimi temperamenti in običaji teh ljudstev ipd. — narekuje *divisio regnorum*, in zakoni se morajo prilagajati tem različnostim.<sup>59</sup> Univerzalna monarhija bi bila (kar je slišati kot znamenita Pufendorfova oznaka Nemškega cesarstva v *De statu imperii Germanici*) nakaza in bi ne bila več *cité*, marveč »une chose confuse«.<sup>60</sup> Zato »Bog in narava nočeta take monarhije; temveč je videti, da je [Bog] uredil tako, da so na zemlji mnogi suvereni vladarji.« Kajti prav je, da imajo različna ljudstva različno pozitivno pravo in različne vladavine.<sup>61</sup>

Oresme, vsaj ko gre za vprašanje političnega življenja, jasno zavrne dotlej centralno — a tudi poslej vse prej kot obrobno — idejo univerzalne enotnosti (tudi *ordinatio ad unum* svojega mojstra, ki je bila, denimo, nosilna os Dantejeve politične vizije<sup>62</sup>). Proti argumentu, da bi bila univerzalna monarhija *une union* v nasprotju z vrednostno nesprejemljivim separatizmom (»que multitude de princeys ou de royalmes est une separation«), je postavil nezaslišano trditev: »separation est expediente«, ter dosledno sklepal, da je treba postaviti meje, zaustaviti proces poenotovanja (»met[tre] arrest ou proc  s de la uniement«).<sup>63</sup> Univerzalna vladavina tu ni več samoumevna, samorasla, sprejemana kot dana,

---

vendar je veljalo samo za Francijo (Claude de Seyssel, *La Monarchie de France et deux autres fragments politiques*, ur. Jacques Pujol, Librairie d'Argences, Paris 1961, I, 8), ne pa za dežele, ki jih je Francija osvojila. V *Exorde en la translation de l'Histoire de Justin* (1510) je Seyssel dokazoval, da je jezik najzanesljivejše sredstvo imperialne vladavine, in hvalil svojega kralja »/que/ vous travaillez    enrichir et magnifier la langue fran  aise.« (*Ibid.*, zlasti str. 65-7.) Kasneje je lingvistični imperializem zagovarjal Giovanni Botero v *Della Ragion di Stato* (*Della Ragion di Stato Libri Dieci, Con Tre Libri delle Cause della Grandezza, e Magnificenza delle Città*, Venetia 1589, V, 1), razdelal pa je ta (kot pravi Pagden) »humanistic commonplace« Tommaso Campanella (gl. Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale University Press, New Haven — London 1990, str. 57 sq.)

56. *Ibid.*, 249d-250a.

57. *Ibid.*, str. 289, 247c; 293, 252b. Mnenje, da so takšne velikanske monarhije prinesle blaginjo, Oresme odločno zavrne, češ da so bile tiranije, v katerih so se bogatili le vladarji. »Mes les historiens et les po  tes entendoient plus a descrire tele prosperit   des princes que la misere et la povert   des subjects.«

58. *Ibid.*, str. 292, 250b-d.

59. *Ibid.*, str. 291, 249d; 293, 251d. In *Songe du vergier* in Oresme spodbijata univerzalno veljavnost rimskega prava.

60. *Ibid.*, str. 291, 249b, in 289, 247a.

61. *Ibid.*, str. 291, 249d.

62. Quillet, *op. cit.*, str. 158, imenuje Oresma antipod Dantejevih univerzalističnih aspiracij.

63. Oresme, *op. cit.*, str. 294, 252c-d. Pri tem se sklicuje na Avguštinovo *De civitate Dei*, XIX, 7, vendar izrazito interpretativno.



kar je značilnost srednjeveške misli, temveč je ekscesno povečevanje kraljestva (»accrestre un royaulme excedenment«).<sup>64</sup> In prav zato, ker je monarhija za Oresma ozemeljsko omejena, torej partikularna, vladavina, lahko govori o univerzalni monarhiji (*universele monarchie* oziroma *monarchie universele*).<sup>65</sup>

Vrnimo se zdaj k Burnsju in Roselliju. Karla Eckermann je opozorila (in novejša študije ji pritrjujejo), da je ključ za razumevanje Rosellijeve *Monarhije* v tedanjem realpolitičnem položaju: Baselski koncil je s svojimi »demokracičnimi« idejami ogrozil papeško monarhijo, in Roselli, ki je bil »morda eden redkih mož v kuriji, ki so posebno jasno sprevideli takratno situacijo,« je formuliral politični sistem, v katerem sta imela mesto drug poleg drugega, vsako s svojim specifičnim poslanstvom, papeštvo in cesarstvo.<sup>66</sup> Le tako zavezništvo je namreč obetalo poraz konciliarizma in rešitev monarhičnega principa vladavine.<sup>67</sup> Antony Black<sup>68</sup> je pokazal, kako je papeška diplomacija uspešno prepričala ne le cesarja, marveč - še prej - tudi druge posvetne evropske vladarje, da je baselski koncil ogrožal ne zgolj papežovo *plenitudo potestatis*, temveč spodkopaval temelj sleherne oblasti, in da je bilo zato v interesu vseh, da z združenimi močmi odvrnejo nevarnost.

Roselli je s strogo razmejitvijo oblastnih sfer obvaroval papežovo *potestas absoluta* v duhovni sferi in v posvetni razširil cesarjevo oblast na ves svet, tudi nekrščanski.<sup>69</sup> Paralelizem oblastnih sfer je Roselliju dovoljeval močno sekularno formulacijo imperija<sup>70</sup> in reči je mogoče, da je povlekel konsekvence

64. Oresme, *op. cit.*, str. 292, 250d.

65. Termini so razloženi v »Table des expositions des fors mos de Politiques«: »Monarchie est cellui qu'un seul tient le souverain princey sus une cité ou sus un paiz /.../.« »Monarchie est la policie ou le princey que tient un seul. Et sunt .ii. especes generals de monarchie; une est royaulme et l'autre est tyrannie.« »Policie est l'ordenance du gouvernement de toute la communauté ou multitude civile. Et policie est l'ordre des princeys ou offices publics. Et est dit de *polis* en grec, qu'est multitude ou cité.« »Princey est la puissance et auctorité ou domination et seigneurie du prince. Et est ce qui est en latin appellé *principatus*. Et en ceste science cest mot est pris assés largement. Car si comme il appert ou quart livre par le .xxi.<sup>e</sup> chapitre [*Politike*], tous offices sunt diz *princeys* qui ont povoit de conseiller des choses publiques ou de faire jugemens ou de commander.« Sledi še redukcija imperija: »les souverains princes sunt appellés *empereurs*. Car *imperare*, ce est commander.« (*Ibid.*, str. 372-3.) O recepciji Aristotla v tem oziru prim. Woolf, *op. cit.*, str. 274.

66. Eckermann, *op. cit.*, str. 45-6.

67. »Sredi 15. stoletja povod za razjasnitev odnosov med papeštvom in cesarstvom ni bil boj med njima, temveč je šlo za pomiritev med njima, da bi se rešila pred propadom.« (*Ibid.*, str. 94.)

68. *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, At The University Press, Cambridge 1970, zlasti III. del.

69. Eckermann, *op. cit.*, str. 46 (prim. 57), 58 sq.

70. »Roselli je tako sekulariziral državo v več pogledih [...] [...] besede in pojma christianitas Roselli sploh ne pozna, dominirajo izrazi, kakršna sta imperium, populus Romanum.« (*Ibid.*, str. 70.)

pretenzije po svetovni monarhiji radikalneje, kot kdo pred njim.<sup>71</sup> Vendar je treba dodati ne le, da je takšna formulacija imperija politično funkcionalna, saj je bilo močno cesarstvo razumljeno kot najzanesljivejši branik papeštva, marveč tudi, da je bila takšna ideja cesarstva dopustna zato, ker je realno cesarstvo izgubilo svojo moč in papežu ni bilo več nevarno.<sup>72</sup> In če je Roselli razmišljal v »še globoko univerzalističnem okviru«,<sup>73</sup> pa kontekst, ki ga je treba upoštevati pri obravnavi *Monarhije*, napotuje k sklepu, ki ga na podlagi povzete karakterizacije tega dela morda ne bi pričakovali.

Boj proti konciliarizmu, v katerem je Roselli odigral pomembno vlogo, je bil boj za monarhični princip v državi in cerkvi,<sup>74</sup> za univerzalnost monarhije, ne pa za univerzalno monarhijo. In če Roselli v svojem tekstu ne le ni posvečal velike pozornosti nacionalnim in regionalnim razlikam, marveč je šel celo tako daleč, da ni niti enkrat uporabil besed *rex in regnum*,<sup>75</sup> bi bilo v tem verjetno smiselneje videti radikalni, čisti monarhizem, kot pa netipični zastavek v boju proti baselskemu koncilu. Papeška zmaga nad konciliarizmom, popolnoma konsistentna z argumentacijo in politiko, ki sta pripeljali do uspeha, je namreč prinesla prav pripoznanje, in faktično krepitev, nacionalnih vladavin. Na eni strani so zagovorniki monarhizma ne le uveljavili načelo enovladja ter odprli pot centralizaciji oblasti, marveč so, kar je morda pomembneje, postavili »ireduktibilno ločitev med monarhom in ljudstvom.«<sup>76</sup> Pojem enotne, nedeljive in izključujoče vrhovne oblasti (ki je poleg tega pogosto opredeljena neosebno, kot sedež, služba ipd.), je več avtorjev razlagalo kot anticipacijo (bodinovskega) pojma suverenosti<sup>77</sup> in nastanek oziroma nastajanje moderne države. Na drugi strani je papeška diplomacija, zlasti konkordati, ki jih je Sveta stolica sklepala s posvetnimi vladarji, *de facto* promovirala partikularnost temporalnih oblasti<sup>78</sup>

71. *Ibid.*, str. 57.

72. *Ibid.*, str. 108, 45.

73. Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982, str. 39.

74. *Ibid.*, str. 53.

75. Eckermann, *op. cit.*, str. 90, 87.

76. Black, *Monarchy*, str. 66. Za razumevanje pomena te ločitve je instruktivna Skinnerjeva teza, ki razlaga nastanek modernega pojma države kot dvojno depersonalizacijo oblastnega aparata: pojmovno ločitev tako od vladarjeve osebe kot od telesa vladanih, ljudstva. (Quentin Skinner, »The State«, v: *Political Innovation and Conceptual Change*, ur. Terence Ball, James Farr in Russel L. Hanson, Cambridge University Press 1989.) Eden od problemov Skinnerjeve razprave je, da detektira »ločitev od ljudstva« šele pri absolutističnih teoretikih zgodnjega 17. stol.

77. Black, *ibid.*, zlasti str. 73 sq. (prim. 95 sq.), postavlja v središče te konceptualizacije Torquemado. Kritično o antedatiranju »suverenosti« (in »države«) gl. zlasti Quaritsch, *op. cit.*, posebno str. 249.

78. »Konkordati so bili pogodbeni sporazumi med neodvisnimi strankami.« (Black, *ibid.*, str. 127) (Tudi) v tem smislu se je »doktrina monarhične suverenosti [...] popolnoma ujemala z

ter oblikovala sistem mednarodnih odnosov v strogem pomenu besede.<sup>79</sup>

Artikulacija »potrebe po eni suvereni oblasti«, uveljavitev »monarhične suverenosti kot univerzalnega načela«,<sup>80</sup> ni ustoličila univerzalne monarhije, pač pa eno suvereno oblast v številnih ozemeljsko omejenih vladavinah. Šlo je za »ekspanzijo monarhične oblasti v evropskih državah.«<sup>81</sup> Vendar to ni vse. Kot dokazuje Prodi (ki trdi, da so doslejnjše študije ta vidik zanemarile ali spre-gledale, še raje pa pokopale pod ideološko navlako za razlaganje zgodovine<sup>82</sup>), se je papeštvo samo v tem obdobju transformiralo v državo, prešlo »dalle terre di san Pietro al principato«. Ta teritorialna papeška vladavina ni bila le prototip moderne države; njena razmerja do drugih posvetnih vladarjev je mogoče opisati kot devolucijo *constitutum Constantini* (»*donatio rovesciata*«): papež »ne le ne posega v oblast vladarjev, temveč jo upravičuje,« in »neposredno in omejeno gospostvo, ki si ga je papeštvo pridržalo, postane v resnici, tudi z vidika legitimiranja suverenosti, prototip moderne državne razdrobljenosti [*frazionamento*].« To je zdaj »univerzum brez imperija.«<sup>83</sup>

Dvesto let pozneje je Hobbes postavil imperij v *The Kingdome of Darknesse*, v svet duhov: »papeštvo ni nič drugega kot *duh* pokojnega *Rimskega cesarstva*, ki sedi kronan na njegovem grobu.«<sup>84</sup> Gentili je bil, na koncu 16. stoletja, bolj stvaren in strpen: Rimsko cesarstvo je »izginilo« in zdi se, da od prvotnega Rimskega imperija ni ostalo nič, le tisti del, ki ga zasedajo Nemci, je obdržal naslov.<sup>85</sup> V tem postimperialnem svetu, ki je postal Evropa,<sup>86</sup> v sistemu evropskih držav,<sup>87</sup> se prav začenja zgodba univerzalne monarhije. Videti je, da je bil Karel V. prvi cesar, ki je padel tako globoko, da je lahko postal univerzalni monarh — v času, ko je univerzalna monarhija označevala tiste države, ki so v

---

interesi in aspiracijami nacionalne in ozemeljske monarhije.« (*Ibid.*, str. 131.) Prodi se sklicuje na pričevanje de Domenichija, kako je papež izrecno obljubil, da se ne bo mešal (*a non turbare*) v suverenost Španije, Francije in Anglije. (*Op. cit.*, str. 40.)

79. Prim. Black, *ibid.*, str. 132.

80. *Ibid.*, str. 73, 105.

81. *Ibid.*, str. 80. Torquemada je govoril o vzpostavljanju monarhične oblasti ne nad svetom, pač pa »in omni republica bene ordinata etc.« (*ibid.*, str. 77, 172), in »svet« so predstavljali, kot so sami trdili, posvetni vladarji (*ibid.*, str. 97), ne kak *monarcha mundi*.

82. Prodi, *op. cit.*, I. pogl., zlasti. str. 26.

83. *Ibid.*, str. 40.

84. *Leviathan*, ur. Richard Tuck, Cambridge University Press 1991, pogl. 47, str. 480.

85. Alberico Gentili, *De iure belli libri tres*, The Classics of International Law, Clarendon Press, Oxford/Humphrey Milford, London 1933, I, 23. Za francosko perspektivo gl. Zeller, *op. cit.*, str. 508.

86. Denys Hay je evropsko zgodovino popeljal »od cesarstva do krščanstva« in, preko fevdalne dobe, »od krščanstva do Evrope«. (*From Roman Empire to Renaissance Europe*, Methuen, London 1953.) Gl. tudi Hay, *Europe. The Emergence of an Idea*, 2. izd., Edinburgh University Press 1968.

87. Gl. Dreitzel, *op. cit.*, str. 182 sq.

sli po oblasti in gospostvu prekoračevale meje svoje vladavine.<sup>88</sup> Teme in duhov ni poslej nič manj.

---

88. Bosbach, *op. cit.*, str. 46.

# Utopija med žanrom in konceptom

Neda Pagon

*U*topija nastopa v mnogih rabah; tu se ukvarjamo z najpogostejšo — utopijo kot filozofskim žanrom (morda še pogostejša ali vsaj bolj običajna je raba v smislu literarnega žanra) — in z najmanj dokazljivo — utopijo kot konceptom. Utopija kot filozofski žanr je epistemološko neulovljiva in v veliki meri je prav to krivo za nenehno zastavljanje vprašanja o tem, ali je utopija sploh lahko koncept. Utopija torej funkcionira najmanj v dvojni naravi, zaradi česar se uspešno izmakne vsaki definiciji, ki bi želela brez ostanka zajeti zahteve vsebine in raznorodnost forme.

V praktično političnem smislu je mogoče vprašanje zastaviti tudi tako: tudi če je govor o koncu utopije (v Marcusejevem smislu, a danes znova ni več govor o koncu utopije), je vprašanje, katera oblika utopijskega mišljenja se pojavi v morebitnem trenutku konca utopije? Ali: katera in kakšna oblika utopijske misli se pojavi, kadar socialna utopija presahne pred možnostmi dejanskega življenja, književne, fikcijske utopije pa vse bolj postajajo anti-utopije?

Drobna trditev, ki jo lahko zapišemo na rob gornjim dilemam je, da je utopije treba brati kot pripovedi o posebni instituciji oblasti, ki uhaja rabi časa. Vendar pa je utopija kljub svoji zunaj in nadčasovnosti dojemljiva za prelome v zgodovini in za ideološke spremembe. Zato se je tudi zgodilo — in tako je tudi dozorevala teoretska misel o družbi — da sta 16. in 17. stoletje videli svet prostorsko, geografsko (drugje), 18. stoletje pa je začelo obravnavati in primerjati civilizacije z vidika časa. Pred 18. stoletjem lahko govorimo o utopičnih tekstih, z 18. stoletjem nastopijo kot manifesti. Precej razumljivo je torej vprašanje o žanru in konceptu, ki bi se lahko glasilo tudi, ali je utopija v sebi teoretsko utopična, ko/če želi postati koncept (ali želi doseči nemogoče?) in s tem znanstveno trdnejša kategorija? Kar bi pomenilo, da bi se vendarle zamajalo pravzaprav edino soglasje, ki obstaja o pojmu utopije, namreč strinjanje glede njene negativne konotacije — utopije kot blodnje, izrodka domišljije.

Zoper to rabo v vsakdanjem jeziku se ne kaže boriti; prav narobe, v takšni, pa čeprav negativni in v splošnem pejorativni konotaciji, je skrito zanimivo opozorilo na negativiteto, ki je v samem izrazu utopija, in na funkcioniranje same utopične racionalnosti. Gre torej za negativni koncept ali, modno rečeno, anti-koncept, in za njegovo negativno moč. Utopija je imaginarni toponim iz leta 1516 in prav iz leta 1516; v tem je nekaj pomena. Gre za lastno ime, ki je načeloma označevalo nekaj posebnega, nenavadnega. Lastno ime kajpak ne more postati koncept, razen za ceno nasilnega posploševanja. Že sam *Dictionnaire*

*Robert* na primer pravi, da je koncept »splošna in abstraktna mentalna predstava o nekem objektu«. Če pa opozorimo na kantovsko distinkcijo med čistimi in empiričnimi koncepti, je koncept a priori čist, če ni izpeljan iz izkustva (na primer koncept enotnosti, pluralnosti, itn.). Vendar pa se je Morova *Utopija* zelo hitro prijela, postala je dokaj odmevna in vplivna — še več, začeli so jo resno jemati. Že res, da jo je Rabelais na komičen način uporabil v *Pantagruelu* (1532), toda italijanski pravnik Francesco Sansovino jo je obravnaval enako kot realne, dejanske vlade.<sup>1</sup> Kako je lahko neka popolnoma imaginarna produkcija, ki jo je sam Thomas More imel za »literarno bagatelo, ki je ušla izpod njegovega peresa, da se skoraj ni zavedel«, obravnavana enako resno kot stari in moderni politični sistemi, ki so resnično obstajali? To je pravzaprav jedro vprašanja utopičnosti in utopijske trdožvosti. Namišljena, slepilna, varljiva čudnost utopičnosti ima posebnost, zaradi katere se je neubranljivo vsilila kot izziv racionalnosti. Še Spinoza je utopijo štel zgolj za blodnjo, umislek: »Politiko, kakor jo pojmujejo filozofi, je treba imeti za blodnjo ali kvečjemu za nekaj, kar ustreza ali deželi Utopiji ali zlati dobi.«<sup>2</sup> A v tej misli je blodnja vendarle že vpletena v kritično soočenje med politikom in filozofijo, med empirično in čisto politikom. Nekaj podobnega je navsezadnje tudi pri Leibnizu: ko obravnava razmerja med utopijo in metafiziko najboljšega vseh možnih svetov, je substantiv »utopija«, vsaj kadar še ohranja veliko začetnico, rabljen v množini in postopoma postaja občno ime, ime vrste. Zdi se, kot da leksično napredovanje njenega statusa koncepta hodi vštric s tem, da se besedo začenja jemati resno, in sicer kot metafizični zastavek. Ali drugače: kot da bi bila utopija že vse od tega zgodnjega, preranega vstopa v filozofske razprave poklicana, da zaznamuje razdaljo, jez in distanco med realnostjo in domišljijo (blodnjo in umislekom), med empiričnim in čistim konceptom (v brk vsaki »zdravi pameti«). »Res je«, pravi Leibniz, »da si lahko zamišljamo možne svetove brez greha in brez nesreč in lahko bi tako kot romane izdelovali Utopije, Sevarambe.«<sup>3</sup> Govoriti o »romanu« v tem času ni laskavo početje (tudi ne o nemškem, kjer se utopični žanr sploh imenuje kar »Staatsroman«), zakaj za poetiko razsvetljenstva (in za Aufklärung), je roman do konca 18. stoletja žanr nižje vrste, in ga je rehabilitirala šele romantika. Nikakor pa ni nepomembno, da je ravno žanr utopičnega romana, ki se je vpisal v razprave o realnih in idealnih oblikah vladanja oziroma vladavin, veliko prispeval tako k priznavanju resnega v utopijah kot k rehabilitaciji romana. Ko je postala beseda utopija občno ime in predmet resne obravnave, je začela

1. Francesco Sansovino, *Del governo, dei regni e delle repubbliche così antiche come moderne* (1557), cit. po G. Passarello — E. Janora — S. Passarello, *La memoria e la ragione*, Società editrice internazionale, Torino 1982, str. 261.
2. H. Spinoza, *Traité politique*. I. pogl., nav. po Chatelet, *Les Lumières*, Hachette, Pariz 1972, str. 90-91.
3. Nav. po: G. Raulet, v: *Strategies de l'utopie*, Gallilée, Pariz 1979.

označevati tip literature in vrsto mišljenja, ki so ga začeli navezovati na antiko. V 18. stoletju je izraz »utopija« dobil pomen »načrta imaginarnega vladanja«, s pogostimi referencami na Platona. Tako, na primer, *Dictionnaire de Trevoux* pravi, da se »besedo uporablja včasih figurativno za imaginarno deželo, po zgledu Platonove *Države*.« Naj mimogrede opozorimo na vnazajšnje rabo izraza utopija za stara dela. Čeprav je beseda nastala iz grškega korena in prefiksa je kot takšne v grški literaturi niso odkrili. More je implicitno vzel Platona (kar je povsem v duhu humanizma renesanse) za model: uporabil je obliko dialoga in izdeloval besede na podlagi grščine; tako je v globalnem predložil anti-fevdalno organizacijo, ki spominja na *polis*. Poslej so izraz utopija začeli uporabljati v širokogrudnem in dokaj samovoljnem posploševanju, zaradi česar je vse bolj izgubljal možnost, da bi postal enoznačni koncept — kljub temu, da so ga resno jemali. Po eni strani, v negativnem smislu, označuje vse oblike irealizma in irealnega; po drugi strani ga uporabljajo v širokem smislu ne samo za projekte vladavin, za idealne ali imaginarne republike, ampak mu dodajajo tudi mit Zlate dobe, Dežele raja, Arkadije, pa še literarne potovanjske in potopisne tradicije, realne in umišljene. Za to je Morovo delo kot nalašč, saj je njegova shema klasična: pripoved o potovanju, opis otoka. Še več; te pripovedi o realnih ali umišljenih potovanjih, ki so se tako razbohotile med 16. in 18. stoletjem, predstavljajo, če smo pozorni, manjkajoči člen v »kontinuirani zgodovini utopij«, ki jo je hotel napisati Raymond Trousson in pokriti petnajst stoletij, ki ločijo antične »utopije« od Morove.<sup>4</sup> V srednjem veku je namreč imaginarno potovanje *topos* in tega ne gre pozabiti, kadar bi se lotevali pisanja zgodovine utopije, ki bi se artikulirala z zgodovino racionalnosti. *Skratka: 18. stoletje je podedovalo vse te tradicije in vse te topose in jih je poskušalo vključiti v preplet svoje racionalnosti.* Podjetje je uspelo samo delno, saj ga je obremenjevala (v konstitutivnem in esencialnem smislu) moč mita in »izvirnega romana« in se je trudilo, da bi zavzelo prostor med realnostjo in umislekom, o čemer smo že govorili. Od tu vsekakor sledi izjemno obilna utopična produkcija v obdobju racionalizma, v 17. in 18. stoletju, ki je nihala med kar se da resnim in kar najbolj skrajno fantastičnim. Literarni zgodovinarji, posebej utopične literature, ki poskušajo v vsej tej literaturi izdelati posebno definicijo utopičnega žanra (ki, na določen način, nadomešča koncept), običajno podcenjujejo ali spregledajo njeno kompleksnost, čemur bi s stališča zgodovine idej lahko rekli, da podcenjujejo *problematiko* in se izogibajo problematičnosti. Predmet obravnave namreč ni predvsem neki posebni literarni žanr, ampak določen fenomen racionalnosti, ki prežema vse žanre; govoriti o »utopičnem ali utopijskem žanru« pomeni potemtakem način, kako to temo neproblematično odpraviti, a jo vendar priznati. Utopije ni mogoče istovetiti z nobenim natančno opredeljenim žanrom;

4. R. Trousson, *Voyages au pays de nulle part, histoire littéraire de la pensée utopique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, str 7-9.

lahko je roman, pa tudi pesnitev, lahko je gledališko ali operno delo. Lahko pa seveda tudi izločimo, izpostavimo v razmišljanju strukturne ali tematske stalnice utopične pripovedi. Kar zadeva strukturne stalnice, je shema Morove *Utopije* kanonski, paradigmatični tekst — pripoved o potovanju, opis utopičnega mikrokozmosa — toda spreminja se glede na vrsto, čas in avtorje in poslušno sledi historičnemu spreminjanju »pravih« žanrov; zato ne dopušča, da bi jo utesnili v trdno definicijo. Kar pa zadeva tematske stalnice — življenje na otoku (izoliranost, zaprtost), geometrijska regularnost kot izraz popolne in totalne kontrole, socialna uniformnost, celo enakost (ukinitvev razredov ali stanov) itn. — utopije seveda presenečajo po svoji razberljivosti, razvidnosti, vendar pa tudi po nekakšni ohlapnosti, ne-specificiranosti: na ta način si namreč utopija prisvoji zahteve racionalnega diskurza (in jih celo do skrajnosti zaostri), zaradi česar je ni več mogoče spregledati kot izziv racionalnosti. To so razlogi, zaradi katerih se, po mojem mnenju, vsiljuje kritika utopičnega uma — in sicer kot bistveni del kritike modernega razuma sploh, saj radikalno zastruje njene zahteve, prav do skrajnosti, ki bi ji heideggrovsko lahko rekli prav do samozanikanja. Težava je »samo« še v tem, kako določiti obliko kognitivnosti in tip racionalnosti, ki delujeta v utopiji. V prestolnici Morove Utopije, Amaurote, ki je mesto-fantom, živijo prebivalci Alaopoliti kot državljani brez države, njihov vladar Ademus je suveren brez ljudstva, njihovi sosedje Ahoreni so prebivalci brez dežele, reka, ki jo imajo, pa je brez vode. Čar Morovega zastavka je v tem, da je zanikal obstoj tega, kar je zatrjeval; da je torej vpisal negacijo v sam »koncept« utopije. To načelo je sicer podlaga tem in diskurzivnih postopkov, ki nastopajo kot inverzije in jih poznajo srednjeveške in baročne pripovedi o zaobrnenem in *narobe* svetu, karšnega najdemo še v Marivauxovem delu ali tudi v začetku nekaterih takoimenovanih delirantnih utopij, ki so preplavljale zlasti 18. stoletje.<sup>5</sup> Tu bi se nemara morali vprašati o dialektiki ali vsaj o konceptualnem paradoksu, ki sta v tej protislovni irealni realnosti. Vendar pa je vprašanje, ki ga je izzvalo dejstvo, da je moderna racionalnost utopijo vzela resno, drugačno: namreč, v kolikšni meri je utopija »irealna«. Tu je past: možna zmeda med imaginarnim in irealnim, in zamenjevanje utopije s perspektivo drugačnega.

Po vsem tem bi morda lahko rekli, da si je utopija pridobila status anti-koncepta, ker negativno, a sistematično nasprotuje realnemu. Pri Moru je model organizacije Utopije natančni pendant napak Evrope. Vendar pa že izraz, kot rečeno, vsebuje zanikanje tega, kar zatrjuje: proti-model potemtakem nikjer nima svojega mesta, kraja; radikalno se otrese vseh referenc, katerih *navidezno*

5. Marivaux, *L'île des esclaves* (kjer mojster Ifikrat postane Harlekinov sluga); prav ta tema denimo tudi v Casanova, 1788: *Icosameron*, kjer se sistematično postavi na stališče nasprotja do realnega, obstoječega; Fourier kot najbolj znameniti, delirantni oblikovalec narobe sveta — in tudi pisave. Gl. *Utopični socialisti*, CZ, Ljubljana, 1979, str. 281 in passim.



nasprotje je. V tem je, temeljni izvir utopične racionalnosti, oziroma v tem je ne skriti, ampak razvidni pomen utopije za racionalnost. S tem, ko se vzpostavi kot anti-koncept, torej vendar kot koncept, vzpostavi nekaj drugega: utopija je uresničeno upanje, zveza upanja in vedenja, zveza nasprotij, rešitev antinomij, razrešitev protislovja med senzibilnostjo in razumom, med moralo in srečo, med individuomom in skupnostjo itn. Ali, grobo in aksiomatično rečeno: sprava vseh nasprotij je utopija. S kantovskimi besedami bi lahko rekli antinomija, ki se požvižga na svoj antinomični značaj — in v tem smislu bi jo Kant zagotovo označil kot iluzijo — sicer pa v »Kritiki čistega uma« ironizira to »vse preveč razširjeno umetnost filozofske fantazmagorije«. Ta ocena se pravzaprav ne razlikuje od mnenja Spinoze ali Leibniza, ki govorita o škandalu utopije kot o umisleku, ki se razglša za realnost. Kant, kot je znano, ob marsikateri priložnosti obsoja spekulativno rabo logike, a to počne zaradi natančnejšega razlikovanja dveh rab Uma — na eni strani gre za spoznavnost realnega na drugi za metafiziko ali celo za praktično rabo. V bistvu torej dopušča umu tudi spekulativne ideje, ki pa imajo lahko tudi praktično vrednost. Utopija se potemtakem vsili racionalnosti kot praktični zastavek in zato lahko spet postavimo vprašanje razmerja med utopijo in realnostjo. Pravzaprav je Kant naredil uslugo utopiji s tem, da jo je integriral v svojo diskvalifikacijo dialektičnih iluzij.

Kaže torej, da praktične uporabnosti utopij ne gre spregledati. Zahteva po umestitvi utopije v prakso sega sicer do Platona, toda pozneje je v glavnem ostajala zgolj kot zahteva. V religioznih oporečništvih in odpadništvih srednjega veka sta se meništvo in mesianizem povezovala, da bi ustanavljala družbe zunaj družbe in religije zunaj cerkve. Iz leta 1578 je znameniti primer jezuitov v Paragvaju: organizirali so »enkclave«, ki so nekakšne socialistične teokracije — občudoval jih je Montesquieu, a ostro sta jih zavračala Diderot in Voltaire.<sup>6</sup> Te »enklave« praktično kažejo na bistvo utopične racionalnosti — na posredništvo med transcendentnim in utopčnim, ki so ga sekularizirali in iz njega naredili posvetno poslanstvo svojega reda. Vse to kaže, da smo priča poskusom, kako posredovati med oblikami idealnega vladanja in med oblikami realnih vladavin in sicer prek sekularizacije. Gre torej za pomembno epizodo. A vendar gre le za praktično realiteto utopij, za kar bi lahko našteli še kar precej primerov. Leta 1825 je Robert Owen ustanovil v Indiani »New Harmony«, poskus, ki je že v dveh letih propadel. Teoretično in praktično nadvse eksotični in čudaški fourierizem je zaplodil komunitarne skupnosti na petih kontinentih. *Voyage en Icarie*, ki ga je Cabet zasnoval kot delo, ki naj bi »osveščalo in mobiliziralo«, je povzročilo nastanek ikarijske stranke, ki je zelo hitro štela 200.000 članov. Še enkrat torej velja poudariti, da gre utopije jemati zares. Utopija ni nekaj irealnega, a njena realnost ni iz vrste konceptov in iz konvencionalno sprejetega pojmovanja spoznavnosti.

6. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Pariz 1950, str. 37.

Raymond Ruyer<sup>7</sup> označuje »utopični svet« kot modifikacijo aksiomatike, ki »spreminja svet« po postopku, ki ga dobro poznajo matematiki, saj upošteva neevklidovske geometrije. Pravi, da gre »za mentalne vaje o lateralnih možnostih«, ki se ne vpisujejo v utopični *žanr*, razen, če se ta refleksija izteče v pravo predstavitev nekega specifičnega in organiziranega sveta. Raymond Ruyer vidi v utopiji miselni svet, ki ga označuje kot hipotetično-deduktivnega. Zdi se, da je s takšno opredelitvijo svojevrstno utopično funkcioniranje preveč omejeno, saj utopično *spekulacijo* zvaža na hipotetično deduktivno rezoniranje in zanemarja takorekoč kvalitetni element utopije, tistega, ki ga je Kant štel za dialektično iluzijo, namreč, da transgresira antinomije in ustvarja totaliteto — seveda na imaginaren način in vsem protislovjem navkljub. In v tem je tudi njena prvenstvena in prvotna socialna in politična motivacija. Utopija je neke vrste *simulacija koncepta*, potrebna zato, da upraviči svoje posebno razmerje z realnostjo. Radikalni »drugje«, je določen v funkciji s »tukaj«, njena popolnost je v funkciji sedanjega in minulega zla — in zato je dobro, da razlikujemo utopije od povsem imaginarnih ali oniričnih predstav. Utopija je predvsem kontra-realnost, ki si prizadeva, da bi racionalno utemeljila legitimnost svojih upanj in pričakovanj in sicer z racionalno koherentnostjo sistema, ki ga zamišlja. V utopijah je zato vselej nekaj tistega pretirano racionalnega, kar jo približuje totalitarizmu. Ironija je, da si prav v bližini totalitarizma tudi najbolj koncizno nadene videz koncepta. Toda, kakor po eni strani ni nič drugega kot videz, tako hkrati tudi nima nič s perspektivami. Lars Gustafson jo v tem smislu definira »ne kot fikcijo, ampak kot paradoksn poskus, da bi izrekla napoved o nečem nepredvidljivem«.<sup>8</sup> Utopija ni resnica, če resnico vežemo na koncept, je pa na določen način »določljiva« prav zaradi nenavadnih analogij s konceptom, ker tako dobro »vara«, ko si nadeva oblike koncepta, in »prevara« racionalnost, da ne more mimo nje. Po 18. stoletju je utopija del praktičnega prostora zgodovine, ki se meri tudi z razsežjem razmerja utopije do realnega. V 18. stoletju se je utopija umestila v novo razsežnost, v čas zgodovine. Shematično rečeno: pred 18. stoletjem so obstajali utopični *teksti*, po 18. stoletju pa *manifesti*.

S to novo razsežnostjo se je utopija vsaj deloma rešila negativne definicije, ki je besedo močno obremenjevala. Utopije so postale praktični projekti in 19. stoletje je izdelalo substantiv »utopist«. Thomas Nipperdey<sup>9</sup> je naredil iz francoske revolucije simbolični dogodek »prehoda od utopije v strukturo politične akcije«. Ta historizacija je v resnici rezultat nastanka filozofije zgodovine, ki je

7. Nav. d., str. 117.

8. Utopien. Essays, München 1970, str. 82.

9. »Die Funktion der Utopie in politischen Denken der Neuzeit«, v *Archiv für Kulturgeschichte*, 44, 1962. Navedeno po R. Raulet, Furter/Raulet, *Strategies de l'utopie*, Galliléé, Pariz 1979, str. 17 in passim.

prevzela mesto krščanske zgodovine Odrešenja. Za F. Manuela<sup>10</sup> je drugo obdobje Condorcetovega dela *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* iz leta 1792 »prestavitve« ali prevod utopije v napredek. V obeh primerih gre za teoretske redukcije, vendar pa gotovo ni naključje, da je Louis Sebastian Mercier v knjigo *L'An 2440*, ki je izšla leta 1771, prvič umestil utopijo v časovni »nekam« in ne več v geografski »ne-kraj«, in se potem hvalil, da je predvidel revolucijo. Potovanje v zgodovino, potovanje v prihodnost je zdaj nadomestil *topos* potovanja v prostor. Medtem ko sta 16. in 17. stoletje videnje sveta dojemala geografsko, je 18. stoletje začelo primerjati civilizacije iz točke časa, in je poskušalo preko njihove različnosti začrtati enotnost stalnega napredka. Utopija in napredek sta postala neločljiva.<sup>11</sup> Pri Starih je bil čas ciklični, obvladovalo ga je večno vračanje; »projekti« idealnih vladavin so hkrati implicirali vrnitev v zlate čase (od koder izhajajo protislovja v literarnih interpretacijah, ki hočejo hkrati vrniti utopični žanr v najglobljo antiko in razlikovati utopije od mita o zlati dobi). Biblijski čas pa je linearni čas, eshatološki čas. Historična misel 18. stoletja je torej torej proizvedla stik utopije in eshatologije.

Frank in Mitzi Manuel v že omenjenem delu trdita, da si je More prizadeval povezati grško kulturo in krščansko vero, a Morova *Utopija* je pravzaprav prehod od svobodnih, poljubnih predstav, v najboljšem primeru seveda satiričnih, do *moderne* koncepcije utopije, se pravi do načrtovanj političnih in socialnih reform.<sup>12</sup> Morova utopija razvija svojo kritiko samo v prostorski premaknitvi in se ne vpisuje v historično razsežnost, ki postane značilna za 18. stoletje, in sicer tudi v načinu branja religiozne tradicije, milenarističnih herezij in tako antičnih kot modernih utopij. Pred tem utopije nikoli niso bile utemeljene na tako enotni podlagi in v tako podobni perspektivi: utopija in uhronija sta poslej v posesti Razuma in se vpišeta v veliko zgodovinsko gibanje napredka.

Prestop v zgodovino oziroma k zgodovini je vplival tudi na koncept utopije. Če je ta koncept kdaj obstajal, ga poslej kot avtomnega ni več: sodi v zgodovino, pripada zgodovini, ki se ukvarja z njim. Utopije postanejo utopični projekti (ali tudi utopistični) in poslej služijo kot razločevalni instrument med utopičnim žanrom in načinom ali utopično funkcijo. Teksti so zdaj samo v optiki določene prakse, zgodovine, ki jo je treba narediti, so manifesti in abstraktne anticipacije *realnosti, ki ima priti*, ki jo je treba konkretizirati — dialektično, kot bi rekla marksistična tradicija. Odslej se zgodovina misli in zgodovina utopičnih žanrov ne ločita več od ideoloških in socialnih bojov, in to je že tudi čas, ko vstopamo

10. Franck. E. Manuel/Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass. 1979, str. 34.

11. G. Raulet, »Eschatologie et utopie ou la decouverte de l'histoire« v Pierre Furter/Gerard Raulet, *Strategie de l'utopie*, nav. d., str. 17.

12. Ruth Levitas, »Sociology and Utopia«, v *Sociology*, Cambridge, 31, 1, 1979.

v »utopične socializme« in v problem njihovega razmerja z marksizmom, ki, značilno, čuti potrebo, da se definira kot »znanstveni socializem«. Prehod od utopije k zgodovini, dopolnjen s kratkim stikom utopične in židovsko-krščanske tradicije, je povzročil tudi, daracionalni utopizem, Razum, Znanost, Imaginacija, Čut,<sup>13</sup> in religiozni navdih konvergirata v ideološki preplet in tako vzporedno, skladno in pogosto skupaj prispevata<sup>14</sup> k moderni utopiji 19. stoletja. Cabet, Leroux, Constantin Pecquer so utopiki, ki v Kristusu vidijo neposrednega prednika svojih utopij. Tudi tradicija večnih aspiracij po idealnem kraljestvu je ostala, a hoteli so jo spremeniti v socialni program. Ernst Bloch je hotel v *Ateizmu v krščanstvu* opisati logiko te dediščine — logiko, ki se ne izteče v noben koncept, ampak v nekakšen totalni, apokaliptični socializem, ki opravi z vso realnostjo in se ne zadovolji niti s socialističnimi realizacijami. Pri Blochu je seveda šlo za to, da se ohranja dinamika »še-ne-uresničene«<sup>15</sup> utopije, pojmovanje, ki sta ga nazadnje »odobrila« tudi Adorno in Horkheimer, saj je bila zanju utopija Dobrega oziroma njena uresničitev nekaj nedosegljivega — in je zato njena vrednost zgolj negativna, kritična; govorita o »utopični funkciji«. Lahko rečemo, da bolj ko utopija postaja realna (ali praktična), manj je koncept, in njen racionalni status je vse bolj ravno *utopična funkcija*.

Lastnost moderne utopije je, da je odprta in to kljub strukturnim elementom žanra, zaradi katerih ni mogoče dokončno dojeti narave njene racionalnosti. Utopični sistemi seveda ohranjajo svojo zaprtost kot osnovno strukturno značilnost, a prav to je povzročilo v 19. stoletju razplod kritike »abstraktnih utopij« in nastanek nešteti anti-utopij.<sup>16</sup> Kadar se ima utopija za realnost (za koncept), postane zares zgolj iluzija v slabšalnem pomenu — ali v kantovskem pomenu. Negativno radikalno (samo)kritično priznavanje se obnavlja s samo negacijo, ki jo je prakticiralo Morovo pisanje. Če se da s »konceptom« utopije delati kot z *načelom* — in prav to je izraz, ki ga je prevzel Bloch, ki se v tem povsem strinja s kantovsko kritiko — ga je treba vezati na načelo upanja. V kantovskem sistemu utopija označuje »kraljestvo ciljev« in zato imajo modeli »najboljših možnih vlad« v njem — v filozofskem smislu — svoje mesto. Utopija ne more biti koncept, ker z drugimi besedami označuje praktično idejo, relevantno za »postati« in ne za »biti«: v tem pa je sla po zvezi med moralo in srečo (ali tudi znamenita igra U-topija/EU-topija), med pravico in moralo. Negacija, ki je v samem imenu »utopija«, zanika realnost zamišljenega sistema,

13. Gl. n.pr. Fourier, *Le Nouveau monde amoureux*, v *Utopični socialisti*, nav. d., str. 281-317.

14. Gl. n. pr. Saint-Simon, *Le nouveau christianisme*, 1825; Weitling, itd.

15. Ernst Bloch, *Der Freigeist der Taufer bei Lessing*, v *Thomas Munzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt/Main 1972, str. 218 in passim; Norbert Elias v Wilhelm Vosskamp (ur.) *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982, 2.del, str 183-196; *Utopie — Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, Pariz 1976.

16. Mannheim, *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd 1978, str. 170-175.

a jo kljub temu postavlja nasproti realnosti, katere druga stran je; moč negativnega v njej je, rečeno z Blochom, *prisotnost v možnem*. Veliko filozofskih interpretacij se zato sploh ni ukvarjalo z vprašanjem, kako iz utopije za vsako ceno narediti koncept, ampak so raje opozarjale na kritično prvino utopičnega pojmovanja. Prvo veliko sociološko delo o utopijah, Karla Mannheima *Ideologija in utopija* (1929) ravno definira kot utopije tiste predstave, ki merijo na spremembo družbe, v nasprotju z ideologijami, katerih funkcija je ohranjati *status quo*. Mannheimova klasifikacija s tem seveda omejuje utopije in ideologije na njihovo družbeno funkcijo, hkrati pa tudi premešča zanimanje k oblikam in načinom vedenja, pojmovanega v smislu namer. Ta opredelitev v veliki meri implicira kriterij uspešnosti ali uspeha — po katerem bi bile »prave« utopije tiste, ki se uresničijo in s tem pač nehajo biti utopije. Če pa je to izpolnjena namera, potem se odpira široko in plodno polje fenomenologije oblik in načinov zavedanja, in vprašanje o uresničenju se preoblikuje v vprašanje o racionalnosti. Blochovo *Načelo upanje* je prav fenomenologija »anticipativne zavesti«. Njegova pglavitna misel je, da se »utopična funkcija« nikoli ne omejuje samo na družbeno funkcijo utopij in ideologij, na njihovo uresničenje ali neuresničenje, ki ju utopija transcendirata. Po njegovi tezi izraža utopija aspiracijo, ki ji ni zadoščeno, dokler predstave o pravičnosti in sreči, sicer skrite in zamaskirane v mnogih ideoloških oblikah (v utopijah pogosto totalitarnih), ne bodo uresničene. Postopek te »fenomenologije« je v tem, da odkrije in izloči to utopično funkcijo iz sistemov in napačne zavesti, saj je okužila zgodovinsko izkušnjo. A kljub prisotnosti v napačni zavesti so utopije v vsakem obdobju kritična moč v samem jedru ideologij. Prav ta kritična moč »utopičnega načina« (izraz je Ruyero) zanima Blocha, ki pa gre še dlje. Upošteva namreč tudi moment subjektivnega odpora, ki je v temelju vsakega »utopičnega načina«, in ne omejuje utopije na subjektivni in svojski način: prav narobe, njegova izhodišča so *dela* sama in zato opravi z vsakršnim razlikovanjem med imaginacijskimi deli utopičnega žanra in konkretnimi uresničitvami. Za Blocha ni nikakršne razlike med estetiko in teleologijo: to je tema »konkretne utopije«, ki so jo pogosto napačno razumeli, saj so jo navezovali na vulgarni marksizem, kot da bi bila (konkretna utopija) še vedno »utopični socializem« in »znanstveni socializem«. Delo je delo, pravi Bloch, in ni kaj dosti važno ali je ideološko ali materialno — in prav v tej točki Blocha najpogosteje ne razumejo ali ga napačno razlagajo. Na prvi pogled se namreč zdi, da je Blochova »konkretna utopija« samo poduhovljena repriza »historičnega materializma« in njegovega vztrajanja pri nujnosti dialektičnega posredništva med teorijo in prakso. Toda konkretna utopija se loteva realnih in idealnih podob sveta kot obsežnega utopičnega laboratorija, v katerem so utopični teksti samo posamezne — zgodovinsko določene in trdne — podobe velikega teksta »konkretne utopije«, ki piše zgodovino. Dela na splošno in dela utopičnega žanra posebej so začasne totalizacije, katerih vrednost je v tem, da

so sredstva, instrumentarij kritičnega spraševanja realnosti.<sup>17</sup> Besedilo in funkcija torej nista v protislovju in se ne izključujeta. Tako Bloch ni samo rehabilitiral subjektivno utopično funkcijo, ampak lahko rečemo, da njegova fenomenologija, ki temelji na Heglovi, odkriva tudi sisteme, ki jih utopije vsebujejo: utopija je zgodovinska oblika »pojmovnega upanja« (begriffene Hoffnung), na podoben način kot so pri Heglu zgodovinske podobe etape uresničevanja Pojma.

Sklenemo lahko, da utopija ni koncept, se je pa v tolikšni meri odločila prevzeti njegove oblike, da jo je racionalna misel morala upoštevati. Zgodovina pravzaprav ni dopustila druge izbire. Čisto otipljiva, praktična realnost, ki jo je katera od utopij kdaj v zgodovini doživela, ni izčrpala koncepta, ki ga je bilo treba upoštevati kot socialno in intelektualno funkcijo ali kot načelo, ki je svojsko in značilno za delovanje moderne racionalnosti. Pravijo, da je 20. stoletje poraz uresničenih utopij.<sup>18</sup> Vendar je takšno trditev mogoče pripisati predkritičnemu pojmovanju utopij: kakor da bi se morale, pod pritiskom zgodovine 18. stoletja, v resnici uresničiti. Utopija je doživela udarec s polomom »velikih zgodb« v zgodovini, kakršnih ena je marksizem. Zoper utopijo uperjajo tudi kritike glede totalitarizma, s katerim so jo že zelo zgodaj povezali in katere klasika je postala Orwelova anti-utopija.<sup>19</sup>

V bistvu se utopija in anti-utopija pravzaprav v ničemer ne razlikujeta, obe sta izšli iz istega pred-racionalnega, pred-organiziranega sveta, v katerem se protislovja toliko lažje rešujejo, kolikor so pač v izključno mišljeni konstrukciji. Takšno mnenje pomeni spregledati, da so anti-utopije tudi utopije in da — tako kot utopije, katerih zaprtost kritizirajo — tudi anti-utopije same pač kritizirajo realnost. S kritiko utopij po eni strani razkrivajo nevarnosti totalitarizma, ki so prikrite tako v realnem kakor tudi v projektih za utopične spremembe. Tako je anti-utopija v bistvu samokritika utopije in na določen način rešuje *utopično funkcijo*, ki jo je pač treba ponovno uveljaviti, posebej zaradi karakteristik, ki se prijemajo žanra in hočejo iz utopije narediti koncept, pri tem pa izgubljajo specifično naravo njene racionalnosti. Baudrillard,<sup>20</sup> na primer, radikalno izbriše »usodne strategije« prav s tem, da ukine racionalno funkcijo. Kritični trenutki, ki so bili značilni za »utopični način« danes niso nič manj prisotni kot v 60. in 70. letih, ko je zavel prvi val sodobne antitotalitaristične kritike utopij. Tedaj se je utopija lahko rešila samo tako, da je postala srž radikalne kritike totalitarizma »sistema«, se pravi teženj, ki so inherentne realni racionalnosti *in* tistega, kar

17. G. Raullet, »L'utopie comme texte et structure processuelle«, v Furter/Raullet, *Strategies de l'utopie*, str. 13-26.

18. R. Dahrendorf, *Out of Utopia* 1958; Chad Walsh, *From Utopia to Nightmare*, 1962; Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, 1977.

19. Guy Bouchard, Andre Rocque, Jaques G. Ruelland, *Orwel et 1984*, Bellarmin, Montreal 1988.

20. *Les strategies fatales*, Graset, Pariz 1983.

je hotelo postati njegova protiutež — uresničena utopija »znanstvenega socializma«. To je bil, kot je znano, čas konca utopij (Marcuse) in vseh utopijskih strategij, ki so temeljile na upanju v sožitje raznih protikultur in političnih opozicij, ki da bi se sešle v nekakšnem koherentnem anti-avtoritarnem projektu, ki bi poslej »pisal zgodovino«. Zdi se, da se je poizkus obrambe utopične racionalnosti ujel v past tistega, kar je v resnici obtoževal, v past realiziranega socializma. Temeljno ločitev med individuom in skupnostjo, ki je v jedru vsake utopično navdihnjene konstrukcije, je nekoliko ublažilo to, kar je Marcuse imenoval »represivna desublimacija«.<sup>21</sup> Na mesto idealnih — utopičnih ali antiutopičnih — so prišle konsenzualne konstrukcije, na mesto komunitarnih sanj — komunikacijske, od Habermasa do ameriškega »new communitarism«. Utopije imajo samo še možnost, da v teh novih pojavih vidijo utopične tekste in podobe, ki jim ne gre postavljati vprašanja o resničnosti ali napačnosti in ne vprašanja o konceptu.

\*

Poskušali smo pokazati boj utopije za status koncepta in odnehanje v tem boju, ne pa poraz. V splošnem in načelno velja isto tudi za širši pojem imaginacije in imaginarnega, ki je danes v pogostješi rabi, a se o njegovi konceptualni trdnosti ne postavlja vprašanj; še najbolj dorečen v smislu koncepta je izraz *imaginarij*.

Zgodovina imaginacije je z območja zgodovine idej in se ne ujema, ampak srečuje in včasih prekriva z zgodovino imaginarija, kakor se je ta koncept uveljavil v novejšem zgodovinopisju, zlasti v začetku, ko se je pojavil kot modni koncept in je zajemal »precej karkoli«; zgodovina imaginarija je najprej funkcionirala kot razširitev zgodovine na zanemarljive, a zelo privlačne pojave. Obema pa je skupno zelo bistveno izhodiščno priznanje: da obstaja logika imaginarnega, racionalno jedro v iracionalnem in racionalne metode za proučevanje iracionalnega. S proučevanjem imaginarnega je, tako mislim, mogoče bolje videti, iz česa je narejena zgodovina: prav toliko iz sanj in podob kot iz tako imenovanih realitet. Vse kar je sanjarija, vse kar je utopija, vse kar je podoba ali drugačna poetska oblika spomina, je nadvse očarujoče in tako privlačno, da se pogosto zgodi, da pozabljamo, da je imaginarno tudi veliko polje možnosti za historično manipulacijo. Zato govor o racionalnem proučevanju predmeta, ki mu nismo mogli dokazati konceptualne trdnosti; ideologija rabi koncept, imaginarno lahko shaja tudi brez njega. Res pa je, da se »imaginarij« giblje neposredno v bližini koncepta simbolnega, imaginarna družba (utopija) pa bolj v bližini koncepta ideologije, utopija je na križišču med imaginarnim in ideološkim. Menda je Bergson govoril, da ni misli brez podobe (image), tu pa lahko rečemo, da je predmet zgodovine imaginarnega misel s podobo, pa še

---

21. G. Raulet, *Herbert Marcuse, Philosophie de l'emancipation*, P.U.F., Pariz 1992.

raziskovanje sloga in besednjaka; ni samo »novo branje tradicionalnih reči«, kot se glasi obče mesto.

Beseda »imaginarno« (npr. v zvezi: zgodovina imaginarnega) je torej rabljena kot alibi, kot prikrievanje dejstva, da ravno zaradi nekonceptualne trdnosti — oziroma konceptualne netrdnosti — ne znamo povleči natančnih meja med imaginarnim (imaginarno družbo, utopijo) in imaginarijem. Še največ, kar bi si bilo mogoče privoščiti v okviru še teoretskega tveganja je mogoče izpeljati iz preproste etimološke ravni: volja »utopikov« je, da se postavijo ven iz časa in prostora, svet gradijo v ne-kraju in ne-času, utopija torej v celoti ni v imaginarnem. Imaginarij pa je navezan na kraj in tudi čas; v tem je nekaj njegove moči kot koncepta, ki funkcionira v zgodovinskih družbah. V našem času pa so modne in zdijo se samoumevne zveze kot: imaginacija in politika, imaginarij in družbeno. Vse politične stranke se danes na ta ali oni način »sklicujejo« na imaginacijo: povečujejo jo pri sebi in obsojajo ali zasmehujejo njeno odsotnost pri drugih, ne-imaginativnost velja za znamenje povprečnosti in revnega duha. Semantično nabita beseda je torej ušla znanosti, a ostaja ji še veliko dela v teoriji in zgodovini socialne imaginacije.



# Argumentacija in demokracija

Jelica Šumič-Riha

**N**aše spontano razumevanje demokracije, njene tradicije, njenega načina rezoniranja, njenih vrednot in smotrov na neki specifičen način v to demokratično obzorje vključuje tudi skeptično in racionalno argumentacijo. Po tem pojmovanju demokracije kot odprtosti, tolerantnosti do drugega in drugačnega na eni strani in zadržanosti ali celo dvoma do vsakršnih nevprijetnih vrednot in resnic na drugi skeptična in racionalna argumentacija nista zgolj naključni sestavini demokratičnega diskurza, marveč prej njegova opora in jamstvo. Tako ni mogoče spregledati izjemne produktivnosti, celo emancipatoričnih učinkov skeptične kritike, denimo, zlasti na področju prava (najbolj uveljavljene pri ameriških pravnih realistik) in morale (tu prednjačijo anglosaške moralne teorije). Jedro te kritike bi lahko zgostili v spoznanje, da pomeni iskanje večnih resnic in vrednot največjo nevarnost za padec v dogmatizem na eni strani in v totalitarizem na drugi. Z drugimi besedami, zasluga skepticizma je, da nas svari in celo obvaruje pred tiranijo vrednot, če uporabimo Schmittov izraz, tako da bi lahko v njem videli celo jamstvo za odprtost tako v teoriji kakor tudi v praksi. Na drugi strani pa racionalna argumentacija s tem, da ohranja žlahtno dediščino razsvetljenstva, zlasti njegov emancipatorični potencial, impliciran v načelu univerzalnosti in avtonomnosti, s tem, da priznava v spornih zadevah zgolj razsodišče uma, postavlja kot edini temelj in hkrati cilj vseh oblik interakcije medsebojno priznavanje članov skupnosti kot umnih ljudi.

Naš namen ni toliko zanikati zvezo med obema tipoma argumentacije in demokracijo, pač pa prej prignati logiko obeh argumentacij do skrajnih posledic, do njune hrbtne strani, skratka, do njune resnice, v luči katere se - ob čisto specifičnih pogojih - tisto, kar naj bi demokracijo konstituiralo, pokaže kot tujek v samem tkivu demokracije, kot tista sestavina, ki jo tako rekoč od znotraj najeda in ogroža.

Naša začetna teza je, da je možnost sprevrženja skeptične in racionalne argumentacije in seveda tudi demokracije, če se strinjamo s tistim pojmovanjem, ki priznava omenjenima tipoma argumentacije status konstituenta demokracije, zapisana že v konstitutivnem dejanju demokracije. Te po našem mnenju ne konstituira kakšen določen tip diskurza oz. argumentacije, pač pa soočenje z

---

*Skrajšana inačica pričujočega prispevka z naslovom »Argumentation sceptique ou l'argumentation rationnelle?«, je bila predstavljena na mednarodnem simpoziju »Democratie, Pragmatisme et Scepticisme«, ki ga je organiziral Collège international de philosophie 28.-29.5.1993 v Parizu.*

neko paradokсно alternativo, ki ne implicira svobode izbire, pač pa prej prisilo, nesvobodo, in pa pripravljenost, da to nesvobodo izbire vzamemo nase.

Če smo se kaj naučili iz Ducrotove koncepcije argumentacije, torej koncepcije, po kateri je argumentacija vpisana že v strukturo naravne govornice, je to najprej in predvsem izkustvo prisile, govorčeve in naslovljenčeve nesvobode. To izkustvo nesvobode bi lahko ponazorili že na ravni subjektovega izvirnega položaja v diskurzu, pri čemer ta subjektov izvirni položaj v diskurzu razumemo kot soočenje z izbiro, alternativo med skepsa oz. nemožnostjo sporazumevanja na eni strani in na drugi vero oz. prepričanjem, da je sporazumevanje ne le mogoče, temveč tudi nujno. Zgolj dejstvo, da je subjekt postavljen pred izbiro, priča, da se subjekt v jeziku ne počuti nikdar zares doma, skratka, da je subjektov izvirni položaj v govornici dvomljivi, negotovi položaj »imigranta«.<sup>1</sup> Najbolj očitno se ta položaj pokaže, kadar mora spregovoriti v tujem jeziku. V tem primeru bi lahko govorili celo o dvojnem dvomu. Govorec se ne more znebiti dvoma, ali je bil za poslušalca dovolj razumljiv, poslušalec pa se na drugi strani sprašuje, ali je govorec zares hotel reči tisto, kar je dejansko rekel, oziroma ali se govorec zaveda, kaj govori. Že vnaprej je jasno, da teh dvomov ni mogoče nikdar odstraniti, saj govorec in naslovljenec nimata na voljo kriterija, s pomočjo katerega bi presojala, ali je zaželeni rezultat dosežen, oziroma ali izrečeno ustreza temu, kar je govorec hotel reči. Proti temu spontanemu pledoajeju v prid dvomu, torej skeptični argumentaciji, priča že vsakdanje komunikacijsko izkustvo, da govorec (zmerom) najde poslušalca. Tako bi lahko rekli, da že gola navzočnost naslovnika govorčeve besede priča o tem, da je izjemno težko ali celo nemogoče zamajati vero v možnost razumevanja, v dobro voljo prisluhniti drugemu. To seveda ne pomeni nič drugega, kakor da niso udeleženci komunikacije nikdar v položaju, ko bi lahko svobodno izbirali med skeptično argumentacijo in racionalno argumentacijo, drugače rečeno, ta izbira je zmerom že bila opravljena tako rekoč kot zanazajska vnaprejšnjost. V tem pomenu je mogoče alternativo med omenjenima tipoma argumentacije obravnavati kot izsiljeno izbiro.

Namen pričujočega prispevka je pokazati, kako deluje izsiljena izbira, kadar sta členu alternative skeptična in racionalna argumentacija. Zaradi poenostavitve je alternativo mogoče ponazoriti kot alternativo »resnica ali dvom« po zgledu oguljenih formul »svoboda ali smrt«, »denar ali življenje«. Iz navedenih formul je razvidno, da členu, ki nastopata v alternativni, nista simetrična oz. sta simetrična zgolj na videz. Ne le, da ni mogoče ohraniti obeh, pač pa je treba skrbno paziti,

1. Tragikomično ponazorilo za našo tezo bi lahko našli, denimo, že pri naših sosedih. Ne sicer v samem obsesionalnem prizadevanju po očiščenju hrvaščine od srbske kontaminacije, tako da končni rezultat tega purgatorija spominja na nekakšen novorek, marveč prej v nelagodju samih *native speakers*, ki sami priznavajo, da ne morejo biti nikdar popolnoma prepričani, da je jezik, ki ga govorijo res čista hrvaščina.

da ne izgubimo oba. Vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je seveda, kateri člen te alternative, je treba izključiti, da bi ohranili vsaj enega.

Oglejmo si najprej skeptično argumentacijo. Ali se je zares mogoče odločiti za skepticizem? Od Humea naprej vemo - to potrjujeta tudi Wittgenstein in Kripke - da pot dvoma ni nikdar udobna. Še več, namen analiz skepticizma, ki bolj sledijo Humeu kakor Descartesu, je, da pokažejo, da je skeptična pozicija nevdržna zato, ker onemogoča vsakršno govorno dejavnost. Seveda pa si skepticizma ponavadi ne predstavljamo v tej radikalni inačici. Razprave, ki poskušajo dokazati bodisi sprejemljivost bodisi nesprejemljivost skeptičnega pristopa, se ponavadi omejujejo na njegovo zmernejšo formulacijo, kakršno ponuja, denimo, K. Popper.

Kot je znano, se sam Popper vidi v vlogi dediča Kantovega kriticizma ali celo Sokrata. Sokratski moto, vem, da nič ne vem, je za podlago tudi njegovi epistemologiji, saj se opira na tole subjektivno pozicijo: z verifikacijo ni mogoče ničesar dokazati, falsifikacija pa, ravno narobe, lahko nekaj dokaže, namreč to, da resnica ni dostopna. Resnica ni dostopna zato, ker ni mogoče verificirati vseh elementov dane množice, oz. ker ni mogoče predvideti vseh posledic neke spremembe. Zato so vsa spoznanja, tako naravoslovna kakor tudi družboslovna, zmerom začasna, na poti svoje lastne zavrnitve. Naj je naša ugotovitev oz. spoznanje o nekem zdajšnjem izkustvu še tako točno, nič nam ne jamči, da bo ta ugotovitev potrjena tudi z jutrišnjim izkustvom.

Temeljno vprašanje, ki na neki način odločilno zaznamuje to epistemološko usmeritev od Humea naprej, je vprašanje jamstva: kaj nam jamči, da bo naše spoznanje potrjeno tudi jutri, kaj nas avtorizira, da trdimo, da bo jutrišnje izkustvo ponovitev današnjega? Odgovor je seveda: nič. Nič nam ne jamči in seveda tudi ne more jamčiti, da bo jutrišnje izkustvo ponovitev današnjega. In ravno tako nič ne dovoljuje prehoda iz partikularnega v univerzalno. Iz resnic na ravni partikularnega ni mogoče ničesar sklepati glede resnic na ravni univerzalnega. Skratka, za popperjansko epistemologijo, opirajočo se na Humea, ni simetrije med verifikacijo in falsifikacijo, prav narobe, med njima vlada nesorazmerje, asimetrija.

Če se torej zdaj vrnemo k izbiri, predlagani na začetku, ali resnica ali dvom, potem je jasno, da je za skeptika popperjevskega tipa izbira resnice nujno izključena. Z gledišča skepticizma izbrati resnico, ki je zmerom izmikajoča se, ne-cela, pomeni izgubiti vse. Vendar za skeptika Popperjeve usmeritve nujna izključitev resnice ni nikakršna ovira za spoznanje. Prej narobe, odpoved resnici je paradoksnno celo prednost oz. pogoj za možnost teoretske in praktične odprtosti. Za to odprtost, ki ji Popper pripisuje tolikšen pomen, ne jamči nič drugega kakor neskončno ponavljanje refutacije. Toda naloga falibilističnega načela, na katero se opira znanstveni diskurz, ni le to, da ta diskurz osvobodi

dogem, najprej in predvsem dogme o zadnji utemeljitvi, ki je po Popperjevem in H. Albertovem mnenju zmerom arbitrarna, teoretsko neutemeljiva in zato tudi etično nedopustna, marveč tudi, da omogoči, da se izoblikuje sredi same družbe odprt javni prostor. Zato v Popperjevih očeh načelo falibilizma zavračajo le teoretski dogmatiki in politični sovražniki »odprte družbe«.

Tu se nam seveda takoj postavi vprašanje subjekta, natančneje vprašanje statusa subjekta v popperjevskem diskurzu. Če znanstveni diskurz ni nič drugega kakor množica bolj ali manj koherentno povezanih podmen in hipotez, ki so zmerom na poti svoje lastne zavrnitve, se moramo seveda vprašati, kdo podeljuje oz. od kod je izrečen ta hipotetični status znanstvenih izjav. Iz samega znanstvenega diskurza prav gotovo ne more biti izrečen. Prvi sklep, ki ga moramo sprejeti, je zato, da je pogoj za to neskončno ali, rajši, postulirano odprtost znanstvenega diskurza, izključitev subjekta tega diskurza. Skratka, skubjekt kot tak je pregnan, izgnan iz znanstvenega diskurza. To pa seveda ne pomeni, da je subjekt preprosto izginil brez sledi. Na prvi pogled se zdi, da popperjevski pristop omogoča, da ta izgnanec, subjekt, ki v znanstvenem diskurzu nima kaj iskati, vznikne v moralnem diskurzu.

Toda tudi na ravni tega diskurza je mogoče postaviti podobno vprašanje kakor na ravni teoretskega, znanstvenega diskurza, namreč: kako upravičiti etične odločitve. Po Popperju etičnih odločitev (in političnih tudi, zakaj ne?) ni mogoče upravičiti v tisti meri, v kateri z upravičevanjem mislimo na dokazovanje in utemeljevanje z racionalno argumentacijo. Nič presenetljivega, saj je pojem temelja v Popperjevih očeh vprašljiv, če ne celo nedopusten. Popper (in seveda tudi njegovi učenci, med njimi zlasti H. Albert) namreč zanika samo možnost (samo)utemeljitve, ki ne bi bila dogmatična. Toda ali to pomeni, da je luknja ali celo brezno v teoretskem oz. znanstvenem diskurzu, ki je, kot rečeno, posledica izključitve subjekta oz. zavrnitve vsakršne utemeljitve, zapolnjeno na ravni etičnega in političnega diskurza z »dejanjem vere« ali pa z »iracionalno moralno odločitvijo«, če povzamemo Popperjeva izraza?<sup>2</sup>

Jasno je, da bi pomenilo poistovetenje subjekta, dojetega kot opora refutacijske operacije, s subjektom iracionalne moralne odločitve, s subjektom verovanja, odpovedati se znanstvenemu diskurzu. Kje je torej subjekt permanentne refutacije? Videli smo, da subjekt, ki izjavlja ta neskončni dvom, nima svojega mesta v znanstvenem diskurzu kot takem. Težave, ki jih ima teorija govornih dejanj, ko poskuša konceptualizirati (ne)možnost poistovetenja subjekta izjave in subjekta izjavljanja, opozarjajo, da subjekta izjavljanja ni mogoče umestiti nikamor drugam kakor v samo izjavljanje. In zato da bi se pokazal ta subjekt izjavljanja, zadostuje že to, da izjavljanje ponovno vključimo, vpišemo tam, kjer je očitno izključeno: v sam refutativni diskurz. A kaj se zgodi, ko diskurzu

2. K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Ed. du Seuil, Paris 1979.

vrnemo izjavljalca, kakšni učinki se proizvedejo, ko v diskurz ponovno umestimo subjekta, ki je bil poprej iz njega izgnan? Kaj se torej zgodi, ko omogočimo, da se ponovno prikaže subjekt-izjavljalec dvoma sredi diskurza, v katerem je subjekt prisoten le kot svoja odsotnost?

Na to vprašanje je mogoče odgovoriti, če si logiko popperjanskega diskurza ogledamo v njeni radikalizirani inačici, kakršno je razvil, denimo, Wittgenstein. Kot je znano, Wittgenstein vidi problem skepticizma v paradoksu pravila ali, natančneje, njegove aplikacije. Razmerje med uporabo pravila in samim pravilom je nujno paradokсно, kot je razvidno iz pričujoče dileme:

Ali pravilo določa svojo uporabo tako, da ni mogoče ravnati po pravilu kakor natanko na ta način, ali pa svoje uporabe sploh ne določa in lahko vsakdo načeloma kadar koli uporabi pravilo, kakor se mu zdi. To alternativo je mogoče tudi drugače formulirati: ali obstaja kriterij oz. interpretacija, ki nam omogoča, da upravičimo svojo rabo pravila, ali pa naša »uporaba« pravila ni nič drugega kakor posledica nemotivirane, arbitrarne izbire.<sup>3</sup>

Jasno je, da skeptične dileme ni mogoče rešiti, če jo na ravni uporabe pravila formuliramo na wittgensteinovski način. Ni je mogoče rešiti zato, ker nič v strukturi pravila ne določa njegove aplikacije. Na tej ravni torej nič vnaprej ne jamči za pravilnost uporabe. A brž ko sprejmemo ta sklep, moramo sprejeti še drug sklep, da namreč ni ničesar, čemur bi lahko rekli neupravičena, nepertinentna aplikacija, saj je mogoče vsako izjemo glede na pravilo za nazaj interpretirati kot uporabo nekega drugega pravila, ki je lahko zgolj privatno. To seveda ne pomeni nič drugega kakor da pravilo ne obstaja oziroma pravilo obstaja zgolj v obliki (neutemeljenega) verovanja v pravilnost diskurza in vsakršne govorne dejavnosti.

Mimogrede naj omenimo, da se problematični status tega verovanja v pravilo pokaže zlasti ob izjemnem položaju in vrednosti, ki jih imajo neologizmi v psihotičnem diskurzu. To je celo ena od značilnih potez tega diskurza. Ob neologizmu, v katerem bi lahko videli specifično formulacijo privatnega jezika, se najprej pokaže, da besede, označevalci, ki jih uporablja govoreči subjekt, ne pomenijo nič. Nič ne pomenijo v tisti meri, v kateri jih subjekt uporablja na privaten, idiosinkratičen način. A prav tega, da jih uporablja na privaten način, se psihotik ne zaveda. Ne zaveda se tega oz. ni pozoren na to, ker je - tako kot vsak govoreči subjekt - prepričan, »gotov«, da jih uporablja tako kot drugi, skratka, prepričan je, da je član govorne skupnosti. Ker gre za psihotični diskurz, je ta skupnost, ta intersubjektivnost, na katero se subjekt tega diskurza sklicuje, zgolj iluzija, zato tudi v nekem radikalnem pomenu psihotičnemu diskurzu ne moremo reči diskurz, pač pa prej nepristni diskurz ali celo zunajdiskurzni diskurz.

---

3. J. Bouvresse, *La force de la règle*, Minuit, Paris 1987, str. 48.

Če torej skeptični problem formuliramo na ta način, potem ni jasno, v čem se Popperjev »metodični solipsizem«, kot so nekateri označili njegov pristop, razlikuje od psihotičnega diskurza.

Zasluga Wittgensteinove in Kripkejeve<sup>4</sup> analize skeptičnega paradoksa je, kot je znano, prav v tem, da pokaže nemožnost rešitve tega paradoksa na ravni izoliranega posameznika. Zato da bi se lahko odločili, ali član skupnosti ravna v skladu s pravilom ali ne, je po Wittgensteinu in Kripkeju nujna referenca na intersubjektivno prakso, to je, na družbeno vzpostavljeno rabo. Skratka, zato da bi bila sploh kakšna rešitev, naj je še tako odprta, vprašljiva in zaznamovana s skeptično dilemo, je nujna vpeljava intersubjektivne in etične razsežnosti. Kaj pomeni, da ostaja skeptični problem odprt tudi na ravni intersubjektivnosti? Nič drugega, kakor to, da tudi v okviru intersubjektivnosti ni mogoče dokazati obstoja pravila. Tisto, čemur pravimo pravilo, regularnost diskurzivnega univerzuma, ni nič drugega kakor zanazajska brkljarija, reinterpretacija, ki spremeni kaos realnega v urejeno simbolno strukturo. Tu se nam seveda postavi popolnoma upravičeno vprašanje: Kaj nam zagotavlja, da se naš simbolni univerzum ne bo razkrojil v kaos? Kaj nam jamči, da naše postmoderne družbe - kakršne koli so že - ne bodo nekega lepega dne ponovno padle v naravno stanje? Še več, kje so zagotovila, da nismo že v naravnem stanju? Odgovor je lahko samo nikalen. Z drugimi besedami, zato ker vemo, da pravila, ki strukturirajo naš diskurzivni univerzum, ne obstajajo, ravnamo - navkljub tej vednosti, ki je seveda potlačena, nezavedna - kakor da bi obstajala. Dokaz za obstoj našega simbolnega univerzuma, naše družbe, je lahko zato zgolj ta slepa, neutemeljena in neutemeljiva vera v njun obstoj.

Jasno je, da to ni odgovor, ki bi lahko zadovoljil skeptika. Ne more ga zadovoljiti preprosto zato, ker je nejevernež. Lahko bi rekli, da je dvomljivec, ker mu tako narekuje dolžnost. V nasprotju z vsemi drugimi, ki slepo verjamejo v pravilo, skeptik kot uradni dvomljivec noče biti prevaran, noče biti suženj te neutemeljive, slepe vere. Od tod tudi njegova distanca, zunanji odnos do univerzuma, urejenega s pravili, distanca torej, ki mu omogoča, da se vede, kakor da ga ta pravila ne zadevajo in ne zavezujejo k ničemur. A skeptik ni nekakšen fetišist, ki se zadovolji s tem, da je srečni posestnik vednosti, ki je drugim nedostopna. Skeptik se ne zadovolji s tem, da ni in tudi noče biti prevaran, pač pa zahteva, da tudi njegov sogovornik pride do enakega spoznanja, zato od njega zahteva, da dokaže upravičenost svojega verovanja v obstoj pravil. Ker pa je vsak poskus eksistenčnega dokaza pravil že vnaprej obsojen na neuspeh, saj skeptikov sogovornik ni zmožen ponuditi takega dokaza, skeptik ne pozdravi somišljenika, pač pa si poišče novo žrtev. Vendar skeptik ne meri na neko posebno žrtev. Skeptikova tarča je lahko kdor koli, zato ne preseneča, da nobena izmed

4. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, B. Blackwell, Oxford 1982.

njegovih žrtev ne šteje več od drugih. Vse so enako nepomembne, zanemarljive. Take tudi morajo biti, torej nepomembne, če naj bodo za »gorivo« skeptičnemu stroju: nenehnemu ponavljanju ene same operacije. To je pravzaprav ves *enjeu* njegovega podjetja. Zato tudi sam skeptik ni nič drugega kakor čista, prazna opora, golo orodje tega neskončnega ponavljanja.

Če torej skeptik dolžnostno dvomi glede drugega, pa nikdar ne dvomi o svojem lastnem položaju. V skeptikovih očeh ni nič dvomljivega v tem položaju, prej narobe, ne le da to ni dvomljiv položaj, marveč je položaj same gotovosti. A cena za to gotovost je instrumentalizacija skeptikovega subjektnega položaja. Ob tem bi morali opozoriti, da ta dozdevno tako radikalna, celo heroična pozicija v svoji strogosti, togosti, nikakor ni nevzdržna. Prav narobe, ta radikalni instrumentalizem, značilen za položaj skeptičnega subjekta, je bil utelešen v statusu totalitarnega subjekta, v stalinski partiji. Partija, ki se pojmuje kot orodje »objektivnih zakonov zgodovine«, se umešča prav na to paradokсно sečišče dvoma glede »objektivne realnosti«, dane v vsakdanjem izkustvu, dvoma ravno tako glede drugega, natančneje glede njegove predanosti Stvari (zato je drugi, naslovnik stalinske partije, zmerom izdajalec, kulak, malomeščanski intelektualec, disident itn.) in gotovosti glede svojega lastnega poznavanja objektivnih zakonov.<sup>5</sup>

Tisto, kar je torej značilno za subjektovo pozicijo tako v skeptični argumentaciji kakor tudi v diskurzu stalinske partije, je prav ireduktibilna zunanost te pozicije. Z drugimi besedami, tisto, kar radikalno manjka skeptiku in stalinski partiji, je stališče govorečega subjekta, natančneje, subjekta izjavljanja. Brž ko priznamo, da je vsak diskurz zaznamovan z ireduktibilno ločitvijo subjekta izjave in izjavljanja, zunanosti in notranosti, nujno vpeljujemo etično razsežnost v diskurz, skratka, priznamo, da diskurz kot tak nima druge opore kakor v subjektovi etični drži. Etična razsežnost, konstitutivna za vsak diskurz, vznikne torej kot obveznost, naložena govorečemu subjektu, da vzame nase to delitev, skratka, kot dolžnost, da vzame nase ta manko jamstva in zadnje utemeljitve. A ta obveznost, vsiljena govorečemu subjektu, je za skeptika nekaj nemogočega, nedopustnega, nesprejemljivega. Zato ne preseneča, da skeptik ne more sprejeti načelne brezopornosti uporabe pravila, za skeptika je, drugače rečeno, neznosno, da je aplikacija pravila neutemeljena in brez jamstva.

Vendar bi zgrešili pravi *enjeu* skeptičnega paradoksa, če bi ga reducirali zgolj na paradoks aplikacije pravila. V skepticizmu ne gre toliko za paradoks aplikacije pravila kakor za paradoks subjektovega položaja, ki se seveda lahko manifestira tudi v paradoksu aplikacije pravila. Če nesočasnost izrekanja in izrečenega, če protislovje med izjavo in izjavljanjem animira neskončno ponavljanje skeptične argumentacije, potem natanko v tisti meri, v kateri skeptik noče nič vedeti o tem

5. Cf. S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Point hors ligne, Paris 1990.

protislovju, o tem razcepu med subjektom izjave in subjektom izjavljanja. Ne le da skeptik noče vzeti nase lastne razdelitve, te razdelitve, ki ga konstituira kot subjekta, marveč jo prevrže na svojega sogovornika, na drugega. To prevrženje razdelitve na drugega omogoča skeptiku, da ohrani gotovost, seveda za ceno svoje degradacije v objekt-orodje, v nasprotju s pristno subjektno pozicijo, pozicijo nihanja, dvoma, ki jo skeptik dodeli svojemu sogovorniku.

\*

Če se vrnemo zdaj k naši alternativni skeptična ali racionalna argumentacija, vidimo, da njenih členov ni mogoče preprosto oceniti, zlasti zato ne, ker drugi člen meri na to, da zaobseže tudi prvega. V tem pomenu je položaj racionalne argumentacije, kakor jo zagovarjata Apel in Habermas,<sup>6</sup> videti nepresegljiv. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako se racionalna argumentacija izmakne skeptični pasti. Ob tem nas bo zanimalo predvsem, ali se tej argumentaciji v nasprotju s skeptično posreči vzeti nase razcep, razmik med izjavo in izjavljanjem in pojasniti paradokсно strukturo govornice, namreč nemožnost metagovornice, ki zaznamuje in »okuži« vsakršno govorno dejavnost.

Dokaz za (navidezno) nepresegljivost racionalne argumentacije bi lahko najprej videli v njenem prizadevanju, da »posrka« vase skeptično kritiko dogmatizma, ne da bi se pri tem čutila zavezano k temu, da sprejme tudi posledice te kritike. Teorija racionalne argumentacije, denimo, sprejme skeptično kritiko pojma resnice kot ustrezanja, a kljub temu ne opusti pojma same resnice. Po konsenzualni teoriji resnice, ki jo razvije, denimo, Habermas, za propozicionalno vsebino ne jamči več zunanje merilo (ideja o ustrezanju govornice in sveta). Resnico izjave torej ne določa več vsebina, temveč konsenz glede te vsebine. To se pravi, pogoj za resničnost izjave je razprava, ki udeležencem omogoči, da pridejo do prepričanja, da morajo dano izjavo sprejeti kot resnično. Izjava je pripoznana za resnično, kadar je argumentacija upravičila njeno zahtevo po veljavnosti. Seveda pa ta veljavnost, po Habermasovem mnenju, ni in tudi ne more biti nikdar dokončno zajamčena. Resničnost ni pri Habermasu nikdar »gotova«, že zato ne, ker je učinek argumentacije oziroma ker se do resničnosti oz. do konsenza glede nje dokopljemo v argumentaciji, ki je zmerom umeščena v poseben kontekst. Zato bi lahko, nekoliko karikirano, rekli, da sama argumentacija dovoljuje, da jo kadar koli in zaradi česar koli postavimo pod vprašaj.

Teorija o racionalni argumentaciji sprejema, denimo, tudi wittgensteinovsko analizo paradoksa uporabe pravila, namreč analizo, ki ugotavlja, da se pravilo določa retroaktivno, v samem trenutku uporabe, ob tem pa ji radikalno omeji domet: strinja se s tem, da je vsebina pravila spremenljiva, ne pa tudi njegova normativna narava. Ni težko ugotoviti, da je smoter te preinterpretacije skeptične analize, tega dozdevnega strinjanja s skeptično analizo, paradokсно

6. Cf. K.O. Apel, *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, UTB 1978, str. 165.



rečeno, njena nevtralizacija. Skeptični ugovori, četudi upravičeni po mnenju Habermasa in Apla, ne ogrožajo zares možnosti komunikacije, ker zadevajo le monološko, instrumentalno, manipulirajočo racionalnost. Po Habermasu se v past skepticizma ujame le subjekt, ki si predstavlja svet in druge subjekte kot predmet dominacije in manipulacije. V skepticizmu pade zato, ker z njegovega zunanjšega gledišča ni mogoče izdelati zanesljivega kriterija, jamstva za spoznanje in za vedenje.

Z gledišča komunikacijskega delovanja, torej z intersubjektivnega gledišča, pa skeptični paradoks sploh ni mogoč. Tisto, kar naredi komunikacijsko delovanje immuno za skeptično bolezen, je njegova performativna narava, ki se kaže v tem, da vsaka izjava obvezuje svojega izjavljalca tako glede naslovnika, kakor tudi glede same sebe. Vsaka izjava predpostavlja, se opira na zahtevo po veljavnosti, ki je smiselna le, če je univerzalna ali vsaj univerzalizabilna. Tisti, ki izreče izjavo v navzočnosti drugih, se obveže, da ne bo sprejel samo eksplicitne vsebine te izjave, pač pa tudi vse tisto, kar ta izjava implicitno predpostavlja, denimo, da je zadevna izjava upravičljiva, kar pomeni, da je univerzalizabilna, da se izjavljalec obvezuje, da bo ravnal v skladu z naravo izjave, predvsem pa, da izjava zavezuje tudi naslovnika, saj meri na to, da si zagotovi njegov sprejem. In prav to, da komunikacijsko delovanje meri na intersubjektivno strinjanje, omogoča udeležencem komunikacije, da enkrat za vselej presežejo skeptično gledišče. To namreč spregleduje prav tiste predpostavke, ki so nujne za vsako racionalno komunikacijo, še več, predpostavke, ki jih lahko zanikamo le za ceno performativnega protislovja in celo izključitve iz komunikacije in s tem seveda tudi iz skupnosti.

Za teorije racionalne argumentacije je komunikacijsko delovanje konstitutivno na dveh ravneh: na prvi konstituira sam subjekt, kajti subjekt ni že vnaprej dan, marveč vznikne šele v komunikaciji. Toda po drugi strani komunikacija konstituira tudi samo skupnost. Enjeu vsakega komunikacijskega dejanja, ki s tem nujno vnaša etično razsežnost, je, da zahteva zagotovitev pogojev za idealno komunikacijsko skupnost na podlagi racionalnega, brezprisilnega dialoga, ki tolerira vse razlike in jih ne totalizira, homogenizira nasilno. Ta ideal racionalne komunikacije po Habermasovem mnenju ni zunanji komunikaciji, pač pa je zakoreninjen v samo strukturo komunikacije oz. argumentacije, kar seveda pomeni, da je idealna komunikacija dejavna v vsakokratnem komunikacijskem dejanju, zato brž ko spregovorimo, po Habermasu nujno ravnamo, kakor da sodelujemo v idealni racionalni komunikaciji, kakor da je idealna komunikacijska situacija že dana. Z drugimi besedami, argumentacija kot taka predpostavlja, da se udeleženci prepoznajo kot člani idealne komunikacijske skupnosti.

Ta predpostavka komunikacije je po mnenju Habermasa in Apla transcendentna, skratka, je pogoj za možnost argumentacije in komunikacije, ki ji ni mogoče oporekati, če nočemo priti v protislovje s samimi seboj. Zato vprašanje,

kaj nam jamči, da vsi udeleženci sankcionirajo zahteve po veljavnost konkretnih izjav in argumentov, v Habermasovih in Aplovih očeh ni pertinentno vprašanje. Pravzaprav bi lahko rekli, da je to nepertinentno vprašanje, kajti največ, kar lahko Habermas in Apel ponudita kot odgovor na tako »nesramno« vprašanje, je, da udeleženci morejo sankcionirati pretenzije po veljavnosti, ker jih morajo. Tako zahtevo po sankcioniranju je mogoče izpolniti le, če je kriterij, na katerega se opira argumentacija udeležencev komunikacije, čisto formalen in proceduralen. Vendar popolna praznost kriterija za sankcioniranje v okviru habermasovske zastavitve ne le, da ne razveljavi posebnih pretenzij po univerzalnosti. Prav narobe, ta kriterij nastopa kot njihovo edino jamstvo, in to v tisti meri, v kateri Habermas, tako kot sicer tudi skeptik, priznava, da ni mogoče definirati vsebine pravila oz. kriterija.

A kaj nas obvezuje k temu, da spoštujemo te pretenzije po veljavnosti? Od kod izvira zahteva po normativnosti, ki se vsiljuje vsakemu govorečemu subjektu? Odgovor, ki ga tu predlagamo, je, da sama ta zahteva izvira oz. je posledica nemožnosti metagovorice, razcepa, razmika, ki ločuje izjavo in izjavljanje. V tisti meri, v kateri je ta razmik neodpravljljiv, je jasno, da te zahteve ni nikdar mogoče uresničiti. Za Habermasa pa je, ravno narobe, ta luknja v govoricu zgolj videz. Natančneje povedano, v njegovi univerzalistični perspektivi je to brezno v govoricu priznано in hkrati tudi že zanikano. Tisto, kar omogoča to hkratno priznanje in zanikanje, je prav koncept idealne komunikacijske skupnosti. Na eni strani ima ta ideal vlogo nujne predpostavke vsakega argumentacijskega dejanja. Skratka, zmerom je že tu, vendar ne kot transcendenca, ki ostaja vseskoz zunanja glede na argumentacijo, marveč prej kot transcendenca, ki vznikne sredi same argumentacije. A po drugi strani je ta ideal, kolikor ostaja vseskoz prazen, formalen, čisto proceduralen, hkrati že postavljen kot nedosegljiv in s tem tudi postavljen na varno pred morebitnimi zablodami in blodanjami konkretnih argumentacij.

Namesto da bi Habermas analiziral blokado sredi govoric, torej nemožnost metagovorice in iz te nemožnosti izpeljal konsekvence za svojo lastno teorijo argumentacije, na tihem to blokado že prestavi in potvori, in sicer s tem, da jo preinterpretira v empirične ovire, končnost človeškega uma, ki načelno onemogočata realizacijo idealne argumentacije. Zdaj lahko vidimo ne samo, zakaj zahteva, da mora govoreči subjekti upravičiti tisto, kar izreka, brž ko njegova izjava implicira zahtevo po veljavnosti, nujno ostaja nezadovoljena, marveč tudi, zakaj ima ta nemožnost zadovoljitve vlogo pogoja za možnost neskončne argumentacije. Drugače rečeno, ta zahteva ne more biti nikdar zadovoljena že zato, ker jo je treba zadovoljiti v sami argumentaciji. Proces argumentacije je potemtakem dejansko neskončen, nedovršen zato, ker je ta neskončnost, nedovršnost vpisana že v njeno definicijo. A Habermas v tej

odprtosti argumentacijskega procesa, kar je le drugo ime za njegovo neskončnost, v tem, da je argumentacija zmerom na poti svojega lastnega preseganja, ne vidi pomanjkljivosti argumentacije, marveč prej narobe dokaz za njene emancipatorične potenciale. Habermas namreč argumenacijo naravnost razglasi za orodje za človekovo emancipacijo - v tem oziru je treba po Habermasovem mnenju v argumentaciji videti dedinjo razsvetljenstva.

A četudi bi se strinjali s Habermasovsko zastavitvijo, ne bi mogli spregledati pasti, imanentnih logiki Habermasovega razmišljanja. Vzemimo, denimo, Habermasovo temeljno tezo, da je idealna komunikacijska skupnost zgolj skupek predpostavk, nujnih za vsako argumentacijo. Četudi je idealna komunikacijska situacija zavezujoča za vsako konkretno komunikacijsko delovanje, vseeno ni uresničljiva ne glede na razmere. Natančneje, tudi ta ideal sam zahteva za svojo realizacijo idealne pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, če naj bo razprava, ki spoštuje argumentacijske postulate, sploh mogoča. Z drugimi besedami, prav zahteva po vzpostavitvi pogojev za možnost argumentacije, kot jih opredeljuje pojem idealne komunikacijske skupnosti, normativna zahteva, vsiljena argumentaciji kot njen končni cilj, se lahko na koncu pokaže kot alibi za to, da opustimo vsako (politično) akcijo, ali celo za to, da tudi razpravo odložimo do trenutka, ko bodo izpolnjeni vsi pogoji za racionalno diskusijo, kar seveda pomeni, da jo lahko odlagamo v nedogled.

Do kakšnih sklepov nas torej pripelje komunikacijska etika, ki se opira na načelo univerzalnosti na eni strani in na načelo avtonomije na drugi? Kakšne ugovore lahko naslovimo nanjo? Kaj ji lahko očitamo? Izhodišče habermasovskega pristopa je ugotovitev, da je nevprašljiva podlaga komunikacije zahteva po pri(po)znanju. Natančneje rečeno, kot udeleženci komunikacije zahtevamo, da nas drugi priznajo, vendar avtonomno, ne s prisilo. V tej perspektivi se subjekt vzpostavi le s pomočjo drugega subjekta in zanj. Intersubjektivnost, navezava na skupnost vseh racionalnih bitij nastopa pri Habermasu kot temelj vsakršne govorne dejavnosti. Tu se seveda takoj postavi vprašanje, zlasti če upoštevamo ob tem skeptično gledišče, kako priznati drugega kot subjekt, kakršen smo tudi mi sami? Za skepticizem, zlasti za njegovo solipsistično izpeljanko, drugi subjekt ni nekaj samorazvidnega. Ravno narobe, drugi subjekt je v tej perspektivi vedno vprašljiv. Skeptik ne najde nobenega dokaza, nobenega zagotovila, da je drugi ravno tako subjekt kot on. Zato je referenca na jezikovno interakcijo obvezna, brž ko hočemo izstopiti iz skeptične pasti.

Na ravni diskurza, na ravni jezikovne interakcije, se status drugega subjekta radikalno spremeni. Drugi ni več zgolj hipoteza, nedoločna kvaliteta, katere vrednost ostaja vseskozi negotova. Drugi subjekt je že od začetka tu, če ne drugače pa vsaj kot naslovník subjektovega govora. Drugi je že tu kot tisti, ki naj bi dojel, prepoznal smisel tistega, kar subjekt izreče. Zato bi lahko rekli, da me na ravni diskurza drugi prepozna in prizna za subjekta, brž ko sankcionira

tisto, kar rečem. Skratka, tisto, kar šteje v komunikaciji, je v prvi vrsti recipročnost med subjektom in drugim subjektom kot njegovim adresatom. Zato subjekt (in seveda drugi subjekt) nastopa najprej kot čista funkcija prepoznanja in priznanja. Po Habermasovi teoriji argumentacije pripada argumentaciji odlika umnosti prav v tisti meri, v kateri se umešča in se tudi mora umestiti v to obzorje univerzalnega medsebojnega prepoznavanja/priznavanja. In celo sama zahteva po univerzalnosti, ki pri Habermasu nastopa hkrati kot temelj argumentacije in kot njen končni cilj, smoter, torej zahteva, ki žene argumentacijo v nenehno samopreseganje, v katerem Habermas vidi neizčrpen emancipatorični potencial, je podrejena želji po prepoznanju/priznanju.

Kako se torej konstituira subjekt v racionalni argumentaciji? Pri Lacanu najdemo tole opredelitev subjekta prepoznanja-pripoznanja:

»Subjekt v strogem pomenu je nekdo, ki mu lahko pripišemo, kaj? Nič drugega kakor to, da je tako kot mi to bitje, ki se izraža z artikulirano govorico, ki se ravna po nekakšni kombinatoriki . in lahko na to kombinatoriko odgovori s svojimi lastnimi kombinacijami, skratka nekdo, ki ga lahko vključimo v svoje račune kot nekoga, ki kombinira tako kot mi.«

Dokler ostajamo na ravni dialoga, tako kot Habermas, vidimo, da se subjekt lahko konstituira le na podlagi pripoznanja in z njegovo pomočjo. Ta subjekt šteje toliko kot drugi subjekt, kar Habermas odkrito prizna in v tem vidi celo odliko argumentacije. Po Habermasu argumentacija temelji prav na tej strogi simetriji med subjektom in drugim. Zato soglasje, konsenz, ki ga Habermas postavlja za cilj racionalne argumentacije, ni težko dosegljiv smoter, marveč nekaj, kar je zmerom na poti svoje uresničitve. Nesklad, nestrinjanje, nesporazum pa pri Habermasu nujno padejo v rubriko akcidentalnega, ponesrečenja, ki je lahko le posledica zunanjih okoliščin ali okorno izpeljanega argumetnacijskega postopka. V nasprotju z Lyotardom Habermas ne priznava in tudi ne more priznati neskladja, spora kot rezultata ali, še huje, končnega smotra argumentacije. V Habermasovi univerzalistični perspektivi spor, nesklad, nesporazum, disens nastopajo kot zgolj začasno stanje, ki ga je mogoče preseči in popraviti.

Habermas torej ne zanika nesoglasja, vendar ga ne pojasni. Ne pojasni pa ga zato, ker ne vidi, ne ve, kako do njega pride. Zato, da bi prišlo do nesoglasja, mora obstajati različnost, neskladje, heterogenost. A na ravni recipročnega razmerja med subjektom in drugim subjektom, torej v imperiju, kjer vlada občeveljavni subjekt (občeveljaven natanko v tisti meri, v kateri so vse njegove partikularnosti univerzalizirane, torej izbrisane, skratka, občeveljaven, kolikor ni v njem prav ničesar, kar bi lahko omogočalo razločevanje, občeveljaven, kolikor je zamenljiv za drugi subjekt, torej indiferenten), ni ničesar, kar bi lahko pripeljalo do spora. Nesoglasje zato v habermasovski perspektivi ne le, da ni

mogoče, marveč je tudi nedopustno. Nedopustno je zato, ker je drugi (subjekt) postavljen kot tista instanca, ki s tem, da sankcionira tisto, ker izrečem, prizna tudi mene kot subjekta. Kratiti drugemu pravico do sankcioniranja izrečenega pomeni retroaktivno izničiti tudi moj status subjekta.

In prav v tem vidimo vzrok za Habermasovo zadrego in težave, brž ko mora (oz. bi moral) pojasniti vzpon ksenofobije, antisemitizma, nacionalizma in rasizma, torej vseh tistih postmodernih gibanj, ki zanikajo načelo pripoznanja. Proti načelu prepoznanja/pripoznanja uvajajo načelo neprepoznanja/nepriznanja. S tem, da povzdigujejo absolutno partikularno, partikularno v njegovi ireduktibilnosti na univerzalno, razvrednotijo tudi sam horizont univerzalnosti. Soočen s sovraštvom do drugega habermasovski diskurz, tako kot vsak univerzalistični diskurz, vidi edino pojasnilo zanje v iracionalnih strasteh, obskurantizmu, ponovnemu padcu v predmoderne diskurze in prakse. Lahko bi celo rekli, da je za Habermasov diskurz, tako kot tudi sicer za vsak razsvetljenski diskurz, ki prepozna in prizna drugega le kot podobnika, nemogoče, popolnoma nepojmljivo, da bi se drugi lahko pokazal kot ne-podoben, kot popolnoma drugačen, skratka, da bi se pokazal Drugi kot tak.

Habermasovski pristop ne spregleduje le tega, da vzrokov za sovraštvo do drugega ni mogoče pojasniti z zgodovinskimi, ekonomskimi, sociološkimi ali kulturološkimi analizami, marveč najprej in predvsem ni zmožen misliti tega sovraštva kot perverznega odgovora, kot reakcijo na univerzalistični diskurz sam, ni ga zmožen misliti kot paradoks, lasten samemu univerzalizmu razsvetljenskega diskurza. Četudi je univerzalistični diskurz (zlasti znanstveni diskurz in humanizem človekovih pravic) po definiciji desegregacionističen in zato tudi deklarativno protirasističen, protinacionalističen, to vseeno ne preprečuje, da ne bi izzval novih segregacionističnih pojavov. V tem smislu je mogoče razumeti segregacionizem, kot opozarja Lacan, kot pendant desegregacionizma: »Naša prihodnost skupnega trga, pravi Lacan, najde svoje ravnotežje v vedno večji ekspanziji segregacionističnih procesov.«

V tisti meri, v kateri univerzalistični diskurz ne dovoljuje ničesar, kar bi bilo partikularno v strogem pomenu, kar bi se izmikalo univerzalibilnosti, je neučinkovit kot sredstvo v boju proti sovraštvu do drugega, ki animira segregacionistična gibanja. Neučinkovit je zato, ker zgreši tisto, za kar gre segregacionizmu. Tisto, kar žene segregacionizem, ni samo sovraštvo - sovraštvo namreč ni samo sebi namen - marveč prej prizadevanje odkriti nekaj, kar bi utelešalo tisto partikularnosti, ki je ni mogoče univerzalizirati. Z drugimi besedami, segregacionistična gibanja poskušajo na novo izumiti tisto, kar je univerzalistični diskurz razkrojil, namreč tisto, kar je specifično samo za nas, tisto kvintesenco nas samih, nas kot nas, torej nas kot nečesa brez primere. Drugi nastopa v rasističnem diskurzu kot sovražnik zato, ker je prikazan kot tisti,

ki ogroža in spridi »naš način življenja«, tisto substanco, ki nas razloči od vseh drugih, s tem, da svoje - nam tuje, nižje, manjvredne - navade meša z našimi.

To seveda ne pomeni, da je treba opustiti univerzalistični diskurz znanosti ali celo, da se je treba znebiti racionalne argumentacije zato, ker se je pokazala nezmožna učinkvito se bojevati proti sovraštvu, vsekakor pa je treba opustiti habermasovsko (razsvetljensko) slepo zaupanje v njeno vsemogočnost. Ne le, da argumentacija ni panaceja, ki bi bila zmožna zdraviti vse bolezni naše postmoderne družbe, marveč je prej narobe ona sama eden od vzrokov za te bolezni.

Člena naše alternative racionalna ali skeptična argumentacija se zdaj na koncu pokažeta kot dve etični poziciji, ki sta na razpolago govorečemu subjektu v govorni dejavnosti. A do te etične razsežnosti ni mogoče priti, če ne priženemo logike teh argumentacij do njenih skrajnih posledic, ki ju sprevržejo v njuno nasprotje, v luči katerega se pokaže tudi njuna resnica.

Skeptično gledišče, zlasti če ga prevedemo v politični diskurz, se pokaže kot dolžnostni dvom. A ta dolžnostni dvom se na ravni političnega uteleša v dveh izključujočih se pozicijah. Prvo zastopa popperjanski diskurz, ki se razume kot diskurz odprte družbe in vztraja pri dvomu, pri neskončnem falsifikacijskem procesu kot edinem jamstvu za svobodo in odprtost družbe. A brž ko se vprašamo, od kod se izreka ta dvom, moramo sprejeti dve posledici. Prva je, da subjekt izjavljanja ne dvomi, ni negotov, njegov položaj je tako rekoč že vnaprej zagotovljen, na varnem pred dvomom. Pač pa je sogovornikov položaj tisti, ki se zdi že vnaprej sumljiv. Skratka, brž ko si skeptično pozicijo ogledamo z vidika izjavjalca dvoma, se položaj dramatično spremeni. Dvom ni več jamstvo za svobodo in odprto družbo, prav narobe, dvom postane orodje za subjektovo podreditev: dvomljivec je iz statusa subjekta degradiran v orodje Drugega (nujnih zakonov zgodovine, resnice itn.), skratka, dvomljivec se desubjektivizira. Na drugi strani pa je resnica racionalne argumentacije, ki se opira na načelo univerzalnosti ali univerzalizabilnosti, to je, resnica subjekta te argumentacije ki je kot tak devaloriziran, indiferenten, izrečena z gledišča rasista, ki vztraja pri absolutni, ireduktibilni partikularnosti, onstran vsakega poskusa univerzalizacije.

Na koncu naj opozorimo še na neko potezo, ki je obema skupna. Naj je še tako presenetljivo in naj ju pri tem vodijo še tako različni razlogi, pri obeh nastopa argumentacija kot nujno neskončen proces. Tega neskončnega ponavljanja argumentacije, ki ni nekaj akcidentalnega, marveč je vgrajeno v samo njeno strukturo, ne moremo razumeti drugače kakor specifično strategijo bega pred izbiro, natančneje, pred izsiljeno izbiro, ki konstituira subjekt. Tako skeptik ubeži v nenenehno ponavljanje iste geste, refutacije, zato da bi ohranil gotovost, četudi ta gotovost ni drugega kot gotovost dvoma in četudi sam ni nič drugega

kot orodje tega dvoma. Subjekt racionalne argumentacije oz. razsvetljenec pa se rajši zateče v argumentacijo neskončnega približevanja pogojem idealne argumentacije, četudi za ceno lastne univerzalizacije oz. devalorizacije, kakor da bi se soočil s svojim statusom tujca, »imigranta« v govorici, kakor da bi se soočil s tem, da je njegova domovina, kraj, kjer se vzpostavi kot subjekt, tujina, tisto torej, kar žene segregacionista, da svojo identiteto išče v skupini, narodu ali rasi.





---

*Analitična filozofija  
epistemologija*



# Metafilozofsko razmišljanje o analitični filozofiji

Bojan Borstner

Ko je Richard Rorty leta 1981 pisal o ameriški filozofiji (Rorty 1982), je ugotovil, da je prevladujoča oblika filozofiranja na ameriških univerzah analitična in, da bo do podobne situacije postopno prišlo tudi na kontinentu. Po Rortyjevem mnenju bo s tem precejšen del tega, kar se je dolgo časa štelo k osnovi filozofskega razmišljanja izrinjeno iz oddelkov za filozofijo na oddelke za literaturo, psihologijo, sociologijo. Rortyjeva teza temelji na predpostavki, ki je vsaj dvomljiva, če že ne napačna: *analitična filozofija ima danes le stilistično in socialno enotnost*.<sup>1</sup>

Rorty poskuša pokazati, da je osnovna značilnost današnje analitične filozofije predvsem njen stil. Pri tem niti ni tako pomembno ali je filozofija dobila znanstveni status, kot si je to predstavljal Reichenbach (1951), ampak predvsem to, da filozof uresničuje določene zmožnosti, ki bi naj bile tipične za analitično filozofijo. Idealna filozofska zmožnost bi se izražala v sposobnosti, da se vidi celotni univerzum možnih trditev v vseh možnih relacijah sklepanja tako, da se lahko konstruira kateri koli argument, ali pa da se lahko kritično odgovori na kateri koli argument. (Rorty 1982, 219).

Bistvo Rortyjeve predpostavke izhaja iz specifične predstave filozofije kot tiste, ki naj razjasnjuje določene probleme, ki se pojavljajo v posameznih znanostih. Tako pojmovanje filozofije se sklada z opredelitvami, ki smo jih prvič srečali pri Carnapu (1937) in, ki jih je Quine razvil v znanem sloganu »semantic ascent« (1960). Filozofiji ostaja samo še »formalni način« delovanja, medtem ko je »materialni način« dopuščen samo v posameznih znanostih.

Osnovna napaka, ki je prisotna v teh razmišljanjih, ima dvojen značaj. Na eni strani je trditev, da so vsa relevantna filozofska vprašanja lahko samo vprašanja o jeziku, na drugi je enostransko pojmovanje samega pojma »analiza«.

- 
1. Ko govori o socialni skupnosti, misli Rorty na skupnost vseh tistih, ki se poklicno ukvarjajo z analitično filozofijo. Pri tem je 'filozofska analitična skupnost' sinonim za Kuhново 'skupnost znanstvenikov', ki se razvije na osnovi skupne paradigme, kar omogoča funkcioniranje normalne znanosti. Toda v tem enačenju obstaja pomembna razlika - v analitični filozofiji danes ne obstaja seznam najbolj bistvenih problemov, ki bi jih morali vsi filozofi reševati. Pri tem pa Rorty zavestno spregleda, da je tisto, kar odlikuje filozofijo v odnosu do posameznih znanosti ravno dejstvo, da odpira nova vprašanja in ne to, da bi morala vedno na ta že formulirana vprašanja iskati odgovore, čeprav tega seveda ne izključuje kot bomo poskušali prikazati v nadaljevanju.

Prvi del strategije predstavlja poskus prenosa filozofskega razmišljanja tja, kjer bi se oba partnerja v dialogu najbolje razumela - to je quineovski prehod od govora o miljah k govoru o »milji« kot tipičnemu primeru za semantični vzpon, ki bi naj pripeljal do skupnega imenovalca, ki bi naj omogočil pravo komunikacijo med dvema, ki imata različne konceptualne sheme. Pri tem ostaja quineovski prehod znotraj empiricizma, ki ne pomeni ničesar drugega kot to, da v filozofiji ne more biti ničesar - v fundamentalno ontološkem smislu -, kar bi lahko označili kot konceptualna izkušnja, ki bi dodajala nekaj, kar posamezne znanosti niso odkrile (ali v specifičnih primerih teoretskih bitnosti postulirale).

Dopolnilo k temu predstavlja še teza, da so analitične sodbe resnične na osnovi konvencije - so torej brez vsebine. Če ta problem razširimo še na področje logike, ki postane v analitični filozofiji eno od temeljnih interesnih področij 'pravil' filozofov, potem lahko pridemo do naslednje trditve: *logične resnice so analitične.*<sup>2</sup>

Taka opredelitev analitičnosti in logike je naletela na zavračanje že pri Gödelu (1947), ko trdi, da je propozicija analitična, če velja v skladu s pomeni konceptov, ki jih vsebuje (ki se v njej pojavljajo). Pri tem pa je lahko pomen celo nedoločen - v smislu, da ga ni možno reducirati še nakaj bolj fundamentalnega. V skladu s tako opredelitvijo so aksiomi in teoremi v aritmetiki, teoriji množic, logiki res analitični, vendar pa to ne vključuje nujno, da so tudi brez vsebine. Celó bolj izrazito - matematika in logika imata za Gödela 'realno'<sup>3</sup> vsebino, kar

- 
2. Ko govorimo o analitičnosti, moramo opozoriti, da vsaj pri Carnapu lahko vidimo dve opredelitvi. Prva je ožja: analitičnost pojmuje v ožjem smislu kot eksplicitno logično konvencijo; dočim je druga širša, vendar tudi mnogo bolj nedoločena: problem resnice v odnosu do pomena. Prva opredelitev se sklada z Wittgensteinovim pojmovanjem v *Tractatu*, dočim pa druga opredelitev predstavlja prelom z Wittgensteinom, kar najbolj jasno pove Carnap sam v svoji intelektualni avtobiografiji: »Toda za člane Dunajskega kroga ni izgledalo, da bi morala obstajati fundamentalna razlika med elementarno logiko in višjo logiko, vključno z matematiko. Prišli smo do spoznanja, da so vse veljavne sodbe v matematiki analitične na poseben način in da veljajo v vseh možnih primerih in da torej tudi nimajo nikakršne dejstvene (factual) vsebine. Kar je bilo pomembno v tem pojmovanju z naše pozicije, je bilo dejstvo, da je bilo s tem prvič omogočeno povezovanje osnovnih pojmovanj empiricizma z zadovoljivo pojasnitvijo narave logike in matematike« (Carnap 1963, 47). Carnapovo pozicijo lahko formuliramo v naslednji obliki:
1. Logicizem: matematika je reduktibilna na logiko.
  2. Analitičnost: logične resnice so analitične
  3. Konvencionalizem: analitične propozicije so resnične na osnovi konvencije in torej nimajo vsebine. Carnapovo prizadevanje za redukcijo matematike je zahtevalo ustrezno podgradnjo v definiranju logične resnice kot semantičnega koncepta, kar pa predpostavlja strogo distinkcijo med dejstveno in logično (nujno, analitično) resnico. »Ta razlika izgleda zame filozofsko pomembna; odgovarjanje na vprašanja prve vrste ni del filozofovega posla, čeprav bi lahko bil zainteresiran za njihovo analizo; toda vprašanja druge vrste ležijo često v območju filozofije ali uporabne logike.« (Carnap 1963, 64)
3. Ko Goedel trdi, da so matematične in logične resnice realne, izhaja iz predpostavke, da sta obe

se izraža v znani Gödelovi analogiji med fizikalnimi in matematičnimi objekti. Tudi takrat, kadar govorimo o fizikalnih objektih vsebujejo naše predstave določene dele, ki se kvalitativno razlikujejo od zaznav ali enostavnih kombinacij zaznav. Tako, kot poskušamo z uporabo fizikalnih objektov zagotoviti enotnost v mnogem (ali iz mnogege), delamo to tudi v matematiki (bistvo formiranje množic je ravno v tem, da iz množstva preidemo v eno, enotnost, kadar govorimo o matematičnih objektih). Zato nas ne preseneča, da so množice za Gödela 'kvazi prostorski' objekti. Tudi v primeru opredelitve pojma 'analiza' lahko vidimo, da se analiza omejuje predvsem na območje jezika. Toda taka usmeritev, čeprav v določenem obdobju prevladujoča, ni edina možna, niti ni danes več dominantna. Že v petdesetih letih je bilo jasno, da obstajajo posamezna področja filozofske analize, ki so izven območja zgolj jezikovnega delovanja. Predvsem je bilo to vidno pri moralnih, estetskih in političnih problemih. Zastavlja se vprašanje: ali imajo ne-lingvistična vprašanja (substancialna vprašanja) še legitimno mesto znotraj analitične filozofije? Odgovor na tako zastavljeno vprašanje ima lahko dve strategiji: na eni strani lahko navedemo posamezna dela, za katera se velika večina filozof strinja, da predstavljajo pomembne dosežke<sup>4</sup> analitične filozofije, na drugi strani pa je možnost, da pokažemo, v čem se metodološki postopki v teh delih razlikujejo od zgolj lingvistične analize na način quinovskega semantičnega vzpona.

Bistvo drugačnosti, ki smo ji v teh delih priča, se lahko izrazi s pojmom 'semantic descent' - semantični spust.<sup>5</sup> Najbolj izčiščeno se kaže metodologija 'semantičnega spusta' na področju ontologije. Na eni strani imamo carnapovsko-quineovski pristop, ki temelji na tezi o ontoloških stavkih kot 'psevdo objektivnih stavkih', ki niso nikoli stavki o samih objektih (npr. fizikalnih objektih), ampak vedno in zgolj stavki o jezikovnih okvirih, v katerih lahko ustrezno govorimo o določenih terminih. Dejanska narava stvari nima pri izbiri ustrezne terminologije nikakršne vloge. Na drugi strani pa so pristopi, ki izhajajo iz predpostavke, da je ontologija

---

reprezentaciji našega konceptualnega znanja, ki vključuje tudi matematično intuicijo kot pomembno obliko konceptualnega znanja.

4. G.E. Moore *Principia Ethica*, J. Rawls *A Theory of Justice*, T. Kuhn *The Structure of Scientific Revolution*, E. Margalit *The Emergence of Norms*, R. Nozick *Anarchy, State and Utopia*, L.J. Cohen *The Dialogue of Reason*. To je le nekaj naslovov, ki naj ilustrirajo našo trditev. Pri tem nikakor ne trdimo, da je to najboljši izbor tistih del, za katere bi večina analitičnih filozofov trdila, da so res odlična, da spadajo v železni repertoar analitične filozofije, ampak le, da predstavljajo pomembne dosežke na posameznih filozofskih področjih in, da ne ostajajo zgolj znotraj jezikovnega spraševanja in analiziranja.
5. Ko govorimo o semantičnem spustu, se opiramo na analize, ki jih je opravil J.L. Cohen. Semantični spust je definiral: » Če dvomimo o uporabi danega terma v posameznem kontekstu, potem bomo pogosto prišli bližje danemu vprašanju tako, da bomo govorili o tem, kar term namerava imenovati ali denotirati, ali o tem za kar se term aplicira.« (Cohen 1986, 13)

(ali v določenih primerih metafizika) opis tistega, kar v svetu je.<sup>6</sup> Ta drugi pristop ne pomeni zanikanja analitične metode, ampak premika problem na substancialno področje.

I.

V uvodu smo poskušali prikazati današnjo podobo analitične filozofije kot se kaže z metafilozofskega vidika. V nadaljevanju pa bomo analizirali nekatere 'vroče' probleme v današnji filozofiji, ki imajo velik odmev tudi v analitični filozofiji. Začeli bomo z univerzalijami. Ko govorimo danes o svetu okoli nas, se precejšen del naših razprav nanaša na lastnosti, ki jih materialni predmeti v svetu imajo. Pravimo, da je trava zelena, da je drevo visoko, da je prijatelj pameten,... Če ostajamo v okviru vsakdanjih pogovorov, potem nam taka razmišljanja seveda ne predstavljajo problemov. Preprosto sprejemamo določene trditve, ki so veljavne na osnovi skupnege dogovora socialne skupine, katere člani smo. Morda se pojavijo pomisleki na primer ob izjavah o posameznih odtenkih barv, vendar se ne pojavi radikalni dvom o tem, če je (ali ni) določen predmet obarvan na enak (ali vsaj podoben) način kot drug predmet. Ljudje se strinjamo, da lahko govorimo o enaki barvi različnih predmetov, o pogumu različnih ljudi, o velikosti različnih dreves,...

Kaj je namen takih trditev? Običajno se želi pokazati, da imajo različni predmeti nekaj skupnega - da imajo skupne lastnosti, da imajo skupne relacije,... Toda ravno na tej točki se znajdemo v poziciji, ko se moramo teoretsko odločati, kaj tisto, kar smo označili kot npr. barvo različnih predmetov, je. Vzemimo primer z dvema žogama. Žoga a<sup>7</sup> je enake oblike kot žoga b. Toda to lastnost, ki jo žogi

6. »Namen take natančnosti ni iskanje ontologije v jeziku; ne bomo predpostavili, da je neka dokončna onotološka modrost zapažena v razlikah, ki jih lahko najdemo v vsakdanjem jeziku.« (Wolterstorff 1970, xiv). »Ontologija ... je opis najbolj splošne strukture tega, kar tu je.« (ibid, xii). Ker Wolterstorff izhaja iz opisovanja realnosti kot osnovne funkcije ontologije, moramo ugotoviti, da taka onotologija ni pojasnjevalna kot bi to želel Carnap. Podobno tezo je že mnogo prej razvil tudi Russell, ko je trdil, da ga v analizi realnosti ne zanimajo pomeni, ampak dejstva - empirična osnova. »Nekateri sodobni filozofi trdijo, da vemo veliko o jeziku, vendar ničesar o čemer koli drugem. Ta pogled pozablja, da je jezik empirični fenomen kot so drugi in, da človek, ki je metafizični agnostik, mora zanikati, da ve, ko uporablja besedo. Zame sem prepričan, da lahko delno tudi s sredstvi sintakse dospemo do pomembnega znanja, ki zadeva strukturo sveta.« (Russell 1940, 347)
7. Pri označevanju bitnosti, ki jih bomo uporabljali v nadaljni razpravi, so: a, b, c, ... znaki za partikularije v polnem pomenu - bitnost je partikularija v polnem pomenu takrat, kadar jo analiziramo glede na vse lastnosti in relacije, ki jih poseduje. Pri tem sprejemamo Armstrongovo pozicijo, da so partikularije v polnem smislu stanja stvari. (Armstrong 1979); a, b, c, ... so znaki za partikularije v izpraznjenem pomenu - bitnost je partikularija v izpraznjenem pomenu, kadar jo analiziramo samo kot partikularnost (kot totost - haecceitas) ločeno od njenih drugih lastnosti in relacij; F, G, H ... so znaki za lastnosti, vendar jih bomo uporabljali tudi kot znake za monadične univerzalije; P, R, ... so znaki za relacije in tudi za diadične in poliadične univerzalije.

imata, lahko izrazimo tudi tako, da rečemo: oblika, ki jo ima a, je enaka obliki, ki jo ima b. Za mnoge filozofe sta to dva med seboj ne le različna, ampak celo nezdružljiva načina izražanja lastnosti, ki jih imata a in b. Razlika med prvim in drugim opisom je v tem, da imamo pri prvem opisu eno (številčno) lastnost, ki je izražena z dvema stvarima, dočim imamo v drugem primeru dve (številčno) različni lastnosti (obliki), ki sta enaki.

Težava je v tem, ker predpostavljata ta dva različna (in nezdružljiva) opisa različni ontologiji in filozofske razprave so bile vedno usmerjene k razrešitvi vprašanja, katera (če sploh) od njiju je pravilna. Filozofi, ki sprejemajo prvi opis, se prištevajo k realistom, medtem ko se zastopniki drugega opisa označujejo kot nominalisti.

Za prve je značilno, da trdijo, da obstajata v svetu dve popolnoma različni vrsti stvari: univerzalije in partikularije. Partikularije so stvari kot so Meža, moja žoga, Georg Bush,..., dočim so univerzalije lastnosti, ki jih te partikularije posedujejo, in (ali) relacije, v katerih so te partikularije vključene. Partikularije naj bi obstajale v prostoru in času na način fizikalnih bitnosti - partikularija lahko 'zaseda' samo en del prostora v enem delu časa. Na drugi strani pa izražajo univerzalije bistveno drugačen način 'eksistiranja', kar bi lahko označili kot razdeljeni način 'eksistiranja' - hkrati se lahko nahajajo na (v) različnih delih prostora. Univerzalije so uprimerjene (imajo instance) v partikularijah. Partikularije, ki pa so instance univerzalije, same ne morejo biti instancirane. Taka opredelitev bitnosti, ki so v svetu, ustreza platonovskemu pojmovanju - transcendentni realizem. Vendar to ni edina oblika realizma. Že Aristotel je poskušal skozi kritiko Platona pokazati na nepremostljive probleme, ki jih transcendentni realizem prinaša - problem odnosa med človekom (npr. G. Bush) in Človekom, kar lahko vodi v neskončni regres, če sprejmemo tezo, da univerzalije eksistirajo neodvisno od partikularij<sup>8</sup>. Sedaj smo na točki, ko se moramo odločiti med apriornim in aposteriornim realizmom glede univerzalij. Apriorni realist izhaja iz predpostavke, da, če je v svetu določen, posamezni človek (G. Bush), potem moramo iz tega avtomatsko izpeljati, da obstaja univerzalija, ki bi predstavljala Človeka na sploh (njegovo človečnost). Aposteriorni realist pa bo trdil le, da posamezni človek uprimerja, instancira

8. V sodobni literaturi je ta problem pogosto označen kot problem Bradleyevega regresa. Vzemimo situacijo, kjer imamo določene razmerje med dvema žogama - npr. žoga a je večja od žoge b - . To lahko izrazimo s pomočjo stanja stvari: če sta a in b partikulariji in je R relacija ter ima (je v) a R do b, potem imamo tu stanje stvari, a ima R do b, Rab. V tem stanju stvari so na nek način 'povezane' tri različne bitnosti - torej mora obstajati poleg relacije R, ki jo ima a do b, še triadična relacija R', ki jo ima R do (a in b). Toda težava se s tem šele začne, ker nove relacije R' nikakor ne moremo enostavno pripisati relaciji R ali (a in b). Zato moramo uporabiti novo relacijo R'', ki povezuje R' in Rab. Toda to pripelje do nove relacije R''', ki ima vlogo povezovalca in tako v neskončnost.

univerzalijo. Ta univerzalija je lastnost, če imamo monadični primer in relacija, če imamo poliadični primer. Toda bistvo aposteriornega realizma je ravno v principu instanciacije - šele takrat, ko sprejmemo instanciacijo univerzalije, lahko pojasnimo zakaj sta naprimer G. Bush in J. Drnovšek človeka, zakaj sta velika in mala žoga obe žogi,... Toda pri tem ni nujno, da obstaja ena ali več univerzalij, glede na katere je vsak človek človek, vsaka žoga žoga,... To je lahko, ali pa tudi ne. To je vprašanje, ki je predmet empiričnega, aposteriornega raziskovanja.

Do sedaj smo prikazali nekaj osnovnih potez realističnega pojmovanja opisovanja stvarnost. Ostal nam je še drugi pol - nominalizem. Če je za realiste veljalo, da preferirajo prvi način opisovanja stvarnosti, potem velja za nominaliste, da so za drugi način. Za njih je sam pojem 'univerzalija' kontradiktoren in nesprejemljiv. Poglejmo si to na našem primeru z žogama a in b. Tudi nominalist bo govoril o lastnostih, ki jih žogi imata - npr. o njuni obliki, vendar se znajde pred dilemo, kako negirati osnovno pozicijo, ki je značilna za zagovornike univerzalij - da je lahko določena lastnost striktno identična čez mnogo primerkov, v katerih je instancirana. Za nominalista, ki dopušča govorjenje o lastnostih, so le te lahko le partikularije - so partikularije tako kot so partikularije posamezne stvari, ki posedujejo te lastnosti. Prednost, ki jo na prvi pogled prinaša nominalistična teorija, je njena ekonomičnost - v svetu dopušča manj bitnosti kot realistična teorija. V skladu z Occamovim načelom je upravičeno sprejeti teorijo, ki je enostavnejša, če so druge relacije enake. Če to velja, potem bi morali sprejeti nominalizem. Vendar odločitev ni tako preprosta. Najprej lahko ugotovimo, da obstajajo tudi znotraj nominalističnega tabora pomembne razlike. Vsi se sicer strinjajo, da so vse stvari, ki eksistirajo, partikularije. Toda, ko se srečajo s vprašanjem, kako opredeliti tisto identiteto, ki je v naravi na nek način prisotna, se razlike hitro pokažejo. Armstrong (1978) je razdelil nominaliste na pet osnovnih skupin - predikatni nominalisti, konceptualni nominalisti, razredni nominalisti, mereološki nominalisti in podobnostni nominalisti. Za nas je v tem kontekstu pomembna predvsem prva skupina.

Predikatni nominalisti zastopajo naslednjo tezo: a ima lastnost F, če in samo če spada a pod predikat 'F'. Ob tej tezi se zastavlja več možnih pomislekov. Predikatni nominalist trdi, da je lastnost 'biti človek' v celoti določena z dejstvom, da se določen predikat nanaša na ta predmet. Kaj bi se zgodilo, če ta predikat ne bi obstajal - ali potem ta predmet ne bi bil več človek? Če to ne drži, potem lastnost 'biti človek' ni konstituirana s predmetovim odnosom do predikata. To ugotovitev lahko še razširimo: v svetu imamo lastnosti, za katere sploh ni predikatov (ali bolje - jih še ni), lastnosti, ki jih naši predikati opisujejo in imamo tudi predikate, ki ne opisujejo nikakršne lastnosti (prazni predikati). Drugi prigovor, ki ga lahko formuliramo, izhaja iz analize vzročnosti. Predpostavlja tri stvari:



- i) v svetu so vzroki;
- ii) vzročni red v svetu je neodvisen od naše klasifikacije; kaj povzroči kaj je odvisno zgolj od lastnosti (pri tem mislimo tudi na relacijske) vzroka in učinka.
- iii) lastnosti so neodvisne od klasifikacije, ki jo mi izvajamo in tako je pojmovanje lastnosti, ki jo ponuja predikatni nominalizem, napačno. Navidezna prednost nominalizma zaradi njegove večje ontološke ekonomičnosti se torej izkaže zgolj kot utvara, ker enostavno ne more odgovoriti na vprašanje enega v mnogem (identitete narave), ne da bi predpostavil določene dodatne primitivne bitnosti, ki bi lahko to pojasnjevale - relacijo podobnosti, naravnost razredov, partikularizirana narava prostorsko časovnih bitnosti,...

Če strnemo predhodne ugotovitve, potem imamo naslednjo situacijo: zagovarjamo aposteriorni realizem, ki temelji na principu instanciacije. Lastnosti in relacije so tako sestavni deli stanja stvari. Pri tem ločujemo monadična stanja stvari: a je F; ter poliadična: a ima R do b. če to še dopolnimo: tudi partikularije se lahko pojavljajo zgolj znotraj stanj stvari, kjer se morejo instancirati lastnosti in relacije - torej lahko trdimo, da je svet svet stanj stvari. Univerzalije in partikularije so zgolj abstrakcije iz stanj stvari, kar ne pomeni ničesar drugega kot to, da jih lahko izločimo iz stanj stvari in jih naredimo za predmete naših razmišljanj, ne da bi jim pripisovali samostojno (glede na stanja stvari) eksistenco. Morda se pri tem pojavi vprašanje, kaj pa sploh ločuje partikularije in univerzalije, če je njihova prava eksistenca določena le znotraj stanj stvari? Razlika je utemeljena na asimetrični naravi instanciacije - npr.: imamo žogo z določeno obliko. Pravimo: žoga ima ovalno obliko. Toda ne moremo reči: oblika ima žogo. Oblika kot univerzalija lahko instancira druge univerzalije - ima določene lastnosti in stoji v določenih relacijah (to je potem odnos med univerzalijami prvega in drugega reda), toda partikularija (prvega reda, če smo dosledni) je lahko identificirana na aristotelovski način kot tista bitnost, ki instancira univerzalijo, vendar pa sama ni instancirana. Osnovne značilnosti realistične teorije univerzalij lahko tako strnemo v naslednjih ugotovitvah:

1. Univerzalije so nujno instancirane.
2. Ločujemo med dvema vrstama partikularij - polne in izpraznjene partikularije.
3. Naturalizem - univerzalije so potrebne zato, da lahko pojasnimo, kako so različni primerki istega tipa možni. Pri tem pa so to bitnosti, ki obstajajo v prostoru in času.<sup>9</sup>

9. Osnovno idejo lahko zasledimo že v Platonovem *Sofistu* (247d-e), kjer Tujec predlaga, da bi naj naše postuliranje bitnosti ne presegalo meje zmožnosti učinkovanja v ali na naš prostorsko časovni svet. Če bitnosti, ki jih postulirajo posamezni filozofi, nimajo te moči v našem prostorsko časovnem svetu, potem je dejstvo njihove eksistence (ali neeksistence) popolnoma irelevantno za to, kar se dogaja v našem prostorsko časovnem svetu - take bitnosti so nepotrebno (neuporabno) postulirane.

Predvsem tretja teza se zdi dvomljiva, zato jo poskušajmo utemeljiti: posamezna stvar = (izpraznjena partikularija + relacije, lastnosti) = stanje stvari. Svet = svet stanj stvari. Posamezna stvar je v prostoru in času. Izpraznjene partikularije in univerzalije so le abstrakcije iz stanj stvari in ne morejo obstajati izvenj stanj stvari. Toda lahko jih abstrahiramo in jih naredimo za predmet našega razmišljanja - lastnost F je abstrakcija iz vseh stanj stvari, v katerih se F pojavlja. Toda - ali ni še vedno vprašljiva teza, da so univerzalije v prostoru in času. Vzemimo dve različni stvari a in b, ki imata enako maso (2kg).  $m(2kg)$  - univerzalija - se »nahaja« na dveh različnih mestih v prostoru istočasno, kar predstavlja protisloven rezultat. Toda, če vzamemo, da je svet svet stanj stvari, potem vidimo, da imamo velikansko konjunkcijo stanj stvari, z vsemi partikularijami, ki figurirajo v njih, ki so povezane (v stanjih stvari) s prostorsko časovnimi relacijami. Prostor in čas nista košara, v katero bi postavili univerzalije. Univerzalije so konstituenti stanj stvari in prostor in čas sta konjunkcija stanj stvari. Ravno v tem smislu so univerzalije »v« prostoru in času. Univerzalije so »v« prostoru in času tako, da pomagajo v njunem konstituiranju. Realistična teorija univerzalij, kot smo jo opredelili v dosedanji razpravi, ni zgolj filozofska teorija, ampak je uporabna v interpretaciji metafizičnih osnov posameznih znanosti.<sup>10</sup>

## II.

Predhodno analizo lahko strnemo v nekaj metafizofskih tez:

1. Pojasnitev filozofije je stvar filozofije same.
2. Filozofijo lahko analiziramo na način, ki je značilen za znanost.
  - 2.1 V filozofski analizi obstaja možnost uporabe metod, ki jih uporabljajo posamezne empirične znanosti.
  - 2.11 V filozofiji govorimo o zbiranju podatkov tako kot v drugih znanostih.
  - 2.12 V filozofiji tvorimo hipoteze, s katerimi poskušamo pojasniti dobljene podatke v skladu z določenimi osnovnimi principi.
3. Filozofija ne začne s problemom, ampak problem šele odpre.
  - 3.1 Problematizacija pomeni začetek, vendar problem s tem še ni jasno formuliran.

10. Pomembno področje uporabnosti tako zasnovane teorije univerzalij predstavlja problematika narave zakonov narave. Zakone narave lahko pojasnimo na osnovi ireduktibilne relacije med univerzalijami prvega reda: »To je zakon, da so vsi Fs Gs« je resničen stavek natanko takrat, kadar je resničen singularen stavek: »'Fstvo  $\Rightarrow$  Gstvo' je resnično.« ali  $V(x)(F(x) \Rightarrow G(x))$  je res, če  $N(F, G) \Rightarrow = N$  - nomična nujnost, ki je definirana kot ne-logična relacija - relacija, ki ni tako stroga kot je logična nujnost - je univerzalija drugega reda (kot relacija med univerzalijama prvega reda Fstvo in Gstvo). Zakoni so tako stanja stvari drugega reda. Vključujejo relacijo med univerzalijama, ki nomično zahteva (necessitate) korespondirajočo sodbo o partikularijah prvega reda. Na primer: »Vsi ljudje so smrtni« je res, če obstaja N med univerzalijama »človek« in »smrtnost«. Več o tem v Armstrong (1983) in Borstner (1989).

- 3.2 Eksplikacija problema pomeni jasen odgovor na (3.1) in vključuje reformulacijo vprašanj, analiz, definicij, pojmov.
  - 3.21 Rezultat eksplikacije so nove ideje-formulacija novih filozofskih tez.
  - 3.211 S pomočjo nove filozofske teze (nove ideje) se problem razreši.
  - 3.212 S pomočjo nove filozofske teze (nove ideje) se izkaže problem zgolj kot navidezen.
  - 3.213 Kljub formulaciji nove filozofske teze ostane problem odprt, nerešen.
- 3.3 Argumentacija predstavlja tisti del filozofskega raziskovanja, kjer potrdimo ali zavrnemo tezo (3.2). Pri tem ugotavljamo predvsem, ali je predlagana rešitev konsistentna, ali je jasna, združljiva z drugimi filozofskimi tezami, ali rešuje originalen problem, ali ima zanimive in plodne posledice, ki omogočajo pojavljanje novih problemov.
  - 3.31 Argumentacija se lahko začne šele z filozofsko intuicijo, ki nam zagotavlja opis situacije(problema).
  - 3.311 Filozofska intuicija se ukvarja z določeno mentalno bitnostjo in ne s stvarjo samo.
  - 3.32 Filozofija je predvsem pojmovno raziskovanje.<sup>11</sup>

---

11. S tezo, da je filozofija predvsem pojmovno raziskovanje, nikakor ne zanikamo možnosti čisto praktičnih posledic filozofskega raziskovanja kot bi nekateri radi interpretirali osnovno pozicijo analitične filozofije. V skladu s tem je razširjen tudi predsodek, da analitična filozofija ni angažirana in, da ne more biti revolucionarna. Tak predsodek je zgolj predsodek, ki ne vzdrži poglobljene analize. Izhaja iz predpostavke, da je pravi začetek filozofskega raziskovanja že sam na sebi družbeni angažma-delovanje, ki spreminja svet. To je teza, ki je značilna za radikalno filozofijo-filozofijo 19. stoletja, katere oporne stebre predstavljajo Kant, Fichte, Hegel, Marx (moralnost, individualnost, umnost, svoboda). Radikalna filozofija je filozofija dejanja, filozofija, ki se hoče udejaniti, je filozofija revolucije, vendar je hkrati (izvorno) samozavedanje določene epohe, ki nikakor ni naša epoha (zgodovinska dimenzija). Zato predstavlja anahroizem - je heglovski rečeno nesrečna zavest, ker je tuja zavest (že pri Marxu je bila to zavest proletariata, ki je bil njen zgodovinski subjekt, vendar ne na osnovi lastnega najstva, ampak parcialnega interesa, ki je bil produkt zgodovinske epohe kapitalizma). Analitična filozofija je filozofska zavest( seveda ne edina) sedanjosti. V njej se ne zastavlja vprašanje revolucije, ker se tako vprašanje ne zastavlja v sami zgodovinski epohi. Analitična filozofija temelji na spoznanju o nemožnosti vnaprejšnje resnice, ki bi bila empirična (ki bi lahko imela interesantne posledice). Analitična filozofija zahteva pazljivo, postopno, previdno analiziranje stanja, eksplikacijo problemov in relevantno argumentacijo rešitve, kar pa je možno le, če na mesto emocij in strasti stopijo argumenti, ki jih lahko pretehtamo v duhu tolerance in demokracije. Radikalna filozofija se ni udejanila. Analitična filozofija analizira ravno to dejstvo, da bi se morda »radikalna filozofija 1« lahko vzpostavila v prihodnosti, ko bo dejanskost zahtevala revolucijo. Zato analitična filozofija je revolucionarna, čeprav ne predpostavlja družbenega angažmaja.

- 3.321 Filozofsko spoznanje je posredovano z našim razumevanjem eksplicitne vsebine opisa (mentalne bitnosti).
- 3.322 Razumevanje je možno na osnovi hipoteze, ki zagotavlja pojasnitev problema.
- 3.323 Filozofska hipoteza je opis, ki je odvisen ali od logične forme opisovanja (logična forma stavkov, sodb,...) ali od narave bitnosti, lastnosti, relacij, ki jih opisuje (na katere referira).
- 3.324 Filozofska hipoteza je upravičena na osnovi podatkov, ki jih zagotovi filozofska intuicija.
- 3.3241 Filozofska evidenca ni empirična, čeprav jo lahko uporabljamo na enak način kot empirično evidenco v znanosti.
- 3.325 Filozofska intuicija lahko zagotovi podporo za obe vrsti hipotez.
- 3.326 Filozofska intuicija lahko referira le na partikularne primere - s tem proizvaja podatke za argumentiranje filozofskih hipotez.
- 3.327 Filozofska hipoteza ni ovržena z opisom, vendar iz tega ne izhaja, da je nujno resnična.
- 3.328 Filozofska hipoteza, za katero vemo, da je napačna, ne bo pojasnila, kako je nekaj možno.
- 3.329 Filozofska hipoteza, za katero ne moremo reči, da je napačna, s tem še ne dobi statusa sprejemljivosti (plauzibilnosti).
- 3.330 Filozofske hipoteze težijo k metafizični (ne zgolj fizikalni, kemijski, družbeni,...) nujnosti.
- 3.4 Filozofska teorija ne vključuje principa soglasja, temveč je soglasje doseženo zgolj o tem, da v filozofijah nastopajo različni problemi, metode, evidence, argumentacije.<sup>12</sup>
- 3.41 Razlike ne izključujejo sistematičnosti kot ene od osnovnih zahtev prakticiranja filozofije.
4. Filozofija ni razmišljanje o večno nerešenih (nerešljivih) vprašanjih.
- 4.1 Napredek v filozofskem raziskovanju lahko ocenjujemo.
- 4.11 Za ocenjevanje uporabljamo kriterije, ki se uporabljajo (vsaj delno) tudi v ocenjevanju znanstvenega raziskovanja - jasnost, natančnost, sistematičnost, novost, globina, plodnost, zaobsežnost.

---

12. Na začetku vsakršnega filozofiranja je kljub vsemu ena resnica - resnica, da svet izgleda na poseben način glede na posebno pozicijo tistega, ki ga opisuje. Sveta ne moremo opisovati drugače kot z določene pozicije - resnica te trditve je neodvisna od pozicije gledanja na svet.

- 4.2 Naprednost filozofije se izraža skozi težnjo najti rezultate, ki bi imeli permanentno vrednost<sup>13</sup>.
- 4.2.1 Težnja po permanentni vrednosti rezultatov ne izključuje iskanja še bolj plodnih rešitev, pojasnjevanja novih konceptualnih distinkcij, odpiranja novih problemov,...
5. Prava alternativa za razvoj filozofije je njeno povezovanje z znanostjo, vendar ne njena redukcija na znanost (enako velja tudi obratno).
- 5.1 Filozofija in znanost sta vzajemno odvisni, vplivata druga na drugo in sta lahko tudi med seboj koherentni.
- 5.1.1 Eden od rezultatov te povezave je filozofija znanosti.
- 5.2. Vsebina filozofije znanosti je teorija.
- 5.2.1 Ta teorija je iste vrste kot je teorija v znanosti.
6. Upravičba filozofije je lahko le filozofska, čeprav pa ni zgolj stvar same filozofije.<sup>14</sup>

### III.

Naš odnos do analitične filozofije, ki nasprotuje Rortyjevi poziciji, smo izgrajevali skozi analizo dveh problemskih sklopov, ki sta prisotna v zgodovini filozofije že zelo dolgo. S tem smo poskušali pokazati dvoje:

(a) Analitična filozofija predstavlja legitimno pozicijo v razvoju filozofije 20. stoletja - je pravi dedič najboljše filozofske tradicije zahoda.

(b) Analitična filozofija ne predstavlja zgolj jezikovne analize problemov, čeprav je bilo to vprašanje v določenem obdobju njenega razvoja dominantno.

13. Ko govorimo o permanentni vrednosti rezultatov filozofskega raziskovanja, ne smemo zanemariti pomena filozofskih vprašanj, ki sicer ne predstavljajo večno nerešene probleme, ampak vprašanja, ki so postavljena tako, da čas in prostor, v katerem je zastavljeno, nimata posebnega vpliva na samo vprašanje. Primer za to je Sokratovo vprašanje: Kako bi naj nekdo živel? To je vsakogaršnje vprašanje. Toda takrat, ko si ga zastavim, postane to moje vprašanje (vprašanje o določeni osebi), ki pa je reflektivno in zaobsega celotno perspektivo življenja. »Refleksija vključuje določeno zavezanost, tako izgleda, in filozofija je gotovo zavezana refleksiji. Sam obstoj te knjige mora postaviti dvojno vprašanje o tem, koliko nas refleksija zavezuje in zakaj bi naj bili zavezani refleksiji... Njegova (Sokratova) ideja je ... bila, da dobro življenje mora imeti refleksijo kot del njegove dobroti: nepremišljenega življenja ... ni vredno živeti.« (Williams, 1985, str.21)

14. Dejstvo, da se število tez konča pri 6 je zgolj izraz spoštovanja do Wittgsteina in ne nekaj, kar bi bilo omejeno s filozofsko intuicijo.

*Literatura*

- Armstrong, D. (1978) *Universals and Scientific Realism*, vol. I + II, Cambridge: CUP.
- Armstrong, D. (1983) *What is a Law of Nature?*, Cambridge: CUP.
- Borstner, B. (1988) *Nature of Laws of Nature v Philosophy and Natural Science*, eds. P. Weingartner and G. Schurz, Vienna: HTP.
- Borstner, B. (1989) *Universals and Laws of Nature*, *Acta Analytica*, vol. IV/5.
- Carnap, R. (1937) *The Logical Syntax of Language*, London: RKP.
- Carnap, R. (1963) *Intellectual Autobiography*, v P. A. Schilpp (ed.) *Philosophy of Rudolf Carnap*, New York.
- Cohen, J. L. (1986) *The Dialog of Reason*, London: OUP.
- Kim, J. (1984) »Epiphenomenal and Supervenient Causation«, *Midwest Studies in Philosophy*, IX(1984).
- Putnam, H. (1978) *Meaning and The Moral Science*, Cambridge: CUP.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth, and History*, Cambridge: CUP.
- Putnam, H. (1982) »Three Kinds of Scientific Realism«, *The Philosophical Quarterly* 32.
- Quine, W. V. (1974) *The Roots of Reference*, Illinois: Open Court.
- Quine, W. V. (1976) »Whither Physical Objects?« v R. S. Cohen et al. eds. *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Dordrecht: Reidel.
- Rorty R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Chicago: Chicago University Press.
- Rorty, R. (1982) *Consequence of Pragmatism*, Minneapolis.
- Russell, B. (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, London: Penguin.
- Russell, B. (1948) *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, London: Penguin.
- Salmon, W. C. (1984) *Scientific Explanation and Causal Structure of the World*, Princeton, PUP.
- Smart, J. J. C. (1982) »Metaphysical Realism«, *Analysis* 42:1.
- Sober, E. (1975) *Simplicity*, Oxford: OUP.
- Tuomela, R. (1985) *Science, Action, and Reality*, Dordrecht: Reidel.
- Williams B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Basil and Blackwell.
- Wittgenstein L. (1976) *Logično filozofski traktat*, Ljubljana: DZS.
- Wolterstorff, N. (1970) *On Universals*, Chicago: UP.

# Od »kritike znanosti« k epistemologiji

O pojmovno zgodovinskem ozadju oblikovanja Bachelardove  
konceptije epistemologije

Vojo Likar

I.

Mnogi poskusi razumevanja vsebine, bistva in pomena neke filozofske teorije se začnejo z iskanjem njej ustreznega ali vsaj približno ustreznega mesta v tkivu zgodovine vedenja, v pojmovnih vozliščih zgodovinske mreže, v katerih se stekajo in prepletajo niti zgodovinske tradicije. Takšni poskusi ali prizadevanja izhajajo večinoma iz prepričanja, da se je mogoče s prepoznavanjem zgodovinskih korenin in izvorov neke filozofske misli dokopati do razumevanja njene vsebine, da nam odkrivanje in prepoznavanje zgodovinskih vzporednic omogoča hitrejše, lažje in neposrednejše vstopanje v miselno oz. pojmovno strukturo neke nove filozofije, nove filozofske teorije ali novega filozofskega pristopa. Takšnemu prepričanju seveda ne gre v celoti odrekati veljave, in to že iz preprostega razloga, ker vsaka filozofija in vsaka nova teorija nujno nastaja v elementu in v horizontu nekega že obstoječega, že formiranega filozofskega vedenja in njegove zgodovine in ker je tako že od začetka prisiljena - ne glede na lasten pozitivni ali negativni odnos do svoje zgodovinske preteklosti kot take - konstituirati se v bolj ali manj jasno razpoznavni razliki nasproti že obstoječemu kontinentu filozofije. Toda tudi če priznamo in sprejmemo očitno dejstvo, da se neka konkretna filozofija oz. filozofska teorija ne more preprosto izločiti ali izstopiti iz elementa zgodovine, da jo torej že njen nastanek in obstoj zaznamuje z neko zgodovinskostjo, pa je vendarle treba reči, da v mnogih primerih iskanje zgodovinskih korenin in vzporednic ne pripomore veliko k razumevanju njenega bistva. Poskusi iskanja zgodovinske identitete so v takem primeru lahko prej ovira kot prispevek k razumevanju nove filozofske teorije in se lahko v skrajnem primeru iztečejo v neumestno redukcijo in prepotenciranje tradicije. Naš namen seveda nikakor ni, da bi hoteli zanikati pomen ali celo potrebnost zgodovine filozofije kot *res gestae* in kot *historia rerum gestarum*, narobe, menimo le, da za razumevanje filozofske teorije zgolj pogled iz obzorja filozofske historiografije ne zadošča.

V takšnem prepričanju nas še posebej utrjuje Bachelardova filozofska misel, katere bistvo je mogoče zelo grobo strniti in predstaviti kot radikalen prelom s filozofsko tradicijo, ali natančneje rečeno, kot radikalen prelom s tradicionalnim načinom filozofiranja/filozofskega reflektiranja, zlasti z vidika razmerja filozofije do znanosti in njihove zgodovine.

Tako kot ima pojem diskontinuitete osrednjo vlogo v Bachelardovi analizi spoznavnega procesa in je vnanji izraz tistega momenta v njem, ki ga je Bachelard poimenoval z zdaj splošno znanim terminom epistemološki prelom, tako je tudi njegova filozofija v očitni diskontinuiteti s francosko in ne samo francosko filozofsko tradicijo. Uvrstiti Gastona Bachelarda in njegovo filozofijo v miselni in pojmovni okvir tedanjega stanja filozofije in filozofskih tokov v Franciji potemtakem ni prav lahka naloga in koristi nam lahko le toliko, kolikor je ta okvir pravzaprav ozadje, do katerega se je *par negationem* in v jasni opoziciji opredeljevala Bachelardova filozofska misel, kolikor je tisti negativ, če uporabimo to metaforo, na katerem so se izrisovale pozitivne poteze njegove koncepcije epistemologije. Ne glede na Bachelardovo lastno poudarjanje radikalnega preloma s filozofsko tradicijo, pa seveda tudi njegova, tako kot vsaka druga, filozofska refleksija te tradicije ni mogla povsem obiti, saj se ni mogla, vsaj na začetku, oblikovati in artikulirati v nekakšni pojmovni in diskurzivni praznini.

Ne bo torej odveč, če bomo poskusili zelo na kratko in skopo orisati pojmovno obzorje tedanje francoske filozofske tradicije, v katerem se je znašla in se v njem morala oblikovati Bachelardova filozofska refleksija in v katerem se je začela kristalizirati njegova koncepcija epistemologije. Ta oris nam ne bo mogel služiti neposredno za razumevanje vsebine in temeljnih postavk Bachelardove koncepcije epistemologije, ne bo nas mogel popeljati bliže k miselni strukturi njegove filozofske teorije, pomagal pa nam bo dojeti temeljno in načelno razliko, ki je njegovo filozofsko misel ločevala od tradicije: zmožnost zaznavati in pripravljenost analizirati, reflektirati in teoretsko sprejemati radikalne konceptualne in epistemološke spremembe, ki so se dogajale na prelomu in v začetku 20. stol. v sodobnih znanstvenih (predvsem naravoslovnih) teorijah. Pri orisu zgodovinske situacije francoske filozofske misli v času neposrednega oblikovanja Bachelardove epistemologije (tj., grobo rečeno, v prvem četrtletju 20. stol.) nam bo v pomoč izjemno obsežen panoramski pregled tedanjega aktualnega stanja v francoski filozofiji, ki ga je izdal v Parizu 1933. leta danes skoraj neznan avtor J. Benrubi pod naslovom *Izviri in tokovi sodobne filozofije v Franciji*.<sup>1</sup> Benrubi se v svojem pregledu omejuje v glavnem na drugo polovico 19. in prva tri desetletja 20. stol., čeprav seveda posega, kot pove naslov, tudi dlje nazaj, k virom tedanje sodobne filozofije. Preden se lotimo prikaza njegove razčlenitve in razdelitve francoske filozofije, moramo omeniti še nekega drugega, tokrat dovolj znanega avtorja, namreč zgodovinarja filozofije Emila Bréhiera in njegovo po obsegu neprimerno skromnejšo knjigo *Transformacija francoske*

1. Delo je izšlo v dveh zvezkih v skupnem obsegu 1057 strani z izvornim naslovom »Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France« pri založbi Alcan. Avtor je v predgovoru navedel, da je njegov pregled francoske filozofije sad tridesetletnega dela in mnogih osebnih stikov s tedaj živečimi predstavniki poglavitnih filozofskih tokov.



filozofije.<sup>2</sup> Ne zaradi kakšne primerjave, ki ni možna že zaradi tega, ker Bréhier začenja približno tam, kjer Benrubi končuje, temveč zato, ker je v prvem poglavju z naslovom »Od enega stoletja k drugemu« v kratkem odlomku povzel in zelo natančno opisal filozofsko situacijo konec prejšnjega stoletja, ki jo v Franciji zaznamuje popoln poraz klasičnega comtovskega pozitivizma. Posledica tega poraza pa je bila oživitve dveh tradicionalnih reakcij nanj, tj. različnih oblik spiritualizma na eni strani in kriticističnega racionalizma oz. »univerzitetnega kantizma«, kot ga imenuje Bréhier, na drugi: »Zadnja tri desetletja 19. stol. so doživela razpad pozitivizma, kakor ga je zasnoval Auguste Comte. ... Nič od tistega, kar je pozitivizem hotel, se ni zgodilo; vse omejitve za človeški duh, ki jih je v svoji modrosti predvidel, so bile prekoračene in sicer najprej v znanostih: matematiki uporabljajo verjetnostni račun, ki ga je obsodil; astronomske raziskave segajo prek meja, ki jih je začrtal; kemija se intimno povezuje s fiziko; biologija obravnava temi geneze in formacije, ki sta ji bili prepovedani; sociološka dinamika je daleč od tega, da bi se reducirala na zgodovino Zahodne Evrope. Prav tako je preživela obsodbo psihologija; in končno je napoved dobe miru, ki bi morala biti povezana z industrijskim razvojem, naznanila natanko nasprotno od tistega, kar se je zgodilo.«<sup>3</sup>

Iz te Bréhierove ugotovitve o porazu Comtove lastne vizije in predvidevanj o razvoju človeške družbe in znanja še ni mogoče izpeljati sklepa, da so se izgubila tudi osnovna načela pozitivistične filozofije in da je poniknil tudi ves tok pozitivizma, ki ga je spodbudila njegova filozofija in ki ji je sledil na razna področja človekovega vedenja. O tem se lahko prepričamo prav v že omenjenem Benrubijevem pregledu, ki ni niti problemski, se pravi, da ne spremlja zgodovine osnovnih filozofskih vprašanj, niti disciplinaren, se pravi, da ga neposredno ne zanimajo dosežki in razvoj posameznih filozofskih disciplin, temveč gre prav za skrben in poudarjeno nevtralen popis celotnega spektra tedanje filozofije. Deskripcija sicer lahko ostane v veliki meri vrednostno nevtralna ali, z drugo besedo, nekritična, ne more pa biti amorfna, ne more ostati brez neke vsaj osnovne in grobe klasifikacije. Benrubi je zato francosko filozofijo razčlenil na tri glavne tokove, ki se delijo naprej na skupine, v katere je bilo mogoče - z določeno mero tolerance pri nekaterih težje enoznačno opredeljivih filozofih - razvrstiti glavnino tedanje aktualne filozofije:

- 1) empiristični in scientistični pozitivizem
- 2) kritični in epistemološki idealizem

---

2. Knjiga z izvirnim naslovom »Transformation de la philosophie française« je izšla 1950. leta v Parizu pri založbi Flammarion in za razliko od Benrubijevega dela nima značaja celostnega historiografskega pregleda, marveč je poskus refleksije o preobrazbi filozofskih problemov in tem v sodobni francoski filozofiji.

3. E. Bréhier, *op. cit.*, str. 9.

### 3) metafizični in spiritualistični pozitivizem.

Brez dvoma nam zvenijo te Benrubijeve oznake danes nekoliko nenavadno. Rekli bi, da je pravzaprav pleonastično toku comtovskega pozitivizma dodajati predznak empiristični in scientistični in da na drugi strani danes gotovo ne bi našli nikogar, ki bi uporabljal besedno zvezo spiritualistični ali metafizični pozitivizem. Pri teh oznakah gre pač za dolg duhu časa, če pa si to tridelno globalno razdelitev поблиže ogledamo, ji vendarle lahko še danes priznamo določeno težo in veljavo.

Klasični pozitivizem kot prvi tok francoske filozofije po Benrubiju ni nekakšna abstraktna teorija, temveč je sistem metodoloških načel in napotil, ki bi morala prodreti na vsa področja človekovega vedenja in delovanja. Pozitivizem je v tem pogledu reakcija na tradicionalno teleološko, tj. metafizično razumevanje in razlago tako fizične kot tudi človeške oz. družbene stvarnosti. Filozofijo (metafiziko) poskuša zato nadomestiti z znanstveno metodo in tako priti do znanstvene ali pozitivne filozofije. Klasično pozitivistično razumevanje znanstvene metode seveda ne skriva svojih empirističnih izvorov. Znanstvena metoda je celota empiričnega opazovanja, induktivnega sklepanja, eksperimentalnega preverjanja. Začeti mora pri dejstvih, tj. pri čutnih pojavih, za katerimi ni nobene druge (metafizične) realnosti in zaradi česar tudi ne moremo iskati nobenih njihovih (končnih) vzrokov, in končati z odkrivanjem stalnih zvez med pojavi, tj. z ugotavljanjem nespremenljivih zakonov narave, ki so člani njegovega determinizma.

Comtov pozitivizem se je razvijal v znamenju ostre reakcije in negacije spekulativne metafizike na eni strani in trdnega prepričanja v neomejeno in neomejeno moč znanja in znanosti na drugi. Benrubi je takole strnil negativna in pozitivna gesla, v okviru katerih so se oblikovala in utrjevala osnovna načela klasičnega pozitivizma:

»Na opozorilo: osvobodimo se metafizike, apriornega, idealizma, spiritualizma, transcendentnega, tega, kar je čisto problematično, sentimentalnega in hipotetičnega, idej in idolov, nedoločljivega, nezapopadljivega, nedoumljivega, neizračunljivega, neizmerljivega in nekonvertibilnega, je bil odgovor poziv: nazaj, ali raje, naprej k neposrednim danostim zunanjega in objektivnega izkustva, k dejstvom, k aposteriornemu, k imanenci, k matematični natančnosti, k temu, kar je mogoče znanstveno nadzorovati z razumom, k determinizmu, k naravnim zakonom, k tistemu, kar se tehta, meri, izračunava!«<sup>4</sup>

Metodična in metodološka narava Comtovega pozitivizma, ki je zato, strogo vzeto, zaničala možnost filozofije kot neke avtonomne in ločene oblike raziskovanja in teoretizacije realnosti, je potemtakem že načeloma onemogočala

4. J. Benrubi, *op. cit.*, str. 187.

izoblikovanje enotne filozofske šole. V Benrubijevem pregledu sta zategadelj med Comtovimi nasledniki in nadaljevalci v, recimo temu občefilozofskem delu pozitivistične struje navedena le dva bolj znana in pomembnejša predstavnika: Hippolyte Taine in Ernest Renan, v tako imenovanem psihološkem in sociološkem razdelku pa najdemo med množico dandanes verjetno tudi v Franciji komaj še znanih avtorjev navedena tudi imena psihologov Alfreda Bineta, Jeana Piageta, Pierra Janeta, Henrija Wallona in sociologov Emila Durkheima, Marcela Maussa, Luciena Lévy-Bruhla, ki pa bi jih danes le stežka tako enoznačno uvrstili v tok pozitivizma, kot je to v svojem času storil Benrubi.

Za temo in predmet našega preučevanja je nedvomno veliko pomembnejši od pozitivizma tisti tok francoske filozofske misli, ki ga je Benrubi označil z zbirnim naslovom epistemološki in kritični idealizem. Pod to oznako sta združeni dve, sicer res v mnogih potezah sorodni, vsaj v eni pa jasno razlikujoči se skupini. Medtem ko so v prvi združeni tisti znanstveniki, matematiki in filozofi, katerih osnovna in pglavitna preokupacija je bila filozofija ali teorija znanosti, so v drugi skupini razvrščeni filozofi, ki se niso omejevali zgolj na reflektiranje filozofskih problemov znanosti in pri katerih so bila ta vprašanja bolj stranskega pomena ali pa so bila inkorporirana v njihovo siceršnjo globalno filozofsko videnje realnosti. Posebej je torej zanimiva prva skupina, v kateri se pod oznako »Kritika znanosti« zvrstijo teoretiki znanosti, začenši s Claudom Bernardom prek A. A. Cournota, H. Poincaréja, Emila Borela, Pierra Duhema, Pierra Bontrouxa in Emila Meyersona do zadnjega na seznamu - Gastona Bachelarda. Morda bi danes lahko pripisali simbolu pomen dejstvu, da je na konec seznama teoretikov znanosti, katerih koncepcije so bile tedaj že do kraja razvite in je Benrubi prikazoval že v celoti objavljene korpuse, uvrščen prav Bachelard, ki je v tistem času ravno dobro začenjal razvijati svojo epistemologijo.<sup>5</sup> Bachelard je bil postavljen namreč natančno na mesto, na katerem so se iztekle teorije iz korpusa t.i. »kritike znanosti« in kjer se je začnjala z njim neka nova radikalno drugačna zastavitev filozofske refleksije znanosti in njihovega zgodovinskega razvoja. Danes seveda težko ugibamo, ali naj Bachelardovo uvrstitev pripišemo že tedanji odmevnosti njegovih prvih, zgodnjih del ali morebiti izjemni Benrubijevi občutljivosti za nastajajoče nove koncepcije ali nemara obojemu, menimo pa, da temu nekaj simbolike, čeravno nehotene, vseeno ne smemo odreči.

Kaj so torej osnovne značilnosti filozofskega toka epistemološkega in kritičnega idealizma in še posebej tistih filozofskih nazorov, ki so bili poimenovani kot »kritika znanosti«? Filozofski tok, ki se je začel oblikovati na začetku druge polovice 19. stol., lahko po Benrubiju razumemo »... kot pomnoženo in skoraj

5. Poleg disertacije *Esej o približnem spoznanju* (1927) in t. i. dopolnilne teze *Študija o razvoju nekega fizikalnega problema: širjenje toplote v trdnih telesih* (1928) so do 1933 izšli knjiga *Induktivna vrednost relativnosti* (1929) in nekaj člankov.

sistematično reakcijo proti vsem variacijam pozitivizma in obenem kot prizadevanje modernega človeka po osvoboditvi od vseh vnanjih spon. Od tod tudi težnja po določitvi meja znanstvenega spoznanja. Predstavniki tega toka so hoteli opirajoč se na različne znanosti poudariti aktivno vlogo duha v odnosu do čutov pri konstituiranju znanosti.«<sup>6</sup> Kritika znanosti nikakor ni rezultat kakšne protiznanstvene naravnosti filozofske teorije ali celo zanikanja možnosti in dosega znanstvenega spoznavanja. Nasprotno, če hočemo dojeti pravo bistvo in naravo znanosti, moramo »kritiko znanosti« samo pravilno brati kot kritiko pozitivistične koncepcije znanosti. Surovo izkustvo amorfne danosti empirične čutnosti nista ne temelj ne izvor znanosti, temveč samo osnova, priložnost za verifikacijo ideje, ki obstaja v našem duhu: »Tako da eksperimentator, daleč od tega, da bi pasivno sprejemal tisto, kar mu je dano od zunaj, ustvarja znanstvena dejstva in do neke mere celo surova dejstva.«<sup>7</sup> Nasproti pozitivizmu, ki je zavračal hipotetično in poudarjal strogi determinizem, se zdaj zagovarja hipoteza kot nujna prvina spoznavnega procesa in poudarja vloga verjetnosti in probabilizma v znanosti. Bistvo spoznavne dejavnosti je dojeto kot proces progresivne racionalizacije realnosti. Temeljna poteza zlasti skupine t.i. »kritike znanosti« pa je konvencionalistično razumevanje zakonov narave. Predstavniki tega toka si namreč, kot pravi Benrubi, »nad vse in predvsem prizadevajo pokazati, da naravni zakoni niso uslužne kopije danega, nekakšne spon, ki bi nam bile vsiljene od zunaj, marveč bolj kreacije duha. Z drugimi besedami, naravne zakone štejejo za simbolne relacije, katerih aplikacija na konkretno realnost zahteva poznavanje in sprejemanje celega sklopa teorij, ki so nasičene z apriornimi elementi. Dokazujejo, da ni nobene nujne zveze med fenomeni samimi in tistim, kar imenujemo naravni zakoni: ti tvorijo nedvomno popolno govorico, toda ta govorica še vedno pripada domeni intelegibilnega.«<sup>8</sup>

Če se je enotnost tega dela francoske filozofije kazala zlasti v bolj ali manj poudarjenem ali eksplicitnem zagovarjanju kantovskega apriorizma, kar je tudi bil neposredni vir konvencionalističnega pojmovanja znanstvenih zakonov, pa vendarle ne smemo zamolčati tudi razlik in odtenkov tako v samem razumevanju konvencionalizma kot predvsem v sferi t.i. gnoseoloških in ontoloških vprašanj in precej divergentnih stališč, ki so jih zastopali v zvezi z njimi. Tako je npr. celo Poincaré, ki ga ne povsem po pravici štejejo za utemeljitelja konvencionalizma v teoriji znanosti, protestiral zoper ekstremno konvencionalistično interpretacijo njegovih lastnih stališč (predvsem v delu E. Le Roya). Prav tako bi zelo težko spravili pod skupni imenovalac filozofske poglede teoretikov znanosti P. Duhema in E. Meyersona, ki sta poleg Poincaréja gotovo najpomembnejša predstavnika skupine pod oznako »kritika znanosti«. Medtem ko je Duhem v svoji teoriji

6. J. Benrubi, *op. cit.*, str. 292.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, str. 293.

strogo kantovsko ločil sfero znanosti od metafizike, se pravi, da je prvo omejil na področje fenomenalnega, drugi pa prepustil znanosti nedosegljivo transcendentno realnost noumenalnega, je Meyerson to dihotomijo relativiziral s poudarjanjem ontološke razsežnosti znanosti, tj. s trditvijo, da znanost ne more operirati brez pojma substance in stvari, kar pa seveda še ne pomeni, da je znanstvena teorija neposredni izraz neke realnosti.

## II.

Podoba aktivnega dogajanja na področju filozofije nasploh in filozofije znanosti posebej je bila torej v Franciji kljub skupnim osnovnim potezam, ki so se izražale v vsakem od treh glavnih tokov, v posameznih filozofskih teorijah precej raznovrstna. Za Bachelardovo filozofsko refleksijo je bila, kot smo že rekli, zagotovo najbolj zanimiva struja t.i. kritičnega racionalizma in še posebej njen ožje epistemološko orientirani del. Toda prav zaradi omenjene raznolikosti posamičnih filozofskih teorij in stališč bi lahko skoraj pri vsakem vidnejšem predstavniku našli kakšno temo, problem ali aspekt, ki se je za krajši ali daljši čas znašel pod drobnogledom Bachelardove epistemološke kritike. To nedvomno velja tudi za tiste filozofske koncepte in kategorije, in morda še posebej zanje, ki jih je Bachelard, seveda rekonceptualizirane in deformirane,<sup>9</sup> privzemal v pojmovni aparat svoje epistemologije in v horizont nove epistemološke refleksije. Specifičnost Bachelardove teorije znanosti, izjemnost in izrednost njene pozicije v prostoru teoretskega vedenja je mogoče v osnovnih potezah dojeti že na ravni samega pojma, tj. na ravni termina in koncepta epistemologije. Seveda ne zato, ker bi lahko že iz golega izraza razbrali in izluščili tisto jedro, ki je epistemologijo odmaknilo od horizonta filozofske tradicije in ki jo je vzpostavilo ali poskušalo vzpostaviti kot relativno avtonomen diskurz, temveč zato, ker je bila že v sami intenci uveljavljanja tega termina in pojma navzoča težnja po brisanju sinonimne zveze med epistemologijo in (tradicionalno razumljeno) filozofijo znanosti, čeprav so ju spočetka jemali kot sinonima. V tem smislu ga je, na primer, razumel in sprejel Emile Meyerson, ko je v predgovoru k svoji knjigi *Identiteta in realnost* (1908) zapisal: »Pričujoče delo spada po svoji metodi v filozofijo znanosti ali epistemologijo, če ga navežemo na neki dovolj primeren izraz, za katerega se zdi, da postaja običajen.«<sup>10</sup> Verjetno sta bila prav Meyersonova sodba o primernosti in njegovo sprejetje tega neologizma odločilna, da se je izraz dokaj naglo uveljavil v francoski filozofski terminologiji in bil tudi kmalu »normiran« z uvrstitvijo v znameniti *Tehnični in kritični besednjak filozofije* pod Lalandovim vodstvom, katerega redakcija in izhajanje v snopičih se je tudi

9. E. Meyerson, *Identité et réalité*, Vrin, Paris <sup>5</sup>1951, str. XIII.

10. Pojem deformacije uporabljamo tu v pozitivnem bachelardovskem smislu. Več o Bachelardovi teoriji deformacije znanstvenih konceptov glej v V. Likar, »Deformation of form«, v *Filozofski vestnik* XII, 1/1991, str. 225-232.

začelo na začetku stoletja (leta 1902). Pri vsem tem je morda najbolj zanimiva, pa tudi indikativna pot, po kateri je termin epistemologija vstopil v besedišče (ne samo francoske) filozofije. Kolikor je znano, so termin skovali Angleži, in sicer najprej kot prevod za nemško *Wissenschaftslehre*, torej vedoslovje, za katero vemo, da je pod istim imenom skrivalo različne in med seboj docela nezdržljive filozofske teorije (npr. Fichtejevo in Bolzanovo). Toda kot je zdaj mogoče ugotoviti, se je ta prevodna zveza med angleško *epistemology* in nemškim vedoslovjem izgubila in pretrgala in namesto nje se je vzpostavil enačaj med epistemologijo in *Erkenntnistheorie*. Epistemologija je postala in ostala v angleški filozofski terminologiji in v angleških filozofskih slovarjih sinonim za *theory of knowledge* - spoznavno teorijo. V tem pomenu je *epistemology* nastopala v zgodnjem Russellovem delu *Esej o temeljih geometrije* (1897) in prek francoskega prevoda (1901) prišla v francosko besedišče. Kaj se je zgodilo? V francoski filozofski terminologiji sta za tisto, kar je Angležem pomenil *epistemology*, že obstajala dva sinonimna termina: *gnoséologie* in seveda *théorie de la connaissance*. Neologizma epistemologija torej niso mogli sprejeti kot (nepotreben) tretji sinonim, zato so si prizadevali, da bi ga jasno ločili od pomena spoznavne teorije in mu s tem seveda obenem našli specifičen lasten pomenski obseg. Uporaba izraza epistemologija se jim je zdela vrhu vsega neustrezna tudi iz čisto etimoloških razlogov. Dejstvo, da je Meyerson eksplicitno privzel termin epistemologija kot ustrezno ime za svojo teorijo znanosti, je imelo pravzaprav dvojen učinek. Najprej je Meyerson sam našel izraz, s katerim je mogel že na zunanji, leksikalni ravni specificirati svojo filozofsko teorijo znanosti in jo torej že z imenom ločiti od pozitivistične koncepcije, proti kateri se je boril in ki je bila investirana v termin filozofija znanosti. Na drugi strani pa je s tem Lalandova redakcija dobila izhodišče, na podlagi katerega je lahko opredelila pomen novega termina. In res, opredelitev, ki jo najdemo v Lalandovem slovarju, se v osnovnih potezah dovolj natančno ujema s posplošenimi motivi Meyersonove teorije znanosti. Oglejmo si to definicijo, kajti v njeni navidezni slovarski nevtralnosti je celo neprikrito navzoče filozofsko stališče, ki je bilo glavna tarča Bachelardove kritike.

Epistemologija torej »... označuje filozofijo znanosti, toda z nekim bolj natančnim smislom. To ni preučevanje znanstvenih metod, ki je predmet metodologije in je del logike. To tudi ni sinteza ali domnevna anticipacija znanstvenih zakonov (po vzoru pozitivizma in evolucionizma). To je v bistvu kritično preučevanje principov, hipotez in rezultatov različnih znanosti z namenom opredeliti njihov logični (ne psihološki) izvor, njihovo vrednost in objektivni doseg. Epistemologijo je torej treba razločiti od spoznavne teorije, četudi je uvod vanjo in njen nepogrešljivi pripomoček, zato ker preučuje spoznavanje nadrobno in *a posteriori*, bolj v raznovrstnosti znanosti in predmetov kot v enotnosti duha.«<sup>11</sup> Kaj

11. A. Lalande (ur.) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Pariz 61951.

torej lahko razberemo iz tega očitno tavajočega in negotovega poskusa opredelitve epistemologije? Kaj je natančnejši smisel te za epistemologijo poimenovane filozofije znanosti? Na tej točki je definicija vendarle jasna: smisel epistemologije kot filozofije znanosti je, da deluje kot *pripomoček* (l'auxiliaire) in sicer kot nepogrešljiv pripomoček spoznavne teorije. Epistemologija ni potemtakem nič drugega in nič več kot *pomožna disciplina*, katere naloga je, da z nadrobnim preučevanjem posameznih znanosti ugotavlja veljavnost in objektivnost njihovih teorij. Vse to pomožno delo pa opravlja, kot je izrecno zapisano, *a posteriori*. Poudarjanje aposteriornosti, tj. naknadnosti epistemološke dejavnosti, in dejstvo, da je s tem, ko se ji pripisuje zgolj pomožni značaj, postavljena na obrobje filozofske refleksije, ima bržkone neko globljo logiko. S tem ni samo tako rekoč avtomatično izpostavljena središčnost in kardinalnost spoznavne teorije, temveč je obenem tudi vse tisto, kar je predmet epistemološkega proučevanje, zoženo na golo empirično gradivo, na katerem je mogoče jasno pokazati in ponazoriti strukturo spoznavnih operacij in osnovne principe, po katerih se ravna nosilci, tj. subjekti teh operacij. Naloga epistemologije je torej samo to, da v posamičnih znanostih in posamičnih znanstvenih teorijah zbira, inventarizira in katalogizira tista dejstva (tj. konceptualne relacije), v katerih je najbolj razviden ustroj operacij intelekta in ki se udejanjajo v spoznavnem procesu, naloga neke druge teorije - teorije intelekta oz. teorije duha - pa je, da eksplicira univerzalne in elementarne principe, ki te spoznavne operacije pogojujejo, da razmeji kategorialne okvire, znotraj katerih ima spoznavanje svojo legitimnost in spoznanja svojo objektivnost, skratka, da razvije in razgrne globalni in sintetični diagram spoznavanja, vendar tokrat, če obrnemo in parafraziramo prej navedeno slovarsko definicijo epistemologije, »bolj v enotnosti duha kot pa v raznovrstnosti znanosti in predmetov.«

Orisano razumevanje epistemologije potemtakem še zdaleč ni nevtralnno in dejansko je mogoče v Meyersonovih lastnih »programskih« izjavah najti stališča, ki potrjujejo, da se za Lalandovo »terminološko« definicijo epistemologije skriva povsem določna filozofska teza in stališče. Eno takšnih povsem jasnih programskih izjav najdemo v »Predgovoru« k drugi izdaji Meyersonove knjige *Identiteta in realnost*, v katerem si je prizadeval pojasniti temelje svoje metode, ki jih, kot je zapisal, njegovi kritiki niso dovolj dojeli: »Sledeč programu, ki ga je načrtoval, vendar ne realiziral, Comte, smo hoteli *a posteriori* doseči spoznanje apriornih načel, ki vodijo naše mišljenje v njegovem vzpenjanju k realnosti. V ta namen razčlenjujemo znanost, ne zato, da bi iz nje izvlekli tisto, kar se šteje za njene rezultate (kot so to pogosto delali materialisti in »filozofi narave«), in še manj zato, da bi se navdihovali pri njenih metodah (kot so pozitivisti mislili, da delajo), temveč tako, da jo štejemo za surovo delovno gradivo, za oprijemljiv primerek človeškega mišljenja in njegovega

razvoja.«<sup>12</sup> Več kot očitno je, da Meyersonova filozofska stališča govorijo tu sama zase in ne potrebujejo nobene nadaljnje pojasnitve ali razlage. Meyerson je očitno pri teh tezah vztrajal in jih zagovarjal do zadnjega. Kljub kritikam, in med njimi je bila zagotovo najbolj radikalna prav Bachelardova, se svojim stališčem ni odrekel, kar je tudi povsem razumljivo, saj bi si s tem spodmaknil temelj, na katerem je skozi filozofijo znanosti gradil svojo filozofijo intelekta. Bržkone nas zato ne more presenetiti, da v njegovem zadnjem delu *Onapredovanju mišljenja* (Du cheminement de la pensée) naletimo na skoraj identično formulacijo: »Znanstveno raziskovanje nas ne zanima zaradi rezultatov, ki jih dosega, temveč zaradi sklepanj, ki so bila opravljena, da so bili doseženi; znanost je za nas zgolj skupek operacij intelekta, ki jih je lažje zapopasti tu kot kje druge.«<sup>13</sup>

Besedilo Lalandove slovarske definicije epistemologije in navedki iz Meyersonovih spisov nam torej dovolj natančno ponazarjajo razsežnost in pomen tistega, kar lahko imenujemo *problem koncepta epistemologije*. Problem, ki seveda, kot smo pravkar videli, še zdaleč ni samo problem njene definicije, oziroma če stvar obrnemo, kjer so težave s terminološko opredelitvijo samo vnanja oblika in samo ena od pojavnih oblik dejansko ključnega problema, tj. problema relacij, razmerij filozofije do znanosti, ter vprašanja konkretnih modalitet in form teh relacij.

Meyersonova stališča so pomenila eno takšnih konkretnih oblik in v njih je Bachelard videl in prepoznaval v kristalizirani in materializirani obliki izraženo tradicionalno razmerje filozofije do znanosti, razmerje, ki ga je v osnovi mogoče ponazoriti kot relacijo med univerzalnim oz. globalnim na eni strani in partikularnim oz. parcialnim ali regionalnim na drugi. To razmerje, in v tem je jedro problema, pa je seveda tudi že filozofsko valorizirano. Na eni strani je Vedenje, se pravi v neko enotno arhitektonsko zgradbo integrirana množica vednosti, v kateri so epistemološke strukture (tj. operacije in funkcije intelekta) jasno vidne, na drugi pa imamo množstvo parcialnih in specializiranih znanstvenih teorij, ki so sicer regionalno povezane, ki pa same nimajo ne moči in ne legitimnih teoretskih možnosti, da bi se povezovale v neko integralno organizacijo. Na eni strani je torej filozofija s svojo težnjo po sistematizaciji, ki se postavlja v vlogo unifikatorja, ki ima že izdelano teorijo spoznavanja in ki so ji torej prezentne epistemološke operacije in jasen model spoznanja. Njej nasproti je množstvo znanstvenih diskurzov in znanstvenih praks z vso svojo pluralnostjo teorij, ki pa služijo le kot gradivo, s pomočjo katerega je mogoče potrjevati in upravičevati obče, univerzalne principe spoznavanja ali jih vsaj ilustrirati na posameznih izbranih zgledih.

12. E. Meyerson, *op. cit.*, str. X.

13. E. Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, Alcan, Pariz 1931, str. 66. Citat povzemamo po D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Pariz 1974, str. 21.



Dovolj nazoren in natančen opis razmerja filozofije in znanosti, v katerem je jasno poudarjena bistvena razlika v pristopih do problema spoznanja in formiranja vednosti, kajti ravno ta pogojuje formo tega razmerja samega in s tem pravzaprav pogojuje in določa sam koncept nove epistemologije, najdemo pri Bachelardu v predgovoru k njegovi knjigi *Filozofija ne-ja* (*La Philosophie du non*). Gre za opis, v katerem je več kot očitno, da je imel Bachelard kot zgled za ponazoritev paradigme tega razmerja pred očmi ravno Meyersonovo »konkretizacijo«: »Nisi filozof, če se v določenem trenutku refleksije ne zaveš koherence in enotnosti mišljenja, če se ne formulirajo pogoji sinteze vedenja. In filozof vedno postavlja splošen problem spoznanja ravno v funkciji te enotnosti, te koherence, te sinteze. Znanost se mu zato ponuja kot še posebej bogata zbirka dobro narejenih, dobro povezanih spoznanj. Drugače rečeno, filozof preprosto zahteva od znanosti *zglede*, da bi dokazal harmonično dejavnost duhovnih funkcij, vendar pa verjame, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč analizirati to harmonično dejavnost.« (PN, 3)

Paradigmo razmerja filozofije in znanosti je torej mogoče najprej in najjasneje razpoznati v območju tistega filozofskega vprašanja, ki zavzema v filozofiji tradicionalno izpostavljeno in ključno mesto. Gre seveda za splošen problem spoznanja, ki je v tradiciji zgodovine filozofije običajno postavljen v izvorni ali izhodiščni položaj objekta filozofske refleksije in ki kot temeljni problem organizira in strukturira celotno arhitekturo filozofske teorije ali sistema. Načini reševanja tega vprašanja so se, tako kot odgovori nanj, v glavnem grupirali v dve osnovni liniji, racionalistično in empiristično, ter v kantovski poskus, da bi s komplementarno sintezo in z invencijo transcendentnega »stila« razrešili problem. V vsa ta filozofska prizadevanja in poskuse izdelati in konstituirati koherentno teorijo spoznavanja, ki so imeli v vseh svojih zgodovinskih variantah končni cilj opredelitev načel in pogojev, pod katerimi je mogoče doseči objektivnost in resničnost spoznanja, v vse te napore je bila torej vedno pritegnjena neka analiza znanstvene dejavnosti. Epistemologija kot »filozofija znanosti z natančnejšim smislom« je bila zato zamišljena kot tista filozofska disciplina, ki na materialu znanosti, tj. na znanstvenih teorijah in ustreznih korpusih znanstvenih spoznanj proučuje in raziskuje, kako se konkretizirajo ali so konkretizirana splošna načela spoznavanja, načela torej, katerih kategorialne okvire in povezave odkriva in konstituira sama filozofija.

Glede na to, da je bila epistemologija opredeljena kot filozofija znanosti, in to v smislu (filozofske) discipline oz. teorije, katere predmet in osnovna naloga je analiza znanstvenega spoznavanja, se noben poskus nadaljnje razdelitve načel in metod epistemološke analize znanstvene dejavnosti ni mogel izogniti splošnemu, filozofsko postavljenemu problemu spoznanja. Po svojem statusu, ki je epistemologiji predpisoval funkcijo periferne filozofske discipline, je bila epistemologija namreč vsaj na videz nerazdružljivo povezana s centralno

filozofsko disciplino, tj. s spoznavno teorijo. Skratka, videti je bilo, da lahko epistemologija črpa svoj *raison d'être*, svojo eksistenco in seveda tudi ves svoj metodološki instrumentarij zgolj iz spoznavne teorije, kateri je teoretsko podrejena. Še več, iz takšne filozofske konstelacije je izhajalo tudi dejstvo, da so lahko vprašanja, ki jih epistemologija postavlja in razčlenjuje pri svoji analizi strukture znanstvenega spoznavanja ne le takšna, ki so po svoji naravi filozofsko konotirana, temveč tudi takšna, ki so že strogo filozofsko orientirana in katerih intenca in formulacija sta takšnega značaja, da že predpostavljata vsaj smisel odgovora, če že ne kar odgovora samega. Nekoliko grobo rečeno, tako koncipirana epistemologija je bila za filozofijo samo pot in način, da se je lahko po ovinku samoutemeljevala in samopotrjevala. Filozofija v epistemološki analizi, ki se je je lotevala, ni poskušala odkriti konkretnih elementov, ki nastopajo oz. sodelujejo v procesu znanstvenega spoznavanja, niso je zanimali procesi znanstvene konceptualizacije, tvorjenja in transformiranja znanstvenih pojmov, še manj zgodovinske prestrukturacije znanstvenih teorij, marveč zgolj tisti izolirani aspekti in momenti teh procesov, ki jih je bilo moč uporabiti in izkoristiti kot primere, kot ilustrativne zglede za tisto, kar je Bachelard poimenoval vnaprej, *a priori* spoznana harmonična dejavnost duhovnih funkcij.

---

*Problemi kantovske filozofije*



# Ideal čistega uma in Kantov spis o edinem možnem dokaznem temelju

Peter Klepec

V pričujočem prispevku nas zanima obravnava Kantovega predkritičnega spisa *Edini možni dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja*<sup>1</sup>, ki jo podaja sam Kant v tretjem poglavju druge knjige transcendentalne dialektike *Kritike čistega uma*. V tem poglavju, kot je znano, podaja Kant kritiko dokazov za božji obstoj in njegova obravnava *Spisa* je morda deloma dvoumna, mestoma paradokсна, vsekakor pa nesistematična ravno zato, ker je med *Spisom* in *Kritiko* več vzporednic kot pa razlik, čeravno so slednje kajpada ključne. Ker pa ima Kantova obravnava *Spisa* značaj kritike, se postavlja vprašanje, do katere mere, če lahko tako rečemo, je ta kritika tudi upravičena. V skladu s tem bi lahko nalogo pričujočega prispevka formulirali tudi nekoliko drugače — ker zavzema v Kantovi obravnavi dokazov za božji obstoj v *Kritiki* centralno mesto koncept transcendentalnega ideala, nas bo zanimalo vprašanje, če in v kateri točki, je v *Spisu* že najti na delu koncept, ki ga Kant, kot kaže, v *Kritiki* tudi prvič uvaja.

Pri tem bi lahko Kantovo osnovno vodilo povzeli tudi takole: če naj umu dopustimo uporabo transcendentalnega ideala, je treba poprej opraviti kritiko dokazov za božji obstoj. Podobno vodilo v osnovi nastopa tudi v *Spisu*, ki se sicer sestoji iz treh odsekov; od tega *prvi* podaja sam dokazni temelj, *drugi* njegove obširne koristi, *tretji* podaja razloge za to, da ni možen noben drug dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja.« (626) V *Spisu* mora Kant podati kritiko vseh dokazov za božji obstoj zato, da bi pokazal, da je dokaz, ki ga nekateri interpreti imenujejo tudi »edini možni dokaz«, drugi spet »ontoteološki dokaz«, sam Kant pa ga imenuje »ontološki dokaz«, tudi edini možni dokaz. V pričujočem prispevku ta dokaz imenujemo kar Kantov dokaz, pri čemer pa nemara ne kaže pozabiti, da to ni ne prvi ne edini dokaz za božji obstoj, ki ga je v svojih delih podal Kant (Za izčrpen prikaz prim. Sala 1990), in da Kant v *Spisu* dokaza v ožjem pomenu besede, dokaza kot takega, strogo vzeto, sploh ne podaja — »Kar dajem tu,« pravi Kant, »je tudi samo dokazni temelj za neko demonstracijo...« (622). Še več. Brž ko smo se na osnovi dokaznega temelja

1. Immanuel Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyn Gottes*, Königsberg 1763. Pričujoči spis citiramo tako, da v oklepaju navajamo (arabsko) številko strani drugega zvezka najdostopnejše izdaje Kantovih del — *Werkausgabe* (v dvanajstih zvezkih), izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt na Maini, 1988<sup>6</sup>. Ko navajamo iz kakega drugega Kantovega dela, sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Pri citiranju ostale literature se držimo t. i. »harvardskega načela«.

prepričali o božjem obstoju, apodiktični dokaz ni več ne potreben ne nujen, kajti »vsekakor je nujno, da se prepričamo o božjem obstoju, ni pa prav tako nujno, da ga demonstriramo.« (738) Skratka, Kantov osnovni namen v *Spisu* je podati nek temelj, na osnovi katerega nekaj sploh obstaja, na osnovi katerega je nekaj — karkoli — sploh možno in ta temelj je tudi edini možni dokazni temelj za obstoj najvišjega bitja.

Na tej točki se *Spis* in *Kritika* očitno razhajata — če je Kant s *Spisom* skušal zagotoviti *edini* možni temelj, na osnovi katerega je mogoče potem tudi dokazati, da na nujen način obstaja najvišje bitje, je z gledišča *Kritike* takšno početje, kolikor prekoračuje meje izkustva, nelegitimno in protislovno. Drugače rečeno, v *Kritiki* ne gre več za to, da je možen *en sam* dokaz za obstoj najvišjega bitja, temveč ni možen noben tovrstni dokaz. Vendar za *Kritiko* ne zadostuje, da dokaze za božji obstoj samo ovržemo ali pa, da razglasimo ničnost tovrstnega početja, kajti Kantova temeljna naloga je preprečiti transcendentelni videz. In če naj tudi v primeru dokazov za božji obstoj preprečimo vsakršno možnost le-tega, je potrebno pokazati temelj možnosti dokazov za božji obstoj, poiskati moramo izvor njihovih pojmov — kajti »ne zadošča opisovati postopanje našega uma in njegovo dialektiko, odkriti moramo tudi vire le-tega, da bi sam ta videz lahko razložili kot fenomen našega razuma, saj je ideal, o katerem govorimo, utemeljen na naravni in ne zgolj samovoljni ideji.« (IV., 521) Ker pa je naloga vseh tovrstnih dokazov »bodisi najti za absolutno-nujnost nek pojem bodisi za pojem katerekoli reči njeno absolutno-nujnost« (IV., 543), kar z drugimi besedami pomeni pobljže določiti pojem absolutno-nujnega bitja in ker potem iz tega nazadnje pridemo do zahteve po spoju dveh pojmov, dveh idej, ideje *omnitudo realitatis*, pojma skupka vse realnosti in ideje absolutno-nujnega bitja, je natanko ta zahteva tista točka, v katero Kant umešča vir transcendentalnega videza. V transcendentelni videz zapade um namreč zato, ker skuša omenjeno zahtevo tudi realizirati, kar z drugimi besedami pomeni, dokazati skuša bodisi, da je najrealnejše bitje nujno bitje, bodisi, da nujno bitje vsebuje vso realnost. Temeljna predpostavka obojega pa je, da si oba navedena pojma medsebojno ustrezata, drugače rečeno, vsi dokazi za božji obstoj temeljijo »zgolj na recipročnosti pojmov najrealnejšega in nujnega bitja.« (IV., 665-666) Kantova naloga je tako ovrечи to predpostavko, pokazati je treba, da je ta spoj nemožen. Toda Kantova naloga v *Kritiki* nima samo negativnega predznaka, ne gre samo za preprečitev spoja dveh pojmov in s tem za prikaz nemožnosti vseh dokazov za božji obstoj, temveč tudi za to, da bi um lahko še naprej uporabljal idejo transcendentalnega ideala. Kolikor se rabi te ideje ne moremo izogniti, kljub temu, da ne moremo ne dokazati ne izpodbiti, da ji pripada objektivna realnost (Prim. IV., 563) in kolikor je transcendentalni ideal pogoj vsemu, kolikor je, četudi nikjer realno dan, temelj, ki služi za celovito določitev reči, kolikor je, skratka, temelj vse možnosti, je Kantova naloga še toliko pomembnejša.

Tudi v *Spisu* gre za temelj vse možnosti, s to razliko, da je tam ta temelj nastopal kot nekaj realno danega. Ta razlika je na nek način ključna in Kant si postavi vprašanje natanko po tem, zakaj sploh prihaja do navedene razlike. »Kako pride um do tega, da ima vso možnost reči za izpeljano in utemeljeno v eni sami možnosti, namreč možnosti najvišje realnosti in to nato predpostavlja kot vsebovano v nekem posebnem prabitju?« (IV., 521) Drugače rečeno, »napaka«, ki jo je zagrešil *Spis*, ni napaka, ki bi bila le njemu lastna napaka, temveč je neka univerzalna napaka, o njej pravzaprav sploh ne moremo več govoriti kot o neki napaki, temveč lahko v tem iščemo zgolj neko univerzalno logiko.

Še več! Zdi se, da to logiko uteleša prav Kantov dokaz. Čeprav torej Kant skuša podati samosvoj, poseben, specifičen dokaz, mora z njim podati nek univerzalni temelj vseh dokazov za božji obstoj, skratka, edini možni dokazni temelj. Nemara je ravno zaradi tega Kant ta dokaz tako cenil — kako si naj drugače razlagamo dejstvo, da je *Spis* po letu 1763 izdal še trikrat v nespremenjeni izdaji, leta 1770, 1783 in 1794, torej še dvakrat po prvi izdaji *Kritike*? Toda zakaj ga je potem kritiziral in zakaj ni nikjer navedel, da se njegova kritika tudi zares nanaša na njegov dokaz? Zakaj ni *Spis*, če ga je Kant zares tako cenil, v *Kritiki* niti omenjen, kaj šele, da bi Kant podal svoj dokaz v celoti? Nadalje — zakaj dokaz, ki ga Kant kritizira v drugem razdelku poglavja »Ideal čistega uma«, ni povsem identičen z njegovim lastnim dokazom, četudi potem v »tretjem razdelku dodaja še nekatere bistvene opombe, ki dokaz, ki ga kritizira /v drugem razdelku, op. PK/, približajo historični podobi dokaza iz 1763.« (Henrich 1967, 144) In če Kant podaja kritiko svojega dokaza — zakaj se mu je zdelo to kritiko potrebno podati *ločeno* in *predhodno* kritiki ontološkega, kozmološkega in fizikoteleološkega dokaza? Mar to, da Kant svoj dokaz obravnava ločeno, pomeni, da gre za nekaj povsem različnega od drugih dokazov za božji obstoj, saj bi Kant, če bi šlo za povsem identičen dokaz z drugimi, transcendentalnimi dokazi<sup>2</sup>, najbrž ločene kritike svojega dokaza ne podajal, kajti v tem primeru bi ne bilo nobene potrebe po neki posebni kritiki.

Skratka — status Kantovega lastnega dokaza v *Kritiki* je dokaj dvoumen, temu pa nenazadnje botruje tudi Kantova razlaga motivov in razlogov, ki naj bi po njegovem mnenju do tega dokaza privedli. Kant dejansko podaja »dve izjavi o stvarno upravičenih motivih spisa iz 1763: 1. edini možni dokazni temelj temelji na ideji /Gedanke/ transcendentalnega ideala; 2. ideja absolutne nujnosti napelje

2. Da se Kantov dokaz loči od ontološkega dokaza ni bilo vselej najbolj jasno. Kot poroča Tilmann Pinder (Prim. Pinder, 13 ff.), se je še za Kantovega življenja pojavil ugovor njegovi kritiki vseh možnih dokazov za božji obstoj v *Kritiki*, češ, da ni ovrgla vseh možnih dokazov, saj tam Kant ni ovrgel tudi svojega edino možnega dokaza. J. H. Tieftrunk je v svoji izdaji Kantovih spisov (1799) skušal ta ugovor zavrniti s trditvijo, da je Kantov lastni dokaz v bistvu le nekoliko izboljšani ontološki dokaz. Tieftrunkov argument je v osnovi sprejel tudi K. Rosenkranz.

um, da predpostavi obstoj tega ideala.« (Henrich 1967, 151) Prvi razlog se opira in izhaja iz transcendentalne analitike. Možnost predmetov naših čutov temelji v njihovem razmerju do našega mišljenja. Čeravno lahko mislimo empirično formo, prostor in čas, *a priori*, mora biti tisto, kar tvori materijo, vsebino, realnost v pojavu (kar ustreza občutku), dano tudi realno. Če tega ni, če ni vsebine pojava, če ni realnega, potem tudi ni česa misliti in potem si tudi ne moremo ničesar predstavljati. Brez realnega ni celovite določitve in šele, če je dano realno, je izpolnjen osnovni pogoj za celovito določitev nekega predmeta čutov, ki ga moramo primerjati z vsemi predikati v pojavu in si ga s tem predstaviti bodisi afirmativno bodisi nikalno. Torej moramo, paradokсно, »predpostaviti materijo za možnost vseh predmetov čutov, kot dano v nekem skupku, na čigar omejitvi izključno temelji vsa možnost empiričnih predmetov, njihova medsebojna razlika in njih celovita določitev« (IV., 522), čeravno vemo, da nam »dejansko niso dani nobeni drugi predmeti, kakor predmeti čutov in dani nam niso nikjer drugje kot v kontekstu nekega možnega izkustva. Torej ni *za nas* nič predmet, če ne predpostavlja skupka vseh empiričnih možnosti kot pogoja svoje možnosti.« (IV., 522) Toda — kako potem pride do hipostaze transcendentalnega ideala, oziroma, do hipostaziranja empiričnega načela, katerega temeljna teza je, da »ni *za nas* nič predmet, če ne predpostavlja skupka vseh empiričnih možnosti kot pogoja svoje možnosti.« (IV., 522) Hipostaza tega načela izhaja iz tega, da »imamo po neki naravni iluziji sedaj to /načelo/ za neko načelo, ki mora veljati za vse reči nasploh, čeravno velja samo za tiste, ki so nam dane kot predmeti naših čutov.« (IV., 522) Ker pa je vzrok takšnega početja uma za Kanta v naravni iluziji in ker gre zgolj za neko »čisto izmišljeno in idealistično predpostavko,« (IV., 523) se je tej iluziji mogoče tudi izogniti.

V nasprotju s tem dokazom, ki ga Henrich zaradi njegove preprostosti in spregledljivosti imenuje tudi navidezni dokaz, *Scheinbeweis*, pa Kantov lastni dokaz, če že ne od vsega začetka, pa vsaj na neki točki, pride do postavke, da »nekaj eksistira na absolutno nujen način.« (644) Drugače rečeno, »edini možni dokazni temelj je izvorno dokaz obstoja nujnega bitja.« (Henrich 1967, 148; Prim. tudi Pinder, 14) Ker pa je to absolutno nujno bitje potrebno поблиže določiti, mora Kant v zadnji instanci zagrešiti isto napako kot vsi ostali transcendentalni dokazi za božji obstoj, pokazati mora namreč spoj transcendentalnega ideala in absolutno-nujnega bitja. Ker pa za Kanta ne gre toliko za napako, kolikor za neko nujnost, silo, logiko, podaja Kant tudi osnovne poteze te logike, ki jo je nemara prav predkritični dokaz vseboval v najčistejši obliki. To logiko imenuje Kant naravni potek, *natürliche Gang*. »Ta potek ne začčenja s pojmi, temveč z običajnim izkustvom in postavlja za svoj temelj nekaj eksistirajočega.« (IV., 523) Ker pa ta tla hitro potonejo, če niso tudi sama utemeljena, jih je potrebno utemeljiti na »negiblji skali absolutno-nujnega« (IV., 523-524), na neskončnem, absolutno-nujnem bitju. Kako torej um utemeljuje



svoje napredovanje k takšnemu bitju? Temeljni argument se glasi takole: »Če nekaj, karkoli že /*was es auch sei*/, eksistira, potem moramo priznati tudi, da karkoli eksistira na nujen način.« (IV., 524) Naključno eksistira samo pod pogojem nečesa drugega kot svojega vzroka, ki ni naključno in ki prav zato, ker je samo brez pogojev, nepogojeno, obstaja na nujen način. Temeljno zagato celotnega naravnega poteka in vseh dokazov za božji obstoj pa vidi Kant v naslednjem koraku. Nepogojeno je treba podrobneje določiti, ga natančneje opredeliti, kajti zaenkrat je bilo pokazano samo to, da to bitje *je*, ne pa tudi *kaj* je. A ker absolutno-nujnega bitja ni mogoče pobliže določiti, lahko biva na nujen način karkoli.

Takšna je torej v grobem Kantova razlaga motivov in logike, ki je pripeljala do njegovega lastnega dokaza. Ker pa skuša Kant v *Kritiki* poudariti predvsem tisto, kar je bilo na njegovem dokazu univerzalnega in ker kritiko tega dokaza podaja v dveh korakih, ni ravno najbolj razvidno, v čem je pravzaprav specifičnost njegovega lastnega dokaza. Poskušajmo si sedaj ogledati v čem je specifičnost tega dokaza, vendar ne več skozi očala *Kritike*, temveč *Spisa*.

Zakaj se torej za Kanta v *Spisu* njegov dokaz loči od ostalih dokazov? Čeravno se zdi naloga na prvi pogled težka in obsežna, ovreči moramo namreč vse druge dokaze, pa zadeva ni tako zapletena, saj je, tako kot tudi kasneje v *Kritiki* (Prim. IV. 528), v *Spisu* dokazov za božji obstoj, oziroma dokaznih temeljev, na katerih slednji temeljijo, omejeno število: »Vse dokazne temelje za božji obstoj bi lahko izčrpali bodisi iz pojmov razuma čisto možnega bodisi iz pojmov izkustva eksistirajočega. V prvem primeru sklepamo bodisi iz možnega kot vzroka/temelja /*Grund*/ na božji obstoj kot posledico bodisi sklepamo iz možnega kot posledice na božjo existenco kot vzrok/temelj. V drugem primeru sklepamo spet bodisi iz tistega, čigar obstoj izkusimo, na samo existenco nekega prvega in neodvisnega vzroka, s pomočjo členitve tega pojma pa na božje lastnosti tega vzroka, bodisi neposredno sledita iz tistega, kar uči izkustvo, tako obstoj kakor tudi lastnosti taistega.« (729-730)

Prvi dokaz, dokaz iz čistega pojma, imenuje Kant v *Spisu* »kartezijanski dokaz«, kasneje, v *Kritiki*, pa ta dokaz poimenuje ontološki dokaz — ta izraz je v *Spisu* še rezerviran za drugi, Kantov dokaz. Tretji dokaz, ki v skladu s pravili kavzalnosti sklepa na obstoj najvišjega bitja, imenuje Kant v *Kritiki* kozmološki dokaz, medtem ko isti izraz v *Spisu* uporablja za dokaz, ki na najvišje bitje sklepa iz reda, ki vlada v svetu in naravi. Ta dokaz, ki je praktično v rabi od Anaksagore, po Heglu pa vsaj od Sokrata dalje (Prim. Hegel 1983, 129), bo Kant v *Kritiki* imenoval fiziko-teleološki dokaz, poimenovanje tega dokaza pa naj bi, kot pripominja Heimsoeth (Heimsoeth, 1969, 511-512, prim. tudi 516), izviralo iz del dveh manj znanih filozofov 18. stoletja, Derhamsa in Nieuwentysa, ki ju ob obravnavi dokaza v *Spisu* Kant tudi poimensko omenja. (Prim. 734)

Kot vidimo, nastopajo v *Spisu* natanko isti dokazi, ki jih bo kasneje obravnavala *Kritika*, le imenujejo se drugače, kar pa seveda ni edina razlika med obema spisoma. Čeravno nastopa v obeh spisih omejeno število dokazov za božji obstoj, je to število v obeh spisih *različno* — v *Spisu* nastopajo štirje, v *Kritiki* pa le še trije dokazi. Manjka kajpak Kantov dokaz, v katerem, kot ga povzema Kant v tretjem razdelku *Spisa*, sklepamo iz »reči kot posledic na božji obstoj kot nek temelj.« (731) Temeljna teza tega dokaza je, »ali ni treba s tem, da je nekaj možno, predpostaviti karkoli eksistirajočega in ali tisti obstoj, brez katerega ni nobene notranje možnosti, ne vsebuje takšnih lastnosti, kakršne povzemamo v pojmu božanstva. V tem primeru je predvsem jasno, da ne morem sklepati iz pogojene možnosti na nek obstoj, če ne predpostavimo eksistence tistega, kar je možno samo pod določenimi pogoji, kajti pogojena možnost omogoča zgolj razumeti, da nekaj lahko obstaja samo v določenih povezavah in obstoj vzroka je dokazan le, kolikor eksistira posledica, toda tu bi naj nanj ne sklepali iz obstoja taistega, torej lahko nek takšen dokaz izpeljemo, kolikor ga sploh lahko izpeljemo, samo iz notranje možnosti. Nadalje opažamo, da mora dokaz izhajati iz absolutne možnosti vseh reči nasploh. Kajti le notranji možnosti sami in ne posebnim predikatom, s pomočjo katerih se neko možno razlikuje od drugega, priznavamo, da prepostavlja katerikoli obstoj, kajti razlika predikatov se nahaja tudi pri čisto možnem in nikoli ne označuje česa eksistirajočega. Potemtakem bi moral na omenjen način iz notranje možnosti vsega, kar se da misliti /Denklichen/, izhajati božji obstoj.« (731) Ravno zato, ker »na božji obstoj ni sklepal iz čistega pojma, temveč iz »nekega tretjega«, iz pojma možnosti« (Henrich 1967, 185), se je zdel Kantu njegov dokazni temelj tako prepričljiv.

Nemara pa bi bilo treba tudi opozoriti, da Kant pri tem ni povsem brez predhodnikov. Že Henrich opozarja na Leibnizov dokaz iz večnih resnic v §43 in §44 *Monadologije* kot zgled za kasnejši Kantov dokaz (Prim. Henrich 1967, 46, op. 2). Da Kant dolguje Leibnizu več kot le zahtevo, da mora biti najvišje bitje tudi *apriori* možno (Prim. Leibniz 1979, 140), je najprepričljivejše pokazal Joseph Moreau (Prim. Moreau 1969). Toda, v nasprotju z Leibnizem — in če pustimo ob strani tudi Baumgartna in Wolfa — Kant ne izhaja iz formalne, temveč iz realne možnosti. Še več. Videti je, da je Kant že z izhodiščem *Spisa* odvzel temelj pojmovanju o božji eksistenci, ki se opira na logično nujnost (Prim. Sala 1990, 115), kar ne pomeni le Leibnizevi različici dokaza, torej različici ontološkega dokaza, temveč tudi vsakršnemu aposteriornemu dokazu, ki mu konec koncev uspe zagotoviti le logično nujnost absolutno-nujnega bitja. (Prim. Sala 1990, 128)

Prva obravnava prvega odseka *Spisa* pričinja namreč s postavko, da »obstoj ni prav noben predikat ali determinacija katerekoli reči.« (630; Prim še 634-635, 730) Ta postavka sama po sebi ni nič drugega kot t. i. empirični ugovor, s katerim

je proti Descartesu ugovarjal že Gassendi (Henrich 1967, 77-83). Isti ugovor je namreč Kant uporabil proti ontološkemu dokazu tudi v *Kritiki* (Prim. IV., 533), le da je tam nekoliko spremenil poudarek — »bit očitno ni noben *realen* predikat.« (Ibid., podč. PK). Tudi ostali primeri in argumenti v podkrepitve izhodiščne postavke, oziroma empiričnega ugovora ontološkemu dokazu, so v obeh spisih skorajda identični, le da namesto Beringovega primera stotih tolarjev, ki ga Kant uporabi v *Kritiki* (Prim. IV., 534), nastopa v *Spisu* nek drug primer, iz katerega je nemara še bolj razvidno, da Kant po eni strani z Leibnizem sicer ostro polemizira, a to le zato, ker se po drugi strani nanj še kako opira (Prim. Moreau 1969, 27 ff.): »Vzemite nek subjekt«, pravi Kant, »kateregakoli hočete, npr. Julij Cezar. Povzemite v njem vse predikate, kar si jih je mogoče izmisliti, vključno s prostorom in časom. Tako vam bo kmalu postalo jasno, da lahko subjekt z vsemi temi določitvami eksistira ali pa tudi ne.« (630) Z vsemi predikati vred je neka reč ali stvar zgolj nekaj možnega, saj obstoj ni predikat reči. (Prim. 630, 634-635 in 730) Obstoj ne pomeni logičnega odnosa do neke reči, tako kot bit, temveč — kakor tudi kasneje v *Kritiki* (Prim. IV., 533) — »absolutno pozicijo neke reči in se s tem loči tudi od vseh predikatov, ki so kot taki vselej postavljeni do neke druge reči docela odnosno«. (632) Vsaka stvar ali misel, z vsemi možnimi predikati, pa naj eksistira ali ne, je nekaj možnega, lahko obstaja v razumu — mimogrede rečeno — razum, za katerega gre, ni več, kot pri Leibnizu, božji, temveč človeški razum (Prim. Pinder, 79). Bit in obstoj neke reči pa nikakor nista isto, kajti bit ni nič drugega kot postavljanje v *odnosu do* neke reči. Da je nekaj postavljeno v odnosu do neke reči, pomeni, da je nekaj lahko mišljeno v logičnem smislu kot nek znak do neke reči. Skratka — tako kot kasneje v *Kritiki* (Prim. IV., 533) — je *bit* zgolj povezovalni pojem (Verbindungsbegriff) v neki sodbi, *obstoj* pa pozicija, tisto, kar je, kar obstaja in *ima* predikate. Primer, s katerim Kant ponazarja to svojo trditev, kajpak najdemo tudi kasneje v *Kritiki*: *Bog je vsemogočen* (Prim. IV., 531, 533; cf. tudi Klepec 1992, 111ff.). V sodbi je mišljen zgolj logični odnos med Bogom in vsemogočnostjo in nič več kot to — ali Bog je, se pravi, ali eksistira, ali je absolutno postavljen, tega nam sodba ne pove. Odnosi predikatov do subjektov nikoli ne označujejo česa eksistirajočega, subjekt mora biti že predpostavljen kot eksistirajoč, oziroma, kot se bo Kant izrazil nekje drugje, »*non entis nulla sunt predicata*«. (668) Če subjekt ni predpostavljen kot eksistirajoč, ostane nedoločeno, ali spada k eksistirajočim ali k samo možnim subjektom. Ko npr. rečemo: *Bog je eksistirajoče bitje*, se zdi, kot da izražamo odnos nekega predikata do subjekta. Vendar pa ta izraz, pravi Kant, vsebuje neko nepravilnost. Pravilneje bi bilo namreč reči: *Nekaj eksistirajočega je Bog* oz. nekemu eksistirajočemu bitju pripadajo tisti predikati, ki jih lahko povzamemo z izrazom Bog. Enako je tudi v primeru dveh drugih podobnih sodb: *samorog je eksistirajoča žival* in *pravilni šestkotniki obstajajo v naravi*. Tudi ti dve sodbi je potrebno

obrniti v: *določenim eksistirajočim živalim pripadajo predikati, ki jih lahko povzamemo z izrazom samorog in določenim rečem v naravi, čebeljemu satu in kamenu streli pripadajo predikati, ki jih lahko mislimo skupaj v šestkotniku.* Skratka — »vsi ti predikati so postavljeni v odnosu do subjekta, stvar sama skupaj z vsemi svojimi predikati pa je postavljena nasploh.« (634)

Postavka, da bit ni predikat, pa ni naperjena samo proti ontološkemu, temveč posredno tudi proti kozmološkemu dokazu, saj je Kantov temeljni ugovor proti temu dokazu, da predpostavlja ontološki dokaz, oziroma, da predpostavlja napako, ki jo slednji zagreši. (Prim. 733 in IV., 539 ff.) Nenazadnje ni zanemarljivo dejstvo, da oba dokaza, ontološki in kozmološki, nastopata v obeh spisih povezano, skupno — v *Kritiki* ju Kant označuje za transcendentna dokaza, v *Spisu* pa oba dokaza predstavljata tisto polovico dokazov, ki je popolnoma nemožna in zato neveljavna. Tako, kot v *Kritiki*, se od njiju po statusu loči fizikoteleološki dokaz, ki je v obeh spisih zelo cenjen in po eni strani veljaven, po drugi pa neveljaven, napačen dokaz, edina razlika je le v tem, da predstavlja njegova ohlapnost in neapodiktičnost za *Kritiko* neko prednost, za *Spis* pa pomanjkljivost. Kljub temu fiziko-teleološki dokaz lahko ostane v veljavi, ker je že na prvi pogled močno različen od Kantovega dokaza.

Kakorkoli že, iz postavke, da obstoj ni predikat, da bit in obstoj nista isto in da je eno lahko le v odnosu do drugega, pridemo namreč do vprašanja »ali lahko z gotovostjo trdimo, da je v obstoju vsebovano več kot v čisti možnosti?« (634), saj v obstoju ni najti nič več predikatov kot v goli možnosti. Brž ko imamo trikotnik imamo tudi tri stranice in tri kote. (Prim. IV., 530) Možno je tudi, da je eden teh kotov pravi kot, kar pa seveda ni nujno. Prav tako je možno, da sploh nimamo nobenega trikotnika, kajti to, da obstajajo trikotniki ali pa en sam trikotnik, ni prav nič nujno. Toda, »nek trikotnik, ki bi bil štirikoten, je popolnoma nemožen.« (637) To izhaja iz opredelitve *formalne možnosti*, katere glavni načeli sta stavek o protislovju in identiteti, ki ju povzema Kantov stavek, da je »vse, kar je, v sebi protislovno, notranje nemožno.« (637) Toda, da bi sploh lahko uporabljali logična pravila in načela, moramo — v primeru štirikotnega trikotnika — operirati s predstavami štirikotnosti in trikotnika. Drugače rečeno, da bi sploh lahko govorili o možnem in nemožnem, morajo biti izpolnjeni materialni pogoji, mora biti nekaj sploh dano in to dano, ta Nekaj, te date, material, potem *lahko* sploh mislimo. Dana mora biti torej *materialna možnost*, iz česar sledi, da »je možnost ukinjena, ne samo, ko naletimo na logično nemožnost, temveč tudi, ko za mišljenje ne obstoji noben material, nobena data. Kajti potemtakem ni dano nič, nič mišljenega /Denkliches/, vse možno pa je vendarle nekaj, kar je mogoče misliti...« (638) Torej — »če bi ukinili ves obstoj, bi ne bilo ničesar postavljeno, sploh ne bi bilo čisto nič dano, nobenega materiala nečemu miselnemu in vsa možnost bi odpadla.« (638) Toda pri tem ne gre za

notranje protislovje s kakršnim bi imeli opravka, če bi zanikali vso eksistenco. Težava je namreč v tem, da bi v tem primeru moralo bilo nekaj najprej postavljeno, da bi potem to zanikali in na ta način prišli v notranje protislovje. V našem primeru, poudarja Kant, sploh ne gre za to. »Samo, da obstaja katerakoli možnost in vendar nič dejanskega, to si je v protislovju, ker, ko nič ne eksistira, ni tudi nič dano, kar bi bilo moč misliti in nasprotujemo si, če hkrati hočemo, da je nekaj možno.« (638) Če je Kant tako razvil postavko, da »notranja možnost vseh reči predpostavlja nek kakršenkoli obstoj« (638), skuša v naslednjem koraku pokazati, »da je popolnoma nemožno, da prav nič ne eksistira.« (639) Prav ta točka je na nek način ključna in ravno zato, ker v tem dokazu igra ključno vlogo koncept nemožnega, predpostavka, da je absolutni nič popolnoma in že *a priori* nemožen, je ta dokaz tudi *apriorni* dokaz. (Prim. Sala 1990, 123)

Kant podaja naslednjo definicijo nemožnega — »tisto, po čemer bi bila ukinjena vsa možnost nasploh, je popolnoma nemožno.« (639) Ker gre za dva istopomenska izraza, ne moremo ukiniti ne formalne ne materialne možnosti, kajti skupaj z njima bi ukinili vso možnost — zato je »popolnoma nemožno, da prav nič ne eksistira.« (639) Drugače rečeno, »nemožnega torej ne moremo imeti za nasprotje nečesa možnega, temveč za tisto, po čemer je ukinjena vsa možnost. Če bi bilo nemožno dejansko, bi ne bilo prav nobene možnosti. Tako je predvsem nemožno ukiniti najvišji formalni temelj vseh misli. Kajti, če ne veljata načeli identitete in protislovja, ni prav nobene logične možnosti in »ni nič več za misliti«. Enako pa velja tudi za zadnji materialni temelj vse možnosti: ko bi ne bilo prav nič dejanskega, bi ne bilo ničesar, česar možnost bi lahko mislili. In vsa možnost bi bila ukinjena. Oba, logični nič in nič obstoja, sta nemožna, ker ukinjata vse mišljenje. Mišljenje pa je mišljenje možnosti reči.« (Henrich 1967, 145) Skratka, »vsa možnost predpostavlja nekaj dejanskega, v čemer in po čemer je dano vse mišljeno. Potemtakem obstaja neka določena dejanskost, katere sama ukinitev bi ukinila vso notranjo možnost sploh.« (643) Prav proti tej postavki bo, kot smo pokazali že zgoraj, kasneje, v *Kritiki*, nastopil Kant in jo označil za hipostazo transcendentnega ideala, hipostazo ideje, ki »jo je um postavil zgolj kot pojem vse realnosti za temelj celovite določitve sploh, ne da bi zahteval, da je ta realnost objektivno dana in tvori sama neko reč.« (IV., 521)

A hujša napaka se skriva v naslednjem koraku, ki ga je Kantov dokaz tudi prisiljen storiti. Pokazati mora namreč, da je »dejanskost, katere sama ukinitev bi ukinila vso notranjo možnost sploh« (643), pravzaprav absolutno nujno bitje — kajti tisto, česar nasprotje je popolnoma nemožno, je brezpogojno nujno. Drugače rečeno, ker »nekaj eksistira na absolutno nujen način,« (644) je to »nekaj« absolutno nujno bitje. Ker pa ima to bitje tudi neke določene lastnosti, vsebuje tudi najvišjo realnost.

Oglejmo si nekoliko na hitro kako pravzaprav poteka Kantovo napredovanje od

točke, ko mora dokazati, da absolutno-nujnemu bitju pripadajo določene lastnosti. To brezpogojno nujno bitje je najprej *eno* samo. Nujno bitje je zadnji realni temelj vse možnosti, temelj vsega obstoja in vseh stvari, kolikor so dane kot posledice. Vse stvari so od tega temelja odvisne — tako glede na svojo možnost kot tudi glede na svoj obstoj. Nekaj, kar pa je samo odvisno, ne more biti hkrati tudi temelj in vzrok nečemu, kar je zadnji realni temelj. Potemtakem ne more hkrati obstajati več stvari, bitij, ki bi bila absolutno nujna, temveč lahko obstaja eno samo. To bitje, je nesestavljeno, oziroma, *enovito*, *einfach*. Vzemimo, da bi bilo to bitje sestavljeno iz delov, od katerih bi bil eden brezpogojno nujen. Vsi ostali bi bili v tem primeru njegovi učinki in kot taki od njega odvisni — torej bi ne bili absolutno nujni. Če pa bi bilo več delov, ali pa kar vsi, absolutno nujni, bi bili med seboj v protislovju, kar spet pomeni, da bi ne bili absolutno nujni. Kaj pa če bi bili deli naključni, celota vseh pa absolutno nujna? To je nemogoče, kajti agregatu substanc ne pripada nič več obstoja ali možnosti kot ga ima v svojih delih. Nadalje je absolutno nujno bitje tudi *nespremenljivo* in *večno*. Ni namreč mogoče, da absolutno nujno bitje eksistira na več možnih načinov, kajti potem bi ne bilo absolutno nujno. Absolutno nujno bitje ni možno na noben drug način kot na način, kakor dejansko je, obstaja. Njegova nebit je popolnoma nemogoča, to pa pomeni, da to bitje ne more ne nastati ne miniti. Če pa absolutno nujno bitje nima ne izvora ne konca — je večno. In ker to bitje vsebuje, bodisi kot določitve bodisi kot učinke, ki so dani po tem zadnjem realnem temelju, vse mogoče date, to pomeni, da mora biti po njem pojmljena na takšen ali drugačen način vsa realnost. Takšno bitje je najrealnejše med vsemi možnimi bitji, drugače rečeno — absolutno nujno bitje vsebuje *najvišjo realnost*. Ker pa najvišje vsebuje vso realnost, poseduje tudi *razum* in *voljo*. Slednje pa ima kajpak dejansko, resnično, realno, še več, to bitje je zmožno razuma in volje v najvišji možni meri. V primeru, da absolutno nujno bitje ne bi posedovalo razuma in volje, ostala duhovna bitja pa — kot vemo — ju, bi bil učinek večji od svojega vzroka — kar je protislovje. Zato mora torej to bitje posedovati razum in voljo, drugače rečeno, absolutno nujno bitje je *duh*. Videli smo torej, da »nekaj eksistira brezpogojno nujno. To nekaj je eno v svojem bistvu, enovito v svoji substanci, po svoji naravi duh, večno v svojem trajanju, nespremenljivo po svoji kakovosti, samozadostno v pogledu vse možnosti in dejanskega. To bitje je Bog.«(651)

Tako *Spis*. Za konec nam preostane še ocena tega dokaza, oziroma vprašanje, v katerih točkah je bila Kantova samokritika upravičena. Kolikor ta dokaz zagreši isto napako kot vsi ostali dokazi za božji obstoj, je Kantova kritika vsekakor upravičena in v tej točki tudi ni potrebe po kaki posebni obravnavi tega dokaza v *Kritiki*. Več težav pa je s Kantovo razlago motivov in razlogov, ki so privedli do njegovega dokaza, saj dokaz ne izhaja iz nobenega obstoja, kajti obstoj ni predikat, temveč izhaja iz pojma možnosti. Potemtakem Kantov dokaz ni identičen z naravnim potekom, ki izhaja iz dejstva, da »nekaj, karkoli že,

eksistira.« (IV., 524) Čeravno Kantova osnovna postavka, da namreč ni mogoče, da ničesar ni, sama po sebi ni sporna, pa je sporna Kantova identifikacija formalne in materialne možnosti. Drugače rečeno, pojem možnosti, s kakršnim je operiral Kant v *Spisu*, je dogmatični pojem možnosti, saj izenačuje formalno in materialno možnost. Ker pa velja, da »nepogojena nujnost sodb vendarle ni absolutna nujnost stvari« (IV., 530), velja tudi, da materialna možnost ni identična s formalno možnostjo. Vzemimo v ponazoritev primer sodbe, ki trdi, da ima trikotnik nujno tri kote. Če nekoliko premislimo, pravi Kant, primer v resnici ne trdi, da ima trikotnik absolutno-nujno tri kote, saj bi to pomenilo, da trije koti absolutno-nujno obstajajo, oziroma, da sam trikotnik eksistira absolutno-nujno. Primer skuša povedati pravzaprav tole: pod pogojem, da je trikotnik tu, da je dan, so dani tudi trije koti v njem, kajti, če je dan nek trikotnik, morajo biti dani tudi trije koti, ne pa nemara štirje, ali karkoli drugega. Skratka, geometrično in tudi vso ostalo logično nujnost lahko mislimo šele na ozadju danega. Šele pod pogojem, da je nekaj dano, je možno tudi mišljenje, torej vendarle ni mogoče, da ničesar ni. Če pa je tako, potem je tudi že v *Spisu* na nek način na delu koncept transcendentnega ideala, koncept tistega tretjega, ki ga vsaka reč predpostavlja kot svoj »pogoj *a priori*«. (IV., 515)

### *Literatura*

- Hegel, G.W.F.: (1983) *Istorija filozofije III.*, BIGZ, Beograd
- Heimsoeth, Heinz: (1969) *Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, III. del (str. 409-643).
- Henrich, Dieter: (1967), *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen .
- Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12. Bd., izd. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988<sup>6</sup>, zv. II., str. 621-738.
- Klepec, Peter: (1992), *O idealu čistega uma*, v: *Problemi-Eseji* št. 3-4/1992, str. 91-125.
- Leibniz, G. W.: (1979), *Izbrani filozofski spisi*, SM, Ljubljana.
- Moreau, Joseph: (1969) *Le dieu des philosophes*, (Leibniz, Kant et nous), Vrin, Librairie philosophique, Pariz.
- Pinder, Tillmann: (brez letnice), *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit, Untersuchungen zur Vorgeschichte der »transcendentalen Theologie«*, Diss., Freien Universität Berlin (brez navedbe letnice).
- Sala, Giovanni B.: (1990), *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Walter de Gruyter, Berlin & New York.





# Kant, razsvetljenstvo in razvoj ter iztek teorije družbene pogodbe

Gorazd Korošec

**K**antova politična teorija je bila in je še vedno predmet nasprotujočih si interpretacij, a njihova različnost je le indeks njene lastne problematičnosti. Kot vsaka politična teorija se tudi Kantova ni mogla izogniti sporom interpretov, njegova slava in mesto v moderni filozofiji pa sta še dodatno prispevala k temu, da je Kant postal avtor, ob katerem naj se odločajo spori o temeljnih problemih politične teorije. Zato si velja ogledati, kaj so ti spori prinesli produktivnega. Kant kot racionalist in razsvetljenec velja za utemeljitelja sodobne etike, obenem pa naj bi njegova politična teorija uspešno združila doktrini pozitivnega in naravnega prava, pa tudi pozitivnega in negativnega pojmovanja svobode ter jih povzela v najdoslednejši artikulaciji teorije družbene pogodbe in pravne države oz. vladavine zakona. Ob vseh teh komplimentih njegovim zagovornikom ni težko na hitro odpraviti njegovih teoretskih predhodnikov, pa tudi naslednikov, ter se zapisati enemu od številnih povratkov h Kantu, ki se običajno ne vprašajo, zakaj je prišlo do zatona teh idej.

Ni namreč mogoče spregledati, da se v Kantovi teoriji križata teoriji liberalizma in republikanizma ter da se njegov zagovor francoske revolucije ne sklada najbolje z njegovo teorijo vladavine zakona. Tu gre njegova dvoznačnost še dlje, saj si je kot oster nasprotnik pravice do revolucije, podobno kot Hobbes, nakopal očitke, da zagovarja absolutizem, prav tako pa ga je mogoče interpretirati kot konservativnega nasprotnika revolucije.

Tako kot so številni in različni njegovi pristaši, so številni in ideološko še različnejši tudi njegovi kritiki. S Kantom se namreč teorija družbene pogodbe izteče, saj jo Burke preinterpretira in vključi v konservativni politični okvir, teorije naravnih pravic nadomesti pozitivnopravna paradigma, po francoski revoluciji pa se spet uveljavi predvsem negativno pojmovanje svobode.

Ker je Kantova politična teorija pogosto dvoznačna in nedosledna, je ne moremo obravnavati zgolj kot iz zgodovine izvzetega sistema načel in idej, temveč moramo pri njeni obravnavi nujno upoštevati kontekst in okoliščine, v katerih je nastajala, pa tudi avtorjeve polemične namene v posameznih spisih. Kot pri ostalih sodobnikih, tudi Kantovi spisi kažejo odziv na posamezne faze in dogodke v francoski revoluciji, ki sega od prvotnega navdušenega sprejema do postopnega odvrčanje od revolucije, zato se nujno premika tudi težišče njegove polemike z nasprotniki.

Predvsem pa je Kantovo politično filozofijo mogoče razumeti šele ob poznavanju njegovih teoretskih virov in vplivov, ki se kažejo pri njem. Zato si bomo podrobneje ogledali Kantovo teorijo družbene pogodbe in jo primerjali s teorijami njegovih predhodnikov iz te tradicije, Hobbesa in Locka, pa tudi Rousseauja, raziskavo razmerja njegovega pojma publicitete do razvoja pojma »javnega mnenja« in soočenje Kanta s politični teorijami Burka, Benthama in Constanta pa bomo pustili za drugo priložnost.

Kanta bomo obravnavali kot tipičnega razsvetljenca, za kar se je sam odkrito deklariral, saj pri njem kot strogem mislecu, ki razsvetljskim naivnostim in iluzijam ne zapada brez refleksije, toliko intenzivneje izstopijo pomanjkljivosti in omejitve temeljnih predpostavk razsvetljenstva. Prav zato je tudi nadvse primeren avtor za premislek o vzrokih zatona in izteka razsvetljskih idej.

Razsvetljenstvo še vedno dviga prah že zaradi sporov o njegovi definiciji, prav razsvetljenstvo pa je identifikacijska točka večine Kantovih pristašev. Sklicevanje na razsvetljenstvo oziroma na neko njegovo »bistvo« je ena najbolj razširjenih strategij opredeljevanja lastne pozicije kot »napredne« ali »kritične« in je bila povsem pravilno poimenovana »izsiljevanje razsvetljenstva«.<sup>1</sup> Težava je le v tem, da domala vsi nasprotniki »naivnega« razsvetljenstva, celo avtor teze o »izsiljevanju«, prisegajo na neko »pravo« obliko razsvetljenstva, torej, ne da bi bili pripravljeni poslušati argumente nasprotne strani, že vnaprej pristajajo nanj.

Zato je nalogo, ki si jo zadajamo v tem spisu, namreč ovrednotenje Kantove politične filozofije in njenih interpretacij, možno izpolniti le ob upoštevanju enega osnovnih pravnih načel, da je potrebno poslušati obe strani v sporu, kar Lévi-Strauss izrazi z zahtevo po *pogledu iz oddaljenosti*.<sup>2</sup>

Zato si bomo поблиže ogledali značilnosti Kantove teorije družbene pogodbe. Ta teorija, ki izvira že pri Tomažu Akvinskem in Suarezu, je doživela v novem veku najodmevnejši artikulaciji pri Hobbesu in Locku, z Rousseaujem pa je bila v pomembni meri preinterpretirana in postavljena na glavo. Že pred njim pa sta tako Hume kot Montesquieu zavrnila teorijo družbene pogodbe in teorije naravnega prava, na katere se je opirala, saj je Hume v teh teorijah prepoznal nujni element volje zakonodajalca, sam pa je kot alternativo tem teorijam izdelal teorijo vladavine zakonov, ki lahko edina zagotovi svobodo in naj nadomesti

1. Tezo o »izsiljevanju razsvetljenstva« postavi Michel Foucault prav v navezavi na Kantov spis *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* v članku »What is Enlightenment?« v: *Foucault Reader*, London 1985; slovenski prevod »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMŠ* VIII, 1/1987, str. 44.
2. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Librairie Plon, Pariz 1983; slovenski prevod *Oddaljeni pogled*, prev. Braco Rotar idr., Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 348. Lévi-Strauss postavlja to zahtevo ravno na koncu članka »Razmišljanja o svobodi«, v katerem problematizira nekatere, predvsem razsvetljske, koncepte politične filozofije.

vladavino posameznikov in njihove volje, Montesquieu pa je z republikansko ustavno teorijo premaknil poudarek na duha zakonov.

Kant tako skuša v svoji teoriji združiti teoretske nastavke Hobbesa in Locka s Humovimi pomisleki in Montesquieujevo zahtevo po republikanskem duhu zakonov, kot tudi odgovoriti na Rousseaujev izziv in pesimistični ton njegovega pogleda na civilizacijo, ki leži v ozadju njegove artikulacije družbene pogodbe. Seveda vsaka od teh teorij odseva povsem določen časovni in aktualno politični kontekst, in čeprav se Kanta običajno zoperstavlja Hobbesu, bomo pokazali, da njegova teorija družbene pogodbe največ dolguje prav Hobbesu.

Kant je ob ponovnem artikuliranju družbene pogodbe soočen z drugačnimi političnimi razmerami in teoretskimi izzivi, zato za razliko od predhodnikov družbene pogodbe ne interpretira toliko kot predpostavljenege dejstva, temveč kot *regulativno idejo uma*, kot normo pravne in politične ureditve. Sama ideja družbene pogodbe kot utemeljitev politične vladavine, v kateri naj ljudje, čeprav posredno, vladajo samim sebi, pa mu nastopa kot edina združljiva z njegovim pojmovanjem vloge razuma, razsvetljenstva, človekove narave in politične ureditve.

Če pa je družbena pogodba le umska, torej teoretska ideja, potem vprašanje nastanka civilne družbe ni več odločilno. Njen nastanek mora tako pojasniti Kantova filozofija zgodovine. Kant ga razlaga kot posledico človekove *nedružbene družbenosti*,<sup>3</sup> torej dejstva, da morajo sebični in tekmujoči posamezniki že zaradi preživetja med seboj tudi sodelovati, saj jih v to prisili nujnost, torej narava sama. Tako je narava kljub sebičnim interesom posameznikov odgovorna za človekov gon po zakoniti družabnosti, ki mu narekuje moralno dolžnost negirati nezakonito naravno stanje in vstopiti v civilno pravno ureditev.<sup>4</sup> Tako sklenjena družbena pogodba torej ni rezultat racionalne volje posameznikov, ampak z nujnostjo in obrambo sebičnih interesov, torej patološko, izsiljeno soglasje, naravno prisilo, ki vodi vanj, pa je mogoče imenovati tudi usoda ali božja previdnost. Samo dejanje vzpostavitve pogodbe niti ni pomembno - Kant ga niti ne interpretira kot dejanje, ampak pravi, da ga je pravzaprav mogoče dojeti le kot idejo<sup>5</sup> - saj je z vidika vzpostavljenega pravnega stanja, ki narekuje dolžnost spoštovanja pozitivnih civilnih zakonov, torej z vidika ideje pogodbe, povsem vseeno, ali je resnično prišlo do dejanja vzpostavitve pogodbe, ali pa se

3. O njej Kant razpravlja v *Ideji obče zgodovine s kozmopolitskega gledišča*, I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe*, zv. XI, ur. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1974, str. 37.

4. Ta prehod Kant razvija v *Metafiziki nrravnosti*, v *Nauk o pravu, Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Werkausgabe*, zv. VIII, predvsem § 41 in 42.

5. Naprimer v spisu *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber*

je zakonitost začela z nasiljem.<sup>6</sup> Takšno razumevanje pogodbe bo Kantu seveda povzročilo precejšnje težave pri interpretaciji francoske revolucije.

Vendar pa je takšno razumevanje pogodbe povsem združljivo s Kantovim strogim legalizmom in je v njegovem okviru celo nujno, saj pojmuje poslušnost zakonom kot brezpogojno moralno in civilno dolžnost. Vendar pa je posledica tega, da se Kant na ta način izogne postuliranju vnaprejšnjega konsenza posameznikov k družbeni pogodbi in razume vso zakonitost kot izvirajočo iz suverena in njegove zakonodajne volje, - ki sicer resda predstavlja združeno voljo vseh, a niti suverenov položaj niti njegova pooblastila niso postavljena v nikakršno neposredno zvezo s pravicami ali dolžnostmi posameznikov ob vzpostavitvi pogodbe - ta, da je suveren ali vladar pri spoštovanju *ideje* pogodbe, ki naj zagotavlja vladavino zakona, zavezan le samemu sebi in svoji dolžnosti vladati pravično in v skladu z interesi vladanih, vladanim pa je prepuščena le brezpogojna poslušnost in spoštovanje zakonov, kakršnikoli ti že so.

S tem izvor in natančnejša določila pogodbe ostanejo skrivnost, o njih in o zgodovinskem izvoru oblasti, kolikor naj bi ta bil rezultat neke *zgodovinske* pogodbe, pa niti ni dovoljeno razpravljati, saj je to nevarno za samo zakonitost in suvereno civilno oblast.<sup>7</sup>

Takšna »rešitev« problema pogodbe razen želje po reformi, ki mora seveda izhajati iz volje same suverene oblasti, ne more ponuditi nikakršnega zagotovila, da bo suveren resnično ravnal v skladu s svojo dolžnostjo pravičnega vladanja. Če torej obstoječa pozitivna civilna ureditev ni v skladu z idejo družbene pogodbe, po kateri sme suveren sprejemati le zakone, ki bi jih lahko sprejelo tudi ljudstvo samo, in se postavlja vprašanje, kako šele vzpostaviti na zakonitosti in pravični vladavini utemeljno civilno družbo, tega vprašanja, kot je pravilno ugotovil zgodnji Habermas, ni mogoče razrešiti znotraj Kantovega sistema in njegovih temeljnih predpostavk.<sup>8</sup> Ker odpravi vprašanje vzpostavitve družbene pogodbe in jo postulira le kot idejo, ne more interpretirati samega *dejanja* vzpostavitve zakonite ureditve onstran njene ideje.

Kantovo pojmovanje vloge države je seveda v osnovnih črtah liberalno. Osnovna vloga države je pri njem obramba lastnine in zaščita svobode posameznikov,

*nicht für die Praxis*, v: *Schriften zur Anthropologie...*, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod »O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, prev. Rado Riha, v: *Filozofski Vestnik* XI, 2/1990, str. 211.

6. V *Metafiziki npravnosti* o tem govori »Splošna pripomba o pravnih učinkih, ki izvirajo iz narave civilne zveze«, *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, »Allgemeine Anm.«, str. 437-8, gl. tudi § 52.

7. *Ibid.*

8. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1962; slovenski prevod *Strukturne spremembe javnosti*, prev. Ivo Štandeker, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989, str. 131.

kolikor ta ni v nasprotju z enako svobodo drugih, uveljavljanje pogodb ter ohranjanje civilne pravne ureditve. Več kot osnovne državljanske dolžnosti spoštovanja zakonov naj država ne bi smela zahtevati, saj je za lastne moralne vrline vsakdo odgovoren le sebi in jih ni mogoče obravnavati kot dolžnosti do kogarkoli drugega.<sup>9</sup> Na ravni ideala, kar seveda pravična pravna ali državna ureditev pri Kantu tudi je, je k njej torej težko kaj pripomniti. A Kantu je očitno manjkalo občutka za politično realnost, ali pa je imel pač drugačne namene, da bi lahko postavil tudi ustrezna zagotovila za doseganje tega ideala.

Ker narava človeka kot fenomenalnega bitja po Kantu ni garant za vzpostavitev pravnega stanja, saj je človek žival, ki potrebuje gospodarja, sicer mu je usojen nered,<sup>10</sup> obenem pa po predpostavkah Kantove filozofije zgodovine prav človekove pregrehe in slabosti služijo napredovanju proti skriteму smotru narave (zanj sicer ni empiričnega dokaza, a Kant meni, da ga je potrebno predpostaviti kot regulativno idejo), torej pravični pravni ureditvi, naj bi ta teleologija omogočila doseči stanje, ki bo praktično razrešilo vprašanje, kako:

»Množico razumnih bitij, ki vsa zahtevajo splošne zakone v svojo ohranitev, izmed katerih pa sleherno na tihem želi, da bi bilo od njih izvzeto, tako uravnati in jim priskrbeti tako ureditev, da se bodo njih zasebna mišljenja, čeprav si med seboj nasprotujejo, med seboj vendar tako ovirala, da bo v njih javnem držanju učinek isti, kakor če bi ne bila takih zlih misli.«<sup>11</sup>

Kant meni, da bi bila taka ureditev zmožna pravično in zakonito organizirati tudi družbo hudičev.<sup>12</sup> Kant tu seveda poskuša razrešiti problem posredovanja med

9. Takšne Kantove ideje so nedvomno pomembno vplivale na mladega Wilhelma von Humboldta pri formulaciji njegovega minimalističnega pojmovanja vloge in obsega države v delu *Idee zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), ki pa je v celoti izšlo šele leta 1851 v Breslauu in prek takojšnjega angleškega in francoskega prevoda pomembno vplivalo na takratno liberalno politično tradicijo, npr. na J. S. Milla. Ta Kantov vpliv poudarja Friedrich A. Hayek v delu *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1976, str. 197. Vendar pa da natančnejša raziskava Kantove politične filozofije precej drugačno splošno sliko.

10. I. Kant, *Idee zu einer allgemeiner Geschichte...*, str. 40.

11. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, v: *Schriften zur Anthropologie...*, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *K večnemu miru*, v: I. Kant, *Dve razpravi*, prev. Izidor Cankar, Slovenska Matica, Ljubljana 1937, str. 78.

12. *Ibid.* Hudiči so tu pač malce pretirana metafora za sebične fenomenalne posameznike, Kant pa jih uporabi v svojem argumentu zato, da bi dokazal nasprotnikom, da za pravično zakonito državo niso potrebni ravno angeli, da je torej ta kljub temu možna in to celo mora biti. Seveda se v zvezi s hudiči, ki so pri Kantu tu opredeljeni kot običajni razumni posamezniki, saj morajo biti za vzpostavitev takšne države racionalni in sposobni, da se za obrambo nekaterih svojih interesov odpovedo drugim ter se, vsaj na zunaj, podvržejo zakonom, postavi vprašanje, kaj je potemtakem tisto, kar jih odlikuje kot hudiče? Metafora je torej premočna, saj, če jo vzamemo zares in hudiče razumemo kot zla, ali znotraj Kantovega sistema ne- ali celo

zasebnimi in javnimi interesi, ki ga postavi Mandeville, in tudi odgovorja na podoben način. Vendar je Mandeville vztrajal na fenomenalni ravni in zasebne pregrehe in interese štel za konstitutivni del javnih koristi, za edini motiv posameznikovega, čeprav za javnost koristnega, delovanja, in ni računal na to, da bi se jim bili posamezniki pripravljeni odpovedati.

V orisani pravni ureditvi naj bi po Kantu državljanska javnost v skladu z *načelom publicitete* posredovala med politiko in moralo, da bi politika zadostila zahtevam morale. Tako naj bi po eni strani javnost v svobodni javni diskusiji, čeprav le dobronamerno, kritizirala in usmerjala politiko, po drugi pa naj bi bili tudi sami zakoni dani v presojo javnosti ali vsaj bili takšni, da bi jih javnost mogla odobriti. Tako Kant v pravnem stanju konstruira zakonodajnega državljana kot *homo noumenon*, ki se je za razliko od fenomenalnega sebičnega posameznika zmožen ali vsaj prisiljen dvigniti nad partikularnost svoje pojavnosti, se odpovedati sebičnim zasebnim interesom ter kot učenjak delovati le v prid javnega, splošnega interesa in pravičnih zakonov, torej v prid samega uma.

Kant torej zato, da bi obvladal fenomenalnega sebičnega človeka, konstruira pravni absolutizem, kolikor pa je človek zmožen delovati kot zakonodajni *homo noumenon*, je zanj ustrezna oblika vladavine *razsvetljeni absolutizem*. Taka postavitev je kajpak nujna posledica njegove ločitve med *phenomenon* in *noumenon*. Razsvetljenost naj bi zatem absolutizem počasi tudi odpravila, težava, ki se pri tem pojavlja, pa je, da je Kant že samo absolutistično pravno ureditev konstruiral tako, kot da bi že bila povsem svobodna, torej ne več absolutistična in bi tega napredka sploh ne potrebovala. Znotraj orisanih problemov se giblje celotna Kantova politična filozofija.

Seveda se kaj hitro postavi vprašanje, kako lahko Kant, ki ne zaupa posamezniku in meni, da ga je treba na kakršenkoli način podvreči sistemu prisilnih civilnih zakonov, da obrzdajo njegovo sebičnost in divjo svobodo, zaupa monarhu, ki ga prav tako konstruira kot čisti zakonodajni *noumenon*, da si ta ne bo dovolil nezakonite svobode in svoj zasebni interes uveljavljal kot javen.

---

amoralna bitja, izraža Kantovo precenjevanje moči in vloge zakona, ki naj bi bil zmožen delovati tudi ob odsotnosti moralnosti njegovih subjektov, če pa pristanemo na to, da Kant hudičem pripisuje racionalnost, zopet predpostavlja, da je razum sam sposoben prepričati posameznika o potrebnosti nekega ravnanja, npr. podvrženja zakonu, in ga k njemu spodbuditi. Ob tej zoperstavitvi je mogoče vsak privaten interes ali motiv dojeti kot zlo, obenem pa razumeti zakon kot rezultat razuma, ki z njim ni v razmerju. Zato ker je kot kriterij dobrega in moralnega postavil odsotnost slehernega zasebnega interesa, je Kant nujno preokupiran s problemom zla, tudi radikalnega zla, za katerega so nekateri interpreti ugotavljali, da bi odgovarjalo istim kriterijem kot najčistejše dobro ali moralno. Tako torej dobro in zlo v nekem smislu sovpadeta, zato so Kantovi interpreti in nasprotniki, med njimi tudi Hegel, takoj postavili pod vprašaj, ali je tako eno kot drugo mogoče postaviti v tako čisti obliki, kot skuša storiti Kant.

Kantova politična filozofija torej vsebuje dve nezdružljivi teoriji.<sup>13</sup> Prva izhaja iz liberalnih predpostavk, po katerih že civilna družba sama s posredovanjem javnega mnenja zadostuje za vladavino zakona, v njej je torej ideal pravične ureditve že predpostavljen kot obstoječ, ali pa je vsaj postuliran in je zahtevano ravnati tako, kot da že obstaja. Torej lahko morala in politika sovpadeta že ob spoštovanju pozitivne zakonodaje.

Ta liberalni model je civilno družbo razumel kot naravni red, kar mu je omogočila ena osnovnih predpostavk konstrukcije teorije družbene pogodbe, navzoča tako pri Hobbesu kot pri Locku in Kantu. Pri vseh je civilno stanje življenja pod občimi zakoni ena od zahtev, ki jih človeku postavlja njegova narava sama, zato je tudi vstop v tako stanje del prisile narave. Tako človekovega življenja pod vladavino zakonov ni več težko dojeti kot njegovo naravno svobodo in to stanje samo kot naravno,<sup>14</sup> kar je najbolj odmevno storil Adam Smith. Seveda pa tudi pri tem obstajajo pomembne razlike med omenjenimi tremi avtorji teorij družbene pogodbe.

Pri Kantu se kmalu pokaže, da način, kako je artikuliral to teorijo, ne zadostuje, saj onstran ideala ni mogel teoretizirati možnosti konflikta, nanjo pa ga je opozorilo že izkustvo francoske revolucije.

Vsako civilno stanje pač ni nujno že tudi čista vladavina občin zakonov, a če je potrebno tako pravno stanje šele vzpostaviti, je to mogoče le z vplivanjem na svobodno voljo ljudi, torej s silo, zato se mora moralnost takšnega delovanja presojati po njegovem učinku v praksi, kar pa je že izven okvira Kantove moralne filozofije in njegove zahteve po ravnanju iz čistega pojma pravne dolžnosti.

Da bi zgodovina res napredovala k vzpostavitvi pravičnega pravnega stanja, pa ni dovolj prepustiti jo zgolj negotovi poti usode, ampak mora na njen potek vplivati javno mnenje, ki naj bi ga oblikovali filozofi.<sup>15</sup> Tako naj bi Kantova filozofija zgodovine, usmerjena k vzpostavitvi pravične ureditve, postala javno mnenje in tako vzvratno vplivala na lasten potek, seveda ob predpostavki, da se lahko ustrezno formulira in izvaja svoj vpliv, ki pa je skupaj s svobodo javne razprave spet uresničljiva šele v že obstoječem svobodnem in pravičnem pravnem stanju.

---

13. Habermas ju v citiranem delu imenuje »uradna«, torej legalistična, in »neuradna« teorija, ki meri na vzpostavitev pravnega stanja, *op. cit.*, str. 133.

14. To pojmovanje naravne prisile in »naravnosti« civilnega stanja pri teoretikih družbene pogodbe in njihovih naslednikih smo že analizirali in orisali v tekstu *Hobbes and the Theory of Social Contract as the Context for Kant's Political Philosophy*, *Filozofski Vestnik* XIII, 2/1992, str. 108.

15. I. Kant, *Streit der Fakultäten*, v: *Schriften zur Anthropologie...*, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *Spor fakultet*, prev. Maila Golob, *Vestnik IMŠ* VIII, 1/1987, str. 35.

Po teh osnovnih obrisih značilnosti in težav Kantove politične filozofije se lahko lotimo njene primerjave s Hobbesovo teorijo družbene pogodbe, najboljše izhodišče za to pa ponuja Kantov spoprijem s Hobbesom v spisu *Teorija in Praksa*.<sup>16</sup>

Tam Kant Hobbesu najprej očita zagovor suverenovega paternalizma, saj naj bi ta o vsem odločal namesto državljanov, obenem pa naj bi do njih ne imel nobenih dolžnosti. Kant mu postavi nasproti idejo patriotske vladavine, ki naj bi vsebovala neodtujljive pravice ljudstva, ki jih, četudi bi to kdo hotel, ni mogoče odtujiti. Res je, da Kant te pravice pojmuje kot moralne in ne pristaja, razen glede lastnine, na naravne pravice, a kar se tiče njihove neodtujljivosti, je njihova funkcija povsem enaka, kot jo imajo npr. pri Locku naravne pravice. Razliko v poimenovanju je torej pripisati zgolj Kantovi doslednosti predpostavkam lastne družbenopogodbene teorije, saj meni, da pravice v naravnem stanju pač še ne obstajajo drugače kot hipotetično. Vsekakor pa je zanimivo, da jih Kant ne precizira.

Izhajajoč iz ideje družbene pogodbe, ki določa tako vlogo suverena kot zakonodajalca, iz katerega izhaja vsa pravna oblast, kot neodtujljive pravice posameznikov, obenem pa služi za presojo obstoječe pravne ureditve, Kant trdi, da se sicer strinja s Hobbesom, da državljeni nimajo pravice prisile proti suverenu, da pa, čeprav o obstoječi pravni ureditvi nimajo pravice soditi drugače, kot zahteva monarh, obdržijo svoje pravice in tudi pravico soditi o njih. Tako jim mora suveren zagotoviti pravico, da v mejah lojalnosti do ureditve javno izražajo te svoje sodbe. Zatorej je »svoboda peresa ... edini paladium pravice ljudstva.«<sup>17</sup> Kant je prepričan, da je s tem pobil Hobbesa in se izognil njegovim sklepom, dejansko pa mu pripisuje teorijo, ki je Hobbes ne zagovarja.

Seveda po Kantu javno razpravljanje izključuje vsako pravico do nasprotovanja ureditvi, torej do besednega ali dejavnega upiranja. Pravice do upora v kakršnikoli obliki, trdi strogo Kant, ni mogoče zagovarjati.<sup>18</sup> Zamisli o taki pravici so po njegovem prav posledica obravnavanja družbene pogodbe kot dejstva in ne kot ideje. Čeprav zakoni morajo biti akt javne volje in uveljavljati interes ljudstva, pa po Kantovem mnenju suveren kot zakonodajalec tem prisilnim zakonom ni zavezan. Civilna ali pravna ureditev, kakršnakoli že je, je dobro na sebi in mora biti brezpogojno spoštovana. Celó če poglavar prekrši samo izvorno pogodbo in vlada tiransko, upor ni dovoljen in ljudstvo se lahko le pokori, saj bi upor v svoji maksimi, meni Kant kot strogi legalist, *uničil možnost vsake civilne ureditve*. Upora ni mogoče zagovarjati niti kot dejanja v sili ali silobrana, saj bi ta po

16. V Kantovem spisu *O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso* je polemiki s Hobbesom namenjeno osrednje drugo poglavje, »II. O razmerju med teorijo in prakso v državnem pravu (proti Hobbesu)«, str. 206-217.

17. *Teorija in praksa*, str. 215.

18. *Ibid.*, str. 212.



Kantovem mnenju kršil obstoječe pravo, ki ga tu izenači s samim pojmom prava in trdi, da pravice kršiti pravo pač ni mogoče postaviti.<sup>19</sup> Tako lahko o pravici do upora razsoja le poglavar, ki pa je seveda ne more dopustiti, saj spodkopuje pravno ureditev. Četudi se tiranskemu vladarju z uporom ne zgodi krivica, pa je ta pravno nesprejemljiv, saj izničuje pravo, uvaja brezzakonje in ljudi vrača v naravno stanje.

Kant je očitno nadvse strog legalist, saj njegov pojem prava tu zajema tudi nepravno tiransko ureditev in že tu se lahko vprašamo, kako razume javnost, ki naj bi jo v svobodni javni diskusiji vodil umski pojem prava, a se mora sama omejiti v razpravljanju o vladarjevem nepravnem ravnanju? Seveda se mora ta njegova pozicija prej ali slej zlomiti, in to se ob koncu teksta tudi zgodi, ko ugotavlja, da bo v ureditvi, ki zanika pravice ljudstva in tako odtegne državljanom možnost, da jih um prepriča o poslušnosti zakonom, ljudstvo poseglo po sili, da bi tako ureditev omajalo, saj ga ne bo moč brzdati.<sup>20</sup>

Ko tako potisne vsakršno neposlušnost pozitivnim zakonom onstran pojma prava in jo opredeli kot povratek v naravno stanje, obenem pa kljub temu racionalno opraviči uporniški poseg po sili, si Kant onemogoči artikulirati *pravno upravičenost* nasprotovanja nezakoničnosti, ki bi lahko bila osnova za ponovno vzpostavitev pravnega stanja. Z upravičevanjem upora pa Kant seveda sam spodnese svoj konservativni legalizem, ki vztraja na tem, da mora biti človek podvržen zakonom, čeprav ti niso najboljši. Tako se Kant na teoretskem nivoju sooči z istimi problemi kot v praksi francoska revolucija, ki je razdrla neko pravno stanje, a ni bila zmožna vzpostaviti novega. Čeprav Kant revolucijo drugje navdušeno pozdravi, češ da jo je, tako kot njene opazovalce, vodila čista pravna ideja,<sup>21</sup> tako le ponovno zaide v protislovje s sabo.

Te ugotovitve glede Kantove »kritike« *Hobbesa* pa nam že omogočajo njuno primerjavo.<sup>22</sup> Tudi pri Hobbesu je, tako kot pri Kantu, naloga suverena sprejemati zakone, ki naj bodo v splošnem interesu in ki so akt in rezultat volje vseh državljanov, saj so ga ti pooblastili za zakonito vladanje z družbeno pogodbo. Vladati mora zakonito in zagotavljati vsakomur varnost, pravičnost in mir, poleg tega pa ne sme sprejemati nepotrebnih zakonov, s katerimi bi posegal v pravice in svobodo svojih podložnikov. Prav tako kot pri Kantu, ki sicer meni, da mu tu nasprotuje, gre tudi pri Hobbesu ob družbeni pogodbi za to, da posamezniki predajo *neomejeno* pravico do uveljavljanja svoje svobode, torej svojo divjo svobodo, da bi pridobili *svobodo pod zakonom* in ustrezne pravice v pravični

19. *Ibid.*, str. 213.

20. *Ibid.*, str. 217.

21. *Spor fakultet*, str. 33-34.

22. Obris in analizo Hobbesove teorije in elemente za to primerjavo smo podali že v tekstu *Hobbes and the Theory of Social Contract as the Context for Kant's Political Philosophy*, zato jih v nadaljevanju le povzemamo.

civilni pravni ureditvi. Kantovemu načelu publicitete pri Hobbesu ustreza zahteva po javni objavi vseh zakonov, pravici do svobodne javne diskusije in javnega izrekanja sodb pa Hobbesovo vztrajanje na upoštevanju državljanskih peticij, naslovljenih na oblast oziroma suverena in celo možnost sodnega spora s suverenom v okviru pozitivne zakonodaje, kjer torej suverenov zakon zavezuje tudi njega samega.

Prav tako pa Hobbes trdi, da je konec koncev suveren tisti, ki odloča o interpretaciji zakonov in da zato o suvereni oblasti ni dovoljeno razpravljati, kar je trditev, ki jo Kant ponovi ob diskusiji o izvoru suverene oblasti.

Tu že postaja jasno, da se Kantova teorija družbene pogodbe v nobeni bistveni točki *ne razlikuje* od Hobbesove in da v bistvu le ponovno napiše njegovo teorijo.<sup>23</sup> A ne le to. Tudi očitek Hobbesu, da je absolutist, ne vzdrži. Hobbes je teoretik suverenosti, ne absolutizma. Seveda je za pojem suverenosti nujno, da je ta absolutna in edina, tako kot pojem prava predpostavlja njegovo univerzalnost in občo veljavnost, torej enost. Ker se suverenost sestoji v zakonodajni oblasti, morajo njeni zakoni biti zavezujoči za vse, in v *tem smislu* je absolutna, saj kot zakon pač ne more veljati neavtorizirana volja vsakega posameznika. Ob tem predpogoju njene absolutne suverenosti je šele mogoča *vladavino zakona*. Zato *absolutnost* zakonite oblasti ni v nasprotju, ampak je *konsistentna z družbeno pogodbo* in jo šele omogoča. Kolikor pa je interes oblasti, torej zakonodaja trajna, javna, enotna in zakonita, je lahko oblast sama tudi deljena.

Absolutnost oblasti v tem pomenu pa seveda ni isto kot absolutna zahteva poslušnosti posameznikov.<sup>24</sup> Ta pri Hobbesu nikakor ni absolutna. Pozitivne zakone suverene oblasti omejujejo naravni in moralni zakoni, ki so dostopni razumu vsakogar. Hobbes jih konstruira povsem analogno Kantovemu kategoričnemu imperativu, saj je bil konec koncev tudi Kant še pred francosko revolucijo pripravljen dopustiti podložnikovo pasivno neposlušnost v primeru, ko je civilni zakon nasprotoval moralnemu zakonu. Tako mora biti zakonita suverena oblast pri Hobbesu na ravni svojega pojma, torej usmerjena k smotru, zaradi katerega je bila vzpostavljena, torej varovanju posameznika in njegove lastnine, zagotavljanju pravičnosti in vzdrževanju miru. Sicer ima posameznik pravico do neposlušnosti ali upora. Prav to pravico ali svoboščino Hobbes v poglavju *O svobodi podložnikov* svojega *Leviathana* imenuje resnična svoboda posameznikov. Navedimo Hobbesov citat:

»Zatorej sledi, da nihče ni zavezan s samimi besedami [sklenitve pogodbe in prisege njenega spoštovanja] ... in torej obveznost, ki jo človek lahko ima glede

23. *Ibid.*, str. 103 in 113; podobnega mnenja pa je tudi Janet Hampton, avtorica ene najboljših analiz Hobbesove politične teorije in tradicije družbene pogodbe, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

24. Tega tudi Janet Hampton v svoji analizi ne vidi dovolj jasno.

na ukaz suverena, ... ni odvisna od besed naše podreditve, temveč od njenega namena, ki ga je razumeti glede na njen smoter. Ko torej naša zavrnitev poslušnosti preprečuje uresničevanje smotra, zaradi katerega je bila suverenost vzpostavljena, takrat ni svobode [ali: pravice] zavrnitve; v nasprotnem primeru pa ta obstaja.«<sup>25</sup>

Pustimo ob strani dejstvo, da bi izhajajoč iz nekaterih temeljnih predpostavk svoje filozofije moral tudi Kant zavzeti takšno stališče, saj celo za ceno lastne konsistentnosti tega očitno ni storil.

Prav takšna mesta v *Leviathanu* pa so omogočila Filmerju, glavnemu zagovorniku patriarhalno utemeljenega kraljevega absolutizma in najpomembnejšemu Lockovemu teoretskemu nasprotniku, pa tudi Filmerjevim somišljenikom, da so napadli Hobbesa kot avtorja *katekizma upornikov*.<sup>26</sup> Če to dimenzijo Hobbesove teorije spregledamo in ga, tako kot Kant, jemljemo za absolutista, te pripombe njegovih nasprotnikov izgubijo vsak smisel. Kant sicer kritizira Hobbesovo delo *De Cive*, vendar pa se, kot je v svoji natančni analizi pokazal Richard Tuck, niti v tem niti v večini drugih pogledov *De Cive* ne razlikuje bistveno od *Leviathana*.<sup>27</sup>

Tako lahko Janet Hampton pokaže, da so bili vsi teoretiki družbene pogodbe - od Tomaža Akvinskega in Suareza do Hobbesa, Locka, in v neki meri tudi Kanta - že zaradi okvira in osnovnih predpostavk te teorije, ki ne omogočajo formulacije absolutistične oblasti, prisiljeni postulirati pravico do upora ali neposlušnosti.<sup>28</sup> Če naj namreč družbena pogodba utemelji pravično in zakonito obliko oblasti, ki si bo prizadevala za dobro državljanov, je ta pravica vsaj v določenih primerih nujna.

Teorija družbene pogodbe in na njej utemeljena republikanska teorija se torej nujno sooča s problemom *upora*. Eno od rešitev za ta problem je ponudila teorija *delitve* oziroma *ravnotežja* oblasti, ki naj v državni ureditvi zagotovi izvajanje občega interesa in v tem razvoju ima pomembno mesto Lockova teorija. Ta element pri Kantu umanjka, saj ima angleško mešano ali uravnoteženo ureditev le za obliko korupcije. Kant meni, da sam kriterij delitve oblasti celo ni posebej pomemben, saj naj bi bilo dovolj, da suveren vlada zgolj na republikanski način,

25. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, II., pogl. 21: »On the Liberty of Subjects«, str. 142; poudarek je naš.

26. Janet Hampton v *op.cit.*, str. 199, navaja citat škofa Bramhalla, ki trdi, da bi se moral *Leviathan* imenovati »Uporniški katekizem«, v: John Bramhall, *The Catching of Leviathan or the Great Whale* (1658), str. 515.

27. Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, v poglavju »Thomas Hobbes«, str. 119-142.

28. Janet Hampton opozori na to po obravnavi Kantove kritike Hobbesa, v kateri podobno kot mi pokaže, da ne vzdrži, *op.cit.*, str. 258-263.

torej *kot da* bi obstajala delitev oblasti. Zadostuje mu torej že, tako kot fiziokratom, legalni despotizem.<sup>29</sup>

Seveda tudi Hobbes nikakor ne trdi, da bi suveren nujno moral biti eden, prav tako je lahko tudi parlament ali, kot v angleškem primeru, *kralj v parlamentu*. V tem primeru je monarh podvržen nadzoru predstavnikov ljudstva in ni več zavezan le dolžnosti spoštovanja zakonitosti in upoštevanja javnega mnenja.

Gotovo ima pri tej razliki med Hobbesom in Kantom pomembno vlogo tudi njuno razumevanje *motivov* posameznikovega delovanja. Za Hobbesa leži v ozadju posameznikovega motiva za delovanje vedno njegov lastni interes, nagnjenje ali *želja*, medtem ko je Kant prepričan, da je mogoč tudi čisto *razumski* motiv delovanja iz pojma dolžnosti,<sup>30</sup> zato Kantu pač ni težko konstruirati pravnega absolutizma, v katerem naj bi zakonodajni suveren kot *homo noumenon* deloval iz čistega pojma pravne dolžnosti.

K težavam Kantovega razumevanja pojma prava seveda sodi tudi njegova interpretacija dejanja v sili ali silobrana. Ker naj pravice kršiti pravo ne bi bilo, je ta po Kantovem mnenju nestvor. O kršitvah prava lahko torej razsoja le poglavar. Vendar pa *dejanje v sili* ali silobran *ni* pravica kršiti pravo, temveč pravica nasprotovati nepravnemu ravnanju in torej razveljaviti nepravo, torej je obramba pojma prava in ima kot taka v določenih okvirih tudi vso pravno legitimizacijo.

Kot silobran ali dejanje v sili je namreč opredeljeno ravnanje v primeru, ko smo soočeni z hudim nepravim ravnanjem, ki kot tako razveljavlja pravo in njegovo učinkovitost, in smo zato, ker nas pravo ne more zaščititi, upravičeni poskusiti preprečiti izvršitev ali nadaljevanje tega nepravnega ravnanja, da bi tako omogočili ponovno vzpostavitev prava in njegovo učinkovanje. Čeprav je samo dejanje v sili pogosto mogoče izvršiti le z dejanji, ki bi v učinkoviti pravni ureditvi veljalo za določeno kršitev prava, čeprav seveda manjšo kršitev od dejanja, ki ga skušamo preprečiti, pa v takšnih okoliščinah zaradi te hude kršitve pravo velja za suspendirano, zato je dejanje v sili mogoče opredeliti le kot poskus ponovne vzpostavitve pravnega stanja.

Način, na katerega Kant razume pojem prava, mu tako onemogoča artikulirati samo vzpostavitev pravnega reda in znotraj tega problema dojeti pojem silobrana. In podobna enostranska rigoroznost, ki je značilna za Kantovo pojmovanje prava, izstopi tudi pozneje v njegovem sporu s Constantom o mogoči moralni upravičenosti laži.<sup>31</sup>

29. Na to opozarja Habermas, *op. cit.*, str. 97.

30. Tudi na to opozarja Janet Hampton, *op. cit.*, str. 19-20, 49-50 in 141.

31. Benjamin Constant je nasprotoval Kantu z argumentom, da je v določenih okoliščinah grožeče hude kršitve prava laganje moralno in pravno upravičeno, Kant pa mu je rigorozno

Na to smo morali opozoriti, preden se lotimo primerjave Kantove in Lockove teorije družbene pogodbe. Tudi za to primerjavo seveda ne zadostuje zvesti Locka na zagovornika pravice ljudstva do upora ali revolucije.<sup>32</sup> Takšno ideološko pogojeno razumevanje Locka je bilo upravičeno kritizirano in zavrženo.<sup>33</sup>

Zato se bomo pri obravnavi Lockove politične teorije opirali na precizno analizo Johna Dunna,<sup>34</sup> ki je Lockovo teorijo in njegove argumente vrnil nazaj v njihov zgodovinski kontekst.

Locke v mnogočem zgolj potegne konsekvence Hobbesa, z namenom spodmakniti legitimnost absolutni in neomejeni vladavini pa skonstruira neodtujljive človekove naravne pravice, zaradi obrambe katerih je z družbeno pogodbo vzpostavljena legitimna oblast. Ta mora jamčiti in ohranjati človekovo svobodo pod zakoni.

Locke dosledno vztraja na vladavini zakona, ki jo opredeljujejo stalni, univerzalni in obče veljavni zakoni,<sup>35</sup> ki edini omogočajo človekovo svobodo. Človekova svoboda je mogoča le v razmerju do zakona, ta pravni status pa je bistvo človekove narave, zato mora tudi družbena pogodba kot pogoj legitimne in zakonite vladavine temeljiti na pristanku posameznikov. Ker je svoboda v tem, da si podrejen le zakonu, ne pa volji nekega posameznika, ki jo je mogoče uveljaviti le s silo, lahko Locke trdi, da je zakon antiteza, nasprotje *nasilja*. Zato se tam, kjer se »zakon konča, začne tiranija«,<sup>36</sup> torej vladanje na škodo državljanov.

Nasprotje zakoniti oblasti je absolutna oblast, ki ne dopušča svobode in vlada samovoljno, v skladu z zasebnimi in za družbo škodljivimi interesi vladajočih. Ker je absolutno oblast mogoče imeti le nad zločincem, ki je z zločinom izgubil vse pravice, je zahteva po absolutni oblasti brez nadzora ljudstva in zoper njihovo voljo poskus, da bi podložnike napravili za sužnje in torej grožnja s silo.

Ker nepravilna uporaba sile že zato, ker je v nasprotju z idejo družbene pogodbe,

---

odgovoril v spisu *O dozdevni pravici do laganja iz človekoljubnih nagibov*, I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Werkausgabe*, zv. VIII., str. 637-643, in si s tem nakopal številne očitke interpretov.

32. Kot npr. stori tudi J.R. Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 244.
33. Glej Pocockovo kritiko »Lockovske paradigme«, na kateri temelji naivno razumevanje liberalizma in liberalistično razumevanje zgodovine, v tekstu »The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism«, v: J.G.A. Pocock in Richard Ashcraft, *John Locke*, Clark Memorial Library, Los Angeles 1980.
34. John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the »Two Treatises of Government«*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
35. John Locke, *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1960, II, pogl. VII, § 87, str. 324.
36. *Ibid.*, II, pogl. XVIII »Of Tyranny«, § 202, str. 400.

ne more biti vir oblasti, tudi vlada, ki si je oblast pridobila zakonito, ne sme uporabiti nezakonite sile. Legitimnost oblasti namreč temelji na zakonitosti njenega ravnanja in uresničevanja njenega smotra, uveljavljanja interesov podložnikov. Kršenje zakonitosti pomeni izgubo legitimnosti, uporaba sile v obliki absolutizma pa vzpostavi *stanje vojne* med vladajočimi in podložniki.<sup>37</sup> Vendar mora biti nezakonitost dovolj resna in trajna, torej povzdignjena v načelo, saj so podložniki potrpežljivi in običajno dobronamerno odpustijo trenutne napake vladarjev, če splošni okvir ureditve civilne družbe ostaja zakonit.

V zakoniti civilni družbi imajo posamezniki seveda dolžnost spoštovati zakone in dolgujejo legitimni oblasti zaupanje, saj ta zagotavljajo njihovo varnost in pravice. To zaupanje v oblast je lahko resno načeto le, če ga nosilci oblasti izdajo z resno in trajno zlorabo oblasti in z uporabo nezakonite sile, torej tiranijo, povzročijo splošno nezadovoljstvo in strah. V tem primeru se bodo ljudje prej ali slej uprli. Upor je seveda greh, a mora biti kot tak pripisan pravim *povzročiteljem*, vladarjem, ki so prelomili zaupanje ljudstva, ne pa upirajočemu se ljudstvu, ki ga duši neomejena volja tiranije.<sup>38</sup> Locke torej tu poda ravno klasično definicijo silobrana ali dejanja v sili.

Nezakonita in nasilna dejanja vladarja pa ne izničijo moralne držbe politične skupnosti, niti ne razveljavijo posameznikovih dolžnosti, ki jih ima ta glede na članstvo v njej, temveč *uničijo le pravni status, ki ga ima vladar v družbi oz. pravnem stanju*. Civilno družbo kot pravno ureditev bi namreč lahko izničilo le popolno uničenje v vojni.

Čeprav ljudstvo z nezakonitim ravnanjem vladarja, ki zlorablja svojo vlogo zakonodajalca in s tem razveljavlja pravno ureditev družbe, postane neurejena množica, pa se ne povrne v divje naravno nezakonito stanje, saj Locke naravnega stanja ne opredeljuje tako. Ljudstvo se tudi ne povrne v divje stanje vojne med sabo, temveč je v vojni le z nezakonitim vladarjem. Posamezniki imajo namreč tudi izven civilnega pravnega stanja določene moralne dolžnosti do sebi enakih, ki jim narekujejo, da z njimi ohranijo pravni odnos, imajo pa tudi lastno moralno predstavo o pravu, ki jim jo narekuje zakon razuma, ki se sklada z moralnim in naravnim zakonom. Zato bo ta množica v skladu s svojo moralno dolžnostjo ponovno ustvarila pravičen pravni red, ki je bil sicer razveljavljen, a ga narekuje politični in pravni sistem države, torej njena *ustava*. Upor ima torej pri Locku jasen racionalni normativni kriterij, namreč ponovno vzpostavitev zakonite pravne ureditve.

Tiranski vladar si seveda zasluži razumno plačilo, a njegova funkcija kot

37. *Ibid.*, II, § 17-20, 172, 208 in 232.

38. *Ibid.*, II, § 226 in 229.

zakonodajalca ne sme biti izničena, potrebno jo je ohraniti. Locke nasprotuje umoru kralja in pravici do maščevanja nad njim,<sup>39</sup> saj ta ne sme povzročiti škode drugim, torej ljudstvu kot pravno urejeni skupnosti.

Pravica do upora je po Locku individualna pravica do poziva k njemu. Vendar pa posameznik niti pravno niti praktično *nima pravice* storiti uporniškega dejanja. Tudi Locke torej ne postulira takšne pravice in se prav tako dobro kot Kant zaveda, da je pravno ni mogoče postaviti. Seveda pa v politični družbi, v kateri nastopi pravna degeneracija, ni razsodišča, ki bi lahko razsojalo o posameznikovem sklicevanju na upor kot sredstvo ponovne vzpostavitve pravnega stanja, zato se ta lahko zateče le k mnenju in sodbi sodržavljanov. A tudi parlament kot skupina predstavnikov ljudstva nima nič večje moralne pravice do upora, zato je edini razsodnik, ki lahko odloča o upravičenosti njihovih pritožb in zahtev, bog, upor pa je obračanje na boga kot razsodnika.<sup>40</sup>

Vsakdo ima torej pravico vojne do vladarja, ki z nezakonito uporabo sile ogroža celotno družbo in se postavlja v vojno z njo. Vendar pa lahko to stanje vojne vzdržuje le neprestana tiranova uporaba sile, kajti ko ta preneha, je mogoče *pravno* posredovanje. Prav vzpostavitev učinkovitih ustanov in procedur pravnega posredovanja, ki poravnava spore med posameznimi strankami v pravni ali državni ureditvi, pa je najmočnejši motiv za ponovno vzpostavitev politične družbe in osnova njene legitimnosti.<sup>41</sup>

Ta nekoliko podrobnejši povzetek Lockove politične teorije je bil potreben, da bi pojasnili nekatere nesporazume o njej in orisali teoretski okvir, znotraj katerega Locke govori o pravici ljudstva do upora. Prav tako je zdaj že jasno, da je ta njegov poziv namenjen predvsem parlamentu kot predstavniku ljudstva, pa tudi, da revolucija pomeni ponovno vzpostavitev pravnega stanja. S tem Locke pristaja na okvir angleške ustavne teorije in se izogne pastem doktrin tiranocida ali umora tirana in njihovi maščevalni politiki, obenem pa je njegova teorija zasnovana izrazito individualistično.

Locke namreč deluje znotraj kalvinistične tradicije, ki je značilna po artikuliranju teorij upora, zato Dunn pravilno poudari Lockov kalvinizem kot bistveni element njegove politične in moralne teorije,<sup>42</sup> ki pa mu prav zaradi naštetih značilnosti omogoči podati ustrežnejšo politično teorijo kot radikalni kalvinisti ali Calvin sam.

Kalvinistično je tudi Lockovo pojmovanje poklica kot služenja bogu in prek njega skupnosti. Zato Dunnu seveda ni težko podati Webrovske interpretacije

39. *Ibid.*, II, § 205, 206.

40. *Ibid.*, II, § 168, 176, 242 in 243.

41. *Ibid.*, II, § 21.

42. J. Dunn, *op. cit.*, str. 182.

Locka<sup>43</sup> in jo postaviti nasproti marksističnim in liberalističnim. Najbrž ni naključje, da piše to knjigo ravno v prekucuškem letu 1968, ko mu zavzemanje za dosledno zgodovinsko interpretacijo omogoči iztrgati Locka radikalcem in utopistom ter zavzeti konservativno stališče z zahtevo po občutku za realnost v politiki in politični teoriji.

Lockov kalvinizem je tudi osnova njegovega pojmovanja zakonov razuma, ki so dostopni vsem in so temelj človekove moralnosti in pravne ureditve politične družbe, saj božja volja določa zakone in resnice razuma, ne pa oblike oblasti. Obenem pa te resnice razuma niso nič prevratniškega, saj, kot poudari Dunn, Locke ne le pristaja na idejo pradavne angleške ureditve ali ustave, *ancient constitution*, kot garanta svobode, temveč si prizadeva s svojo teorijo naravnih pravic in družbene pogodbe podati *logični* izvor te zgodovinske ideje.<sup>44</sup> Bog je pri Locku tisti, ki človeku podeli naravne pravice, obenem pa je v okviru kalvinizma bog tudi stvaritelj civilne družbe same.

Glede na vse to seveda ne preseneča, da je Locke nastopal kot glavni ideolog in teoretik *Whigovske ustavne teorije odgovorne vlade*,<sup>45</sup> ki si je prizadevala za učinkovit nadzor obeh domov parlamenta nad kraljevim izvajanjem politike. Whigovska stranka se je bala predvsem vpliva papeške oblasti, saj bi kralj lahko pod njenim vplivom uveljavil absolutizem, ta pa jim je bil sinonim za arbitrarno, samovoljno vladavino,<sup>46</sup> odsotnost vladavine zakona, dovolj nazoren primer zanjo pa so imeli v francoski monarhiji in Richelieuju. Zato so na račun izvršne oblasti povečali vlogo zakonodaje, ki jo je Locke proglasil za vrhovno oblast, ki so ji vse ostale oblasti podrejene,<sup>47</sup> drugače rečeno, zavzemali so se za vladavino zakona.

Taktika Whigov je bila prisiliti krono in dvor h kompromisu s parlamentarno

43. *Ibid.*, str. 213 in poglavji »Coherence of a Mind 2 in 3«, str. 214-241.

44. *Ibid.*, str. 101, Dunn to navaja kot opombo k Pocockovi obravnavi Locka v *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 (prva izdaja 1957), str. 235-238.

45. Dunn, *op cit.*, str. 44. Ta ustavna teorija se razvije v času *Exclusion crisis* v letih 1679-81, ko nastaneta in se politično spopadeta stranki *Whigov* in *Torijcev* ali *Court* in *Country* stranka, v tem obdobju in kmalu po njem pa, kot je poudaril Laslett v predgovoru k svoji izdaji Lockovih *Two Treatises*, datira tudi nastanek tega dela, ki je torej teoretska podlaga takrat izoblikovane Whigovske ustavne teorije.

46. Kot opozarja John Clark, se je in se še vedno pogosto zamenjuje pojma absolutne in arbitrarne, samovoljne oblasti, ki ne pomenita nujno istega, J.C.D. Clark, *Revolution and Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 78. To smo tudi sami že pokazali, a v tem primeru, ko je šlo za obliko rimokatoliškega starega režima, so Whigi upravičeno poudarjali zvezo med njegovim absolutizmom in samovoljno oblastjo.

47. J. Locke, *Two Treatises*, II, § 150.



akcijo, kraljeve ministre pa so podvrgli odgovornosti ne le za protizakonita dejanja, ampak tudi za tista, za katera je parlament presodil, da so v nasprotju ustavno ureditvijo.

Politični nasprotniki so Whige obtoževali uvajanja ustavnih novosti in vsiljevanja zasebnih interesov, ta obsodba pa je bila enaka obsodbi ilegalnosti, nepravnosti. Tudi zato so Whigi poudarjali, da hočejo le ponovno vzpostaviti staro ureditev, ki jamči starodavno svobodo in svoboščine Angležev, njena podlaga pa so stari angleški ustavni akti kot Magna Carta in pravna tradicija običajnega prava, *common law*.<sup>48</sup>

Seveda kralj v angleški ustavi in v ustavni teoriji ni le osrednji nosilec državne in izvršne oblasti, temveč tudi pomemben člen v samem zakonodajnem procesu. Torej pomeni razglasiti nadrejenost zakonodaje izvršni oblasti prav *postaviti meje legitimni uporabi izvršne oblasti*, torej zahtevati vladavino zakona. Najmočnejši argument zanjo pa je legitimnost upora v primeru, da je sistematično kršena.

Ker torej interesi celotne zakonodajne veje oblasti, ki izpričuje pomemben vpliv kralja in dvora, pogosto niso povsem združljivi s *pravico do lastnine*, ki jo Locke šteje za naravno pravico, saj zagotavlja, tako kot pri Kantu, posameznikovo avtonomijo,<sup>49</sup> smejo biti zakoni, ki se tičejo lastnine in obdavčitve, sprejeti le ob soglasju vseh elementov zakonodajne oblasti, torej tudi izbranih predstavnikov ljudstva v parlamentu, da je tako zadoščeno republikanskemu načelu, da vladani obenem vladajo in si postavljajo zakone. V tem je tudi smisel načela *no taxation without representation*. Tem zahtevam Locke dodaja tudi zahtevo po rednih zborih parlamenta, ki naj preprečijo prisvajanje lastnine.

Vse povedano pa nam že omogoča, da potegnemo nekaj sklepov iz primerjave med Lockovo in Kantovo teorijo družbene pogodbe. Ena od najpomembnejših razlik se nanaša na njuno razumevanje pojma prava. Po Kantu vsa oblast in zakonodaja izhaja iz suverena ali državnega poglavarja, in v obrambi te njegove vloge izreče celo trditev, da je vsa oblast dana od boga in jo je kot tako treba tudi spoštovati. Opozorili pa smo tudi že na težave njegovega enostranskega pojmovanja prava in ravnanja v sili.

Pri Locku stvari stojijo drugače. Predvsem pojem prava ni neposredno in brezpogojno vezan na osebo monarha. Čeprav monarh je izvor oblasti, to ni kot empirična oseba, temveč kolikor opravlja določeno pravno opredeljeno vlogo.

48. Ena najboljših študij o pravni tradiciji *common law* je J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, *op. cit.*

49. Tu je med njima vendarle pomembna razlika, saj Locke šteje lastnino za naravno pravico, Kant pa predvsem za moralno in če je Locke vztrajal na obrambi lastnine tudi pred državno oblastjo, tej Kant dopušča poseganje v razporeditev in reguliranje lastninskih pravic. Na to opozarja Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984, predvsem str. 82-83.

Seveda je na empirični in normativni ravni treba storiti vse, da bi bila ta vloga čimbolj stabilna, trajna in kontinuirana, zato so, kot pravi Locke, tudi pravila nasledovanja krone del ustave.<sup>50</sup> A ta vloga ni brezpogojno vezana nanj. Monarh opravlja v pravni ureditvi vlogo zadnjega člana v zakonodajnem procesu in najvišjega člana izvršne oblasti, a njegovo delovanje in izpolnjevanje teh nalog mora biti v skladu s pravnimi opredelitvami, ki jih opredeljujejo, saj je le tako mogoče govoriti o vladavini prava ali zakona. In če monarh sistematično krši ta pravna določila, torej zakonitost, s tem niti ne izniči pravnega stanja samega, niti to ne ostane v celoti v veljavi, saj podložniki niso brezpogojno obvezani ubogati tiranskega vladarja, kot trdi Kant, temveč vladar s tem le izniči *svoj* pravni položaj, izgubi svojo pravno določeno vlogo in stopi izven zakona. Pravna vloga monarha je tako ločena od njegove konkretne empirične osebe, s tem pa *mesto oblasti* ni izpraznjeno, temveč prav *postavljeno kot mesto*.

Tako suveren ni več tisti, ki kot pogoj omogoča in vzdržuje celoten pravni red, ampak *člen z*, resda najpomembnejšo, a kljub temu pravno določeno in omejeno vlogo v njem, torej je sama pravna ureditev *pogoj* zakonite vloge suverena. S tem pa postane suveren, čeprav le v skrajnih okoliščinah in pod skrajno omejenimi pogoji, *zamenljiv*. Ne zato, da bi se zamenjala, temveč da bi se ohranila zakonita ureditev. Prav zato je šlo v angleški *Slavni revoluciji*, ki ji je Lockova teoretska razprava služila kot zagovor.<sup>51</sup>

Nasprotno temu pa Kant iz dolžnosti ubogati zakonitega vladarja v nadvse zanimivi in *nenavadni dedukciji* izpelje dolžnost ubogati tega vladarja tudi, če ravna nezakonito in tiransko. Prav tako s svojim pojmovanjem prava ni zmožen ločiti med pravno vlogo in konkretno osebo monarha (kar je v okviru njegove filozofije gotovo čudno), ampak ju obravnava kot identični, kot isti pojem. Ta razlika je vsekakor bistvena, njene daljnosežne posledice pa je le težko mogoče spregledati.

Če je torej pri Kantu, vsaj v njegovi »uradni« teoriji, ideja prava neposredno vezana na pozitivno obstoječo pravno ureditev in pozitivno, empirično osebo monarha, pa je pri Locku ločena od njega. In šele na tej osnovi ima teorija naravnega prava kot normativni kriterij sploh lahko smisel. Seveda tudi Kant, v svoji »neuradni« teoriji, ve, da ideja prava lahko obstaja izven pozitivne empirične ureditve, nevezana na konkretni pravni red in suverena, saj trdi, da je francoske revolucionarje gnala prav ideja prava. Tu je jasno opaziti njegovo nedoslednost. Podobno je s konstrukcijo naravnih oziroma moralnih pravic. Čeprav Kant postulira moralne pravice ob neposredni polemiki in zavrtnitvi

50. Locke, *Two Treatises*, II, § 198.

51. *Ibid.*, »Predgovor bralcu«, »The Preface«, str. 137-139. Predgovor je Locke napisal ob prvi izdaji dela po revoluciji leta 1689 kot njen zagovor, zato je bila, kljub starejšemu datumu nastanka, knjiga tudi razumljena kot njena teoretska utemeljitev.

naravnih, je njegov namen enak namenom teoretikov naravnega prava, torej tudi Locka, namreč z njimi zagotoviti dostojanstvo človeka kot moralnega in umnega bitja. A Locke z naravnimi pravicami postavi *omejitev oblasti*, izvirajoče iz družbene pogodbe, Kant pa se z zavrnitvijo naravnih pravic možnosti take omejitve odpove ali jo vsaj močno relativizira.

Naslednja razlika med obema avtorjema izvira iz njunega različnega pojmovanja svobode, zakona in nasilja. Pri Locku je svoboda mogoča le v razmerju do zakona, ta jo šele omogoča, zato sta onstran zakona nasilje in tiranija. Svoboda pri njem torej ni dojeta kot neomejena, Kant pa jo nasprotno razume prav kot tako, zato mora, da bi od nje ločil zakonito svobodo, upravičiti uporabo sile, ki naj jo pomaga uveljaviti.<sup>52</sup> Čeprav je ta uporaba sile dojeta kot sredstvo uveljavitve zakonitosti, pa so kriteriji poimenovanja s tem že premeščen. Pri Locku bi namreč takšno pravno upravičeno »nasilje« izgubilo svoj naziv, prav tako pa tudi neomejena »svoboda«. A ko Kant enkrat tako uporabi pojem nasilja, je s tega stališča seveda mogoče opravičiti tudi tiranijo, ki z nasiljem vendarle uveljavlja *nekakšno*, pa čeprav ne zakonito ali pravično, ureditev, prav tako pa tudi spodmakne možnost legitimacije, čeprav morda upravičenega, upora ali neposlušnosti. Ta lahko nastopa le še kot nezakonito nasilje in kot tak je v francoski revoluciji tudi nastopal.

Kant tako zanika upravičenost dejanja v sili, saj naj bi v primeru spora med ljudstvom in vladarjem ne obstajal razsodnik, ki bi lahko presodil o upravičenosti upora. Pri Locku pa je v odsotnosti empiričnega razsodnika vendarle postavljen razsodnik upravičenosti upora, garant ideje prava in razsodnik o njej ter o sredstvih, uporabljenih za njeno uveljavljanje, torej razsodnik, ki so mu zavezani in na katerega se lahko obrnejo uporniki, namreč bog. Tudi Kant na nekaterih mestih predpostavi za takšnega razsodnika zgodovino, torej prav tako neko nevtralno, nepristransko instanco.

A vendar Locke, seveda pod natančno določenimi pogoji, dejanju upora kot *dejanju* ponovne vzpostavitve pravnega reda, torej temu *dejanju par excellence* podeli normativno pravno *legitimnost*, Kant pa si, čeprav naj bi njegova praktična filozofija zagotovila moralnost nekega *dejanja*, z zavrnitvijo upravičenosti ravnanja v sili in kakršnekoli pravice do upora onemogoča prav temu *dejanju par excellence*, vzpostavitvi pravnega reda, priznati kakršnokoli legitimnost in ga opiše le kot golo *dejanje sile*.<sup>53</sup>

52. Npr. v *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht, v: Schriften zur Anthropologie...* 2, Werkausgabe, zv. XII, str. 395-690.

53. *Teorija in praksa*, str. 217. Tu bi lahko iz nekonsistentnosti njegovega pojma prava izvedli tudi dvoumnost njegovega moralnega zakona, ki v končni posledici *sovpade* z zlom. Ker je to izjemno dejanje že a priori dojeta kot dejanje sile, torej kot zlo, obenem pa je izbira med podreditvijo in uporom spet le izbira med manjšim in večjim zlom, vidimo, da Kant stori vse, da bi *vsako* dejanje označil kot zlo.

Locku torej navezava vladavine zakona in naravnih pravic na tradicijo angleškega konstitucionalizma omogoči pravno legitimirati dejanje vzpostavitve pravnega reda, obenem pa znotraj teh okvirov izdelati teorijo delitve oblasti, ki jo angleška in pozneje ameriška ustava uveljavita kot normo. Kant pa ima na angleško ustavo vrsto pripomb, od korupcije do tega, da naj bi pri njej šlo zgolj za videz in prevaro,<sup>54</sup> saj se povsem očitno ne sklada z, čeprav razsvetljenim, absolutizmom. Če smo trdili, da Locke znotraj okvirov angleške ustavne teorije loči med pravno funkcijo kralja in njegovo osebo in oblast razume kot mesto, pa moramo poudariti, da to še zdaleč ni njegov ali novejši dosežek, temveč je v tej ustavni tradiciji že vseskozi prisotno. Kantorowicz pokaže, kako se je celotna angleška srednjeveška ustavna teorija, od Bractona do Coka, ukvarjala s prav tem vprašanjem.<sup>55</sup> Tako so morebitni nesklad med kraljevim izvajanjem oblasti in pravno opredelitvijo njegove vloge in ravnanja, torej vprašanje, ali je monarh nad ali pod zakoni, rešili s postuliranjem dolžnosti, da se suveren prostovoljno zaveže in podredi zakonom, obenem pa so izdelali vrsto mehanizmov, ki naj uravnavajo odnos med kraljem in njegovo vlogo ter ohranijo kraljevo funkcijo tudi ob odslovitvi kralja.

Ker je konkretni kralj zamenljiv, je mogoče ohraniti zakonitost in pravno ureditev ter ju napraviti neodvisni od privatnih interesov posameznih monarhov, obenem pa zato, ker monarh ni izenačen s svojo vlogo, ni potreben napad na njegovo osebo.

Prav usmrtilitev kralja v francoski revoluciji pa kot najhujša grozovitost pretrese Kanta in mu povzroči nemalo teoretskih problemov.<sup>56</sup> Umor kralja je rezultat revolucionarnega sodnega procesa, ki mu je bolj kot osebi sodil prav kot funkciji, torej so revolucionarji s Kantom delili prav izenačevanje kraljeve osebe in njene pravne vloge. Kant tu upravičeno obsodi umor kralja Ludvika XVI. in to dejanje razume kot samomor ljudstva kot pravne skupnosti ter uničenje sleherne možnosti zakonite vladavine. Na tem mestu bi bil celo pripravljen dopustiti argument, ki upor razlaga kot dejanje v sili, čeprav ta argument zanj ostaja pretveza, upor pa zločin, če le ne bi revolucionarji napadli kraljeve osebe. Seveda pa ob tem spregleda prav temeljno identičnost svojega in revolucionarnega pojmovanja tako prava kot tudi vloge in osebe monarha, v tem pa je tudi vir njegovih konceptualnih težav.

Kantorowicz pa nasprotno pokaže, kako je mogoče v primeru, ko kralj po mnenju predstavnikov ljudstva *ne izpolnjuje* svoje vloge in zato nastopi upor, doseči njegovo odstavitev, odpoved prestolu in zamenjavo, kot v primeru, ko

54. Npr. *Spor fakultet*, str. 35, *Teorija in praksa*, str. 214-215.

55. Ernest H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton 1957.

56. Mislimo seveda na znamenito mesto v *Metafiziki nrvnosti*, *Die Metaphysik der Sitten*, str. 439-442.

Richard II. prepusti prestol Bolingbroku, ali pa celo v primeru kraljeve usmrtitve ohraniti njegovo vlogo vrhovnega zakonodajalca, kot v primeru, ko da Cromwell usmrtiti Charlesa I. v imenu kraljeve funkcije, ki jo prevzame in ohrani parlament, ki proglasi zakonodajno vlogo *kralja v parlamentu*, izreka zakone v njegovem imenu in ravna, *kot da kralj obstaja*.

Angleška ustavnopravna tradicija pa ponuja odgovor na še eno od zagat teorije družbene pogodbe, na katero naletita tako Rousseau kot Kant. Že Rousseau je opazil, da družbena pogodba *kot pogodba* že predpostavlja neko pravno stanje, ki bo lahko zagotovilo njeno izvajanje, zato je pač ob njeni vzpostavitvi potrebno priznati obstoječo pozitivno zakonodajo, ki je lahko produkt narave, boga ali običajev. Angleška ustavna tradicija pa na vprašanje *izvora* pravne ureditve odgovarja s konceptom *ancient constitution*, pravadne svobodne pravne ureditve kot pravne norme, oprte na običajno pravo, *common law*, kot proizvod stoletne pravne modrosti in sistem preverjenih pravnih zakonov ali običajev, ki je prastar ali celo več in zavezujoč.<sup>57</sup> Ta ustavni in pravni mit je postavljen kot norma pravne ureditve in zagotovilo svoboščin v točko izvora pravne ureditve. Kantov zgodovinski pogled nasprotno kot izvor zakonov in pravnega stanja dopušča tudi nasilje, zato mora v dobro ohranitve obstoječega pravnega stanja prepovedati razpravo o zgodovinskem izvoru države.<sup>58</sup> Mit pravadne ureditve pač ne odgovarja njegovim racionalističnim kriterijem. A ker je družbena pogodbo kot idejo umaknil iz zgodovine, se mora s tem spet odpovedati nekemu normativnemu kriteriju. Obenem pa *ne stori* logično konsistentnega koraka, ki bi moral biti v tem, da bi vprašanje zgodovinskega izvora države odpravil kot nerelevantno (označi ga le kot nedosegljivo), saj je v okviru njegove teorije pomemben le *logični izvor* državne ureditve v *ideji* družbene pogodbe. Ker to vprašanje kljub njegovi nedosegljivosti šteje za nevarno, s tem le dokazuje, da se zaveda pomanjkljivosti svojega pojmovanja pogodbe kot ideje in zopet razkrije karte zagovora pravnega absolutizma.

Vsa protislovja Kantove politične teorije najjasneje izstopijo v njegovem odnosu do francoske revolucije. Kant zavrne vsako možnost, da bi priznal legitimnost revoluciji, obenem pa jo vsaj sprva navdušeno brani. Tako pozdravi navdušenje ali entuziazem nad revolucijo, čeprav prizna, da mu kot afektu sicer ni mogoče priznati dostojanstva moralne države in čeprav se je Burke, kot je pokazal Kreft, nad takšnimi pogledi, ki v opazovanju trpljenja žrtev revolucije

57. O tem konceptu *ancient constitution* glej Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.

58. *Die Metaphysik der Sitten*, »Allgemeine Anm.« in § 52; Slavoj Žižek je v *Filozofiji skozi psihoanalizo*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 92-93, ta mesta celo interpretiral kot spremlitev Kantove formule kategoričnega imperativa, saj podložnik o izvoru oblasti *ne sme* razpravljati, *ker tega ne more*.

iščejo dokaz moralne vrline in napredka, zgrozil.<sup>59</sup> Vendar pa so številni spopadi in vojne za Kanta nujni za doseg pravične ureditve.<sup>60</sup> Ista absolutizacija pojma prava, ki podpira njegov strogi legalizem, zdaj služi njegovemu navdušenju nad revolucionarnimi idejami, ki naj bi jih vodil ta pojem. Tudi pojem navdušenja, ki je imel v filozofski tradiciji, npr. še pri Locku in Humu, negativen pomen blodenj uma, prepuščenega lastnim utvaram,<sup>61</sup> dobi pri Kantu nov pomen posrednika med noumenalnim in fenomenalnim in izraza čistega uma ali ideje. V odobravanju uma, osvobojenega razumskih omejitev se je z revolucionarji gotovo lahko strinjal.

Kant je, kot smo že opozorili, štel francosko revolucionarno republiko za *res publica noumenon* ali platonski *ideal* politične ureditve, h kateremu si je treba prizadevati, upodobljen na izkustvenem primeru (torej *res publica phaenomenon*).<sup>62</sup> Kot je opozoril Habermas, je to v okviru Kantove filozofije vsaj nenavadno.<sup>63</sup> Ideal ima namreč v njegovi teoretični filozofiji regulativno in ne konstitutivno vlogo in je od stvarnosti oddaljen še bolj kot ideja, zato bi ga bilo nesmiselno, pa tudi neizvedljivo, realizirati na primeru, saj bi ta spodkopaval popolnost ideje in jo napravil sumljivo, podobno utvari. Kant se je tu zaradi navdušenja nad revolucijo pripravljen odpovedati lastni konsistentnosti, a kot vidimo, je dovolj, da te izjave beremo v kontekstu njegove teoretične filozofije, da dobimo konservativno branje revolucije.

Kar bi se torej lahko strinjal z Burkom, da so zakonite reforme sprejemljivejše od revolucij, glede zagovora tiranije pa bi mu Burke gotovo nasprotoval, saj je upor proti tiranu z namenom ponovno vzpostaviti pravično in zakonito ureditev, štel za povsem legitimen. Kant torej celo za konservativce preveč strogo vztraja na posameznikovi dolžnosti poslušnosti.<sup>64</sup>

Tako se vračamo k vprašanju Kantovega razsvetljenega absolutizma. Poudariti velja, da je bila, kot je pokazal Schochet, politična teorija absolutizma vseskozi vezana na idejo patriarhalizma in je bila nekakšna njena politična analogija.<sup>65</sup> Kolikor je bila družinska patriarhalna oblast kot absolutna in

59. Lev Kreft, *Sublimno pri Edmundu Burkeu*, *Filozofski vestnik* XII, 2/1991, str. 121-127.

60. *Spor fakultet*, str. 35.

61. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, poglavje »On Enthusiasm«; Hume, (ur. P. Nidditch), Clarendon press, Oxford 1975, *History of England*, London 1762, V, str. 55-56.

62. *Spor fakultet*, str. 35.

63. Habermas, *op. cit.*, str. 132-133.

64. Kot poudarja Clark, *op. cit.*, str. 79, je protestantizem pa tudi njegovi ideologi in teoretiki navdušeno poudarjal poslušnost legitimnim (seveda protestantskim) monarhom. Tudi protestantstvo je namreč, poleg rimokatolištva in pravoslavja, proizvedlo svojo obliko absolutističnega starega režima. Vsem pa je bil trn v peti ravno kalvinizem kot osnova za teorije upora.

65. Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1975.

neomejena dojeta kot naravna in božanskega izvora, je bila prav tako absolutna in brezmejna politična oblast dojeta kot identična z njo.<sup>66</sup>

Z napadi na patriarhalizem pa se začne krhati tudi politični absolutizem in politična tradicija od Hobbesa do Locka začne politični oblasti postavljati zakonite omejitve. Pri Kantu pa je absolutizem še vedno navzoč, saj sta vsakršen upor ali neposlušnost nelegitimna, oblast pa je vir vse pravice in dana od boga.

Ker imamo torej v Kantovi politični teoriji opraviti z obliko očetovske patriarhalne oblasti, ne more biti posebno presenečenje ali odkritje, če psihoanaliza v njegovem moralnem zakonu prepozna zasnutek koncepta očetovskega zakona. Glede na vse povedano, predvsem na Kantov zagovor tiranije, pa nas ne bo presenetilo niti, da Kant v nasprotju z nevtralnimi očetovskim zakonom, ki se opira na vlogo *Ideala Jaza*, razkrije muhavost in tiranskost *Nadjaza*.<sup>67</sup>

Pri Kantu v razmerah vladavine zakona *zunanji zakon* s svojim obstojem omogoča in podpira delovanje notranjega, *moralnega zakona*, Kant torej ne vidi nobenega *apriornega* nasprotja med njima, saj se medsebojno pogojujeta. Obenem pa tudi izven pravnega stanja vladavine občin zakonov, torej tudi v razmerah tiranije, ostaja poslušnost civilnim zakonom ne le državljanska, ampak tudi *moralna* dolžnost, ki je brezpogojna in absolutna. Tako je naloga ponotranjenega moralnega zakona racionalno utemeljiti in podpirati to poslušnost zunanji oblasti. Očetovsko, patriarhalno neomejena zunanja oblast se tako odraža v *simbolnem* notranjem očetovskem zakonu, ki je v skladu z muhavostjo in tiranijo oblasti sposoben zahtevati nemogoče.

In zgolj iluzija je Kantovo prepričanje, da je ob tej absolutni zapovedi poslušnosti zunanjemu zakonu, ki jo narekuje moralni zakon, mogoča notranja distanca, ki naj bi subjektu omogočila svobodno razmišljati in razpravljati.<sup>68</sup>

Če torej Kant razkrije poteze *Nadjaza*, se mu te ne razkrijejo toliko ob raziskavi samega moralnega zakona, temveč prav zaradi njegove absolutne zahteve poslušnosti kakršnemukoli zunanjemu zakonu, čeprav si ta morda nadeva videz nevtralnosti, s čimer se moralni zakon okuži z *Nadjazu* lastno heteronomijo.

66. *Ibid.*, str. 269. To je morda najbolj očitno v Filmerjevi *Patriarcha*, ur. Peter Laslett, Blackwell's Political Texts, Oxford 1949.

67. V tekstu *Misliti konservativno III, Problemi Eseji XXIX/2*, 1991, str. 156, smo že opozorili, da lahko Adam Smith v okviru moralne filozofije s svojim pojmom »neutrnega opazovalca« velja za avtorja koncepta »Ideala Jaza«. Kot opozori Samuel Fleischacker, *Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith*, v: *Kantstudien*, LXXXII/3, 1991, str. 249-269, Kant prevzame ta Smithov koncept iz njegove *Teorije moralnih občutkov, Theory of Moral Sentiments*, ur. MacFie in Raphael, Liberty Classics, Indianapolis 1982. Dodamo lahko, da je bilo očitno mogoče koncept *Ideala Jaza* razviti v navezavi na tradicijo, ki poudarja zakonito omejenost in nevtralnost oblasti, *Nadjaz* pa v razmerju do samovoljne oblasti.

68. Na to npr. opozarja Slavoj Žižek v *Pogledu s strani*, Imago, Ljubljana 1988, str. 53-54.

Rezultat je morda na videz paradoksen. Če Lockova teorija zariše koordinate legitimnega dejanja, pa Kantova, čeprav naj bi veljala za teorijo moralnega delovanja, zaradi nujne heteronomije v vsakem dejanju prav onemogoča, *blokira subjektovo delovanje*, saj *nobeno* dejanje ne ustreza niti zahtevam moralnega niti pravnega dejanja.

Za konec želimo podati le še določeno zgodovinsko perspektivo razvoja teorij družbene pogodbe. James Gordley v svoji razpravi o filozofskih izvorih moderne pogodbene doktrine ugotavlja,<sup>69</sup> da se je pogodbeni doktrina formulirana pri Tomažu Akvinskem in poznih sholastikih na temeljih Aristotelove filozofije. Moderna filozofija pa je od sedemnajstega stoletja dalje, od Hobbesa do Locka in Kanta, postopoma podvrгла kritiki njeno klasično terminologijo vrlin in moralnih dejanj in jo opustila v prizadevanju za čistimi umskimi pojmi. Tako so bile v devetnajstem stoletju na teh novih temeljih razvite pogodbene teorije volje, ki so pogodbo razlagale kot rezultat svobodne volje pogodbenih strank. Vendar so se te teorije izkazale za nezadostne.

Filozofi, pravi Gordley, in ta njegova ugotovitev velja še najbolj za Kanta, so več kot tri stoletja živeli v svetu, v katerem pravniki ne bi mogli delovati,<sup>70</sup> filozofski koncepti torej niso omogočali ustrezne razlage pogodbenih odnosov in pravne orientacije pri razsojanju o njih. Na probleme Kantovega razumevanja prava smo že pokazali.

Pogodbene teorije so že pred Kantom doživele najresnejšo kritiko pri Humu. Ta je trdil, da v pogodbenih teorijah dolžnost izvrševanja pogodbe izhaja *iz definicije* pogodbe, prav tako pa pravice in dolžnosti v neki družbeni pogodbi izhajajo *iz definicije družbene pogodbe*. In kolikor so definicije poljubne, bodo poljubne tudi pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz njih.

Tej poljubnosti se je mogoče izogniti le, če obstaja neko predhodno trdno in od volje postavljalca definicije neodvisno razmerje, ki definicijo pogodbe povezuje z njenimi posledicami, torej ob navezavi na neko trdno pravno tradicijo.

S tem problemom, ugotavlja Gordley, se pogodbeni teorija srečuje tudi v obdobju *postmoderne*. Zato je potrebno natančno poznati značilnosti razvoja in nastanka pogodbenih teorij in se zavedati, da lahko ustrezno delujejo le znotraj neke določene pravne ali moralne, npr. aristotelovske, tradicije, ki podrobneje opredeli njihove temeljno poljubne ali samovoljne opredelitve. Če sta se še Locke in Hume vseskozi naslanjala na angleško pravno tradicijo, pa se s problemom nedoločnosti definicij neprestano srečujemo pri Kantu, ki je prav te tradicionalne elemente in predpostavke teorij družbene pogodbe in naravnega

69. James Gordley, *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Oxford University Press, Oxford 1991.

70. *Ibid.*, str. 246.



prava skušal odpraviti kot metafiziko predhodnikov in jih nadomestiti s čistimi umskimi pojmi,<sup>71</sup> a je s tem le še radikalneje zapadel Humovi kritiki, obenem pa je s kritiko te tradicije zameglil pomen svojih predhodnikov, Grotiusa, Hobbesa, Pufendorfa in Locka, za moderno politično filozofijo. Vsaj kar se tiče Hobbesa in Locka, smo skušali to pomanjkljivost odpraviti, obenem pa tudi Kantovo politično filozofijo postaviti na njeno pravo mesto.

Večina problemov Kantove filozofije izvira namreč prav iz njegovega projekta, da bi moralo ali etiko odtegnil navezavi na naravno stanje ali empiristične predpostavke o človekovi naravi, in jo utemeljil kot praktično filozofijo na čistem pojmu dolžnosti, torej na noumenalni ravni. Vendar že zaradi njegovega razumevanja razmerja med civilnim in moralnim zakonom lahko pritrdimo Hayeku, ki trdi, da Kant ni, kot se običajno misli, izdelal svoje teorije vladavine zakona po zgledu teorije kategoričnega imperativa, temveč je kategorični imperativ razvil po zgledu teorije vladavine zakona, kot jo je našel pri Humu.<sup>72</sup> Mnoge Kantove nedoslednosti v politični teoriji, ki smo jih orisali, govorijo v prid tej tezi, obenem pa nam ta tudi ponuja razlago, zakaj ima Kant toliko težav z opredelitvijo moralnega dejanja.

Težav s Kantovo politično filozofijo pa s tem seveda še ni konec.

---

71. Kot poudarja Richard Tuck, *Hobbes*, Past Masters Series, Oxford University Press, Oxford 1985, str. 95-97, je bil ta Kantov podvig sestavni del razsvetljenske kritike predhodne politične filozofije, tudi Hobbesa.

72. Friedrich A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, London 1967/1969, str. 116-117.



# Problem realnega nasprotja pri Kantu

Rado Riha

Zakaj je geslo o nujni prenovi čiste filozofije v dobi postmoderne, o še enem koraku, ki ga je danes treba narediti na poti kartezijanske meditacije, vredno premisleka? Na podlagi miselnega izkustva postmoderne filozofije, denimo, dekonstruktivizma in njegove kritične razgradnje spekulativnega totalitarizma, ki je inherenten temeljnim kategorijam zahodne filozofske misli, se zdi vsak poskus, da bi rekonstruirali filozofijo v njeni čisti obliki, gotovo več kot problematičen. Potem ko se je filozofija naše dobe odvrnila od svojih lastnih totalizirajočih konceptualnih temeljev, je dolgo časa bivala le na robovih svojih tradicionalnih problemov, ohranjala se je le tako, da je prevzemala in predelovala koncepte in postopke drugih praks, znanstvenih, spoznavnih, umetniških in političnih<sup>1</sup> - kako naj bi bilo zdaj mogoče sodobni filozofski govor, zaznamovan z neizbrisnim izkustvom o lastni obrobni, fragmentarnosti in brezopornosti, znova potegniti v središče tradicionalnih filozofskih problemov in ga, ne da bi šle v izgubo njegova obrobni, fragmentarnost in brezopornost, znova vzpostaviti kot prostor za mišljenje subjekta in resnice, biti in objekta?

Na prvi pogled pomeni zavzemanje za renesanso filozofije in njenih tradicionalnih kategorij padec v metafiziko, zagovarjanje totalizirajoče pretenzije uma. A če je na ravni izjave geslo gotovo univerzalistično, potem ne smemo spregledati specifičnega mesta, od koder se izjavlja. Če je zahteva po prenovi čiste filozofije na ravni izjave univerzalistična, je na ravni izjavljanja skoz in skoz partikularna, saj jo motivira neka povsem specifična naloga.

Danes se namreč postavlja vprašanje, ali ni sodobnim filozofijam njihova kritična razgradnja metafizike uspela še preveč dobro, ali ni filozofski diskurz postmoderne izkustvo lastne obrobni, fragmentarnosti in brezopornosti spremenil v svoje edino trdno in nespodbitno izjavljajno stališče. K temu vprašanju nas, denimo, sili tudi tista "zmernost"<sup>2</sup>, ki jo dekonstruktivistični

---

1. Nekako v slogu slavne Canguilhemove izjave, ki jo v sedemdesetih letih za svoj moto vzela redakcija *Cahiers pour l'Analyse*: "Obdelovati koncept pomeni, da variiramo njegovo ekstenzijo in vsebino, da ga posplošimo tako, da vanj vključimo sledove izjem, da ga izvozimo ven iz njegovega izvornega področja, da ga vzamemo za model ali da mu, narobe, poiščemo model, skratka, da mu postopoma s pomočjo urejenih transformacij podeljujemo funkcijo forme". Cf. *Cahiers pour l'Analyse*, št. 1-10, Seuil, 1966-1968.

2. Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Cristian Bourgois Editeur, Paris 1987, str. 13 sl.

govor o dovršitvi filozofije nalaga filozofiranju, izjavljalna pozicija, ki nikomur več ne dovoljuje razglašati se za filozofa in ki dopušča le tisto filozofiranje, ki prebiva na mestu lastne nemožnosti. Sestavni del te izjavljalne pozicije je namreč tudi pripravljenost filozofije, da razglasi za "stvar mišljenja" par excellence tudi fašizem in njegova koncentracijska taborišča. V industrializiranemu zločinu nad Židi naj bi prihajala v čisti obliki do izraza instrumentalizirano gospostvo uma, utelešeno v filozofiji: nemišljivost tega zločina naj bi bila hkrati znamenje za to, da filozofija ni več možna, pri čemer je za nas kot sodobnike Auschwitza meja nemožne filozofije neprekoračljiva.

Prav v tem srečanju nemišljivosti zločina in dovršitve filozofije, ki ga organizira postmoderno filozofiranje, se njegova "zmernost", gesta, s katero navidez priznava svojo notranja blokiranost, sprevača v tradicionalno metafizično prevzetnost filozofskega govora. Filozofiranje je pripravljeno prevzeti odgovornost za proti-racionalnost zločina, v imenu te odgovornosti se je pripravljeno odpovedati svojim tradicionalnim kategorijam, pripravljeno je žrtvovati vse, celo filozofijo samo - a kar s tem priznanjem dobi, je možnost, da se še nadalje vzdržuje v poziciji izjavljanja resnice o Vsem. Najbolj zmerna in ponižna se tako filozofija še enkrat vzpostavlja v vsej svoji ne-zmernosti, vseobsežnosti in vseutemeljevalnosti, kot instanca izrekanja zadnjih resnic.

Dvom v zmožnost dekonstruktivistične zastavitve, da bi dosledno izpeljala svojo lastno zahtevo po radikalni kritiki totalizirajoče pretenzije filozofskega uma je torej tisto specifično stališče, ki šele omogoča zahtevo po obnovi čiste filozofije in hkrati zaznamuje njeno dozdevno univerzalistično naravnost z neizbrisno partikularnostjo. Bolj afirmativno rečeno, v tej zahtevi gre za domnevo, da bo filozofija morda prej kot s tem, da se odpoveduje svojim temeljnim kategorijam subjekta, biti, resnice, omejila svojo totalizirajočo pretenzijo z rigidnim vzrajanjem pri zahtevi po sistematičnosti in totalnosti svojega razlagalnega pristopa, s tem, da se skuša vzpostaviti kot miselni prostor spreminjajočega se razmerja "močnih" filozofskih kategorij subjekta in resnice, biti in objekta. V tem pomenu je, formalno gledano, izjavljalna pozicija čiste filozofije v postmoderni analogna poziciji Kantovega kriticizma. Njen dvom v konisistentnost in konsekventnost moderne kritike metafizike namreč ni drugega kot razmejitvena gesta, ki ponavlja dvojno razmejitev, s katero je svojo resnico postavila Kantova filozofija. Na eni strani je to razmejitev od dogmatizma filozofske vseutemeljevalnosti, na drugi razmejitev od njegove hrbtne plati, od filozofskega skepticizma in relativizma. Na eni strani gre za kritiko tiste filozofske prevzetnosti, ki je za svojo pravico izrekanja dokončnih resnic pripravljena žrtvovati tudi samo filozofijo, na drugi gre za spoprijem s skeptičnim filozofskim relativizmom, ki ni več zmožen postaviti vprašanja transtemporalne resnice, irduktibilne na vsakokratni splet njenih diferencialnih pozicij.

A analogija s Kantovo filozofijo ni le formalna, ampak je tudi vsebinska. Ireduktibilna partikularnost univerzalnosti ni le izhodišče prenovljene čiste filozofije v postmoderni, ampak je tudi zastavitev, na kateri je zgrajena Kantova spoznavna kritika. Kantovo spoznavno kritiko je treba brati ne le kot teorijo o pogojih možnosti objektivnega, občega in nujnega spoznanja, ampak tudi kot teoretizacijo nekega ireduktibilno partikularnega momenta, ki od znotraj krni homogeno polje objektivnosti. Našo trditev bomo skušali upravičiti tako, da si bomo nekoliko pobliže ogledali problem realnega nasprotja: zastavitev tega problema je namreč način, na katerega je problematika ireduktibilno partikularne univerzalnosti vpeljana pri Kantu.

\*

Kantovo razlikovanje med realnim nasprotjem, ki ne vsebuje protislovja, in med v sebi protislovnim logičnim nasprotjem,<sup>3</sup> pojmovanje, ki ga je Kant razdelal v predkritičnem obdobju in ga nato povzel v prvi Kritiki, v dodatku k Transcendentalni Analitiki z naslovom "Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", je ena tistih tem kriticizma, ki se zdijo zanimive in pomembne predvsem za podrobno akademsko raziskovanje Kantovega filozofskega sistema ali pa za zgodovinarja filozofije. Pa vendar lahko prav v širši filozofski razpravi, ki se ne meni veliko za pravila imanentne interpretacije, naletimo na razmišljanja, ki nas peljejo v samo jedro *kantovske problematike*, k tistemu vprašanju torej, na katerega skuša po našem mnenju odgovoriti Kantova filozofija s pojmom realnega nasprotja.

S širšo razpravo mislimo tu predvsem na marksistično teorijo<sup>4</sup>, ki se je ubadala s postavljanjem na noge Heglove dialektike, natančneje rečeno, na prizadevanja L. Collettija v sedemdestih letih<sup>5</sup>, da bi s pomočjo Kantovega razlikovanja dokazal, da dialektike ni mogoče uporabiti za razlago objektivne družbene stvarnosti in materialnih protislovij v njej. Vsebino njegovega argumentiranja lahko tu pustimo ob strani, saj se evokacija kantovske problematike ne skriva v njej, ampak vse prej v sami obliki argumentiranja. Kakor večina poskusov, ki so želeli povezati dialektiko in materializem, je imel namreč tudi Collettijev obliko

3. Kant uporablja za oznako tega razmerja v predkritičnem spisu *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) izraze *Repugnanz*, *Entgegensetzung*, *Opposition*, v prvi Kritiki pa predvsem izraz *Widerstreit*, pri čemer se s stališča razvitega kriticizma logično protislovje kaže ali kot "zgolj logična" analitična opozicija ali pa kot dialektična opozicija, ki pravzaprav ni pravo protislovje, saj "pove nekaj več, kakor to zahteva protislovje" (KrV B 533/A 505).
4. Tako se je v polpreteklem obdobju imenoval tok filozofske in sociološke teorije, katere pglavitna referenca je bil nemški filozof Karl Marx (1818-1883), specializiran za probleme ekonomske teorije zgodnjega kapitalizma.
5. Cf. k temu L. Colletti, *Marxismo e dialettica in Il marxismo e Hegel*; tu se opiramo na nemška prevoda *Marxismus und Dialektik*, Ullstein, Frankfurt/M, Wien 1977, str. 5-39; in isti, *Hegel und der Marxismus*, Ullstein, Frankfurt/M, Wien 1976, str. 81 ssl.

nekakšnega iztirjenega vicioznega kroga, kjer je rezultat spodbijal izhodišče, v katerem je bil že od začetka vsebovan.

To nenavadno krožno razlago sta sestavljala dva koraka. Najprej se je Colletti Kantovega razlikovanja med realnim nasprotjem in logičnim lotil z gledišča, ki je samo na sebi bližje Heglu kakor Kantu, z gledišča problema posredovanosti biti in mišljenja, subjekta in objekta. Rezultat tega gledišča je bil, da se je Kantovo razlikovanje pojavilo kot razlika med "razmerjem med stvarmi" in "zgolj miselnimi povezavami". V naslednjem koraku je bil nato ta rezultat "heglovskega"<sup>6</sup> branja razložen kot materialistično stališče o neizpeljivosti biti iz mišljenja in uporabljen kot argument proti dozdevni prednosti istovetnosti v Heglovem modelu dialektičnega posredovanja. Skratka, na eni strani se je šele z dialektičnega gledišča Kantovo razmišljanje o realnem nasprotju pokazalo kot afirmacija nepremostljive razlike med bitjo in mišljenjem, na drugi strani je bila ta razlika dojeta in predstavljena kot tisto, kar je več od dialektičnega gledišča: materializem, odkrit s pomočjo dialektike, je dokazoval, da ne rabi dialektike, ki bi ga odkrila.

S to obliko je Collettijeva argumentacija dala problemu realnega nasprotja tisto vsebino, ki je po našem mnenju res kantovska. Problem, ki ga je proizvedla, je namreč problem nekega presežka interpretacije, ki ni drugega kot produkt interpretacije same, problem nekega presežnega momenta, ki je presežek le pod pogojem, da ostaja sestavni del tega, kar presega. Ta problem pa je analogen problemu, h kateremu nas pelje Kantovo razmišljanje o realnem nasprotju: da je namreč konstrukcija spoznavnega objekta - z drugimi besedami, polje objektivnega, se pravi, občevaljavnega, nujnega in na možno izkustvo naravnane spoznanja - nujno zaznamovano z nekim partikularnim momentom, ki od znotraj krni občevaljavnost in nujnost objektivnega spoznanja. Če razumemo kantovsko problematiko realnega nasprotja na ta način, potem tudi ne preseneča, da se je lahko jedru te problematike najbolj približala obravnava, ki je od Kantovega pojmovanja, kolikor se razume kot preseganje njegovih nezadostnosti, kar najbolj oddaljena: v mislih imamo koncept antagonizma, koncept ponavzočenja meje vsake objektivnosti, ki ga je v navezavi na Collettijevo branje Kanta razvil E. Laclau<sup>7</sup>. Prav v tem konceptu, ki meri na izkustvu zloma vsakega objektivnega in zaprtega sistema razlik, prihaja po našem mnenju na dan vprašanje, na katerega odgovarja tudi Kantova zastavitev problema realnega nasprotja, se pravi, vprašanje vselejšnje notranje omejenosti homogenega prostora objektivnosti z nekim ireduktibilno partikularnim objektivnim momentom.

6. S "hegllovstvom" razumemo tu v najbolj splošnem pomenu tiste interpretacije Hegla, za katere je pglavlna epistemološka ovira njegove dialektike prednost istovetnosti v njej, ponotranjenje vseh razlik v samogibanju Pojma.

7. E. Laclau/Ch. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Ljubljana 1987, str. 104 sl.

Če hočemo priti do tega vprašanja v okviru same Kantove zastavitve, moramo problematiko *realnega nasprotja* nujno povezati s problematiko *dialektičnega nasprotja*. Pomen vsakega od nasprotij je mogoče razviti šele na podlagi njenega razmerja, tako torej, da beremo skupaj "Transcendentalno analitiko" in "Transcendentalno dialektiko" prve Kritike. S to trditvijo prevzemamo tu interpretacijsko podmeno, ki jo je postavila in prepričljivo utemeljila Monique David-Ménard v delu *La folie dans la raison pure*<sup>8</sup>. Njena trditev, da je mogoče realno nasprotje razumeti le v njegovem razmerju z dialektičnim nasprotjem, pri tem ni drugega kot nujna logična izpeljave tiste njene določitve realnega nasprotja, ki je videti na prvi pogled enostavna, morda celo samoumevna: da reprezentira namreč realno nasprotje osnovni model spoznanja, paradigmo konstrukcije spoznavnega objekta<sup>9</sup>.

Kaj je izraženo s to "spoznavno" določitvijo? Najprej to, da realnega nasprotja ni mogoče *neposredno* umestiti na raven (negativnega) "razmerja med stvarmi", kolikor je razvitje te problematike za Kanta vse prej način, na katerega lahko vprašanje stvarskosti sveta ravno izključi, ga v t.im. predkritični fazi v njegovi neposrednosti tako rekoč postavi v oklepaj<sup>10</sup>. Drugače rečeno, problema realnega nasprotja ni mogoče vpeljati v okviru opozicije biti in mišljenja, ampak je mesto tega problema vse prej specifično kantovska dvojica mišljenja in spoznanja. Tako je realno nasprotje v prvi Kritiki obravnavano v sklopu *transcendentalnega premisleka* /transzendentalne Überlegung/, reflektivnega obrata od predmeta k "stanju čudi"<sup>11</sup> spoznavajočega subjekta, ki se, da bi bilo od pojmov sploh mogoče priti k predmetom, najprej ukvarja z vprašanjem, h kateri spoznavni zmožnosti sodi določena predmetna predstava, k razumu ali k čutnosti, ali jo torej "razum misli" ali pa jo "daje čutnost v pojavu"<sup>12</sup>. In spomnimo se tu na vprašanje, ki si ga zastavlja Kant v predkritičnem spisu o *Negativnih velikostih*<sup>13</sup>, na vprašanje, ki ga vpeljuje ugotovitev, da lahko sicer brez težav razumemo, "zakaj nečesa ni", veliko težje pa je razumeti, kako lahko "nekaj, kar je tu, preneha biti"<sup>14</sup>. Problem, ki muči Kanta v tem spisu, ni Leibnizov "Pourqoy il y

- 
8. Cf. M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990. Naš prispevek razumemo tu kot komentar k njenemu delu.
  9. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 43 in str. 148: "Realno nasprotje ali realna opozicija predstavlja za Kanta elementarni fenomen spoznanja... je logično-transcendentalno orodje, ki daje model za konstitucijo objekta kot pozitivnega".
  10. Da bi bila po razvezavi tega oklepaja v fazi kriticisma stvar v svoji stvarskosti vpeljana kot odsotna.
  11. I. Kant, KrV, B 316/A 260.
  12. *Op. cit.*, B 326/A 270.
  13. I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 777-819.
  14. *Op. cit.*, str. 802.

a plutôt quelque chose que rien", ampak je to vse prej vprašanje "kako je lahko nekaj na mestu nečesa drugega"<sup>15</sup>, oziroma, kot se glasi to vprašanje v Kantovi formulaciji, "kako naj razumem, *da, naj bo zato, ker nekaj je, nekaj drugega...kako je zato, ker nekaj je, nekaj drugega odpravljeno*"<sup>16</sup>. In Kant najde s pomočjo realnega nasprotja v odgovoru na to vprašanje rešitev, ki utira pot poznejšemu nauku o "transcendentalni idealnosti pojavov"<sup>17</sup>: da bi bilo lahko nekaj na mestu drugega, mora vposeči nič. Če je s pojmom realnega nasprotja postavljena izhodiščna ugotovitev, da je lahko nekaj na mestu drugega le, če je nekaj vselej že na mestu nič, potem je z razdelanim transcendentalnim idealizmom to izhodišče prignano do svojega pojma, ki postavlja, da je vse, kar eksistira, zgrajeno na podlagi nič, da stvari same v nekem izvornem pomenu ni, da se pojavlja na mestu lastne odsotnosti in hkrati z njo.

Realno nasprotje je sicer razmerje, kjer sta prek nasprotja dva predikata kake stvari, ki sta sama na sebi oba enako *pozitivna*, med seboj povezana tako, da se njuni posledici vzajemno izničujeta - kot pravi Kant: "do realnega nasprotja /Realpugnantz/ prihaja le tam, kjer dve reči kot *pozitivna razloga* odpravljata vsaka posledico druge /eins die Folge des andere/"<sup>18</sup>. Vendar pa tudi Kantov privilegirani primer realnega nasprotja - fizikalni model gibanja, nasprotje dveh gibalnih sil<sup>19</sup>, katerega učinek je, da *ni gibanja*, natančneje rečeno, da *ni določenega gibanja*<sup>20</sup>, tudi to realno dogajanje v realni, "telesni naravi"<sup>21</sup> - ni primer od mišljenja neodvisnega razmerja med stvarmi. Negacija, ki je na delu v trku dveh teles, ali, če se spomnimo bolj kantovskega primera, v mirovanju jadrnice, ki jo sicer žene ugoden veter, a ne pride z mesta bodisi zaradi neugodnega morskega toka ali pa zato, ker je njeno že opravljeno pot po določenem času izničil nasproten veter, ki je ladjo vrnil na izhodišče, je vse prej zgled za vposeg mišljenja v realnost, za delovanje razuma pri določitvi eksistence, drugače rečeno, za "določitveno moč razuma v spoznanju"<sup>22</sup>.

V realnem nasprotju sta sicer dve pozitivni sili povezani tako, da se v svojih učinkih izničujeta, vendar rezultat njune zveze ni enostavno nič, ampak gre, prav narobe, za *nič, ki je nekaj*. Natančneje rečeno, gre za *nihil privativum*, se pravi,

15. Vprašanje, če lahko tako rečemo, pogoja možnosti nadomestitve enega označevalca z drugim, vprašanje učinka smisla.

16. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 817 in 819.

17. I. Kant, KrV, B 534/A 506.

18. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 788.

19. Bodisi da gre za nasprotni smeri dveh gibalnih sil v istem telesu bodisi za gibanja dveh teles drug proti drugemu po isti premici z enako silo. premici z enako silo - nasprotje, katerega učinek je,

20. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 784; ni torej gibanja *prav teh* gibalnih sil.

21. *Ibid.*, str. 803

22. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 61.



za za nekaj, kar je sicer " $= 0$ ", a tako, da je ta " $= 0$ " nekaj predstavljivega, mišljivega (*cogitabile, repraesentabile*)<sup>23</sup>. Telesa, ki bi hkrati mirovalo in ne mirovalo, si ni mogoče misliti, je *nihil negativum*, nepredstavljivi "sploh nič"<sup>24</sup>, medtem ko si brez težave lahko predstavljamo, da v istem telesu ena pozitivna gibalna sila odpravlja učinke nasprotne druge, da pa je posledica njenega medsebojnega izničenja vseeno nekaj, mirovanje telesa. V tem primeru je torej nič le neki "relativni /verhältnismäßiges/ nič"<sup>25</sup>, nič glede na pozitivno existenco dveh gibalnih sil. Izničenje, do katerega prihaja v realnem nasprotju, je način, kako je existenca pozitivnih sil, zapletenih v nasprotju, sploh šele dana, izničenje je izvirno donacija nečesa, eksistirajoče stvari. Pozitivnost sil ni nekaj neposredno danega, ampak sta kot pozitivno eksistirajoči sili šele rekonstruirani, postavljeni prek ovinka ničā: realno nasprotje je "pozitivna določitev existencie prek ovinka relativne negacije, ki veže učinke dveh sil, katerih pozitivnost je, paradokсно, znana prek tega učinka izničenja"<sup>26</sup>.

Prvi rezultat "spoznavne" določitve realnega nasprotja je torej, da je Kantovo razmišljanje o zvezi nasprotujočih si fizikalnih, estetskih, moralnih itn. pozitivnih bitnosti v resnici razmišljanje o načinu, kako uporablja razum negacijo pri določitvi "zunanje", predmetne realnosti<sup>27</sup>. Prek negacije ki je na delu v realnem nasprotju, prek njegovega privativnega "relativnega ničā", ki vzpostavlja bitnosti, katerih učinke izničuje, v njuni dejanski existenci, pride razum do določitve existencie tega, kar spoznava, do določitve tistega dela realnosti, ki ga je zmožen doseči. V Kantovi predkritični obravnavi realnega nasprotja je vsebovana minimalna opredelitev predmetne realnosti, ki se je mišljenje lahko dotakne, realnosti, ki bo pozneje opredeljena kot fenomenalna, ta minimalna opredelitev pa se glasi: realnost, to je *Nekaj na mestu Niča*. Če se prek določujoče negacije realnega nasprotja odpre mišljenju edini zanj možni dostop do biti, kot ugotavlja David-Ménard, dostop do "nečesa biti /sur quelque chose de l'être/, do fenomena"<sup>28</sup>, potem lahko elementarno določitev fenomena formuliramo takole: *Nekaj na mestu Niča, Nič, ki je neposredno Nekaj*.

Obravnavo problema realnega nasprotja ob sklepu "Analitike" prve Kritike pa lahko razumemo kot način, kako je ta minimalna določitev fenomenalne realnosti, zarisana v predkritičnem obdobju, razvita v transcendentalno teorijo objektivnosti, ki postavlja, kot smo dejali, da stvari same izvirno ni - kantovsko rečeno, da stvar na sebi ni možna - da se le pojavlja na mestu lastne odostnosti

23. I. Kant, *Versuch...*, loc. cit., str. 783.

24. *Ibid.*.

25. *Ibid.*, str. 784.

26. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 65, cf. še 156/7.

27. Cf. k temu M. David-Ménard, *op. cit.*, zlasti I. in IV. pogl., str. 25 sl. in str. 145 sl.

28. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 146.

in hkrati z njo. Kot eksplikacija določitev, s katero je objekt opredeljen kot "Nekaj na mestu Niča", implicira transcendentalna teorija objektivnosti dvojje.

Na eni strani razpršitev stvari same v mreži nujnih kategorialnih povezav, v kateri se pojavlja kot prostorsko-časovno umeščen izkustveni predmet. Rekli smo že, da transcendentalno refleksijo, za razliko od zgolj logično-formalne, zanima medsebojno razmerje pojmov v čudi glede na njihovo *predmetno vsebino*<sup>29</sup>: zanima jo torej, ali so stvari same različne ali istovetne, ali se med seboj ujemajo ali pa so v nasprotju itn. Odgovor na to vprašanje pa postavlja v odvisnost od nekega drugega vprašanja, od vprašanja namreč, v kateri spoznavni moči se subjektivno nahajajo predstave predmetov, ali gre za predmete razuma ali za predmete čutnosti. Tako sta, denimo, dve kaplji vode, če ju obravnavamo kot razumsko abstrakcijo, kot "predmet čistega razuma", nekaj v sebi istovetnega, sta vselej "Ena stvar (*numerus identicus*)"<sup>30</sup>. Če pa upoštevamo prostorsko različnost, v kateri sta dani v čutnem zrenju, sta nekaj neodpravljivo različnega, saj sta "mnoštvo in različnost podana že s prostorom samim kot pogojem zunanjega pojava"<sup>31</sup>. In tako velja tudi za nasprotnostno razmerje med stvarmi, da ga je mogoče pojasniti le ob pogoju čutnosti, ob pogoju danosti predmetnih realnosti, katerih učinki se vzajemno odpravljajo, v čutnem zrenju, v prostoru in času kot formalnima, a vselej nujno na izkustvene predmete apliciranima pogojema zrenja. Mirovanje ladje na odprtem morju ni negacija gibanja, ampak se razveže v specifičen, prostorsko določen objekt, ki je opravil najprej pot x od A do B, nato pa še pot -x od B do A, tako da je seštevek obeh poti "= 0". Na mestu tega niča pa imamo realne objekte kot *realitates phaenomena*, kot stvar, dano v zrenju z določili, ki izražajo "zgolj razmerja"<sup>32</sup>, kot stvar, skratka, ki ni najprej nič drugega kot na nujen način povezana mreža prostorskih in časovnih razmerij, "golo razmerje nečesa nasploh do čutov"<sup>33</sup>.

Na drugi strani pa je mogoče govoriti o desubstancializaciji stvari, o razpršitvi predmeta kot pojava na mrežo njegovih prostorskih razmerij in časovnih sosledij le v toliko, kolikor je ta mreža že podvržena razumskemu pojmu in torej organizirana na nujen način. Drugače rečeno, aprehenzija mnogovrstnosti pojava, je vselej sukcesivna, z njo je ena zaznava oz. delna predstava predmeta sicer v času povezana z drugo delno predstavo, vendar gre tu za razmerje

29. Gre, če se če enkrat spomnimo, za razmerje istovetnost/različnost, ujemanje/nasprotje, zunaj/znotraj, določljivo/določitev, cf. KrV, B 317/A 261.

30. KrV, B 319/320/A 263/264.

31. *Ibid.*

32. KrV, B 341/A 285.

33. KrV, B 342/A 286: "Seveda se nekoliko zdrznemo ob tem, da naj obstaja stvar v celoti iz razmerij, toda taka stvar je zgolj pojav in je sploh ni mogoče misliti s pomočjo čistih kategorij; obstaja le v golem razmerju nečesa nasploh do čutov".

pojavnov, "kot je sestavljeno v času", ne pa "kot objektivno je v času"<sup>34</sup>. Sinteza aprehenzije je zgolj subjektivni niz predstav, ki nam ničesar ne pove o tem, ali si predstave na tak način sledijo tudi v predmetu. Dejstvo, da zaznavam v pojavu dve stanji, stanje A in stanje B, pomeni le, da moja moč upodobitve obe stanji sukcesivno povezuje, denimo, najprej A, nato B, ne pa tudi, da "v objektu eno stanje predhodi drugemu, ali, z drugimi besedami, z golo zaznavo ostane *objektivno razmerje* pojavov, ki si sledijo, nedoločeno"<sup>35</sup>. Dokler ostanemo na ravni same aprehenzije sta zaznavi stanj A in B med seboj povezani poljubno, njun vrstni red je načeloma reverzibilen: nobenega razloga ni, da ne bi bila v aprehenziji najprej postavljena predstava B in šele nato predstava A. Tako je, denimo, niz zaznav v aprehenziji hiše vselej sukcesiven, začnem pa ga lahko pri poljubni točki, pri slemenu, pri temelju, ob straneh itn. - a to še ne pomeni, da je mnogoterost hiše kot pojava v sebi sukcesivna ali pa da je mnogoterost v pojavu povezane na poljuben način.

Sukcesivna pa je tudi aprehenzija poti ladje, ki jo nosi rečni tok. Vendar pa v tem primeru ne morem drugače, kakor da v aprehenziji pojava ladjo na začetku njene poti najprej zaznam na mestu A in nato na mestu B nižje ob vodnem toku. Za razliko od poljubne sukcesije zaznav v aprehenziji hiše je zdaj red v nizu zaznav pojava nujno določen s pravilom, in sicer s pravilom, ki postavlja, da je v dogajanju aktualno stanje vselej določeno z nečim predhodnim, iz česar na nujen način sledi: "Svojo subjektivno sintezo (aprehenzije) spreminjam torej v objektivno vedno glede na pravilo, po katerem so pojavi v njihovem sosledju, se pravi, tako, kakor se dogajajo, določeni s prejšnjim stanjem, in zgolj pod to predpostavko je sploh možno izkustvo o nečem, kar se dogaja"<sup>36</sup>. Šele s tem, da je sinteza aprehenzije podvržena pravilu, ki na nujen način določa vrstni red predstav, gre v njej za več kot za subjektivno igro domišljije, dobi torej sukcesivni niz predstav objektivni, se pravi v samem objektu določen pomen. Edino zakonita, obvezna povezanost predstav, ki je v primeru dogajanja vzpostavljena s pojmom kavzalnosti, zagotavlja subjektivnemu nizu aprehenzije njegovo objektivno realnost: brž ko imamo opraviti z nujno povezanostjo predstav, s pravilom, ki nas "prisili"<sup>37</sup> k določenemu redu zaznav, vznikne tudi to, na kar se pravilo nanaša, njegov objekt. Objektivnost na ravni predstave zahteva eksistenco objekta na ravni predstavljenega. Objekt, za katerega tu gre, pri tem ni drugega kakor "skupek predstav", na katerega se kot na svoj predmet nanaša sukcesivni niz predstav, je pojav, "ki je v nasprotnostnem razmerju s predstavami aprehenzije" in ga je mogoče "predstaviti kot njen od njih različen objekt edino tako, da je podvržen pravilu, ki ga razlikuje od sleherne druge

34. KrV, B 219.

35. KrV, B 234/A 190.

36. KrV, B 240/A 195.

37. KrV, B 242/A 197.

aprehenzije in s katerim postane nujen neki način povezave mnogoterosti. *Objekt je to na pojavu, kar vsebuje pogoj za nujno pravilo aprehenzije*".<sup>38</sup>

Eksistenca objekta, o kateri govori Kant v 2. analogiji izkustva, je tako nujen proizvod vselejšnjega kategorialnega poenotenja mreže prostorsko-časovnih razmerij, v kateri je dan predmet v zrenju, in je hkrati vselej tudi že nekaj več od tega proizvoda, nekaj, kar splet objektivnih in nujnih razmerij vselej že presega. Objekt je namreč v analogijah izkustva dojet kot to, kar subjektu sploh zagotavlja, da ima v svojih predstavah opraviti z nečem drugim kakor s samim seboj, s subjektivno igro svojih predstav, ali, če nastopa ta subjektivna realnost neposredno z zahtevo po objektivnosti, s svojimi sanjami.<sup>39</sup> Pri tem predmetni odnos našim predstavam ne doda drugega kakor to, da "naredi povezavo predstav na določen način nujno in da jo podvrže pravilu; in narobe, naše predstave dobijo objektivni pomen le tako, da je nujen določen red v njihovem časovnem razmerju".<sup>40</sup> Objekt ni drugega kakor Nekaj, kar je samo v sebi nično, brez sleherne pozitivne, se pravi, občutene ali zaznane vsebine, kar pa mora nujno obstajati, saj je eksistenca tega ničnega Nekaj, tega, kar ni nič vsebinskega, ampak samo obstaja kot drugo od subjektive spoznavne zmožnosti, edino, na kar se opira mišljenja, ko z zavezujočim pravilom ureja svoje predstave in tako prekinja njihovo blodno igro<sup>41</sup>. Brž ko imamo opraviti s pojmovno urejenim nizom predstav v aprehenziji, je v to regulacijo integrirano tudi, kot ugotavlja David-Ménard, bivanje objekta, in sicer bivajočega objekta kot nečesa, kar je izvorno heterogeno glede na spoznavajoči subjekt: pri Kantu "ni bivanje objektov nikoli samo njihova prisotnost - najsi tudi zoperstavljena - za predstavo. Bivanje implicira dojetje njihove metafizične heterogenosti glede na subjekt"<sup>42</sup>. Če povzamemo: ko Kant razmišlja o negativnih velikostih s pomočjo realnega nasprotja prvič opredeli tisto predmetno realnost, ki je dostopna spoznavajočemu subjektu, se pravi, fenomenalno realnost, opredeli pa jo kot "Nekaj na mestu Niča". V razviti transcendentelni teoriji objektivnosti je ta nični Nekaj predmeta kot pojava artikuliran na dva načina: na eni strani kot desubstancializacija stvari same z njeno pojavno razpršitvijo na mrežo v čutnem zrenju danih prostorskih razmerij in časovnih sosledij, na drugi strani kot paradokсно bivanje objekta, ki

38. KrV, B 236/A 191; podčrtal RR.

39. Cf. KrV, B 248/A 202.

40. KrV, B 234/A 198/9.

41. Analogije izkustva sodijo, tako kot postulati empiričnega mišljenja, k dinamičnim, zgolj regulativnim razumskim načelom, ki merijo sicer na a priori določitev bivanja /Dasein/ pojavov, vendar tega bivanja ne konstituirajo, ampak dajejo samo pravilo, kako ga je mogoče najti. Analogija izkustva je, kot pravi Kant, pravilo, kako naj iz zaznav nastane enotnost izkustva, ne pa, kako naj nastanejo same zaznave kot empirično zrenje, cf. KrV, B 222 sl./A 179 sl.

42. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 164.

se izmakne spoznavni sintezi natanko v trenutku, ko se s pravilom urejeni sintezi aprehenzije objekt njenih predstav posreči konstituirati. Nekaj na mestu ničā, pojav, je entiteta, ki je brez lastne istovetnosti, vselej že razpršena v mreži časovno-prostorskih razmerij, a kljub tej ničnosti lastne substancialne določenosti biva, in sicer tako, da vznikne sredi spoznavne sinteze kot to, kar ji je radikalno heterogeno, a ji prav v svoji radikalni heterogenosti daje konsistenco<sup>43</sup>.

Vendar pa vsebuje opredelitev realnega nasprotja kot paradigmatskega primera za konstitucijo spoznavnega objekta, kakršno predlaga David-Ménard, še neko implikacijo, zahtevo namreč, da povežemo problem realnega nasprotja s problemom dialektičnega nasprotja. Zahteva se zdi na prvi pogled samoumevna, saj je, kot je znano, naloga *Kritike čistega uma* ravno, da razmeji trdno področje izkustvene rabe razumskega spoznanja od vseh tistih nejasnosti, protislovij in blodenj, v katera se zapleta um, ko razmišlja brez opore v čutnosti. A če razmejitveno gesto kritizma pogosto razumejo kot zahtevo po jasni ločnici med dvema že na sebi različnima spoznavnima področjema<sup>44</sup>, torej po priznanju njune različnosti, ki prepreči njuno nelegitimno mešanje, implicira povezanost obeh nasprotij, na katero opozarja David-Ménard, drugačno razumevanje kritizma kot "znanosti meje". V tem razumevanju pa je razmejevanje dojeta kot gesta, ki šele vzpostavlja obe področji, ki naj bi ju ločilo. Natančneje rečeno, če je realno nasprotje sicer primer za konstitucijo spoznavnega objekta, pa šele kritika dialektične zaslepitve uma določi, kaj spoznavni objekt sploh je; in narobe, šele objekt spoznanja zadovoljivo razloži ničnost spora s samim seboj, v katerega se zapleta um. Nimamo torej opraviti s sklenjeno teorijo objekta (realno nasprotje), ki ji je dodana še kritična razgradnja nelegitimnih spoznavnih postopkov (dialektično nasprotje), ampak šele povezanost obeh nasprotij predstavlja transcendentalno teorijo objekta v celoti, šele obe nasprotji skupaj sta odgovor na vprašanje, kaj je to objekt spoznanja.

Oglejmo si najprej nekoliko podrobneje, na kakšen način sta po mnenju David-Ménard povezana realno nasprotje in dialektično nasprotje, natančneje rečeno, antinomija uma, dialektično sklepanje, ki meri na absolutna totalnost v nizu

---

43. Kot pravi David-Ménard, Kant skuša "slediti kriteriju realnosti, heterogene sintezi, v sintezi sami...bivanje objektov, dojetih s sintezo, je to, kar v temeljnih spoznavnih aktih uhaja zmožnosti razuma", *op. cit.*, str. 161 in 176.

44. Na tesno povezanost med teorijo o konstituciji spoznavnega objekta, ki jo razvijata Estetika in Analitika, in kritično preiskavo dialektične logike videza v Dialektiki, opozarjajo tudi številna mesta v prvi Kritiki, med drugim, denimo, Kantova pripomba, da upa, da bo mogoče iz antinomije uma "potegniti resnično korist, resda ne dogmatsko, a vendarle kritično in doktrinalno: da je namreč z njeno pomočjo posredno dokazana transcendentalna idealnost pojavov, če nekomu, denimo, ni zadoščal neposreden dokaz v transcendentalni Estetiki", KrV, B 534/A 506. Tu puščamo ob starni vprašanje, koliko se sam Kant ne nagiba k poenostavljenemu razumevanju razmejitvene geste.

pogojev za dani pojav oz. na absolutno totalnost v sintezi pojavov<sup>45</sup>. S problemom realnega nasprotja je povezana samo ena od štirih kozmoloških idej, prva antinomija, kjer je brezpogojno mišljeno kot absolutna totalnost niza pogojev, se pravi, kot nekaj, kar je ta popolni niz pogojev sam in se od njega ne razlikuje. Gre za matematično "sintezo enakovrstnega"<sup>46</sup>, ki se načeloma drži pogoja čutnosti niza pojavov, medtem ko dopuščata dinamični antinomiji v sintezi pojavov neki njihov pogoj, ki sam ni pojav, ki torej ni čutno pogojen. Kar v primeru ideje sveta povzroča razcep uma, ki se sam s seboj prepira o njegovi velikosti, končnosti ali neskončnosti, je le obseg sinteze: ta je sicer načeloma enaka sintezi, s katero spoznavam izkustvene predmete, a razširjena do te mere, da postane nemožna, saj presega področje možnega izkustva<sup>47</sup>.

Brž ko pa mišljenje pristane na to, da pri razmišljanju o velikosti sveta omeji pogoje sinteze na sukcesivno sintezo mnogoterega v zrenju, postane problem ideje sveta rešljiv. Resda ne kot problem same ideje absolutne totalnosti sveta, zato pa kot problem, kako naj razum postopa pri spoznanju izkustvenega predmeta. Zaradi navezanosti razumskega spoznanja na čutnost se spoznavni proces ne more nikoli zaključiti, načelo totalnosti se tako pojavlja kot *regulativno* pravilo uma, ki postavlja, da ni nobena empirična meja tudi že absolutna meja, tako, da je treba izkustveno spoznanje kolikor je le mogoče širiti, ga nadaljevati v neki *nedoločljivi* razsežnosti<sup>48</sup>. Zaradi tega lahko David-Ménard tudi reče, da v primeru ideje sveta rešitev antinomije ni le v tem, da kritična razgradnja dialektičnega videza razkrije, kako temelji že samo izhodiščno vprašanje na "neupravičeni predpostavki"<sup>49</sup>, ampak obstaja še neka druga rešitev zagate, v katero zaide um s kozmološko idejo. Tam, kjer se um sam s seboj prepira "za nič"<sup>50</sup>, tam se uspe razum izmotati iz ničnega spora dialektične argumentacije tako, da spravi v igro neki drugi modus ničā, tisti, na katerega se opira konstrukcija spoznavnega objekta v realnem nasprotju. Skratka, na mestu ničnega problema, ki ga zastavlja kozmološka ideja uma, vznikne s tem, ko razum omeji pogoje problema na čutnost, rešitev v obliki konstrukcije objekta spoznanja<sup>51</sup>.

45. Cf. npr. KrV, B 434/5/A 407/8.

46. KrV, B 558/A 530.

47. "Specifičnost kozmoloških idej je le, da lahko svoj predmet in empirično sintezo, potrebno za njegov pojem, kot dana, tako da zadeva vprašanje, ki iz njiju izvira, le potek sinteze, kolikor bi moral vsebovati aboslutno totalnost, ki ni nič empiričnega več, saj ne more biti dana v nobenem izkustvu", KrV, B 508/A 480.

48. Cf. KrV, B 536 sl./A 508 sl. Vprašanje razlike med neskončnim (*in infinitum*) in nedoločnim (*in indefinitum*) napredovanjem puščamo tu ob strani.

49. KrV, B 513/A 486.

50. KrV, B 529/A 501.

51. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 48: "Predmet je to, kar omogoča premeščeno rešitev problema, vtem ko nekoliko preoblikuje pogoje sinteze, kakršna je značilna za problem sveta".

Zdaj lahko preciziramo, v kakšnem pomenu razume David-Ménard povezanost med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem. Povezanost obeh nasprotij je vzajemna opredelitev logike nič (dialektično nasprotje) in logike spoznavne stvari (realno nasprotje), v kateri predmet spoznanje šele pride do svoje transcendentalne določitve. To določitev strnjeno povzema avtoričina formulacija, da je mogoče strukturo Nečesa /quelque chose/, kar spoznava razum, razumeti le v razliki do strukture Niča, ki je mesto antinomije: "predmet je to, kar omogoča mišljenju da spozna Nekaj, *namesto da se prepira okoli nič*. Na to formulacijo se navezuje druga, ki prvo variira, da lahko namreč razum uspe tam, kje antinomičnemu umu spodleti<sup>52</sup>. Skratka, v zvezi med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem prihaja do izraza artikulacija Nečesa in Niča, ki je konstitutivna za fenomenalni predmet, pri čemer ima ta artikulacija dve pojavniki obliki. Prvič, Nekaj, izkustveni predmet se konstituira le prek ovinka Niča, in drugič, konstitucija izkustvenega predmeta je za razumsko mišljenje uspeh, s katerim je nevtraliziran disenz dialektičnega argumentiranja.

Poudarimo še enkrat to, kar se nam zdi v zvezi obeh nasprotij, kakršno predlaga David-Ménard, bistveno: da namreč šele njuno razmerje predstavlja transcendentalno teorijo objektivnosti v celoti, torej konsistenten odgovor na vprašanje, kdaj ima spoznanje objektivno realnost, se pravi, kdaj se nanaša na predmet, da bi v njem našlo svoj "smisel in pomen"<sup>53</sup>. Dejstvo, da je za objektivno realnost spoznavnega predmeta konstitutivno razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim, širše rečeno, med Analitiko in Dialektiko, lahko razložimo tudi takole: določitev predmeta spoznanja v kriticizmu je refleksivna določitev. K postopku, s katerim se razum "dotakne" realnosti, se pravi, s katerim določi fenomenalni predmet, nekaj, kar "realno" biva (realno nasprotje), neločljivo sodi tudi *določitev te določitve* (dialektično nasprotje). Akt, s katerim je v kriticizmu konstituiran predmet v njegovem objektivnem bivanju, je upognjen nazaj vase, spremlja ga namreč refleksija, v kateri je določen pomen tega objektivnega bivanja: hkrati z določitvijo objektivne realnosti, je določeno še, kaj ta objektivna realnost "v resnici" je. S to refleksivno gesto je konstituciji spoznavnega predmeta, ki se giblje na ravni občevaljavnosti in nujosti, dodan moment, ki je ireduktibilno partikularen in kontingenten.

Da bi to trditev pojasnili, se moramo še enkrat nasloniti na razmišljanja David-Ménardove. Temeljna teza njenega dela je namreč, če nekoliko poenostavimo, da se tako v treh Kritikah kakor v številnih manjših antropoloških spisih v različnih oblikah ponavlja ista tema, da je rdeča nit, ki povezuje tako rekoč celoten Kantov opus, avtorjeva fasciniranost z nevarno bližino uma in norosti. Transcendentalna filozofija se vzpostavlja skozi Kantov spoprijem z norostjo.

52. Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 44/5 in str. 17.

53. KrV, B 194/A 155.

Še preden je kriticični pojem meje teoretsko razdelan v zreli fazi kriticisma, je že na delu v Kantovem iskanju odgovora na vprašanje, kako razmejiti filozofijo od fantazijskih miselnih konstrukcij, kakršno je predstavljal, denimo, okultistični nauk švedskega učenjaka Emmanuela Swedenborga<sup>54</sup>: Kantovo razmejevanje pri tem ni suverena zavrnitev iracionalnih, filozofiji popolnoma tujih fantazij, ampak je obramba racionalnega mišljenja pred nečem, kar mu je kljub navidezni tujosti še vse preveč blizu, kar ga ogroža od znotraj.

Drugače rečeno, razmejevanje filozofije od delirantnih oblik mišljenja ni preprosto tema transcendentalne filozofije, ampak je, na eni strani, Kantova subjektivna izjavljalna pozicija. Izgradnja sistema filozofskega mišljenja, temelječega na občeveljavnih, nujnih in formalnih načelih, je za Kanta način, kako lahko ubeži lastni norosti, lastni strukturi želje: Kantovo zanimanje za melanholijo in privilegiran pomen, ki ji ga daje v svojih antropoloških spisih, od zgodnjega *Poskusa o boleznih glave in Razmišljanja o občutku lepega in vzvišenega* (1764) do pozne *Antropologije v pragmatičnem oziru* (1798), je znamenje za to, da se ukvarja s svojo lastno "boleznijo glave" oz. s svojim lastnim "temperamentom". Kot pravi David-Ménard: "Tisto, kar sramežljivo imenujejo Kantovo zanimanje za melanholijo, je v resnici nujnost, iz katere je naredil svojo usodo, da znamo preoblikovati lastno melanholijo v filozofsko misel, da se na ta način izognemu deliriju in da to naredimo tako, da povemo, za kaj gre"<sup>55</sup>.

Melanholija je za Kanta drža, ki v imenu trajnejših (moralnih) načel obrača hrbet spremenljivi in minljivi čutni realnosti, tako da je melanholik vedno "fantast"<sup>56</sup>: nekdo, ki svojim neposrednim čutnim vtisom vedno dodaja še neko v stvarih samih neobstoječo, himerično potezo. A nekdo je lahko fantast zato, ker njegova dejanja odstopajo od meril zdrave pameti, natančneje rečeno, ker spreminja moralni občutek v načelo svojega delovanja, vodi pa ga entuziazem, "brez katerega ni bilo v svetu še nikoli narejeno nič velikega"<sup>57</sup> Melanholični fantast

54. I. Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 919-989. Kant opravičuje uvodoma pisanje tega spisa tudi kot poskus, odškodovati se za stroški, ki jih je imel z nakupom Swedenbergovega dela (izšlo je v osmih zvezkih v obdobju od 1749-1756).

55. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 120.

56. I.: Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, v: I. Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 984. Ta "samoprevara v občutenju" je običajna in splošna poteza človekovega dožemanja zunanjega sveta, neke vrste "običajna zaslepitev", zaradi katere ljudje ne vidijo "tega, kar obstaja, ampak vidijo to, kar jim nariše njihovo nagnenje, mineralog vidi v florentinskem kamnu mesto, pobožnež v madežih v marmorju zgodbo Pasijona, dama skozi daljnogled v luni zaljubljenca, njen duhoven pa dva cerkvena stolpa", *ibid.*

57. *Ibid.*: "Postavimo Aristida med oderuhe, Epikteta med dvorjane in Jean-Jacques Rousseauja med doktorje na Sorbonni. Zdi se mi, da bomo zaslišali glasen posmeh in stotino glasov, ki vpijejo: kakšni fantasti!"



pa je lahko tudi "fanatik (vizionar, zanesenjak /Schwärmer/. To je v resnici premaknjenec, ki se prsi z neposrednim navdihnjenjem in veliko intimnostjo z nebeškimi močmi. Človeška natura ne pozna nevarnejše slepilne tvorbe /Blendwerk/. Kadar je izbruh tega slepila nov, prevarani človek razpolaga s talenti, množica pa je pripravljena, da sprejme vase ta kvas, tedaj mora zaradi pretresov včasih trpeti celo država"<sup>58</sup>.

Kar torej Kanta zanima pri melanholiji, je na eni strani dejstvo, da so tej vrsti čudi minljiva čutna nagnjenja podrejena stalnim občim načelom, s čemer so nevtralizirani učinki tiste "upravičene naveličanosti"<sup>59</sup> nad svetom in nad samim seboj, ki izvira iz "neobstoynosti zunanjih stvari"<sup>60</sup> in je sicer značilna za melanholika. Na drugi strani ga fascinira njena ambivalentnost: melanholik je lahko nekdo, ki raje kot svojim neposrednim čutnim vzgibom sledi načelom, lahko pa je tudi fanatic, ki v udejanjanju načel popolnoma zgubi stik z realnostjo. Melanholična drža se lahko izteče v izgradnjo splošnoveljavnega in nujnega filozofskega sistema<sup>61</sup>, lahko pa se izrodi in sprevrže v različne oblike norosti: resnost postane otožnost, pobožnost se spremeni v zanesenjaštvo, pogum v pustolovstvo, racionalno mišljenje se zgublja v razodetjih, prikaznih, slutnjah in čudežih<sup>62</sup>.

A če je, kot smo dejali, Kantovo razmejevanje filozofije od norosti zanesenjaštva na eni strani njegova subjektivna izjavljalna pozicija, če je torej filozofija mišljena kot ena izmed možnih usod melanholične strukture subjektive želje, pa na drugi strani ta partikularna izjavljalna pozicija vstopa v samo vsebino filozofske izjave, ki temelji na univerzalnih načelih. Kantova transcendentna filozofija je v teoretski zastavitvi in logični strukturi svoje objektivne vsebine razumljiva le v razmerju do svojega subjektivnega izjavljalnega mesta. Z vso jasnostjo se ta vpis izjavljanja v izjavo pokaže na področju praktične filozofije in formalizma moralnega zakona. Prehod od melanholičnega izkustva "neobstoynosti zunanjih stvari" in naveličanosti nad svetom k plemenitemu in

58. *Ibid.*.

59. I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, v: Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, zv. II, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 834 in str. 842; cf. slov. prev. I. Cankarja Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 9 in str. 16.

60. *Ibid.*, str. 841 (slov. prev. str. 15).

61. V svoji nagnjenosti k načelom je melanholična drža plemenita in sodi v red sublimnega: "Tisti, čigar občutek se nagiba k melanholiji, se tako ne imenuje zato, ker ždi, oropan življenjskih radosti, v mračni otožnosti /Schwermut/, marveč zato, ker bi se njegova občutenja, če bi se povečala čez določeno stopnjo ali če bi se iz kakih razlogov napačno usmerila, lažje prevesila v to stanjo kakor pa v kako drugo. Ima predvsem občutek za vzvišeno", I. Kant, *Beobachtungen...*" *op. cit.*, str. 840; navajamo po popravljenem slov. prev., *op. cit.*, str. 14.

62. Cf. *ibid.*, str. 842 (slov. prev. str. 16).

sublimnemu delovanju glede na nespremenljiva obča načela, ki kompenzirajo neobstoynosti čutnosti, je za zgodnjega Kanta nekaj samoumevnega in se z enako samoumevnostjo ponovi v poznejši konceptualni dvojici patoloških nagnenj in formalizma z umom določene moralne volje. A kakorkoli že izkustvo o minljivosti "zunanjih stvari" velja za čutni svet nasploh, pa neobstoynost čutnosti na področju objektivne, izkustvene predmetnosti in teoretičnega spoznanja nikakor ni ekvivalentno izkustvu o neobstoynosti čutnosti na področju intersubjektivne realnosti in praktičnega spoznanja<sup>63</sup>. Interes za obča načela, ki amortizirajo spremenljivost in minljivost čutnega izkustva, na področju moralne prakse ni, če lahko tako rečemo, analitično dejanstvo, ampak sintetično: obče ni že nekako upravičeno z obstojem posebnega, ampak rabi tako rekoč še dodatno utemeljitev. Vzemimo Kantov primer "normalnega" spolnega razmerja, ki temelji na nagnjenju, in plemenite ljubezni, ki temelji na načelih. V prvem primeru je ženska ljubljena zaradi njene, denimo, lepote, prikupnosti in pameti, v drugem mož ljubi ženo zato, ker je njegova žena - kar bo ostala tudi, "če bi jo bolezen spačila, starost storila godrnjavo, in če bi se, ko je izginil prvi čar, tudi ne zdela več pametnejša kot vsaka druga"<sup>64</sup> David-Ménard k temu upravičeno pripominja, da je razmišljanje o minljivosti čutne podobe drugega, ki razmerje do njega utemeljuje na načelih, subjektova aktivna gesta, s katero je čutna nekonsistentnost drugega tako rekoč šele proizvedena, izzvana<sup>65</sup>. Drugače rečeno, melanholikova načelnost v razmerju do drugega, ki tega drugega reši neobstoynosti njegove čutne podobe v enaki meri kot ga oropa vse njegove konkretnosti, je že specifična realizacija želje: univerzalnost subjektovega načela je utemeljena na nečem skoz in skoz partikularnem.<sup>66</sup>

A Kantov opis melanholikovega podrejanja čutnih nagnenj načelom ni le *primer* za vpis izjavljanja v izjavo, ampak že sama na sebi je ta vpis: obravnava

63. Tu v spremenjeni obliki prevzemamo argument, ki ga je razvila David-Ménard: medtem ko loči avtorica med melanholikovo (splošno) naveličanostjo nad svetom, ki pelje do "odpovedi hrupu sveta" (Razmišljanja) in med (posebnim) izkustvom o minljivosti sočloveka, drugega kot čutnega bitja - "v odporu do življenja in v naveličanosti nad njim se patološki moment uniči tako rekoč sam od sebe...v izkustvu o nekonsistentnosti čutnosti, doživeti v drugem...je razkroj čutnega življenja drugega izzvan, bodisi v predstavi bodisi v fantazmi" M. David-Ménard, op. cit., str. 202 - se nam zdi ustrezneje obravnavati subjektivno "splošnejše" stališče o nekonsistentnosti patološkega kot del njegovega bolj "specifičnega" intersubjektivnega razmerja do drugega.

64. I. Kant, *Beobachtungen...* II., str. 840 (slov. prev. str. 15).

65. Cf. M. David-Ménard, op. cit., str. 202; v "normalnem" obnašanju je aktivnost omejena na fantazemsko predstavo, ki vidi v lepoti mladosti že sledove starostnih gub, v perverziji je aktualizirana.

66. Gre za stališče, ki je za Kantovo transcendentalno filozofijo in njeno načelo, da ne obstaja apriorna zveza med uživanjem, se pravi občutkom ugodja ali neugodja, in njegovim predmetom, seveda nespremenljivo, saj že implicira pokantovsko racionalno določitev užitka v Freudovi in Lacanovi psihoanalizi.

melanholije predstavlja tisto izjavljalo pozicijo Kantove praktične filozofije, ki šele "izzove", naredi možno formalno občost njenih ključnih izjav in konceptov. S tem vpisom pa stopa v ospredje eden temeljnih problemov Kantove praktične filozofije. Problem, povezan s konceptualizacijo moralnega zakona, ni v tem, da bi, potem ko je vzpostavljen zakon, ki velja v nasprotju z vsemi čutnimi nagnenji in ne glede nanje, tega zakona ne mogli upravičiti v njegovi konsistentnosti in koherentnosti. Problem ni v samem kriteriju formalne občosti moralega zakona, problem je v kriteriju tega kriterija, v kriteriju univerzalizacije naših maksim, v tem torej, kako na področju (moralne) prakse razložiti sam interes za občost, ki naj amortizira pomanjkljivosti spremenljivega empiričnega delovanja subjektov. Kant sam na to vprašanje konceptualno ne odgovarja, zato pa je odgovor na dovolj očiten način, tako David-Ménard, vsebovan v njegovi filozofski praksi. Vsebovan je v tem, kar imenuje avtorica "empirični temelj"<sup>67</sup> za transcendentualno filozofijo volje, se pravi, v posebnem statusu, ki ga imajo v Kantovi razlagi subjektovega delovanja po dolžnosti melanholija, naveličanost nad svetom, nagnjenje k samomoru... Tisti zadnji kriterij za univerzalizacijo maksim intersubjektivnega delovanja, mesto, od koder se izjavlja interes za moralnost in brezpogojno spoštovanje moralnega zakona, je za Kanta partikularno izkustvo melanholikovega delovanja, ki temelji na njegovi veri v občost načel.

Kantova pomanjkljivost je v tem, če za hip še ostanemo v okviru analize David-Ménardove, da se sicer na eni strani jasno zaveda empirične baze, na kateri je zgrajen formalizem moralnega zakona, da predvsem v svojih praktičnofilozofskih in antropoloških spisih "ne briše zveze med partikularnostjo določenega izkustva in izumom splošnoveljavne morale občosti", da pa na drugi strani "te partikularnosti ne misli kot take"<sup>68</sup> - rekli bomo: da je ne vpotegne v samo univerzalno izjavno vsebino in ne misli kot njen konstitutivni del. Namesto tega se Kant zateka k logiki realnega nasprotja. Tako kot je za zgodnjega Kanta doživljanje špartanske matere, ki izzve za junaško smrt svojega sina v boju za domovino, rezultat seštevka pozitivne sile, ponosa nad junaštvom sina, in negativne velikosti, bolečine zaradi njegove smrti, tako kot je sovrašno negativna ljubezen, zmeta negativna resnica, grešnost negativna krepost...<sup>69</sup>, tako je v "zreli" fazi kriticizma razmerje med partikularnimi patološkimi nagnenji in univerzalnim moralnim zakonom mišljeno kot rezultat sestave dveh "pozitivnih sil", kjer učinki ene, zavesti o moralnem zakonu, izničujejo učinke druge, pritiska patoloških nagnenj. Tam, kjer se Kant najbolj zaveda partikularnosti svoje subjektivne izjavljalne pozicije, kjer je, kot pravi David-Ménard, "najbolj blizu sebi"<sup>70</sup>, se pravi v svojih antropoloških, praktičnofilozofskih in estetskih

67. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 196.

68. Cf. *ibid.*, str. 197, 207, 217.

69. I. Kant, "Negative Größen...", *op. cit.*, str. 792 ssl.

70. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 197.

spisih, tam je pri refleksiji te pozicije teoretsko najmanj ploden, tam uporablja model izničenja učinkov dveh pozitivnih sil kot nekakšno nespremenljivo in univerzalno razlagalno sredstvo. In narobe, tam, kjer je Kant najbolj oddaljen od svojega "empiričnega temelja", v svoji teoretični filozofiji, tam je problematika realnega nasprotja, s katero Kant prvič zastavi transcendentalno vprašnje o določitvi objektivne realnosti spoznavnih predmetov, najbolj pojmovno razdelana in razvita v svoji teoretsko dognani obliki: kot razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem, ki je vodilo prve Kritike, "v kateri dobi teorija predmeta svoj pomen edino skozi to, čemur se izogne v registru miselnih iluzij"<sup>71</sup>.

Zdaj se lahko vrnemo k naši zgornji trditvi, da imamo v neločljivi povezanosti realnega nasprotja in dialektičnega nasprotja v prvi Kritiki opraviti z refleksivno določitvijo objekta, s katero je konstituciji spoznavnega predmeta, dodan moment, ki je ireduktibilno partikularen in kontingenten. Rekli bomo, prvič, da se v razmerju Analitike in Dialektike, realnega in dialektičnega nasprotja izraža neko drugo razmerje, tisto, ki je temeljnega pomena za samo zastavitev transcendentalne filozofije: razmerje med Kantovim partikularnim "empiričnim temeljem" in univerzalno izjavno vsebino transcendentalizma. In drugič, v teoretični filozofiji se - za razliko od praktičnofilozofskih in antropoloških del, v katerih daje Kant razmerje med empiričnim, iz katerega izhaja, in transcendentalnim, ki ga izgrajuje, zgolj videti, ne da bi ga mislil - to razmerje izraža v teoretsko reflektirani obliki: razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem je način, na katerega je v samem kriticizmu razmerje med njegovo partikularno izjavljalno pozicijo, ki organizira in določa univerzalistično pretenzijo njegove izjavne vsebine, reflektirano znotraj univerzalistične izjave kot njen konstitutivni del. V razmerju med realnim nasprotjem, prvim modelom transcendentalne konstitucije spoznavnega predmeta, polja objektivnosti, in dialektičnim nasprotjem, mestom ničnega argumentiranja in ničnega videza, katerega dekonstrukcija pa je kljub temu potrebna, da bi lahko razumeli, kaj spoznavni objekt v svoji objektivnosti sploh je, je razmerje med partikularnim izjavljalnim mestom in univerzalno izjavno vsebino, ki organizira Kantovo filozofsko mišljenje, sploh postavljeno kot teoretski problem: od prve Kritike naprej statusa univerzalnega ni več mogoče misliti brez prisotnosti nekega partikularnega momenta, ki od znotraj krni homogenost njegovega polja. In postmoderna renesansa filozofije je dedič Kantovega filozofiranja v toliko, kolikor izhaja iz problemske situacije, ki je analogna problemu kriticizma. Drugače rečeno, ne gre za to, da je pozicija občosti vselej določena z nekim specifičnim izjavljalnim mestom, ne gre torej za to, da je univerzalnost vselej

71. Cf. *ibid.*, str. 207.

partikularna<sup>72</sup>, prej narobe, gre za to, da je sama partikularnost univerzalna, da je univerzalnost, ki vznikne sredi polja univerzalnosti kot ireduktibilno partikularna.

---

72. Gre za stališče, ki ga po našem mnenju implicira logika argumentacije M. David-Ménard in s te točke bi bilo treba razviti tudi kritiko njenega dela. Kritika bi moral biti dvojna. Na eni strani bi bilo potrebno analizirati, v kakšni meri ni že sama alternativa, ki jo postavlja avtorica - bodisi Kant manj potlači, je "bližji sebi", a je zato teoretsko manj prodoren (praktična in antropološka filozofija), bodisi je Kantova subjektivna pozicija potlačena, premeščena, rezultat pa je teoretsko dognana konceptualizacija - izraz biografsko-psihologističnega dojeta razmerja med "empiričnim temeljem" Kantove misli in njegovo transcendentalno filozofijo. Na drugi strani bi bilo potrebno analizirati, ali avtorica s tem, ko daje pozitivnosti spoznavnega predmeta prednost pred razmejevanjem, ki ga šele vzpostavlja, tako kot razume nič dialektične argumentacije vselej le na ozadju spoznavne določitve, kot odasoptnost pozitivnost spoznanje, na pade sama v objektivistično koncepcijo spoznanje, ki jo sicer kritizira.



# Kant in »pravica do laži«

Alenka Zupančič

## Case history

V svojem spisu iz leta 1797, *Des Réactions politiques*, Benjamin Constant med drugim zapiše tole:

»Moralno načelo, da je govoriti resnico dolžnost, bi onemogočilo vsako družbo, če bi ga vzeli brezpogojno in brez ozira na vse drugo. Dokaz za to imamo v neposrednih konsekvencah, ki jih je iz tega načela potegnil neki nemški filozof, ki gre tako daleč, da zatrdi, da bi bil zločin lagati morilcu, ki vas vpraša, če se je vaš prijatelj, ki ga morilec preganja, zatekel v vašo hišo.«

Zadevni Constantov spis je še istega leta prevedel v nemščino v Parizu živeči profesor F. Cramer. Mesto, kjer Constant govori o »nekem nemškem filozofu«, je v prevodu opremljeno z opombo, v kateri prevajalec pravi, da mu je Constant zaupal, da z »nemškim filozofom« misli Kanta, čeprav je takšno stališče glede laži najbolj eksplicitno zastopal I.D. Michaelis iz Göttingena. Dejansko v Kantovih delih ni nikjer najti primera, ki ga omenja Constant. Kljub temu Kant takoj odgovori Constantu, in sicer v kratkem spisu z naslovom »O domnevni pravici lagati iz človekoljubja« (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797). Potem ko na začetku citira Constanta (gre za odlomek, ki smo ga navedli zgoraj), doda opombo, v kateri pravi, da se dejansko spomni, da je to nekje rekel, da pa se ne spomni več kje. Stvar je precej zabavna, saj se Kant brez odlašanja prepozna v nečem, česar — vsaj s temi besedami — ni nikoli zapisal. To pa seveda postane irelevantno v tistem trenutku, ko Kant to vzame za svoje in se spusti v obrambo tega stališča.

Problem, ki ga pred nas postavlja zadevni Kantov spis, je najprej v tem, da ni čisto jasno, ali je vprašanje, za katerega gre, etično, ali pa zadeva legalnost in pravni okvir določene družbe. Kant sam sicer v neki opombi pravi, da se vprašanja tu *ne* loteva z etičnega vidika, temveč z vidika prava, vendar pa ta odgovor ne odpravi problemov, ki se v zvezi s tem pojavljajo. Če se ozremo na interpretacije zadevnega spisa in zadevne kontroverze nasploh, problem ni nič manjši. Nekateri interpreti vprašanje vidijo kot čisto etično, drugi kot izključno pravno, tretji spet ga obravnavajo kot da med etičnim in legalnim ni nobene posebne razlike in neprestano mešajo pojme obeh, pri Kantu sicer ločenih, domen. Vendar pa je k temu treba dodati, da to »mešanico« v precejšnji meri omogoča sam Kantov spis, v katerem obe domeni nikakor nista jasno razmejeni.

Kar zadeva način Kantove argumentacije, se zdi, da imajo najbolj prav tisti, ki problem vidijo kot nekaj, kar spada v Kantovo filozofijo prava in politike. Vendar pa prav tako drži 1) (in kot je razvidno iz dikcije opombe, v kateri Kant pravi, da se problema ne loteva z etičnega, temveč s pravnega vidika) da sam odgovor ne bi bil prav nič drugačen, če bi problem obravnaval kot etičen in 2) da tudi sama Kantova argumentacija niti najmanj ni enoznačno zavezana pravnemu okviru. Lahko bi rekli, da je vir te »zmede« oziroma dvoumnosti sam Constant, ki vprašanje *moralnega* načela, s katerim začne, nato neposredno naveže na, transformira v vprašanje družbe in prava, pravic in dolžnosti. Kant sprejme polemiko na tem področju, hkrati pa vprašanje moralnega načela vendarle vseskozi ostane v igri, pa čeprav v ozadju. Mirno lahko rečemo, da največ nelagodja in ogorčenja med interpreti zbuja prav etični vidik primera, ki ga Kantu »podtakne« Constant. Zato je zanimivo videti, kako večina tistih interpretov<sup>1</sup>, ki Kanta branijo, poskuša z naslednjo strategijo: Bistveno je to, rečejo, da če želimo razumeti Kanta, potem moramo vedeti, da vprašanje tu nastopa v družbeno-pravnem okviru in ne v etičnem, in potem Kanta branijo na tem področju. Problematično pri tej gesti se nam zdi predvsem naslednje: tovrstne interpretacije — če že ne eksplicitno, pa vsaj implicitno — sugerirajo, da bi Kant odgovoril povsem drugače, če bi problem razumel kot etični problem. Drugače rečeno, tovrstne interpretacije, ki se osredotočijo izključno na pravni aspekt, v določeni meri odvrnejo pozornost bralca od »pravega« vira nelagodja, ki se pojavlja v zvezi s Kantovim odgovorom na to vprašanje. — Kakorkoli že, tu si bomo pogledali oba aspekta, tako pravnega kot etičnega, zadevnega problema. Interpretacija Kanta, ki jo bomo razvili, gre na nek način proti večini drugih interpretacij, ki kot rečeno Kanta branijo v pravnem okviru in ga napadajo v etičnem. Kot bomo poskusili pokazati, pravno gledano Kantova argumentacija ni na preveč trdnih nogah. Kar zadeva etični vidik pa lahko rečemo najmanj to, da je konsistenten s temeljnimi izhodišči Kantove etike.

### *Pravice in dolžnosti*

Začnimo s pravnim vidikom vprašanja. Če preberemo 8. poglavje (*Des principes*) omenjenega Constantovega spisa, potem pa še Kantov »odgovor«, spis o »Domnevni pravici lagati iz človekoljubja«, dobimo občutek, da oba avtorja v osnovi polemizirata s fiktivnim nasprotnikom. Glavni naslovnik Constantovega spisa namreč nikakor ni Kant, temveč tisti, ki želijo zavreči principe, načela, v imenu »zdrave presoje«, kar Constantu pomeni v imenu predsodkov. Kot opozarja François Boituzat<sup>2</sup>, Constant v zadevnem spisu izhaja neposredno iz konteksta francoske revolucije, natančneje, iz razmerja med načeli iz leta 1789 in njihovimi »grotesknimi«, »sprevrnjenimi« konsekvencami v letu 1793, v

1. Na primer Hans Wagner in François Boituzat.

2. Cf. François Boituzat, *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, PUF, Pariz 1993.



jakobinskem terorju. Drugače rečeno, izhaja iz tega, kar je tedaj nastopalo kot strahotni razkol med načeli in njihovo aplikacijo »v praksi«. Zaradi tega »razkola« je bilo v tem času zelo popularno znašati se nad načeli, govoriti bodisi, da so načela slaba in vsega »kriva«, bodisi, da so načela že dobra za teorijo, nimajo pa nobene vrednosti za prakso. In Constant se postavi v obrambo načel, pravi, da jih je treba rehabilitirati. Način, kako jih brani, presenetljivo spominja na Kantov spis iz leta 1793 »O rekle: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«: Če je neko načelo »slabo«, to ni zato, ker je preveč »teoretsko«, temveč zato, ker je premalo, ker *ni bilo dovolj teorije*, kot bi rekel Kant. Zato se Constant opre na koncept posrednega, posredujočega načela (*principe intermédiaire*): načela, ki natančneje določa, ki precizira aplikacijo splošnih načel na nek primer, ki ga imamo pred seboj.

V primeru morilca, ki zasleduje našega prijatelja, se tako »posredujoče načelo«, če ga opremimo še z ustrezno izpeljavo, po Constantu glasi: »Povedati resnico je dolžnost. Kaj je dolžnost? Ideja dolžnosti je neločljiva od ideje pravice: dolžnost je tisto, kar v nekem bitju ustreza pravicam nekega drugega bitja. Tam, kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti. Povedati resnico je torej dolžnost zgolj nasproti tistim, ki imajo pravico do resnice. Nihče pa nima pravice do resnice, ki škoduje drugemu.« To je hkrati tudi povzetek Constantove argumentacije proti Kantu oziroma »nemškem filozofu«, ki načela vidi kot »absolutna«, namesto, da bi uvidel njihovo »relativnost«, in prav takšno tolmačenje načel je po Constantu tisto, ki pripelje do spošne averzije do načel in v končni instanci do njihovega zavrženja.

Preden si pogledamo Kantov odgovor, velja omeniti, da se Kant odloči sprejeti izziv v najbolj izostreni obliki. To je, da sprejme (Constantovo) podmeno, da lahko kot naslovljenec »morilčevega« vprašanja odgovorim zgolj z *da* ali *ne*, da se torej odgovoru ne morem izogniti na primer z molkom ali kako drugače. Odgovori pa Kant takole: kljub vsemu sem dolžan povedati resnico.

Prvo vprašanje, ki se vsiljuje od samega začetka, je v tem, koliko je lažnjivost oz. resnicoljubnost sploh pravna kategorija. Čeprav lahko rečemo, da prvo napako zagreši Constant — ko dolžnost govoriti resnico vpelje kot moralno načelo, nato pa jo vseskozi uporablja v smislu dolžnosti v pravnem okviru — pa Kant v svojem odgovoru zadeve le še bolj zamegli. Čeprav se odloči, da bo resnicoljubnost / lažnjivost obravnaval v pravnem okviru, mu argumentacija vseskozi uhaja, zdrsuje v nek drug okvir. Ta drug okvir je včasih etični, na primer takrat, ko pravi, da je govoriti resnico »sveta, brezbogojno zapovedana zapoved uma«, včasih pa okvir, ki bi ga lahko pogojno imenovali »filozofski«, in sicer zato, ker bolj kot pravo samo zadeva določeno »filozofijo prava«. In tu je Kant k svojim izpeljavam in argumentaciji prisiljen dostavljati opazke tipa »čepav ne tako, kot to razumeju pravniki« ali »ne potrebujemo tega, kar zahteva pravniška definicija«. Toda pojdimo po vrsti.

Kant spodbija Constantovo argumentacijo predvsem na dveh točkah. Prva zadeva sam »koncept« laži in iz tega izhajajočo vez med vzrokom in učinkom, druga pa zadeva Constantovo »posredujoče načelo«. Začnimo s prvim momentom. Kant takoj na začetku poudari, da resnica ni odvisna od naše volje. Drugače rečeno, pri resnici moramo razlikovati resnicoljubnost, voljo, namen govoriti resnico in pa resničnost oziroma neresničnost same propozicije. V prvem primeru gre za ujemanje naših izjav z našimi prepričanji, verovanji, v drugem pa za njihovo ujemanje z »dejstvi«, o katerih govorijo. Isto velja za laž. V ponazoritev tega, Kant nekoliko dopolni Constantov primer. Kaj pa, vpraša, če moj prijatelj medtem, ko mene zunaj zaslišuje potencialni morilec, pobegne iz hiše in steče vzdolž ulice? Jaz tega ne vem in morilcu se »zlažem«, da je moj prijatelj stekel vzdolž ulice, rezultat česar je, da ga morilec res najde in ubije. Takšna inačica dejansko opozarja na nek problem, ki je na delu v Constantovem primeru in njegovi interpretaciji: lažnivec se lahko moti. Zato, da bi nekoga dejansko prevarali, ne zadošča intenca, ne zadošča, da ga *hočemo* prevarati. Drugače rečeno — in to je tisto, kamor hoče priti Kant — med mojim odgovorom na morilčevo vprašanje in njegovim kasnejšim dejanjem, ni nobene *nujne* povezave, zato s tem, da odgovorim po resnici, ne morem biti kriv za prijateljevo smrt. Pa ne le zato, ker ne moremo z absolutno gotovostjo vedeti, kje se v tem trenutku nahaja naš prijatelj — tudi če bi povsem zanesljivo vedeli, da je še vedno v hiši, ne moremo vedeti, kako bo naš »da« ali »ne« vzel »morilec«. Ali nam bo verjel ali pa bo predpostavil in že vnaprej vračunal, da ščitimo prijatelja, oziroma se sploh ne bo oziral na naš odgovor in v vsakem primeru preiskal hišo. Če ponovimo: med našim odgovorom in kasnejšim dejanjem ni nobene nujne povezave, prijatelja lahko izdamo kljub temu, da imamo najboljše namene storiti prav nasprotno. Zgolj naključje je bilo, pravi Kant, da je resnica škodovala tistemu, ki se skriva v hiši.

Kar zadeva logično plat zadeve, ima Kant seveda prav. Problem pa je v tem, da se pravo večinoma ukvarja prav s primeri, kjer ni mogoče določiti neke nujne povezave »vzroka« in »učinka«, saj v strogem smislu nekaj postane nujno šele, ko je že zgodeno, pred tem in do zadnjega trenutka pa obstaja možnost, da se ne bo zgodilo. Zato si pravo čisto dobro pomaga s pojmom večje ali manjše verjetnosti. Zaradi tega vsaj v pravnem okviru ta Kantov argument ni prav posebno prepričljiv.

Osrednji moment, ki ga Kant razvije proti Constanu, zadeva to, kar smo imenovali »filozofija prava«. V skladu s slednjo po Kantu lažnjivost oziroma resnicoljubnost zadevata same temelje prava in skupnosti. Pravo in »pravna država« temeljita na pogodbi. Pogodbe pa ni brez neke temeljne resnicoljubnosti. Ko sklenem pogodbo ali pristopim k njej, ima to smisel le ob predpostavki, da partnerji v pogodbi slednjo jemljejo »resno«, ne pa, recimo, s figo v žepu. Pogodba, »družbena« pogodba, je tisto, kar mi omogoča določeno varnost, neko

»civilizirano življenje«, kar je temelj vseh drugih pravic in dolžnosti. To je tisto, zaradi česar ima lahko pri Kantu lažnjivost ali resnicoljubnost prav posebno težo v družbeno-pravnem kontekstu, saj zadeva sam njegov temelj. Ta pomen laži je seveda precej širok in ni enostavno pravni pomen. Če pa vzamemo laž v ožjem smislu, potem velja, da se pravo z njo ukvarja le, če ima to neposredne učinke, če škoduje komu drugemu in je to škodo mogoče določiti. V zvezi s tem pa Kant reče sledeče: Laž, če jo enostavno definiramo kot namerno neresnično izjavo, naslovljeno na drugega, ne potrebuje tega dostavka, ki ga zahteva pravna definicija, da namreč ta izjava škoduje drugemu. Kajti, vselej škoduje drugemu, če ne nekemu drugemu človeku, pa človeštvu nasploh, in sicer s tem, ko naredi neuporaben sam vir prava (ki je, kot smo videli, resnicoljubnost)<sup>3</sup>. To je moment, ki ga poudarjajo vsi zagovorniki Kanta in ga izhajajoč iz njega branijo. Julius Ebbinghaus na primer pravi:

»Medtem ko maksima moralca kajpak izniči zakonsko varnost življenja, pa gre lažnivčeva še mogo dlje, s tem ko vsaki možni varnosti, naj bo to varnost življenja ali česa drugega, odvzame značaj zakonite zahteve, tj, pravice.«<sup>4</sup> Drugače rečeno: medtem ko moralec krši neko partikularno pravno normo, pa lažnivec s svojo »maksimo« onemogoča pravni red kot tak, saj zanika temelj vsake možne pogodbe. Tako Kant kot Ebbinghaus tu očitno mešata pravne in nepravne pojme, zaradi česar je sklep obeh nekakšen sofizem. Enostavno rečeno: pravo imamo natanko zato, da se nam ni treba zanašati na resnicoljubnost drugih. K pogodbi brez težav pristopiš s »figo v žepu«, torej tako, da je nimaš namena izpolnjevati. Toda v hipu, ko jo na primer podpišeš, te to obvezuje ne glede na vse fige v žepu in na vse tvoje dobre ali slabe namene. To pomeni, da boš v trenutku, ko boš prekršil pogodbo (ko boš torej »realiziral« svojo »maksimo« *ne držati se pogodbe*), kaznovan. Pravo je tu natanko zato, da pogodbo postavi na trdnejše temelje, kot pa je resnicoljubnost. »Vrhovni prekršek« bi bilo laganje zgolj, če bi razmerja v družbi temeljila zgolj na zaupanju in veri v resnicoljubnost drugih. Ker pa imamo pravo, je laž (tako kot vse druge kršitve pogodbe ali norme) enostavno prekršek, ki ga pravo sankcionira, ne pa nekaj, kar bi spodkopalo možnost prava kot takega, kar bi torej imelo katastrofalnejše učinke kot na primer umor. Preden pa Kanta enoznačno obtožimo sofizma, si pogledjmo njegovo argumentacijo do konca. Za slednjo so ključni trije odlomki:

»Resnicoljubnost je dolžnost, ki jo je treba videti kot osnovo vsem dolžnostim, utemeljenim na pogodbi, in če dopustimo tudi najmanjšo izjemo od zakona teh dolžnosti, ga zamajemo in naredimo za neuporabnega.« (A 305)

3. Cf. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lügen*, A 305.

4. Julius Ebbinghaus, »Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit«, v *Kant und das Recht der Lüge*, ur. Georg Geismann in Hariolf Oberer, Königshausen + Neumann Verlag, Würzburg 1986, str. 79.

Tisti, ki sprejme nek princip, »hkrati pa zahteva dovoljenje, da najprej premisli o možnih izjemah, ta je že lažnivec (in potentia); s tem namreč pokaže, da resnicoljubnosti ne priznava kot dolžnost na sebi, temveč si pridržuje pravico do izjem od pravila, ki pa po svojem bistvu ne more imeti nobenih izjem, saj je to protislovno.« (A 313, 314)

»T.i. posredujoča načela lahko zgolj na nek natančnejši način določajo aplikacijo občih načel na zadevni primer (v skladu s pravili politike), nikakor pa ne morejo vsebovati izjem od teh načel, saj bi s tem izničili univerzalnost, ki ji načela dolgujejo svoje ime.« (A 314)

Iz navedenega je razvidno, da Kant v svojo argumentacijo v nadaljevanju vpelje nek nov moment, ki vrže precej drugačno luč na njegovo stališče. Vsa zadevna mesta nastopajo kot protiargument Constantovi formulaciji »posredujočega načela«, ki jo tu zaradi jasnosti kasnejše izpeljave še enkrat ponavljamo:

»Povedati resnico je dolžnost. Kaj je dolžnost? Ideja dolžnosti je neločljiva od ideje pravice: dolžnost je tisto, kar v nekem bitju ustreza pravicam nekega drugega bitja. Tam, kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti. Povedati resnico je torej dolžnost zgolj nasproti tistim, ki imajo pravico do resnice. Nihče pa nima pravice do resnice, ki škoduje drugemu.«

To Constantovo izpeljavo je mogoče razumeti oziroma interpretirati na dva načina, in Kant se odloči za neko »razumevanje«, ki v samem Constantovem tekstu nima prav veliko opore. Enostavno rečeno, Kant v zadevni formulaciji vidi poskus napraviti pravilo iz izjeme od pravila, napraviti kršitev norme za normo (v določenih okoliščinah), napraviti iz prekrška nekaj, kar nam v določenih primerih nalaga sama (pravna) dolžnost. To razumevanje Constanta je tudi sicer precej razširjeno. Med sodobnimi interpreti kontroverze Kant — Constant, Constanta tako razume masikdo, npr. Paton, o čigar argumentih bomo podrobneje spregovorili kasneje. Paton vseskozi govori o *izjemah* od pravila in od kategoričnega imperativa. Če bi bilo takšno Constantovo stališče, potem bi lahko rekli, da ga Kant napada z največjo mero upravičenosti. In čeprav se da pokazati — to bomo storili malo kasneje — da je Constantova poanta drugačna, kot mu jo pripiše Kant, da se torej Kant tu bojuje s »fiktivnim« nasprotnikom, pa to vendarle ne zmanjšuje teže samih Kantovih argumentov v tej točki. Še posebej zato, ker je kot rečeno takšno razumevanje v določenih krogih postalo precej razširjeno, tako da je Kantov »fiktivni« nasprotnik dobival vsa mogoča »telesa« in imena. In dejansko je paradoksalno videti, kako nekateri (predvsem anglosaški) filozofi, Kanta napadajo prav v tej točki, ki je praktično edina (s pravnega vidika) neoporečna točka Kantove argumentacije v tem spisu. Če bi Constantovo »posredujoče načelo« vsebovalo *izjeme* od občega načela, potem bi bilo seveda s pravom hitro konec. Kršitev zakona v nobenih, še tako »izjemnih« okoliščinah, ne more postati pravilo, načelo. Prav to pa bi se zgodilo,

če bi izjemo formulirali kot »posredujoče načelo«. Za pojasnitev tega se lahko vrnemo k temi, ki smo jo obravnavali prej. Rekli smo, da od trenutka, ko imamo pravo, laž ne more biti »vrhovni zločin«, ki bi izničil možnost samega prava, temveč je (v kolikor seveda povzroči neko škodo) zgolj prekršek med drugimi prekrški. Vrhovni zločin pa bi bil uzakoniti laž (v smislu prekrška), jo formulirati kot »pravico do laži«. Vrhovni zločin in sprevrnitev vseh pravnih principov bi nastopila tedaj, če bi v zakon napisali, da je zakon mogoče v določenih primerih kršiti. In pozor, obstaja precejšnja razlika med naslednjima dvema formulacijama:

— zakon je mogoče v nekaterih primerih kršiti

— zakon v nekaterih primerih ne stopi v veljavo (in v teh primerih ga potemtakem tudi ne morem prekršiti).

Če zadeve še niso povsem jasne, pa to postanejo, če si pogledamo še drugo možno branje Constantove formulacije, branje, ki je precej bližje sodobni pravni teoriji.

Najprej velja poudariti, da Constant nikjer ne uporabi besede izjema in nikjer ne govori o izjemah od pravila, niti ne o »pravici do laži«. (Kot rečeno, če bi govoril o tem, potem bi imel Kant povsem prav.) Zato velja njegovo izpeljavo podrobneje proučiti, da bi videli, na kaj pravzaprav meri.

Constant nikjer ne pravi, da smo v tem konkretnem primeru (primeru morilca, ki zasleduje našega prijatelja) *upravičeni kršiti* splošno normo oziroma dolžnost, ki od nas zahteva, da govorimo resnico. Prav tako nikjer ne pravi, da imamo tu pravico narediti *izjemo* od pravila. Kar reče je nasprotno to, da če v tem primeru lažemo, sploh ne kršimo nobene (pravne) norme ali dolžnosti. (»Tam, kjer ni pravic, tudi ni dolžnosti«.)

Za razumevanje te Constantove teze, je treba imeti pred očmi, kakšen je pravni status ti. »dejanja v sili«<sup>5</sup>. Mnogi v njem vidijo logični in pravni paradoks. Če nekoga ubijemo v silobranu, to npr. brez težav opišemo kot »naklepen odvzem življenja drugega«. Pa vendar za to ne bomo kaznovani. Če to zdaj imenujemo »s pravom dopuščeno (ali celo predpisano) kršenje prava«, seveda dobimo velik paradoks, ki pa izhaja enostavno iz napačnega razumevanja pravnega statusa silobrana. Dejanje v sili namreč nikakor ni »s pravom dopuščeno (ali kar predpisano) kršenje prava«. Silobran je dejanje, s katerim ne kršim nobenega prava. V primeru odvzema življenja v okoliščinah silobrana se na primer prepoved ubijanja *sploh ne nanaša na dano ravnanje*, tako da subjekt z njim ne prekrši nobene norme. Nekateri kazenskopравни teoretiki označujejo silobran kot »razlog izključitve protipravnosti«, kar pa je, kot opozarja Kanduč, precej zavajajoče. In sicer zato, ker ni mogoče izključiti nečesa, kar ni nikoli obstajalo:

5. V zvezi s tem se tu v precejšni meri opiramo na tekst Zorana Kanduča »O paradoksu 'necele' norme«, objavljenem v *Problemih-Esejih*, št. 1-2/1993.

ravnanje v omenjenem primeru nikoli ni bilo »protipravno«, zato ni potreben noben naknadni »razlog«, ki bi to protipravnost »izključil«. Zadeve lahko formuliramo tudi drugače. Dejanje v sili je dejanje, ki je izvzeto zakonu oziroma pravu, ki je pravu zunanje. Če nastopijo take okoliščine, da nas nekdo neposredno napade, mi pa se branimo in napadalca pri tem ubijemo, potem je edini posele prava v tem, da ugotovi, ali so bile okoliščine res take. Če to ugotovi, potem se kot pravo lahko le umakne, primer ni več primer sodišča. Sodnik ugotovi, da ni bilo kršeno nobeno pravo, *ne pa*, da je zadevni posameznik v tem primeru *upravičeno kršil pravo* — slednje je seveda čisti nesmisel. Dejstvo, da subjekt, ki deluje, nikoli ne more povsem natanko vedeti, ali krši pravo ali ne, pri tem ne spremeni ničesar. Enostavno in povzeto rečeno: če je silobran res siloban, potem ni kršen noben zakon, če pa je kršen zakon, potem pač ne gre za silobran. In menimo, da natanko na to meri Constantova formulacija. Ne gre za to (kot mu poskuša podtakniti Kant in številni drugi), da morilčev prekršek *legitimira moj prekršek*, mojo kršitev zakona (v tem primeru moje laganje) — to bi nas seveda pripeljalo v brezpravno stanje — gre nasprotno za to, da v tej situaciji sploh ne storim nobenega prekrška, da moje laganje sploh ni laganje (če laganje tu vzamemo v pravnem smislu prekrška). Z vidika pravne teorije ima Constant povsem prav. Okoliščine lahko zožujejo okvir splošnega in abstraktnega pravila, ne da bi to krnilo njegovo splošnost ali jo podvrglo spremenljivosti okoliščin. In sicer natanko tedaj, če take »zožitve« ne razumemo kot izjemo (od pravila), temveč kot primer, v katerem zadevno pravilo sploh ne nastopi, ker ugotovimo, da to ni »primer pravila«. Bombastično rečeno: če nekoga ubijem v silobranu, nisem nič bolj kršil splošne (pravne) norme prepovedi ubijanja, kakor če se sprehajam po cesti in žvižgam. Oboje sta primera, kjer se zakonsko predpisana norma sploh ne nanaša na dano dejanje.

Edino, kar lahko z vidika prava očitamo Constantu je naslednje: prepričanje, da lahko »posredujoča načela« precizirajo splošna načela do te mere, da je, kot se izrazi sam, izključena vsaka arbitrarnost in vsaka negotovost. To seveda ni mogoče ne »teoretično«, ne »praktično«. Vseh možnih okoliščin in položajev nikoli ni mogoče predvideti vnaprej.

Seveda pa je splošnost pravne norme nekaj povsem drugega kot splošnost kategoričnega imperativa. Pravo vselej upošteva okoliščine in učinke mojega delovanja, zato je lahko pravna norma splošna le tako, da je hipotetična, oz. kot se izrazi Constant, »relativna«. Relativna ali hipotetična pa ni v smislu, da lahko v določenih primerih naredim izjemo, jo kršim, temveč v nekem drugem pomenu, v tem, da se kot norma ne nanaša na vse primere, ali še drugače rečeno, da se nanaša na ne-vse primere. Prav zato, ker ne dopušča izjeme, je nujno nescela, nikoli se ne more skleniti, zapreti vase kot neka zaključena celota. »Necelost« seveda velja tudi za kategorični imperativ, tudi delovanje v skladu

s slednjim implicira sodbo, s katero ugotovimo, presodimo, ali je nekaj »primer pravila« ali ne. Razlika pa je kot rečeno v tem, da na področju etike okoliščine in posledice v tej sodbi ne smejo igrati nobene vloge.

Kant torej bere Constanta, kot da slednji s »posredujočim načelom« poskuša uzakoniti izjemo in predlagati, da sem v določenih primerih načelno primoran kršiti načela. Odprto ostaja vprašanje, kako bi Kant odgovoril, če bi Constanta bral tako, kot smo ga poskusili brati mi. Vsekakor ima s pravnega vidika Kantova argumentacija precej šibkih točk, kar je najverjetneje posledica tega, da Kant resnicoljubnost vseskozi jemlje (tudi) kot etično načelo, kot moralni zakon, oziroma noče dopustiti, da bi se etika in pravo tu lahko razhajala. Če pa bi Kant — govorimo seveda hipotetično — sprejel Constantovo podmeno, da v tem primeru (pravno gledano) sploh ne lažem, potem bi imel pred seboj konflikt dveh dolžnosti: pravno gledano ne storim prekrška, etično gledano pa ga, saj se uklonim »sili prilike«, s tem pa delujem neetično. Zato bi lahko v tem primeru (hipotetično) Kantovo stališče formulirali takole: čeprav je pravno gledano moja dolžnost, da bližnjemu poskušam rešiti življenje, pa je ta dolžnost v nasprotju z mojo etično dolžnostjo, ki mi prepoveduje, da bi mu pomagal na ta način (z lažjo). In ker je etična dolžnost brezpogojna, bom ne glede na vse možne posledice ravnal v skladu z njo, pa čeprav bom s tem prekršil pravo in bom za to kaznovan.

Ko Constant pravi: »Moralno načelo, da je govoriti resnico dolžnost, bi onemogočilo vsako družbo, če bi ga vzeli brezpogojno in brez ozira na vse drugo.« — kako gre to razumeti? Morda obstaja več različnih branj, a najverjetneše se nam zdi sledeče: če bi pravna načela, načela, na katerih temelji družba in država, obravnavali kot etična načela (torej kot brezpogojna in neodvisna od vseh okoliščin), bi to onemogočilo vsako družbo. Takšna interpretacija pa ni prav daleč od samih Kantovih stališč. V *Religiji v mejah čistega uma* namreč Kant pravi sledeče:

»Gorje zakonodajalcu, ki bi hotel s silo udejaniti ureditev, naravnano k etičnim smotrom! Kajti ne le, da bi s tem udejanil natanko nasprotje etičnega, temveč bi spodkopal in zamajal tudi politično ureditev.« (A 125) Kant sam torej ve, da obstaja nek ireduktibilen razkol med etiko in pravom ter da bi pravna načela, če bi jih obravnavali kot etična (in *vice versa*), »onemogočila vsako družbo«.

S tem zaključujemo razpravo o pravnem aspektu zadevega vprašanja. Kako pa je z etiko?

### *Proton pseudos*

Kot že rečeno, je predvsem etični »aspekt« zadevnega Kantovega spisa tisto, kar je razburilo največ duhov in povzročilo največ nalagodja. Tu se problem — če

ga formuliramo malce širše, če torej izstopimo iz okvirov samega primera, ki ga vzame Constant, in ga zastavimo kot, recimo, strukturni problem - glasi: ali je človekoljubje, oziroma natančneje, dobro bližnjega, lahko nekaj, zaradi česar upravičeno naredim izjemo od moralnega zakona, ali pa je moralni zakon lahko le zakon, ki mu sledim ne glede na to, da lahko s tem bližnjemu povzročim zlo? Če pomislimo na to, kako Kant utemelji etično dejanje, kakšne zahteve zanj postavlja, potem z odgovorom ne moremo dolgo oklevati. Edino moralno dobro je primernost volje moralnemu zakonu. Vsa druga dobra, torej to kar v vsakdanjem jeziku imenujemo dobro in zlo, so tu v skrajni instanci irelevantna. Če nekaj storim v skladu z dolžnostjo in hkrati izključno iz dolžnosti (to v našem primeru pomeni, da na primer morilcu ne odgovorim po resnici zato, ker me je strah, da mi bo sicer kaj storil), potem je to dejanje etično gledano »dobro«, ne glede na vse posledice, ki se utegnejo iz tega izcimiti. Posledice in okoliščine, kot smo že dejali, ne vstopajo v presojo o etičnosti nekega dejanja. Ne glede na to, pa Kantovo stališče do tega vprašanja v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in v *Kritiki praktičnega uma* vseeno ostaja nekoliko dvoumno, in sicer predvsem zaradi primerov, ki jih v teh dveh delih ponuja Kant. Na to dvoumno je dobro opozoril Lacan ob interpretaciji Kanta v *Etiki psihoanalize*. Na koncu poglavja »Ljubezen do bližnjega« se Lacan ustavi ob slavnem Kantovem primeru iz *Kritike praktičnega uma*, apologo o vislicah. Kant tu pravi sledeče:

»Predpostavimo, da nekdo trdi, kako se ne more upirati svoji strasti, kadar se mu ponujata željeni objekt in priložnost zanj. Bi se mar še vedno ne mogel upreti, če bi pred hišo, v kateri najde to priložnost, postavili vislice in mu zagrozili z obešenjem neposredno po tem, ko bi zadovoljil svojo željo? Ni težko uganiti odgovora. Toda če bi mu njegov vladar z grožnjo smrtne kazni zaukazal, naj lažno priča proti poštenemu možu, ki bi se ga ta rad znebil pod navidez resnično pretvezo — ali bi bil v takem primeru sposoben premagati ljubezen do življenja, kakršna pač ta že je? Naj to stori ali ne, o tem bi se verjetno ne drznil odločiti; da pa bi bilo to mogoče, s tem bi se zagotovo brez obotavljanja strinjal. Sodi torej, da nekaj lahko stori, ker se zaveda, da to mora storiti, in tako v sebi prepozna svobodo, ki bi mu brez moralnega zakona za vselej ostala neznana.« (A 54)

Ob strani puščamo Lacanovo interpretacijo ali natančneje, kritiko, prvega dela zadevne zgodbe, ker bi nas to zapeljalo predaleč od naše tukajšnje teme. Zanima nas, kaj Lacan pripomni k drugem delu apologa, torej k tistemu delu, kjer je subjekt postavljen pred izbiro, da bodisi krivo priča proti nekemu, ki bo zaradi tega izgubil življenje, ali pa bo, če tega ne stori, sam usmrčen. Kant nam kot smo videli pove, da si lahko v tem primeru predstavljamo, da subjekt rajši, kot da bi krivo pričal, razmišlja tudi o drugi možnosti, da namreč sprejme smrt. Lacan k temu pravi: »In res bi napad na dobrine, življenje, čast drugega, če bi postal univerzalno pravilo, pahnil ves človekov univerzum v nered in zlo.« Ne smemo spregledati, kaj je podton te formulacije: da subjekta pri tem vodi načelo



dobrega, oziroma da je subjekt pripravljen tako ravnati zato, ker bi v nasprotnem primeru povzročil bližnjemu zlo. Drugače rečeno, Lacan očita Kantu, da goljufa (»dragi Kant, v vsej svoji nedolžnosti, v vsej svoji zviti nedolžnosti«), da goljufa svoje bralce, in sicer tako, da prikrije pravi domet (etične) izbire. Kategorični imperativ, torej dolžnost, praktično v vseh primerih, ki jih podaja, postavi na isto stran kot dobro bližnjega: bralec bo brez posebnih zadržkov pritrnil Kantu, da je res prav verjetno, da bi v takem primeru razmišljal tudi o možnosti izbrati smrt. Toda problem je v tem, da bralec tu Kantu sledi ne zato, ker bi ga prepričala neizprosna sama dolžnost, temveč zaradi podobe zla, storjenega drugemu, ki tu nastopa kot protiutež. Bralec torej pritrni Kantu, če lahko tako rečemo, »iz nenačelnih razlogov«, pritrni mu zato, ker ga pri tem vodi določena predstava dobrega, v kateri utemeljuje smisel svoje dolžnosti (kar pa je seveda heteronomija). Prav v tem je neka zaslepitev. Zato se Lacan odloči pritisniti na Kanta z naslednjo dilemo: kaj pa, če je položaj tak, da je na eni strani moja dolžnost, na drugi pa dobro bližnjega, tako da lahko to, kar mi narekuje dolžnost, izpolnim le na škodo bližnjega? Ali se bom ustavil pred zlom, ki bi ga s tem povzročil, ali pa bom vztrajal pri svoji dolžnosti? Šele tak primer oziroma tak položaj po Lacanu pokaže, ali gre pri vsem skupaj za napad na pravice drugega, kolikor je moj podobnik (ki mu prizanašam, ker s tem prizanašam samemu sebi), ali pa za krivo pričevanje kot tako. Zato Lacan predlaga, da primer spremenimo takole: Vzemimo, da gre za resnično pričevanje, za vprašanje vesti, ki se mi postavi, če od mene zahtevajo, da izdam svojega bližnjega, svojega brata, zaradi dejavnosti, ki ogrožajo varnost države. Na eni strani imamo torej dolžnost (do resnice), na drugi pa dobro nekoga, ki povrh vsega še ni kdorsigabodi, temveč naš brat. Kot komentar k temu Lacan »tvega« nekaj, česar po njegovem mnenju Kant ni tvegala: postavi se na stran dolžnosti, ki je v tem primeru stran »zla«:

»Se moram ukloniti svoji dolžnosti do resnice, kolikor ta varuje avtentični kraj mojega užitka, četudi je ta kraj prazen? Ali pa se moram ukloniti tej laži, ki me sili, da za vsako ceno nadomestim načelo mojega užitka z dobrim, zaradi česar sem prisiljen, da se obračam po vetru?«<sup>6</sup>

Primer, ki ga daje Lacan, je seveda kočljiv in brez dvoma tak tudi hoče biti. Je kot narejen za to, da pri publiku izzove ogorčenje: Hvala lepa za tako etiko, ki nam nalaga izdajati svoje bližnje! Toda kaj bi rekla taista publika, če bi morala dobro, ki sem ga storil svojemu bratu (s tem, da ga nisem »izdal«), plačati s svojim dobrim? Če z varnostjo države razumemo tudi vrnost državljanov, potem se pač lahko zgodi, da sem s tem, ko nisem izdal brata, izdal številne druge soljudi. To je tisto, na kar meri Lacan z »obračanjem po vetru«. Če stopi v igro dobro, potem se na neko točko nujno postavi vprašanje: čigavo dobro? Obračanje po vetru je obračanje v tisto smer, iz katere piha večje dobro.

6. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988, str. 188-9.

Vprašanje, ki ga Lacan naslovi Kantu, se torej, če ga ponovimo, glasi: »Se moram ukloniti svoji dolžnosti do resnice, kolikor ta varuje avtentični kraj mojega užitka, četudi je ta kraj prazen? Ali pa se moram ukloniti tej laži, ki me sili, da za vsako ceno nadomestim načelo mojega užitka z dobrim, zaradi česar sem prisiljen, da se obračam po vetru?«

In Kant je Lacanu odgovoril, odgovoril celo dvakrat. Najprej leta 1793 v neki opombi v spisu »*O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso*«, potem pa še v spisu, ki ga obravnavamo tu, torej »*O domnevni pravici lagati iz človekoljubja*«. Če preberemo zadevno opombo, za katero smo dejali, da predstavlja Kantov prvi »odgovor« Lacanu, nas mora tekst te opombe naravnost šokirati, saj dejasko dobimo občutek, da Kant leta 1793 odgovarja na vprašanje, ki ga Lacan postavi leta 1960 — tako zelo sta si namreč primera podobna. Kant torej pravi tole:

»Casus necessitatis obstaja samo v primeru, v katerem si med seboj oporekajo dolžnosti, in sicer *prezpogojna dolžnost* (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. Odvrti 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 nujno (in sicer) moralno.«<sup>7</sup>

(Glede na kasnejši spis o laži je iz te opombe med drugim razvidno, kako Kant povsem priznava, da so nekatere, lahko bi rekli »pravne«, dolžnosti pogojne in ne absolutne. Ko reče, da sem dolžan preprečiti nesrečo, ki ogroža človeka, zgolj če ta človek ni zagrešil zločina, s tem implicitno pristane na Constantov argument — »Kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti«.)

Zadevni primer ima sicer eno pomankljivost, in sicer to, da predvsem v prvem delu nekako sugerira, da je razlika med brezpogojnimi in pogojnimi dolžnostmi ta, da prve zadevejo moje dolžnosti do države, druge pa do soljudi. Če bi šlo za to, potem bi imeli tu seveda čisti primer »obračanja po vetru« (dobro države prevlada nad dobrim posameznika, ki krši zakone). Vendar pa po vsej verjetnosti to ni tisto, na kar meri Kant. Na koncu nas namreč enoznačno opozori, da je brezpogojna dolžnost tu moralna dolžnost. Podobnost s primerom, ki si ga »izmisli« Lacan, je naravnost frapantna.

Za drugi Kantov odgovor Lacanu pa bi lahko kot rečeno imeli njegov odgovor Constantu, kolikor se omejimo na njegov etični aspekt.

7. *Filozofski vestnik*, XI, 2/1990, str. 213.

Razpravo bomo nadajevali tako, da si bomo najprej pogledali kritiko, ki jo na Kanta v tej točki naslovi že omenjeni Herbert J. Paton<sup>8</sup> in njegovi privrženci, nato pa bomo na koncu poskusili nakazati, zakaj Kantovega stališča v tej točki vendale ne gre kar tako zavreči.

Ob razpravi o »pravnih načelih« smo dejali, da bi zagrešili precejšnje napako, če bi hoteli pravna načela obravnavati kot etična. Paton pa zagreši inverzno napako: etična načela želi obravnavati kot pravna. Drugače rečeno, klasična interpretacija Kantove etike, v slednji razbira dve temeljni postavki:

- 1) da moralni zakona velja univerzalno, brez ozira na spremenljive okoliščine
- 2) da je moralna kvaliteta dejanja določena formalno, brez ozira na materialne posledice.

Ta dva momenta sta hkrati tisto, kar v Kantovi teoriji ohranja razmik med etičnim in legalno-pravnim aspektom mojega dejanja.

Paton pa, če lahko tako rečemo, *wants to eat his cake and have it*. Hoče Kantovo etiko, a brez omenjenih dveh postavk. Kot opozarja že Norman Gillespie, je stališče, s katerim bi zavrgli obe postavki, hkrati pa še naprej trdili, da se ukvarjamo s Kantovo praktično filozofijo, skrajno problematično. Še bolj problematično pa je pri vsem skupaj to, da je Patonova interpretacija Kanta na ravni argumentov zelo šibka, tako da jo mora avtor nenehno krpiti s sklicevanjem na zdravi razum in z izjavami tipa »če pa je Kant res zagovarjal kaj takega, potem mu sam na žalost ne morem pritruditi.« Edini Patonov »argument« je ta, da vpelje razliko, hierarhijo, med moralnimi načeli, moralnimi zakoni in moralnimi pravili. Izjeme od moralnih načel niso možne, pravi, zato pa so možne izjeme od moralnih zakonov in pravil, v kolikor to niso arbitrarne izjeme, temveč nujne oziroma dolžne (*due*) izjeme. Toda paradoks te Patonove strategije je v tem, da če izjeme od moralnih pravil, niso hkrati tudi izjeme od moralnih načel, potem sploh niso nobene izjeme. Če pa to so, potem Paton s tem spodbije svojo lastno tezo, da izjeme od moralnih načel niso možne, in hierarhija treh tipov moralnih obvez mu pri tem prav nič ne pomaga. Po Patonu v tem primeru ena dolžnost prevlada nad drugo: dolžnost nekomu rešiti življenje prevlada nad dolžnostjo govoriti resnico, ker je življenje v tem primeru pomembnejše kot resnica. Paton tu zagreši natanko tisto napako, ki jo Kant očita Constantu: moralne zakone oz. pravila razume kot take vrste »posredujoča načela«, ki vsebujejo izjeme od moralnih načel, ne pa kot nekaj, kar nam pomaga ugotoviti, ali je nek konkreten primer primer splošnega načela, ali ne. V nadaljevanju se Paton seveda nujno

8. Gre predvsem za Patonov spis »An Alleged Right to Lie. A problem in Kantian Ethics« ter njegovo polemiko z Ebbinghausom. Oboje je objavljeno v že omenjenem zborniku *Kant und das Recht der Lüge*.

spotakne ob Kantov spis »*O domnevni pravici lagati iz človekoljubja*«, saj Kantovo eksplicitno stališče v tem spisu, tako rekoč z enim zamahom spodbije vse, kar se Paton trudi dokazati. In raven, kako se sooči z zadevnim spisom, je milo rečeno bizarna. Ob pomankanju argumentov se loti tako cenene psihologiziranja, da si je slednje vredno ogledati že kot prav posebno kuriozitetu, ki daje svoj specifični pečat kontroverzi Kant — Constant. Najprej nam pove, da je Kant pisal zadevni spis v hudi jezi, jezi zaradi tega, ker ga je Constant naslovil z »nemški filozof«, Kant pa je bil v tem času že tako slaven, da je bil prizadet njegov narcizem in je to sprejel kot hudo žalitev. Kantovo stališče označi za »*temporary aberration*«, torej trenutno muho, blodnjo, sam spis pa kot »*essay written in a bad temper in his old age*« (spis, napisan v jezi in na stara leta). Pove nam tudi, da se je Kant v tem času »pritoževal zaradi svojega zdravja«, da je pozabil na nekatera svoja prejšnja stališča, kar je pač slabost profesorjev nasploh. Ko najprej na kar najbolj pritlehen način oblati Kanta, pa nato zavzame držo dobrohotne prizanesljivosti, poskuša Kanta »razumeti« in mu napako oprostiti: »*It is a melancholy fact that at the age of 73 a man may become mor forgetful, and perhaps more petulant*« (obstaja žalostno dejstvo, da človek pri 73 letih lahko postane bolj pozabljiv in morda bolj siten, nestrpen). »*We need not blame him if he was a trifle irritated*« (ne smemo mu zameriti, če je bil malo nejevoljen). »*An aging philosopher may tend to fall back on cruder views than he would have supported in his heyday: he may tend especially to fall back on the less sophisticated belief in which he was brought up*« (Starajoč se filozof se lahko nagiba k temu, da začne podpirati krutejša stališča kot v svojih boljših letih: še posebej se lahko nagiba k temu, da se vrne k manj zapletenim prepričanjem, v katerih je bil vzgojen). Nato nam postreže še z nekakšno instant psihoanalizo. Pove nam, da je mama Kantu vseskozi dopovedovala, kako pomembno je govoriti resnico in zato predlaga, da »*we may take this mistaken essay as illustrating the way in which an old man, in a moment of pardonable irritation, can push his central conviction to unjustified extremis under the influence of his early training*« (lahko v tem ponesrečenem spisu vidimo ponazoritev tega, kako lahko star človek, v trenutku oprostljive nejevolje, svoje osnovno prepričanje potisne do neupravičenih skrajnosti, in sicer pod vplivom zgodnje vzgoje). Pristavi še, »*We need not think any less of Kant if he was not immune from ordinary human weakness*« (ni potrebe, da bi o Kantu mislili slabše, če ni bil imun pred običajnimi človeškimi slabostmi). Svoja izvajanja pa zaokroži takole: če pa je takšno Kantovo stališče res konsistentno, »potem se bojim, da bo to zgolj pripeljalo v nemilost celo Kantovo doktrino«, oziroma, »potem se bojim, da bom moral opustiti kategorični imperativ kot tak, čeprav z velikim obžalovanjem.« Če sem nam zdijo tovrstne opazke in ta način argumentiranja smešen, pa nam mora smeh precej zagreniti dejstvo, da Paton velja za avtoriteto na področju Kantove filozofije.

Dejstvo ostaja, da je prav zadevni spis tisti, ki nam Kantova stališča predoči v najbolj izostreni in zaostreni obliki, ki nas torej opozori na to, kakšen je zastavek, če sprejmemo ta pravila igrata. Kant svojih bralcev vendarle ni pustil v veri, da se s tem, ko sledijo dolžnosti, nujno izogibajo zlu.

Ostane nam še, da povemo nekaj o tem, v čem je »vrednost« tega Kantovega vztrajanja, pa naj se zdi slednje še tako skregano z zdravim razumom. Pri tem se bomo v nekaterih točkah navezali na Lacanovo *Etiko psihoanalize*, med drugim tudi v oziru »čiste želje«. Pri slednji gre, enostavno rečeno, za to, da subjekt vztraja, »ne popusti«, glede neke *praznine*, praznine, ki je na nek način konstitutivna za vsako etiko. Pri Lacanu je ta praznina tisto, kar konstituira željo kot tako, željo, v kolikor je različna od potrebe in zahteve. Želje ni mogoče zadovoljiti, ne da bi hkrati že popustili glede želje, se odpovedali polnemu dometu njene poti in vprašanja, ki ga zastavlja. Praznina je tisto, kar konstituira željo in njeno pot in zaradi česar je želja v osnovi »metonimija (subjektove) biti«. Pri Kantu je ta praznina vezana na pojem svobode, torej na razmik med našimi dejanji in njihovo kavzalno določenostjo. Vprašanje je torej, ali lahko dopustimo, da to praznino (kot temelj svobode) »zapolni« dobro bližnjega.

Vrnimo se zdaj k našemu primeru. Patološkost subjekta, njegovi interesi, nagnjenja, njegov dobro, je tisto, kar ga ovira, kar mu preprečuje, da bi deloval svobodno. Toda, bi lahko rekli, skrajna meja *subjektove* patološkosti ni v njem samem, temveč v drugem. Drugače rečeno, potem, ko subjekt že postavi v oklepaj svoje interese in svoje dobro in se nanje ne ozira, ko sledi poti svoje dolžnosti, lahko naleti na drugačno oviro svobodi: na dobro bližnjega, drugega. V kolikor je položaj tak, da imamo na eni strani dolžnost, na drugi pa dobro bližnjega, potem dobro bližnjega lahko nastopa kot ovira moji svobodi (seveda ne svobodi v smislu, da počnem, kar se mi zahoče, temveč svobodi kot identični z /etično/ dolžnostjo). In ta ovira je na nek način še precej večja, kot naša lastna dobrobit. Kar zadeva slednjo, subjekt v primeru, da se ji odpove, lahko najde neko oporo v sebi samem, oporo v instanci, ki jo je Freud poimenoval Nadjaz. Logika Nadjaza subjekta neprestano sili k temu, da deluje v nasprotju s svojim blagrom in zahtevami jaza. Na prvi pogled se zdi, da je Nadjaz psihoanalitični termin za to, kar je pri Kantu moralni zakon. Vendar pa se ta enačaja ne izide do kraja. Z vidika psihoanalize, Lacanove psihoanalize, je Nadjaz natanko korelat tega, da smo popustili glede svoje želje. Konstitucija Nadjaza je način, kako subjekt najde zadovoljivitev v sami odpovedi, v samem trpljenju. Drugače rečeno, je tista patološkost, ki izhaja iz redukcije, odpovedi vsemu patološkemu. Enega izmed razlogov za razvpito in zloglasno »ireduktibilnost patološkega« bi lahko videli v tem, da zadnja, ultimativna točka *subjektove* patologije tiči v drugem oziroma Drugem in da torej subjektovo dejanje, v kolikor »uspek«, nikoli ni brez konsekvenc za Drugega.

V *Etiki psihoanalize* pride Lacan, ob analizi Antigoninega dejanja kot etičnega dejanja *par excellence*, do podobnega zaključka. Tudi Antigonina s svojim dejanjem potegne za seboj »svoje bližnje«, s tem ko vztraja na Polinejkovem pokopu tako rekoč zruši kraljestvo. Lacan ob tem pravi sledeče:

»junak že s tem, ko s svojo navzočnostjo v tem območju (tj. območju »med dvema smrtima« op. p.) kaže na to, da se je nekaj odločilo in osvobodilo, že v Antigoni potegne za seboj tudi nasprotnika; ob koncu Kreon jasno in glasno govori o sebi kot o nekom, ki bo poslej živel kakor mrlič med živječimi, glede na to pač, da je v zadevi izgubil dobededno vse svoje dobrine. Znotraj tragičnega dejanja junak osvobodi tudi svojega nasprotnika.«<sup>9</sup>

V primeru, ko lahko sledim svoji dolžnosti le na škodo drugega, si lahko na primer rečem: tu ne gre drugače, kot da napravim izjemo, opustim svojo dolžnost in pomagam bližnjemu. In zdi se, da je oni »ne gre drugače«, »ni šlo drugače«, ki je sicer natanko nasprotje svobode in s tem etike, tokrat etično upravičen. To pa je tisto, kar je po Kantu temeljna laž, *proton pseudos*. Temeljna laž je v tem, da si rečem, da obstajajo »neškodljive laži«, neškodljive kršitve in izjeme od moralnega zakona. Temeljna laž je v tem, da si rečem, da nisem imel izbire, da si rečem, da je bila sila prilike pač taka, da ni bilo druge možnosti. — To je tisto, s čimer po Kantu zavržem svobodo in s tem možnost etike kot take. Če je nekaj res »laž«, to je, če gre za primer kjer dejansko »popustim glede svoje dolžnosti«, potem to v nobenem primeru ne ostane brez posledic: krivda je tu, pa če je bil razlog za »izjemo« še tako tehten. K temu lahko pripomnimo sledeče: Morda bi ob konkretnem primeru, ki ga Kantu »podtakne« Constant, lahko razpravljali o tem, ali sem dejansko, in v skladu s Kantovimi postavkami, etično primoran (potencialnemu) morilcu povedati resnico. Še posebej zato, ker je primer precej »umeten« — ni namreč jasno, zakaj ne bi mogel preganjalcu kot odgovor na njegovo vprašanje zabrusiti enostavno »Ne povem!« V kolikor pa stopimo iz okvira tega primera in problem zastavimo na ravni določene paradigme (: »ali je dobro drugega lahko opravičilo za to, da popustim glede svoje dolžnosti«) — in takšna zastavitev problema je po našem tudi precej plodnejši pristop k zadevnemu Kantovemu spisu — potem je odgovor nedvoumen. Svoboda (kot pogoj in hkrati sinonim etičnega oziroma dolžnosti) implicira neko »neskončno mero«, ki ji ni moč najti nobenega ekvivalenta. Nobeno, še tako veliko dobro, je ne more odtehtati brez preostanka. In ta preostanek je tisto, s čimer bo subjekt ostal sam. Če subjekt iz dolžnosti (Lacan bi rekel iz želje) naredi »tržno dobrino«, če se torej odloči, da jo odtehta neka druga dobrina, potem bo ves preostanek svojega življenja izkušal neizprosne zadeve tistega, kar je iz te trgovine izšlo kot preostanek, preostanek, ki je še vedno neskončen, a ki tokrat napotuje v slabo neskončnost. Tu bi lahko podali naslednjo formulo: Dolžnost,

oziroma moralni zakon, minus tisto, za kar verjamemo, da odtehta dolžnost = Nadjaz.

V nekem drugem tekstu, v razdelku »O laži« v *Metaphisik der Sitten*, Kant odgovarja na vprašanje, zakaj ljudje lažejo drugim, predvsem pa samim sebi. Vsako laganje po Kantu temelji na eni temelji laži, laži, s katero se zaslepimo za obstoj notranjega sodnika (*inneren Richter*). Ustavimo se ob tej enigmatični figuri — čemu bi na ravni konstitucije subjekta ustrežal ta »notranji sodnik«? Obstaja nek odgovor, ki se zdi na dlani, a ki je (morda prav zato) precej vprašljiv. Upamo si trditi, da nikakor ne gre za Nadjaz. Prvič zato, ker se funkcije in pritiska Nadjaza še kako zavedamo in drugič zato, ker Kant to, čemur bi upravičeno rekli Nadjaz, vpelje v nadaljevanju: in sicer kot neko nadvse strogo avtoriteto, ki jo subjekt dojema kot *eine andere Person*, kot neko drugo osebo. In rekli bi lahko sledeče: konstitucija Nadjaza je način, kako se subjekt zaslepi za funkcijo tega, čemur Kant pravi »notranji sodnik« in kar moramo še pojasniti. Nadjaz kot *eine andere Person*, kot neka druga oseba v nas samih, je tisto, čemur se skuša subjekt prilagoditi (se izogniti krutosti, ki iz tega mesta izhaja) tako, da se ponudi kot objekt. Zato je za distinkcijo med Nadjazom in dolžnostjo v strogem pomenu besede tako eksemplaričen prav primer, kjer imamo na eni strani resnico (in zlo, prizadejano drugemu), na drugi strani pa laž in vislice. Ni težko ugotoviti, kam nas v tem primeru usmerja Nadjaz: Nadjaz vselej skoči tja, kjer so vislice in nam v tej perspektivi v zameno za željo (oziroma dolžnost) ponuja »moralni« alibi. Dolžnost, dolžnost v smislu nadjazovske dolžnosti, je prav lahko način, kako popustim glede dolžnosti.

Ostane nam torej naslednje vprašanje: kaj je »notranji sodnik«? — Je vednost v realnem, vednost, ki se ne ve, vednost v telesu bi lahko rekli, ki zadeva prav vprašanje moje želje oziroma moje dolžnosti. Notranji sodnik je to, čemur bi lahko rekli »merilo dejanja«, tisto v subjektu, kar natanko ve, kdaj je zašel s svoje poti, kdaj je »popustil«. Za Kanta je to na nek način izgubljeno merilo, zaradi izgube katerega bo konec koncev zanikal vsako možnost, da bi si na tem svetu prišli povsem na jasno o tem, ali smo ravnali etično ali ne. Na tem mestu bo odprl vrata nesmrtnosti duše in Tistemu, ki bere v srcih. Lahko bi rekli, da Kant ni vedel, da bo kmalu prišlo do odkritja psihoanalize, ki ji je na nek način uspelo to merilo vrniti smrtnikom. Lacan ga formulira: *ali ste ravnali v skladu z željo, ki vas naseljuje*. In čeprav subjekt po definiciji ne ve, kaj je ta želja, ki ga naseljuje, pa po drugi strani zelo dobro ve, ali je ravnal v skladu z njo ali ne:

»Predlagam, da je človek lahko kriv — vsaj v analitičnem pogledu — le tega, da je popustil glede svoje želje. (...) Stopimo še korak dlje: pogostoma je popustil glede želje iz zelo tehtnega razloga, včasih najtehtnejšega. A naj nas niti to ne preseneča. Zakaj že odkar obstoji krivda, lahko ugotavljamo, kako vprašanje tehtnega razloga oziroma dobrega namena (...) ni prav nič prispevalo k napredku

ljudi. To pomeni, da se vprašanje vsakič zastavlja v isti obliki. Prav zato kristjani že za najobičajneši pogled niso videti lagodni ljudje. Zakaj če je treba delati za dobro, se v praksi slej ko prej mora zastaviti vprašanje, za čigavo dobro, in od tega trenutka naprej stvari niso več tako same po sebi umevne. Delati v imenu dobrega, in še zlasti za dobro drugega, nas še zdaleč ne more obvarovati ne le krivde, ampak tudi vsakršnih notranjih poškodb, še zlasti pa ne pred nervozami in njihovimi posledicami.«<sup>10</sup>

Drugače rečeno, to, kar *ve* »notranji sodnik«, subjekt slej ko prej občuti, občuti na primer v obliki določenih simptomov. In zateče se na primer v analizo, in sicer z vprašanjem »Zakaj trpim?«. In dolžnost psihoanalize je, ne da subjekta »osreči«, temveč da na to njegovo vprašanje odgovori, odgovori po resnici, če lahko tako rečemo. To pa pomeni, da subjektu ne reče: »Saj res, saj niste vi krivi, da je z vami tako, kot je, svet je krut, kaj hočemo«. Gesta psihoanalize je na nek način ta, da v tem, kar je subjekt dojemal kot nujo (kot tisti »ni šlo drugače«), nakaže dimenzijo neke temeljne izbire, pa naj je ta izbira še tako kruta. Oziroma natančneje, njena gesta je v tem, da skozi analizo pripelje subjekt (»nazaj«) na prag te izbire. Tu pa se njena funkcija konča. Povsem napak bi namreč razumeli funkcijo psihoanalize, če bi v njej videli kakršen koli napotek v smislu: potemtakem, če hočeš manj trpeti (prihodnjič) stori tole! (Sploh je negotovo, kaktera pot je tista, ki prinaša manj trpljenja.) Analiza se konča tam, kjer subjekta pripelje na prag izbire, tja, kjer subjekt »ponovno najde« možnost izbire. V tem smislu je mogoče razumeti Lacanovo tezo, da analiza poteka kot »vrnitev k smislu dejanja«. To, kar se je subjektu kazalo kot nesmiselno — »saj se tako ali tako ne izplača« — zdaj prejme neko vrednost. neko težo. Prav tako sem spada Lacanova postavka, da nas »analiza usposablja za dejanje«, nas »privede v stanje pripravljenosti za dejanje«, vendar ima tu le »vlogo predigre«: »Če namreč analiza odpira pot do moralnega dejanja, pa nas navsezadnje pušča pred njegovim pragom.«<sup>11</sup>

Od tod naprej mora subjekt — v popolni negotovosti glede tega, katera pot je »prava« — izbrati sam.

Vrnimo se za konec h Kantu: Rekli smo, da zadnja, ultimativna točka *subjektove* patologije, torej zadnja blokada dejanja, tiči v Drugem in da torej subjektovo dejanje, v kolikor »uspe«, nikoli ni brez konsekvenc za drugega. Tu, v drugem, v dobrem drugega, je neka meja, meja, ki se jo je Kant v svoji etiki odločil prestopiti. S prestopom te meje, se seveda etika artikulira na zelo specifičen način. In pri tem je zdaj treba razlikovati dvoje. Eno je, ali nam je ta način všeč ali ne. Drugo pa, ali je v sebi konsekventen. In v Kantovem primeru to je.

10. Ibid., str. 322.

11. Ibid., str. 25.



# Spleti v ozadju filozofske resnice

Monique David - Ménard

## I.

Za nekoga, ki tako spoštuje um, kakor je, na neki drugi ravni, zmožen v njem slišati in brati predelave sekundarnega procesa, v freudovskem pomenu besede, je vprašanje odnosa psihoanalize do filozofije vprašanje, ki se ga moramo lotiti v mnogih smereh: lahko se, na primer, vprašamo, ali je res, da psihoanaliza, tako popolnoma kot zatrjuje, prelamlja z znanstvenimi in filozofskimi trendi časa, znotraj katerih se sama definira. Lahko se tudi vprašamo, do katere mere je naše vedenje o želji, kot se razkriva v zdravljenju, bistveni del tega, za kar gre v njem in vprašamo se lahko tudi, ali obstajajo ali ne obstajajo neposredne korelacije med tem vedenjem in drugimi vrstami vedenja ali načini mišljenja. Nadalje, lahko se vprašamo, kako ostaja praksa psihoanalize zavezana metafizičnemu pojmovanju realnosti, to je, psihični realnosti, ki je povezana z utemeljitvijo analitične strukture in ki, medtem ko trdi, da služi kot instrument ponavljanja v transferju, to se pravi, kot instrument realnega (*le réel*) nezavednega, korenini v trivialni realnosti. Naš pristop k vprašanju bo, vsaj na začetku, drugačen. Kaj nastane iz filozofovega prizadevanja po resnici, ko ga preizkusimo s psihoanalitičnim procesom? Vprašanje smo se odločili pojasniti na tak način zato, ker ne vsiljuje statusa metajezika načinu mišljenja, ki je uporabljen, da bi izrazil vprašanje. Zares, naš način mišljenja je prej tisti, ki skuša upoštevati vpliv, ki ga nasproti filozofskemu idealu iskanja resnice zaradi ljubezni do resnice uveljavlja psihoanaliza. Če se samo za trenutek prehitimo in si ogledamo naš sklep, lahko ugotovimo, da ko se mora želja filozofije po resnici na temelju tistega, kar o njej odkriva psihoanalitično branje, premisliti drugače, nikakor ne opušča filozofiranja, saj ve, da ne bo mogla proizvesti lastnega produktivnega podjetja, ker v prizadevanju filozofije po resnici, ko ta redefinira mišljenje, obstaja »slepa pega«. Ta slepa pega ni niti neka drugačna resnica niti nek nov način preišljevanja resnice. Sprememba, ki jo idealu resnice nalaga psihoanalitsko branje filozofskih tekstov, ni niti huserlijanska postavitev v oklepaje niti derridajevska dekonstrukcija, kajti tadva sistema mišljenja predpostavljata, da filozofija lahko integrira tisto, kar do nje prihaja od zunaj, da je kontinuiteta možna in da resnice, ki jih razglašča filozofski sistem, lahko popravimo z drugačno resnico, ki te prve resnice problematizira. Vprašanja se ne bomo lotili s tega kota, kajti tisto, kar problematizira ideal filozofske resnice, je resnica drugačnega reda: ta ne more niti popraviti niti redefinirati filozofije,

saj je bolj podobna neki sitnosti kot resnici, bolj je podobna neki zapreki, da se filozofski diskurz še naprej definira, kot se je definiral v preteklosti. Kako lahko prikaz dejstva modificira ideal resnice in kako lahko prispeva k redefiniranju načinov njegovega delovanja?

Da bi pojasnili to izjavo, bomo uporabili dva primera: prvič, primer kantovske filozofije v zvezi s Kantovo fascinacijo s Swendenborgom; in drugič, Descartov metafizični dualizem telesa in duše, preizprašan ob njegovem srečanju z Elizabeto Češko, preizkus, iz katerega filozof z objavo svoje »Razprave o strasteh duše« nemara ni izšel zmagoslavno.

Predhodna in nemara začasna negotovost glede interesa filozofije po resnici nastopi potem, ko upoštevamo način, na katerega je filozofski nauk spočetka zadolžen negotovim in protislovnim mislim. V Kantovem primeru se je to zgodilo ob njegovi strastni polemiki z vizionarjem, Swedenborgom. V delu »Sanje duhovidca pojasnjene s sanjami metafizike«<sup>1</sup> Kant priznava, da se čuti razdvojenega, soočen s tem avtorjem, ki je okultni privid in vsakdanjo komunikacijo z dušami mrtvih razvil v docela konsekventno teorijo irealnosti narave. Kanta tako moti dejstvo, da je lahko Leibnizov idealistični filozofski nauk do takšne mere podoben prividu, da si glede Swendenborga večkrat premisli: enkrat predlaga, da bi ga zaprli z norci njegove vrste, drugič pa, nasprotno, posveti skrbno pozornost nasledkom sokrivde med idealizmom in prividom, in, resnično, rezultat tega je njegov sklep, da je potrebno filozofijo redefinirati kot znanost o mejah človeškega uma, ki se bo, leta 1781, imenovala kritična filozofija. Prav zaradi protislovja in omahovanja glede objekta, ki zmotilo metafizično čistost idealističnega nauka, je bilo tako Kantovo mišljenje inovativno in je določilo nov koncept razmerja med mišljenjem in eksistenco objektov, ki jih je skušalo mišljenje spoznati. Na delen, a odločilen način, je zaradi omahovanja, nedoslednosti, nastalo novo pojmovanje realnosti in resnice. Vseeno bi lahko kdo porekel, da je vse to zgolj vprašanje zgodovine — zadeva Swendenborg je bila samo trenutek v razvoju transcendentalne filozofije. Sam datum — 1766, polnih petnajst let pred prvo izdajo *Kritike čistega uma* — bi kot dokaz tega zadoščal in tako bi bila transcendentalna teorija spoznanja navidez neomadeževana s tistim, kar je bil zgolj moment napačne smeri /misdirection/, od koder se je Kant hitro vrnil k »čisto« konceptualnemu oblikovanju transcendentalne sinteze kot sredstva našega duha za dojetanje empirične realnosti. Pa vendar se stvar zaplete, ko se izkaže, kako prva izdaja *Kritike* vsebuje mnoge elemente, ki so bili izvorno izpostavljeni kot škandalozna skladnost med idealizmom in prividom. Tako Kantova redefinicija modalnosti

1. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* v: Immanuel Kant, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, zv. II., 923-989.

sodb, možnega, dejanskega in nujnega, identificira nekaj, kar je nemožno v transcendentalnem smislu, to je nekaj, kar »ne moremo šteti med možnosti«<sup>2</sup>. Ta tip nemožnega obstaja v dveh oblikah: v obliki Leibnizovih noumena in v obliki takoimenovanih temeljnih sil okultistov.

Toda to ni edini primer, ki izpričuje kako Kantovo razmerje do Swendenborga tvori urejeno osnovo za filozofovo kasnejše mišljenje in za njegove ideje, ki so neposredneje povezane z njegovim pojmovanjem realnega in resničnega. Nek drug primer zadeva logično razdelavo vprašanj, obravnavanih v prvi *Kritiki*: v odgovor na transcendentalno analitiko je, kot vemo, drugi del naslovljen transcendentalna dialektika. V odgovor na konstrukcijo objekta v sodbah, naletimo na iluzije uma, to je, na argumente, pri katerih mišljenju umanjka objektivnost. Zlasti v argumentih, ki zadevajo kozmološke ideje, mišljenju, ko napačno uporabi logično negacijo v sodbah, kar Kant imenuje »dialektični konflikti«, umanjka objektivnost, realno tistega, o čemer govori. Ta oblika dialektičnega konflikta je smiselna le v zoperstavljenosti transcendentalni logiki realnega konflikta, ki v analitiki in sledeč eseju »Poskus uvajanja pojma negativne velikosti v modroslovje« (1763), določa logiko realnega objekta.

Kant vzporeja spoznanju nedosegljivi objekt z objektom, ki ga dejansko spoznamo, ko glede na Swendenborga preiskuje razliko med budnimi sanjarijami in prividom: pri prividu ni ovir, v pomenu mej, našim fantazijam, pri budnih sanjarijah, ki tu pomenijo normalnost kot uspešno izognitev halucinaciji, pa tisto, kar imenujemo zaznava, zagotavlja nasprotje imaginarnemu, ki dejansko ni ukinjeno, temveč prej funkcionira vis-à-vis zaznavi. Zaznani objekt je tako tisti, ki zamejuje prikazovanje imaginarnega v halucinaciji. Takšen je Kantov prvi pojem objekta, ki se, kot vidimo, izoblikuje samo s pomočjo razlikovanja med budno sanjarijo kot normalno in halucinacijo kot patološko. Tu, pri Kantu, ne naletimo, kot navadno naletimo v filozofiji ali psihologiji, na *petitio principii*, ki zadeva primarno in nesporno naravo zaznave kot elementarne funkcije, s katero lahko dojemamo realno. Vendar potem, ko je — leta 1781 — vzporejanje halucinacije in budne sanjarije povezano s premislekom določene negacije kot sredstva za razločevanje spoznanega objekta v njegovi logični strukturi, ta relativistični problem niti ni opuščen<sup>3</sup>, temveč je prej potrjen, kajti mišljenje vodi do spoznanega objekta prek razločevanja med njim in racionalnimi argumenti glede dialektičnega konflikta. Tu, kot poprej, mišljenju umanjka njegovo spoznanje na področju kozmoloških idej. Kantova fascinacija s Swendenborgovim prividom in strah pred njim sta zelo spretno vpletena v razvoj njegovega sistema formalne logike v transcendentalno logiko. Ta element strasti in verjetja je ena izmed osi, okoli katere je zgrajena *Kritika čistega uma*.

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, navedena izdaja, zv. III. in IV. str. A 95

3. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure*, Vrin, Pariz 1990, poglavje 1.

V tem, ko Kant, glede na realno, razlikuje med fenomenom in rečjo na sebi in ko definira transcendentalno sintezo kot bistveni akt, s katerim lahko duh skozi zore dojema realno, je nov način preizpraševanja resnice. Filozofsko rečeno, ideja sinteze bi lahko povzeli kot resnico vseh metafizičnih tez glede na razmerje racionalnega mišljenja do realnega: v transcendentalni filozofiji je racionalno mišljenje, enkrat in za vselej, čisto, glede na svojo zmožnost, da določi eksistenco — ta zmožnost je dejanska, če je ne omejujejo pogoji zora. Obstajajo določene trditve, ki jih Kant postavlja, kakor da so samoumevne, na primer: ideja, da mišljenje nikoli ne ustvari vsebine tistega, kar skuša spoznati; ali, da med konstrukcijo objekta apriorna načela predelajo heterogene elemente, ki so tako različni od samih sebe, da nikoli ne moremo preprosto enačiti resnice z mišljenjem ali z realnim. In kljub temu, v prvi izdaji »Kritike čistega uma«, glede na izjavo o empiričnem realizmu, sam Kant zapiše neko misel, ki se nanaša bolj na prepričanje (Überredung) kot na dokaz (Beweisen). Splača se ponovno prebrati ta tekst, ki zadeva četrti paralogizem čistega uma in se imenuje »O idealiteti«: ker je empirični realizem metafizično stališče, ki logično izhaja iz kritike dogmatičnega idealizma in absolutnega realizma, in ker sta slednja kritizirana kot verjetji, tretje stališče, ki ga želi Kant uveljaviti, ugotavlja, da je zatrditev realnosti objektov v prostoru sama zaznamovana z značajem verjetja. Kot je znano, bo filozof leta 1787 ta odlomek izločil iz teksta, ker bi ogrozil avtonomijo metafizičnega uma v odnosu do reda verjetij, dobljenih s pomočjo diskurza in neke drugje pa bo, nasprotno, dodal paragraf z naslovom: »Ovržba idealizma«.

Tukaj bi radi pokazali, da bi bilo treba preizprašati Kantovo prvotno pobudo, toda zaradi razloga, o katerem si sam ni bil na jasnem. To je, da je izjava o zatrditvi realnosti objektov v prostoru, celo v subtilnem pomenu transcendentalnega idealizma, ki implicira empirični realizem, izjava, ki ni brez povezave s skrbno organizirano zavrnitvijo vezi med prividom in idealizmom. Celo v svojih najbolj racionalnih trenutkih ne počiva Kantovo mišljenje ne »predvsem na Swedenborgu in ne predvsem na Leibnizu, ki sta pravzaprav eno in isto«. To je tisto, kar ga vodi k definiciji metafizičnega stališča, ki ga imenuje empirični realizem in transcendentalni idealizem. Pa vendar od tu dalje postane, kot je opazil Kant skupaj z drugimi filozofi, metafizična resnica neogibno vezana na prefinjene elaboracije verjetja. Verjetje, znotraj uma, deluje kot dejavnik, ki um prežene iz njegove lastne sfere ali iz absolutne suverenosti nad njegovo lastno sfero. Tisto, kar um zatrjuje, da proizvaja kot filozofsko resnico, je, od sedaj dalje, merjeno v primerjavi z resnico drugačnega reda: kako daleč gre filozof, na pojmovni ravni, v svoji transcendentalni teoriji objektivnosti, v priznavanju transformacije osnovnih virov svojega sistema mišljenja; drugače rečeno: ali filozof, v svojih najbolj filozofskih trenutkih, vé, kaj govori?

Ta drugi red resnice ni deležen istega kriterija kot resnica v filozofskem pomenu

besede. Ta drugi red resnice premišlja racionalne fraze, ohranja njihovo specifičnost v odnosu do drugih načinov mišljenja, pa vendar v njih odkriva, kakor v kakem simptomu, razmerje med protislovnimi elementi: s tega gledišča je, na primer, tekst iz leta 1766 »Sanje duhovidca...« bližje resnici kot »Prolegomena za vsako prihodnjo metafiziko, ki se skuša predstaviti kot znanost« (1787); v tem tekstu Kant poroča o zgodovini svojega mišljenja, izjavljajoč, da je bil Hume tisti, ki ga je prvi prebudil iz njegovega dogmatičnega dremeža. Čeravno vsebuje protislovja, je tekst »Sanj...« bližji resnici, ker dopušča, da redefinicija filozofije kot kritične filozofije izhaja iz soočenja z mišljenjem privida, ki ga ne smemo ločiti od idealizma. Nadalje, upošteva to oceno Kantovega vztrajanja pri pomenu njegovega filozofskega sistema, bi lahko izrekli sodbo, ki ni nedvoumna: videli smo, da transcendentalna analitika poveže prvo teorijo primerjajoče funkcije zaznanega objekta v razmerju do neomejenega razvitja fantazme, z logično teorijo negacije in s teorijo zora; način, na katerega so te tri teme druga z drugo večje prepletene v tekstu »Kritike«, nam dopušča, da delno prezremo pomembnost prve teme.

V tem pomenu bi lahko rekli, da je Kantova nova ideja pojma objekta odkrita s pomočjo premestitve, ki je na področju racionalne misli identična s premestitvijo, ki povzroči simptom v prisilni nevrozi. Po letu 1766 Kant uporablja logiko določene negacije, da bi udobno pozabil, da je njegova teorija, s katero racionalno mišljenje pristopa k realnemu, globoko ukoreninjena v problemu halucinacije. Zadnji sunek te premestitve ene izmed prvotnih tem, lahko najdemo v določenih delih »Kritike«, kjer, začevši s prvo izdajo, Kant zanika svojo prvo teorijo zaznanega objekta kot tistega, ki je, v budnih sanjarijah, dovolj razločen od fantazme, tako da ne more postati halucinacija. Leta 1781, nasprotno, Kant odločno zapiše, da bi brez zmožnosti zaznave, sanje sploh ne bile možne. Ta izjava predstavlja za kritično in transcendentalno mišljenje nek trenutek »obrata v notranjost«, toda ta trenutek ne traja, kajti v istem delu Kant uvaja kontrapunkt med dialektično logiko iluzij uma in določeno logiko konstrukcije objekta. Ta kontrapunkt ovekoveča definicijo zaznanega objekta kot tistega, ki omejuje izraz imaginarnega v budnih sanjarijah, to je, navsezadnje, v fantazmi.

Potemtakem lahko predlagamo začasen sklep: če s filozofsko resnico menimo tisto, kar dani filozofski sistem zapopada s svojimi lastnimi postulati, potem imamo lahko racionalno mišljenje za kompromisno tvorbo. Tekste lahko beremo kot vselej podvržene variiranju med ustvarjanjem iz virov, ki tu in tam te vire upošteva in jih tu in tam pozablja. S tega gledišča nismo prisiljeni izbirati med idejo, da je Kantova transcendentalna filozofija resnična, ker ponovno predela svoje temeljne ideje v resnični filozofski sistem, in idejo, da je, nasprotno, Kant regresiral, ker je v tej predelavi opustil nekatere izmed svojih najbolj obetajočih

uvidov, ki zadevajo razmerje med objektivnim in iluzoričnim. V nekaterih tekstih lahko opazimo, da predelava misli, v pomenu, v katerem je Freud govoril o predelavi sanj, iznajde drugačne in protislovne compromise, na načine, ki transformirajo in prikrijejo del svojega lastnega materiala. Oboje lahko obstaja, toda ne smemo pomešati dveh redov resnice, s katerima lahko alternativno beremo nek filozofski tekst: reda resnice v metafizičnem smislu, reda, ki priznava, da je zgrajen na sistemu logike in reda resnice v psihoanalitičnem smislu, reda, ki je tudi branje in ne samo interpretacija, toda branje, ki podeljuje pomen nezdržljivostim, ki so s pomočjo racionalnosti nastale v transformaciji elementov mišljenja.

## II.

Naš drugi primer zbližuje, na nek paradoksen način, pojmovno gradivo nekega metafizičnega problema in incidenco dopisovanja med dvema sogovornikoma: med Descartesom in Elizabeto Češko<sup>4</sup>, v letih med 1643 in 1649. Elizabeta postavi filozofu vprašanje po tistem, kar v filozofiji dualizma ostaja nejasno, po dejstvu namreč, da duša lahko povzroči gibe telesa. Razprava med Descartesom in princeso, ki se razvija na konceptualni ravni, na koncu zaide v slepo ulico. Descartes pričinja z odgovorom, da če njegova dopisovalka opaža neko racionalno nevzdržno skrivnost v ideji, da duša animira telo, je to zato, ker dojema dušo in gibanje na aristotelski način, namesto, da bi si ju predstavljala kot jasni in razločni ideji.

Toda Elizabeta zavrne ta odgovor in pokaže, da je glede duše — ali duha — in telesa zelo dobro razumela stališče dualizma, ki v resnici prepoveduje konstrukcijo predstave na način, na katerega volja deluje na materijo. Zelo umesten je njen ugovor temu kartezijskemu dokazu, ko pokaže način ustvarjanja imaginarnega sovražnika, ki mora biti ovržen. Samega Descartesa porine nazaj v aristotelsko zamenjavo, v katero sama nikoli ne pade, in, v imenu nove, jasne in razločne ideje duha kot substance, izjavlja, da je delovanje duše na telo nedoumljivo. Kako nenavadno je, da Descartes, ki je ostro kritiziral podobne dokaze, ko so ti izvirali od njegovega učenca Régiusa, sedaj, ko ti prihajajo od Elizabete, mlade princese v izgnanstvu, ki ga je prvotno prosila, da jo ozdravi slabosti njenega duha in njene »melaholije«, te dokaze sprejme. Tu imamo zopet opravka z zamenjavo dveh redov resnice, ki sta navidez precej različna po svojih načelih, katerih bližina pa ima vendarle pomemben učinek na filozofsko resnico. Prva resnica je konceptualna: ali gre z idejo tistega, čemur pravi »tretja substanca«, v svoji teoriji strasti Descartes »dlje«, kakor je šel v zadnji od metafizičnih »Meditacij«? Ali kartezijska teorija strasti proizvede specifično oblikovanje

4. René Descartes, »Correspondance avec Elizabeth et autres lettres,« introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade, Paris, G. F. Flammarion, 1989.

tretje substance ali pa je bolj neka etična teorija, ki to tretjo substanco zvede na nekakšno mešanico duše in telesa; ali je etična teorija tehnološkega odnosa do samega sebe, v katerem so neugodje in strasti dojete kot notranji sovražniki, »s katerimi smo se prisiljeni sporazumevati in moramo zato vseskozi ostati na preži, da bi ne bili oškodovani; samo eno zdravilo poznam, ki naj od njih odvrne, kolikor je le mogoče, našega duha in čute in ko smo se po Previdnosti z njimi prisiljeni soočiti, se naj to zgodi samo s pomočjo razuma:«<sup>5</sup> Če subtilnost kartezijanske teorije strasti počiva na tej spretni reduktivni operaciji, potem ne rešuje metafizičnega problema, ki ga je filozofu predstavila princesa in kartezijanstvo bi bilo kot kaže zgrajeno na aporetični resnici. V tem primeru najdemo v korespondenci že zelo zgodaj zagato, ki jo kasnejša razvijanja niso rešila, samo prikrila so jo. Prav tako drugi red resnice, ki se pojavi v teh pismih zadeva premestitev nerešenega metafizičnega vprašanja: kot smo že omenili, Elizabeta, čeravno postavlja filozofsko vprašanje, v prvem pismu Descartesu na zapeljiv način omenja svojo šibkost duha. Descartes sprejme to vlogo zdravnika prijateljčinega razuma, medtem ko se sam istočasno izkaže za nezmožnega, da bi rešil problem, ki mu ga predstavi Elizabeta. In ta situacija vzajemnega zapeljevanja se poglobi, ko Elizabeta mirno igra na to aporijo s tem ko svojega prijatelja prosi, da bi ne zdravil samo šibkosti njenega duha, temveč tudi tisti del njene duše, ki je podlegel melanholiji. Njeni lastni simptomi so predstavljeni kot objekti, ki jih je treba razumeti in kot bolezen, ki jo je treba zdraviti, toda ta nova prošnja je tudi neka ponudba, da bi nerešljivo metafizično vprašanje transformirali v neko možno etično teorijo. Teorija strasti se izoblikuje samo, ko princesa zdravnikovemu-filozofovemu nasvetu ponudi svoj lastni primer in v resnici ne vemo več, kdo je čigav terapevt, kajti Descartes ob priporočanju svoje lastne metode za obravnavanje neugodij, razkrije subjektivnost svoje odločitve, da postane nekogaršnji zdravnik:

*Zavedam se, da karkoli napišem, vé Vaša Visokost ravno tako kot jaz, in da v tej zadevi, ni tako problematična teoretična, temveč praktična razsežnost. Skrajna ljubeznivost, ki jo izkazujete z vašo željo, da bi slišali moje mnenje o tem predmetu, me opogumlja, da se o njih izražam svobodno, ter da pristavim, da sem zdravilo, ki sem vam ga ravnokar opisal, preizkusil na sebi kot učinkovito zdravilo za podobno in celo nevarnejšo bolezen. Samo nekaj dni po mojem rojstvu je moja mati umrla zaradi boleznj pljuč, ki so ga povzročile določene nevšečnosti; od nje sem podedoval suh kašelj in blede polt, ki me je spremljala več kot 20 let in zaradi katere so mi vsi zdravniki, ki so me dotlej zdravili, napovedovali, da bom umrl mlad. Toda prepričan sem, da mi je moje nagnjenje, da vselej iščem najboljši način za pristop k stvarjem in da delujem na takšen*

5. Ibid., Pismo Descartesa Elizabeti, maj ali junij 1645.

*način, da je moje ugodje odvisno samo od mene, omogočilo, da je ta fizična nezmožnost, ki je postala moja druga narava, postopoma izginila.*<sup>6</sup>

Med vso njuno korespondenco je bila Descartesu in Elizabeti skupna velika opreznost pred zdravniki. Toda na koncu njuno zaveznitvo ni šlo dlje od tega, četudi sta se iskreno vzajemno občudovala. Toda Elizabeta, ki metafiziku predloži svoje simptome kot način za to, da bi ušel svojim lastnim težavam, ostaja v nekem dvoumnem položaju do samega konca: Descartes je vsekakor izpopolnil svojo analizo strasti, to pa zato, ker upošteva prepričljivost, priznava določeno mero resnice, emfatičnemu razlikovanju, ki mu ga predstavi princesa, ko mu piše:

*Povsem priznavam, da bi bil izbris vsega tistega, kar se mi v neki zadevi zdi neprijetno (in kar verjamem, da sem si predstavil iz domišljije), zdravju koristen in bi si s tem, sama iz strasti, ki sem jih pretrpela, oskrbela zdravila. Toda kaj takega mi ni nikoli uspelo, dokler ni čustvo že povzročilo svojih učinkov. Celo v napovedljivih nesrečah ostaja nek element presenečenja, ki ga lahko obvladam šele po preteku določenega časa.*<sup>7</sup>

Četudi imenuje to melanholijo »prekletstvo svojega spola«, vztraja Elizabeta pri svoji trditvi, da je to nek resnični položaj. In kartezijski »napredek« v teoriji strasti — v kateri skuša filozof, v svojem lastnem jeziku, izkazati upravičenost temu neredu telesa, za katerega princesa trdi, da lahko vodi do resnice — ne konča njenega soočenja. Medtem ko je v Berlinu, 1646, princesa piše, da je na koncu dognala, da je zdravilo, ki ga je našla za svojo melanholijo nekaj drugega kot prijatelj jev nasvet:

*Opazila sem tudi, da se stvari, ko sledim svojim lastnim notranjim vzgibom, končajo uspešneje kot takrat, ko puščam, da me vodijo nasveti pametnejših od sebe.*<sup>8</sup>

Vemo, kako je Descartes reagiral na to nasilje: svojo celotno korespondenco z Elizabeto — ki naj bi ostala skrivnost — je predal neki drugi princesi, Kristini Švedski, na katere dvoru je kasneje umrl, in ostal je zvest svojim lastnim teorijam. Tu lahko rečemo, da realnost tega srečanja in ločitev, s katero se je končalo, uvaja določen red resnice: red resnice razmerja med spoloma, ki je popolnoma ločen od metafizičnega vprašanja dualizma. Pa vendar — smo o tem lahko tako prepričani, ko opazujemo način, na katerega je njuno nestrinjanje glede etične teorije strasti konvergiralo z metafizično aporijo, se z njo nahranilo in jo premestilo, ne da bi razrešilo zagato?

In na koncu se lahko vprašamo, ali ne obstajajo tudi druga filozofska vprašanja,

6. Ibid..

7. Op. cit., Elizabeta Descartesu, 22. junij 1645.

8. Op. cit., Elizabeta Descartesu, 29. november 1646.



katerih konceptualna čistost bi bila skaljena, če bi odkrili, kako se nekatere konceptualne polemike nanašajo na neke vrste *de facto* nasilje, ki je bilo utišano.

### *Sklep*

Oba primera predvsem izpričujeta, da moramo razmerje med psihoanalizo in filozofijo preučevati kot paradokсна artikulacijo dveh redov resnice: resnico fantazme in resnico pojma. Branje Kanta, ki smo ga podali na tem mestu, opozarja na vprašanja, ki jih filozofijo sili zastaviti psihoanaliza. Metafizični dualizem telesa in duše ima nemara malo opraviti s fantazmo, kakor jo je definirala psihoanalitična teorija, toda kartezijska etična teorija strasti ne more prezreti svojega odnosa do reda resnice kot fantazme. In ob upoštevanju Kantove potlačitve Swendenborga v »Ovržbi idealizma«, moramo skrbno preučiti razliko med transcendentalnim idealizmom in empiričnim realizmom, na eni strani, in redom resnice kot fantazme, na drugi. Kljub temu ne gre za vprašanje zvajanja pojmov na fantazmo: odkritje natančno določenega načina, na katerega sta lahko v diskurzu ali v sistemu mišljenja prepletena dva reda resnice, ne pomeni odprave enega ali drugega. Tisto, kar predlaga psihoanaliza, je prej neka radikalizirana kritična filozofija, takšna, ki dopušča pluralnost resnic.

*Prevedel Peter Klepec*



---

# *Kant: Kritika praktičnega uma*

# Kritik der praktischen Vernunft

## Kritika praktičnega uma

Immanuel Kant

*Objavljamo del prevoda Kantove Kritike praktičnega uma, ki bo v kratkem izšel pri knjižni zbirki Analecta. Uredništvu se zahvaljujemo za dovoljenje za predhoden natis.*

*Besedilo je prevedeno po izdaji Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. Jochim Kopper, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1966, ki temelji na izdaji K. Kehrbacha, Reclams Universal-Bibliothek, Leipzig, b.l., s Predgovorom, datiranim z 1878. Objavljena inačica prevoda redakcijsko ni zaključena in vsebuje le najnujejša uredniška pojasnila. Prevedel Rado Riha.*

*Z asteriskom\* so označane Kantove opombe pod črto, z dvignjeno arabsko številko<sup>1</sup> pa uredniške oz. izdajateljske opombe.*

## Predgovor

Razlog za to, da ta kritika ni naslovljena *Kritika čistega praktičnega uma*, kakor to zahteva, kot se zdi, paralelizem praktičnega uma s spekulativnim, ampak kar kritika praktičnega uma nasploh, je v zadostni meri pojasnjen v pričujoči razpravi. Njena naloga je zgolj izpričati, da *čisti praktični um obstaja*, glede na to pa kritizira vso njegovo *praktično zmožnost /Vermögen/*. V primeru uspešnosti njene namere ji ni treba kritizirati *čiste zmožnosti same*, da bi videla, ali ni ta zmožnost nekaj, kar si um zgolj prisoja in s čimer *presega /übersteigen/* samega sebe (kot se to pač dogaja spekulativnemu). Če je namreč kot čisti um dejansko */wirklich/* praktičen, tedaj dokazuje svojo realnost in realnost svojih pojmov z dejanjem, in je zaman vsako umovanje */Vernünfteln/*, ki spodbija možnost, da je praktičen.

S to zmožnostjo pa je odslej trdno dognana tudi transcendentalna *svoboda*, in sicer v tistem absolutnem pomenu, v katerem jo je pri rabi pojma kavzalnosti potreboval spekulativni um, da bi samega sebe rešil pred antinomijo, v katero neizogibno zaide, brž ko hoče v nizu kavzalne zveze misliti to, kar je *brezpogojno /das Unbedingte/*. A spekulativni um je lahko ta pojem postavil le problematično, kot nekaj, kar ni nemogoče misliti, ne da bi mu zagotovil njegovo objektivno realnost, in to le zato, da ga ne bi spodbijali v njegovem bistvu in ga pahnili v brezno skepticizma zaradi dozdevne nemožnosti nečesa, kar lahko velja, kot mora priznati, vsaj kot mišljivo.

Pojem svobode je tako, kolikor je njegova realnost dokazana z apodiktičnim zakonom praktičnega uma, *sklepni kamen* celotne zgradbe sistema čistega uma, tudi spekulativnega. Oba druga pojma (pojma Boga in Nesmrtnosti), ki kot goli ideji v spekulativnem umu nimata opore, se navezujeta na pojem svobode in prejmeta z njim in prek njega svojo konsistentnost in objektivno realnost, se pravi, njuna *možnost* je *dokazana* tako, da je svoboda dejanska; ta ideja se namreč razodeva skozi moralni zakon.

Sicer pa je svoboda med vsemi idejami spekulativnega uma tudi edina, za katero a priori *vemo /wissen/*, da je možna, a je kljub temu ne moremo uvideti */einsehen/*, ker je pogoj \* moralnega zakona, za katerega vemo */wissen/*. Ideji *Boga*

---

\* Naj tistega, ki bi menil, da je tu naletel na *nedoslednosti*, kolikor imenujem na tem mestu svobodo pogoj moralnega zakona, v razpravi pa nato trdim, da je moralni zakon pogoj, da se svobode sploh lahko *zavimo*, spomnim le na to, da je svoboda resda *ratio essendi* moralnega

in *Nesmrtnosti* pa nista pogoja moralnega zakona, marveč sta le pogoja nujnega objekta s tem zakonom določene volje, se pravi, zgolj praktične uporabe našega uma. Torej za ti ideji tudi ne moremo trditi, da lahko *spoznamo* in *uvidimo* ne bom dejal le njune dejanskosti, ampak celo njune možnosti ne. Kljub temu pa sta obe ideji pogoj za uporabo moralno določene volje na njenem objektu, ki ji je dan a priori (najvišje Dobro). Potemtakem moremo in moramo v tem praktičnem oziru *privzeti* njuno možnost, čeprav ju teoretično ne moremo spoznati in uvideti. Zadnji zahtevi je s praktičnega gledišča zadoščeno s tem, da ne vsebujeta notranje nemožnosti (protislovja). Tu imamo torej opraviti z nekim razlogom, da jemljemo nekaj za resnično /Grund des Fürwahrhaltens/, ki je v primerjavi s spekulativnim umom zgolj *subjektiven*, a je za um, ki je prav tako čist, čeprav praktičen, vendarle veljaven *objektivno*. S tem pa prejmata ideji Boga in Nesmrtnosti s pomočjo pojma svoboda objektivno realnost in upravičenost, da, subjektivno nujnost (potrebo čistega uma), da ju privzamemo, ne da bi se zato um glede teoretičnega spoznanja razširil. Pač pa se možnost, ki je prej obstajala le kot *problem*, tu spremeni v *asercijo*, praktična raba uma pa se tako poveže z elementi teoretične. In ta potreba ni nemara hipotetična, ni potreba kakega *poljubnega* gledišča spekulacije, ki zahteva, da moramo nekaj privzeti, če se *hočemo* v spekulaciji povzpeti k spopolnjeni rabi uma, ampak je *zakonita* potreba, ki zahteva, da privzamemo nekaj, brez česar se ne more zgoditi to, kar si *moramo* nenehno postavljati kot namero svojega dejanja in nehanja.

Naš spekulativni um bi bil kakopak bolj zadovoljen, če bi lahko rešil te naloge sam bez tega ovinka in jih shranil kot spoznanje /Einsicht/ za praktično rabo; a kaj ko pač naši zmožnosti za spekulacijo ne gre tako dobro. Tisti, ki se hvalijo s takimi visokimi spoznanji, nas ne bi smeli prikrajšati zanje, ampak bi jih morali javno predstaviti, da bi jih lahko preverili in primerno častili. Hočejo *dokazati*. Bodi torej, naj torej dokažejo in kritika jim bo kot zmagovalcem položila k nogam vso svojo bojno opravo. *Ouid stasis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* - Ker torej v resnici nočejo, verjetno zato ne, ker ne morejo, si moramo opravo vendarle zopet nadeti, da bi pojme *Boga*, *Svobode* in *Nesmrtnosti*, za *možnost* katerih spekulacija ne najde zadostnega jamstva, poiskali v moralni rabi uma in jih v njej utemeljili.

Šele tu je tudi pojasnjena uganka kritike, kako je mogoče nadčutni *rabi kategorij* v spekulaciji *odreči* objektivno *realnost*, in jim vendarle priznati to *realnost* z ozirom na objekte čistega praktičnega uma, saj se mora zdeti kaj takega nujno *nedosledno* toliko časa, dokler poznamo tako praktično rabo le po imenu. Ta

---

zakona, da pa je moralni zakon *ratio cognoscendi* svobode. Če namreč moralnega zakona v našem umu ne bi *najprej* jasno mislili, ne bi nikoli menili, da smo upravičeni *privzeti* nekaj takega, kot je to svoboda (čeprav ta ni v protislovju s seboj) Če pa ne bi bilo svobode, bi moralnega zakona v nas sploh *ne mogli najti*.

nedoslednost pa izgine, brž ko s popolno razčlenitvijo tega uma<sup>1</sup> doženemo, da realnost, ki jo imamo tu v mislih, ne meri na nobeno teoretično *določitev kategorij* in na razširitev spoznanja k nadčutnemu, ampak da hočemo reči le, da jim v tem odnosu vselej pripada *neki objekt*, ker so bodisi a priori vsebovane v nujni določitvi volje bodisi neločljivo povezane z njenim predmetom. Raba teh pojmov se namreč v tem primeru razlikuje od rabe, ki jo zahteva spekulativni um. Zato pa je zdaj na zelo zadovoljiv način potrjen *dosledni način mišljenja* spekulativne kritike, česar smo se prej komajda lahko nadejali, in sicer takole: spekulativna kritika nam je dopovedovala, da lahko veljajo predmeti izkustva kot taki, med njmi celo naš lastni subjekt, le za *pojave*, da pa jih je hkrati treba utemeljiti na stvareh na sebi, da torej ne smemo imeti vsega nadčutnega za umislek /Erdichtung/, pojma nadčutnega pa za vsebinsko praznega; zdaj pa praktični um sam zase in ne da bi se dogovoril s spekulativnim zagotavlja realnost nekemu nadčutnemu predmetu kategorije kavzalnosti, in sicer *svobodi* (četudi, kot praktičnemu pojmu, le za praktično rabo), torej s faktumom potrjuje to, kar je bilo tam mogoče le *misлити*. Pri tem je v kritiki praktičnega uma zdaj hkrati v celoti potrjena tudi nenavadna, četudi nespodbitna trditev spekulativne kritike, da je celo *misleči subjekt samemu sebi v notranjem zoru zgolj pojav*, in to do te mere, da moramo do te potrditve priti tudi, če spekulativna kritika tega stavka sploh ne bi dokazala. \*

Glede na to tudi razumem, zakaj se najpomembnejši ugovori zoper kritiko, ki sem jih bil doslej deležen, sučejo ravno okoli teh dveh tečajev: in sicer, *na eni strani* objektivna realnost kategorij, uporabljenih na noumenih, ki je v teoretskem spoznanju zanikana, v praktičnem pa zatrjena, *na drugi strani* paradokсна zahteva, da se moramo kot subjekt svobode obravnavati kot noumenon, in hkrati z ozirom na naravo kot fenomen v svoji lastni empirični zavesti. Vse dokler si namreč še nismo ustvarili nobenih določenih pojmov o pravosti in svobodi, ni bilo mogoče uganiti, na eni strani, na čem želimo kot na noumenonu utemeljiti dozdevni pojav, in na drugi strani, ali si je o noumenonu sploh mogoče ustvariti kak pojem, če smo poprej vse pojme čistega razuma v teoretski rabi že namenili izključno za gole pojave. Vse te nesporazume lahko odpravi le izčrpna kritika praktičnega uma in tako postavi v pravo luč dosledni način mišljenja, ki je ravno njena največja odlika.

S tem bodi upravičeno, zakaj so pojmi in načela čistega spekulativnega uma, ki so vendarle že šli skozi svojo posebno kritiko, v tem spisu tu in tam še enkrat

1. Na podlagi inačice Akademieausgabe bi se prevod glasil: te rabe.

\* Združitev kavzalnosti kot svobode s kavzalnostjo kot naravnim mehanizmom, pri čemer je prva vzpostavljena z naravnim zakonom, druga z naravnim zakonom, in sicer v enem in istem subjektu, v človeku, ni mogoča, ne da bi si predstavljali le-tega v odnosu do prvega kot bitje na sebi, do drugega pa kot pojav, prvo v *čisti* zavesti, drugo v *empirični*. Brez tega je protislovje uma s samim seboj neizogibno.

podvrženi preverjanju, kar sicer sistematičnemu teku znanosti, ki jo hočemo zgraditi, gotovo ni primerno (ker moramo stvari, ki so že bile predmet sodbe, praviloma le navesti, in o njih ni potrebno znova sprožati razprave), a je bilo *tu* dovoljeno, da, potrebno, saj obravnavamo tu um v trenutku, ko prehaja k neki rabi teh pojmov, ki je popolnoma drugačna od načina, kakor jih je uporabljal *tam*. Tak prehod pa nujno zahteva, da primerjamo starejšo rabo z novejšo, da bi lahko novi tir dobro razločili od prejšnjega in hkrati tudi opazili njuno sovisnost /*Zusammenhang*/. Takih obravnav, med drugim tistih, ki so se še enkrat usmerile k pojmu svobode, tokrat v praktični rabi čistega uma, torej ne smemo obravnavati kot vrivke, ki naj služijo, denimo, le za to, da zapolnijo vrzeli kritičnega sistema spekulativnega uma (saj je le-ta s svojega gledišča popolen), in da, tako kot se to dogaja pri prehitri gradnji, naknadno dodajajo še opore in podporne stebre. Pač pa jih moramo obravnavati kot resnične člene, s pomočjo katerih postane vidna povezanost /*Zusammenhang*/ sistema, da bi lahko zdaj pojme, ki jih je bilo *tam* mogoče predstaviti le problematično, ugledali v njihovi realni predstavitvi /*Darstellung*/. To opozorilo zadeva predvsem pojem svobode, glede katerega lahko z začudenjem ugotovimo, da je še veliko takih, ki se ponašajo, da ga lahko prav dobro doumejo /*einsehen*/ in da lahko pojasnijo njeno možnost tako, da ga obravnavajo zgolj v psihološkem oziru. Če pa bi ga poprej skrbno premislili v transcendentnem oziru, bi morali spoznati tako, da je kot problematičen pojem *nepogrešljiv* za popolno rabo spekulativnega uma, kot tudi, da je popolnoma *nepojmljiv*, ko pa bi se nato lotili njegove praktične rabe, bi morali sami od sebe priti k ravno tisti določitvi tega pojma glede na njegova načela, ki jo sicer tako neradi priznavajo. Pojem svobode je kamen spotike za vse *empiriste*, a je tudi ključ za najbolj sublimna praktična načela za *kritične* moraliste, ki z njegovo pomočjo spoznavajo, da morajo nujno postopati *racionalno*. Zato prosim bralca, da tega, kar je povedano o tem pojmu na koncu analitike, ne preleti le z bežnim očesom.

Ali je tak sistem čistega praktičnega uma, kakršnega razvijamo tu iz njegove kritike, zahteval veliko ali malo truda, predvsem zato, da ne bi zgrešili pravega gledišča, s katerega je mogoče pravilno vnaprej načrtovati njeno celoto, naj presodijo poznavalci takega dela. Ta sistem predpostavlja sicer *Utemeljitev k metafiziki nravi* /*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*/, toda le v meri, v kateri nas ta predhodno seznanja z načelom dolžnosti in navaja ter upravičuje določeno formulo te dolžnosti \*, sicer pa obstaja ta sistema sam zase. Sistemu ni bila

\* Recenzent, ki je hotel najti kak očitek na račun tega spisa, je zadel bolje, kot je verjetno sam menil, ko pravi: da v njem ni postavljeno nobeno novo načelo moralnosti, ampak le *nova formula*. A kdo neki bi sploh želel vpeljati novo načelo vse nravnosti in nravnost tako rekoč šele izumiti? Kakor da bi svet pred njim glede tega, kaj je dolžnost, ničesar ne vedel ali pa živel v vsesplošni zmoti? Kdor pa ve, kaj matematiko pomeni *formula*, ki čisto natančno in ne da bi dopuščala možnost zgreška določa, kaj je treba storiti za rešitev naloge, ta formule, ki deluje enako za sleherno dolžnost nasploh, ne bo imel za nepomembne in pogrešljive.



dodana, kot je to naredila kritika spekulativnega uma, razčlenitev vseh praktičnih znanosti, ki bi ga spopolnila in to iz upravičenega razloga, ki ga je mogoče najti v ustroju /Beschaffenheit/ te praktične umske zmožnosti. Določitev dolžnosti v njihovi posebnosti kot človeških dolžnosti, opravljena zaradi njihove razčlenitve, je namreč možna le, če je bil poprej subjekt te določitve (človek), spoznan v tisti kakšnosti /Beschaffenheit/, v kateri dejansko je, čeprav le toliko, kolikor je to potrebno z ozirom na dolžnost nasploh; le-to pa ne sodi v kritiko praktičnega uma nasploh, katere naloga je le, da v celoti in brez posebnega ozira na človeško naravo navede načela njegove možnosti, njegovega obsega in njegovih meja. Razčlenitev sodi torej tu k sistemu znanosti in ne k sistemu kritike.

Upam, da sem v drugem poglavju Analitike zadovoljivo odgovoril nekemu resnicoljubnemu in ostremu, vendarle vselej spoštovanja vrednemu recenzentu *Utemeljitve k metafiziki npravnosti* na njegov ugovor, da *pojem dobrega tam ni bil*, (kakor bi bilo to po njegovem mnenju potrebno), *postavljen /festgesetzt/ pred moralnim načelom* \*. Prav tako sem upošteval različne druge ugovore, ki so mi jih naslovili možje, katerih prizadevanja kažejo, da jim je pri srcu iskanje resnice (tisti, ki imajo pred očmi le svoj stari sistem in ki so že vnaprej sklenili, kaj je treba sprejeti in kaj zavrniti, namreč ne zahtevajo nobenega razmisleka, ki bi bil lahko v napoto njihovemu privatnemu gledišču). In tako bom ravnal tudi v prihodnje.

---

\* Možno bi mi bilo še očitati, zakaj tudi pojma *zmožnosti želenja* /Begehrungsvermögen/ ali *občutka ugodja* /Gefühl der Lust/ nisem najprej razložil; čeprav bi bil ta občutek neutemeljen, saj lahko upravičeno predpostavljamo, da je ta razlaga dana v psihologiji. Res pa je, da bi lahko šlo tu za tako definicijo, v kateri bi bil občutek ugodja postavljen kot temelj določitve zmožnosti želenja (kar se običajno tudi zares dogaja), zaradi česar bi bilo najvišje načelo praktične filozofije nujno *empirično*. Prav to pa je treba šele ugotoviti in je v tej Kritiki v celoti ovrženo. Zato bom to razlago navedel v obliki, v kateri mora biti, če hočemo, kot se to spodobi, na začetku ohraniti to sporno točko še nerazrešeno. - ŽIVLJENJE je zmožnost bitja, da deluje po zakonih zmožnostih želenja. ZMOŽNOST ŽELENJA je njegova zmožnost, da je s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav. UGODJE je predstava o ujemanju /Übereinstimmung/ predmeta ali dejanja s SUBJEKTIVNIMI pogoji življenja, tj. z zmožnostjo, ki jo ima neka predstava, da je kavzalna za dejanskost svojega objekta (ali za določitev subjektivnih sil za delovanje, ki objekt proizvede). Za kritiko conceptov, sposojenih iz psihologije, mi to zadošča, ostalo opravi kritika sama. Ni težko ugotoviti, da pušča ta razlaga odprto vprašanje, ali moramo zmožnost želenja vselej utemeljevati na ugodju ali pa je tudi tako, da ugodje pod določenimi pogoji samo izhaja iz določitve te zmožnosti; razlaga zajema namreč same značilnosti /Merkmale/ čistega razuma, tj. kategorije, ki ne vsebujejo nič empiričnega. Te vrste previdnost, da namreč pred popolno razčlenitvijo pojma, do katere pride pogosto šele zelo pozno, svojih sodb ne anticipiramo s tveganimi definicijami, je zelo priporočljiva za vso filozofijo, kljub temu, da jo pogosto zanemarjajo. Razen tega bomo tudi opazili, da so v celotnem toku kritike (tako teoretičnega uma kakor praktičnega), različne prilike, da dopolnimo marsikatero pomanjkljivost v starem dogmatskem teku filozofije in da spremenimo napake, ki jih ni opaziti prej kakor v taki rabi pojmov z umom, ki meri na njihovo celoto.

Če gre za to, da določimo kako posebno zmožnost človeške duše glede na njene vire, vsebine in meje, tedaj zaradi narave človeškega spoznanja sicer ne moremo drugače, kakor da začnemo z njenimi *deli*, z njihovim natančnim in popolnim prikazom (toliko, kolikor ga omogoča zdajšnje stanje o njej že pridobljenih elementov). Vendar pa je treba paziti še na nekaj drugega, kar je bolj filozofsko in *arhitektonsko*, in sicer, da pravilno dojamemo *idejo celote*, in da, izhajajoč iz nje, obravnavamo v čisti umski zmožnosti vse tiste dele v njihovem medsebojnem vzajemnem odnosu, in to s pomočjo njihove izpeljave iz pojma celote.<sup>2</sup> To preverjanje in to zagotovilo /*Gewährleistung*/ sta možna le s pomočjo najgloblje seznanjenosti s sistemom, tisti, ki se jim je zamerilo že prvo raziskovanje in se jim torej ni zdelo vredno pridobiti si te seznanjenosti, pa ne bodo prišli do druge stopnje, se pravi, do pregleda, ki je sintetični povratek k tistemu, kar je bilo najprej analitično dano. Zato ne preseneča, da povsod odkrivajo nedoslednosti, čeprav vrzeli, na katere le-te bojda kažejo, ne obstajajo v samem sistemu, ampak zgolj v njihovem lastnem nepovezanem miselnem toku.

Kar zadeva to razpravo me očitek, da želim vpeljati *nov jezik*, ne skrbi, saj se način spoznanja v njej sam od sebe približuje poljudnosti /*Popularität*/. Tega očitka tudi na prvo *Kritiko* ni mogel nihče nasloviti, pod pogojem seveda, da le-te ni samo prelistal, ampak jo je premislil. Izmišljevati si nove besede, če jeziku že tako ne manjkajo izrazi za dane pojme, je otročje prizadevanje, da bi se izkazali v množici, če že ne z novimi in resničnimi mislimi, pa vsaj z novo krpo na starem oblačilu. Če poznajo torej bralci onega spisa bolj poljudne izraze, ki pa so misli enako primerni, kakor se meni zdijo moji, ali pa če menijo, da so zmožni dokazati ničnost teh misli samih in s tem hkrati vsakega izraza, ki misel označuje, bi jim bil, kar zadeva prvo, zelo hvaležen, saj je vse, kar želim, da me razumejo. Kar zadeva drugo, pa bi si pridobili velike zasluge za filozofijo. Močno pa dvomim, da bi bilo mogoče, dokler te misli še stojijo, najti zanje primerne in vendarle bolj utečene izraze. \*

2. »...die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelt der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen in einem reinem Vernunftvermögen ins Auge zu fassen.«

\* Bolj (kot zaradi te nerazumljivosti) me tu včasih zaskrbi zaradi napačne razlage nekaterih izrazov, ki sem jih izbral z največjo skrbnostjo, da ne bi bilo mogoče zgrešiti pojma, na katerega kažejo. Tako ima v tabeli kategorij *praktičnega* uma, in sicer pod naslovom modalnost, *dopustno* /das Erlaubte/ in *nedopustno* /das Unerlaubte/ (praktično-objektivno možno in nemožno) v običajni jezikovni rabi skorajda enak pomen kot naslednja kategorija *dolžnosti* in *dolžnosti nasprotnega* /des Pflichtwidrigen/; tu pa naj *prvo* pomeni tisto, kar se ujema z zgolj *možnim* praktičnim predpisom ali kar mu nasprotuje (kot, denimo, razrešitev vseh problemov geometrije in mehanike), *drugo* pa to, kar je v istem odnosu do nekega zakona, ki je *dejansko* vsebovan v umu nasploh. Ta pomenska razlika tudi običajni jezikovni rabi ni popolnoma tuja, četudi je zanj nekoliko nenavadna. Tako npr. govorcu kot takemu *ni dopustno* /ist unerlaubt/ kovati nove besede ali besedne sklope; pesniku je to v določeni meri *dopuščeno*, ne v enem ne v drugem primeru pa tu ni mišljena dolžnost. Če hoče namreč

Na ta način sta torej odslej odkriti načeli a priori dveh zmožnosti čudi /des Gemüts/, zmožnosti spoznanja in zmožnosti želenja /Begehrungsvermögen/, ter določeni glede na pogoje, obseg in meje njune rabe. S tem pa je položen trden temelj za sistematično filozofijo, tako teoretično kakor praktično, kot znanost.

Najslabše, kar bi se lahko primerilo tem prizadevanjem, je verjetno, da bi nekdo nepričakovano odkril, da spoznanje a priori sploh ne obstaja niti ne more obstajati. A te nevarnosti ni. Prav tako bi lahko skušal kdo s pomočjo uma dokazati, da uma ni. Da spoznavamo nekaj z umom rečemo namreč le, če se zavedamo, da bi za to lahko vedeli tudi, če nam ne bi bilo na ta način dano /vorgekommen/ v izkustvu; potemtakem sta umsko spoznanje in spoznanje a priori eno in isto. Če hočemo iz izkustvenega stavka izsiliti nujnost (*ex pumice aquam*), da bi z njo hkrati dali nekemu sklepu resnično občost (brez katere ni umskega sklepanja, torej tudi ne sklepa po analogiji, saj je le-ta vsaj presumirana občost in objektivna nujnost, potemtakem vedno predpostavlja resnično občost), zaidemo v neposredno protislovje. Podtakniti namesto objektivne nujnosti, do katere prihaja le v sodbah a priori, subjektivno nujnost, se pravi, navado, pomeni odreči umu zmožnost, da sodi o predmetu, se pravi, da spozna njega in to, kar mu pripada; pomeni, da npr. za nekaj, kar je sledilo večkrat in vselej nekemu določenemu predhodnemu stanju, ne smemo reči, da lahko iz zadnjega *sklepamo* o prvem (to bi namreč pomenilo objektivno nujnost in pojem o zvezi a priori), pač pa le, da smemo pričakovati podobne primere (nekako tako kot živali), pomeni torej, da smo v bistvu zavrgli pojem vzroka kot napačen in kot golo miselno prevaro. Če bi hoteli tej odsotnosti objektivne veljavnosti in iz nje izhajajoče obče veljavnosti odpomoči s trditvijo, da ne vidimo razloga, da bi drugim umnim bitjem pripisovali drugačen predstavn način, tedaj bi, če bi bil

---

nekdo zgubiti sloves govorca, mu tega ne more nihče braniti. Tu gre le za razliko med *imperativi* glede na *problematični*, *asertorični* in *apodiktični* določitveni razlog /Bestimmungsgrund/. Prav tako sem v opombi, v kateri sem postavil drugo nasproti druge moralne ideje praktične popolnosti v različnih filozofskih šolah, ločil idejo *modrosti* od ideje *svetosti*, čeprav sem ju sam v resnici /im Grunde/ in objektivno razglasil za istovetni. Vendar pa razumem na tem mestu z njima le tisto modrost, ki si jo prisoja človek (stoik), ki je torej *subjektivno* kot lastnost pripesnjena človeku. (Morda bi izraz krepost /Tugend/, s katerim je stoik tudi veliko opletal, bolje označil tisto, kar je značilno za njegovo šolo.) Še največ napačnih razlag pa bi lahko povzročil izraz *postulat* čistega praktičnega uma, če bi ga namreč pomešali s pomenom, ki ga imajo postulati čiste matematike, ki jim je lastna apodiktična gotovost. Vendar pa ti postulirajo *možnost nekega dejanja*, katerega predmet je bil vnaprej in s popolno gotovostjo a priori teoretično spoznan kot *možen*. Postulat praktičnega uma pa postulira na temelju apodiktičnih *praktičnih* zakonov možnost samega *predmeta* (Boga in Nesmrtnosti duše), torej le v prid praktičnemu umu, saj gotovost postulirane možnosti sploh ni teoretična, torej tudi ne apodiktična, tj. ni nujnost, spoznana z ozirom na objekt, ampak je supozicija, ki je nujna z ozirom na subjekt, za izvrševanje /Befolgung/ objektivnih, a praktičnih zakonov uma, in je potemtakem zgolj nujna hipoteza. Za to subjektivno, a vendarle resnično in brezpogojno nujnost uma /Vernunftnotwendigkeit/ nisem našel boljšega izraza.

tak sklep veljaven, naša nevednost naredila za razširitev našega spoznanja več kot vse razmišljanje. Samo zato, ker razen človeka ne poznamo drugih umnih bitij, bi bili namreč upravičeni, da jih imamo za takšne, kot spoznavamo sami sebe, se pravi, da bi jih zares poznali. Tu niti ne omenjam, da objektivne veljavnosti neke sodbe (se pravi, veljavnosti, ki jo ima kot spoznanje) ne dokazuje občost, s katero jo jemljejo za resnično /Allgemeinheit des Führwahrhaltens/. Tudi če bi ta občost po naključju bila adekvatna, bi to vendarle še ne moglo biti dokaz za ujemanje z objektom, pač pa je objektivna veljavnost edini temelj za nujno obče soglasje /Einstimmung/.

Hume bi se s tem sistemom *občega empirizma* v načelih zelo dobro znašel; kot je znano, je zahteval samo to, da pojmu vzroka namesto kakršnegakoli objektivnega pomena nujnosti pripišemo zgolj subjektivni, se pravi, navado, da bi tako umu odrekel vsako sodbo o Bogu, Svobodi in Nesmrtnosti; in nedvomno je znal zelo večče, da so mu le priznali njegova načela, iz njih s vso logično strogostjo izpeljevati sklepe. Vendar pa celo Hume ni posplošil empirizma do te mere, da bi vanj vključil tudi matematiko. Matematični stavki so bili zanj analitični, tako da bi bili, če bi to držalo, res tudi apodiktični, kljub temu pa iz tega ne bi bilo mogoče izpeljati sklepa o zmožnosti uma, da tudi v filozofiji sprejema apodiktične sodbe, se pravi, takšne, ki bi bile sintetične (kakor načelo kavzalnosti). Če pa bi empirizem načel sprejeli *vobče*, bi bila vanj vključena tudi matematika. Če zaide torej matematika v nasprotje z umom, ki dopušča le empirična načela, kakor se to neizogibno dogaja v antinomiji, saj matematika neizpodbitno dokazuje neskončno deljivost prostora, ki je empirizem ne more dopustiti, tedaj je največja možna evidentnost dokazovanja v odkritem protislovju z domnevnimi sklepi na podlagi izkustvenih načel. Enako *Cheseldenovemu* slepcu se je treba torej vprašati, kaj me vara, vid ali čut? (empirizem temelji namreč na *občuteni*, racionalizem pa na *uvideni* nujnosti.) In tako se obči empirizem razkriva kot pravi *skepticizem*, ki so ga v tako neomejenem pomenu napak pripisovali *Humu*\*, saj je Hume ohranil z matematiko vsaj en trden preizkusni kamen izkustva, obči empirizem pa nasprotno izkustvu ne pušča absolutno nobenega preizkusnega kamna, (ki ga je mogoče srečati vedno le v načelih a priori), čeprav izkustvo ni sestavljeno le iz golih občutkov, ampak tudi iz sodb.

A ker je malo verjetno, da v tej filozofski in kritični dobi jemljejo empirizem resno in ker ga verjetno postavljajo le zaradi vaje za razsodno moč, da bi se s pomočjo kontrasta jasneje prikazala nujnost racionalnih načel a priori, smo lahko vendarle hvaležni tistim, ki so se pripravljani truditi s tem delom, ki sicer ni ravno poučno.

\* Imen, ki označujejo pripadnost sekti, se je vedno držalo veliko izkrivljanja; približno tako, kot bi nekdo dejal: N je *idealist*. Četudi namreč ne le priznava, ampak celo vseskozi vztraja, da našim predstavam zunanjih reči ustrezajo dejanski predmeti zunanjih reči, pa vendarle trdi, da forma njihovega zrenja /Anschauung/ ne sodi k njim, ampak le k človeški čudi.

## Uvod

## O ideji kritike praktičnega uma

Teoretična raba uma se je ukvarjala s predmeti gole spoznavne zmožnosti, kritika uma z gledišča te rabe pa je pravzaprav zadevala le *čisto* spoznavno zmožnost, ker je ta zbudila sum, ki se je pozneje tudi potrdil, da zlahka zatava čez svoje meje med nedosegljive predmete ali celo med pojme, ki drug drugemu oporekajo /widerstreitende Begriffe/. S praktično rabo uma pa je že drugače. V njej se ukvarja um z določitenimi razlogi volje, volja pa je zmožnost, da se predstavam ustrežajoči predmeti bodisi proizvedejo, ali pa da vsaj samo sebe določi tako, da povzroča te predmete (ne glede na to, ali fizična zmožnost za to zadošča ali pa ne), se pravi, da določa svojo kavzalnost. Vsaj tu lahko namreč um zadošča za določitev volje in ima v toliko vselej objektivno realnost, kolikor gre za hotenje /das Wollen/. Prvo vprašanje se torej glasi: ali sam čisti um zadošča za določitev volje ali pa je lahko določiteni razlog volje le kot empirično-pogojen. Tu pa nastopi zdaj pojem kavzalnosti, ki ga je upravičila kritika čistega uma, čeprav ga ni mogoče empirično prikazati, in sicer pojem *svobode*. Če lahko zdaj najdemo razloge, s katerimi bi dokazali, da ta lastnost v resnici pritiče človeški volji (in prav tako tudi volji vseh umnih bitij), tedaj s tem ne bo le pokazano, da je čisti um lahko praktičen, ampak da je edino čisti um, ne pa empirično-omejeni um, na brezpogojen način /unbedingtterweise/ praktičen. Zatorej nas ne čaka razdelava kritike *čistega praktičnega* uma, ampak le *praktičnega* uma nasploh. Čisti um namreč, brž ko je enkrat izpričano, da tak um obstaja, ne rabi kritike. Čisti um vsebuje namreč sam vodilo za kritiko vse svoje rabe. Naloga kritike praktičnega uma nasploh je torej, da empirično pogojenemu umu ne dovoli pretenzije, da je izključni določiteni razlog volje. Edino raba čistega uma je, kolikor je dognano, da tak um obstaja, imanentna, medtem ko je, narobe, empirično-pogojena raba, ki si pripisuje vso oblast, transcendentna, izraža pa se v pričakovanjih /Zumutungen/ in zapovedih, ki popolnoma presegajo njegovo področje: to pa je ravno nasprotno od tistega, kar smo lahko povedali o spekulativni rabi čistega uma.

Ker pa je temelj praktične rabe tu še vedno spoznanje čistega uma, mora biti razdelitev kritike praktičnega uma v svojem splošnem zarisu vendarle urejena v skladu z razdelitvijo spekulativnega. Morali bomo torej imeti *Elementarni nauk* in *Nauk o metodi* praktičnega uma; v Elementarnem nauku kot prvem delu pa *Analitiko* kot pravilo resnice in *Dialektiko* kot prikaz in razrešitev videza v sodbah praktičnega uma. Vendar pa bo zato vrstni red v podrazdelitvi Analitike ravno obraten od vrstnega reda v kritiki čistega spekulativnega uma. V tukajšnji kritiki bomo začeli z *načeli*, šli od tod naprej k *pojmom* in šele od njih, kolikor bo to mogoče, napredovali k *čutom*. Pri spekulativnem umu pa smo morali, narobe, začeti s čuti in končati z načeli. Razlog za to pa je, da imamo zdaj opraviti z voljo in da moramo obravnavati um ne v razmerju do predmetov, ampak v

razmerju do te volje in njene kavzalnosti. Zato moramo začeti z načeli empirično nepogojene /unbedingt/ kavzalnosti, šele nato pa lahko poizkusimo postaviti naše pojme o določitvenem razlogu take volje, o njihovi uporabi na predmetih in nazadnje na subjektu in njegovi čutnosti. Zakon kavzalnosti na temelju svobode /aus Freiheit/, se pravi, neko čisto praktično načelo, stoji tu neizogibno na začetku in določa predmete, na katere se edino lahko nanaša.

***Kritika praktičnega uma***

*Prvi del*

*Elementarni nauk čistega praktičnega uma*

*Prva knjiga*  
*Analitika čistega praktičnega uma*  
 Prvo poglavje  
 O načelih čistega praktičnega uma

§ 1

*Definicija*

Praktična *načela* so stavki, ki vsebujejo splošno določitev volje, ki ji je podrejenih več praktičnih pravil. Praktična načela so subjektivna ali *maksime*, kadar ima subjekt pogoj za nekaj, kar velja le za njegovo voljo; objektivna ali praktični *zakoni* pa so, kadar je pogoj spoznan kot objektivni, se pravi, kot veljaven za voljo slehernega umnega bitja.

*Sholija*

Če privzamemo, da lahko *čisti* um vsebuje razlog, ki je praktičen in torej zadošča za določitev volje, tedaj obstajajo praktični zakoni; če pa ni tako, so vsa praktična načela gole maksime. V patološko aficiirani volji umnega bitja lahko naletimo na nasprotje /*Widerstreit*/ med maksimami in praktičnimi zakoni, ki jih je to bitje samo spoznalo. Nekdo si lahko npr. postavi za maksimo, da se bo maščeval za vsako žalitev, a hkrati vendarle uvidi, da to ni praktični zakon, ampak le njegova maksima, in da se to kot pravilo slehernega umnega bitja v eni in isti maksimi, nasprotno, ne more ujemati s samim seboj. V spoznanju narave so načela tega, kar se dogaja (npr. načelo enakosti akcije in reakcije pri posredovanju gibanja), hkrati načela narave; raba uma je namreč tu teoretična, določa pa jo kakšnost /*Beschaffenheit*/ objekta. V praktičnem spoznanju, se pravi, v spoznanju, ki ima opraviti zgolj z določitvenimi razlogi volje, načela, ki si jih postavljamo, zaradi tega niso tudi že zakoni, ki smo jim neizogibno podvrženi, saj ima um v praktičnem opraviti s subjektom, se pravi, z njegovo zmožnostjo želenja, ki lahko s svojo posebno kakšnostjo na raznovrsten način usmerja pravilo. - Praktično pravilo je vedno produkt uma, ker predpisuje dejanje kot sredstvo za doseg učinka kot namena. Pri bitju, pri katerem um ni čisto sam določitveni razlog volje, pa je to pravilo *imperativ*, se pravi, pravilo, za katerega je značilno najstvo /*Sollen*/, ki izraža objektivno primoranje /*Nöti-gung*/ dejanja, pomeni pa tole: če bi um v celoti določal voljo, bi dejanje neizogibno potekalo glede na to pravilo. Imperativi veljajo torej objektivno in se v celoti razlikujejo od maksim kot subjektivnih načel. Določajo pa bodisi pogoje kavzalnosti umnega bitja, kot delujočega vzroka, in sicer zgolj glede na učinek in glede na to, kar zanj zadošča, ali pa določajo le voljo, najsi za učinek zadošča ali pa ne. Prve imperative lahko imenujemo hipotetične, vsebujejo pa gole predpise veččnosti /*Geschicklichkeit*/; druge pa nasprotno kategorične in edino oni so praktični zakoni. Maksime so torej sicer *načela*, niso pa *imperativi*.



Sami imperativi pa, če so pogojeni, se pravi, če ne določajo volje nasploh kot volje, ampak le glede na neki zaželeni učinek, če so torej hipotetični imperativi, so sicer praktični predpisi, niso pa zakoni. Zakoni morajo v zadostni meri določati voljo kot voljo, še preden se vprašam, ali sploh imam zmožnost, ki je potrebna za zaželeni učinek, ali pa, kaj moram storiti, da bi ga proizvedel; potemtakem morajo biti kategorični, sicer niso zakoni, saj jim manjka nujnost, ki mora biti, če naj bo praktična, neodvisna od patoloških pogojev, takih torej, ki se naključno držijo volje. Če npr. nekomu rečemo, da mora v mladosti delati in varčevati, da pod starost ne bi trpel pomanjkanja, je to pravilen in hkrati pomemben praktičen predpis volje. A ni nam težko spoznati, da je volja tu napotena na nekaj drugega, za kar predpostavljamo, da si volja to želi, to željo /Begehren/ pa moramo prepustiti samemu akterju, ki lahko ali predvideva še kake druge pomožne vire, ali sploh ne upa, da bo dosegel starost, ali pa si misli, da bo v primeru stiske že nekako shajal. Um, ki edini lahko proizvede vsako pravilo, ki naj vsebuje nujnost, polaga v ta svoj predpis sicer tudi nujnost (brez tega namreč ne bi bil imperativ), toda ta nujnost je zgolj subjektivno pogojena in je ne moremo predpostaviti v enaki meri pri vseh subjektih. Zakonodaja uma pa terja, da je edina predpostavka, ki jo potrebuje um, *on sam*, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega. Če nekomu rečete, denimo, da naj nikoli lažnivo ne obljublja, tedaj je to pravilo, ki zadeva le njegovo voljo, ne glede na to, ali bo naslovljenec svoje namere z njeno pomočjo lahko dosegel ali ne. To, kar mora biti s tem pravilom popolnoma a priori določeno, je golo hotenje /das bloße Wollen/. Če se torej izkaže, da to pravilo praktično ustreza, je pravilo zakon, ker je kategorični imperativ. Torej se nanašajo praktični zakoni edino na voljo, ne glede na to, kar opravi njegova kavzalnost, tako da lahko od le-te (kolikor sodi k čutnemu svetu) abstrahiramo, da bi dobili praktične zakone v njihovi čistosti.

## § 2

### *Teorem I*

Vsa praktična načela, ki predpostavljajo kot določitveni razlog volje *objekt* (materijo) zmožnosti želenja, so v celoti vzeto empirična in ne morejo biti praktični zakoni.

Z materijo zmožnosti želenja razumem predmet, katerega dejanskost je zaželena. Če pa je poželenje /Begierde/ po tem predmetu pred praktičnim pravilom in če je pogoj, da si le-tega postavimo za načelo, trdim (*prvič*): to načelo je v tem primeru vselej empirično. Določitveni razlog lastne volje /Willkür/ je tu namreč predstava nekega objekta in tisto razmerja te predstave do subjekta, s pomočjo katerega je zmožnost želenja določena za udejanjitev tega objekta. Tako razmerje do subjekta pa se imenuje *ugodje* zaradi dejanskosti predmeta. Torej bi morali to ugodje predpostaviti kot pogoj možnosti za določitev lastne volje.

O nobeni predstavi kakega objekta, kakršnakoli že je, pa ni mogoče a priori spoznati, ali bo povezana z *ugodjem* ali *neugodjem* ali pa bo *indiferentna*. Torej mora biti v takem primeru določiten razlog svobodne volje vselej empiričen, kakor mora biti empirično tudi praktično materialno načelo, ki je predpostavljalo ta določiten razlog kot pogoj.

Ker pa (*drugič*) neko načelo, ki temelji le na subjektivnem pogoju dovzetnosti /*Empfänglichkeit*/ za ugodje ali neugodje (ki ga ni mogoče nikoli spoznati drugače kot le empirično in ne more na enak način veljati za vsa umna bitja), sicer resda lahko rabi subjektu, ki to dovzetnost ima, za njeno *maksimo*, vendar njej sami<sup>3</sup> ne more rabiti kot *zakon* (ker mu manjka objektivna nujnost, ki mora biti spoznana a priori), tako načelo torej ne more nikoli biti praktični zakon.

### § 3

#### *Teorem II*

Vsa materialna praktična načela so kot taka v celoti vzeto iste vrste in sodijo pod obče načelo samoljubja ali osebne srečnosti /*Glückseligkeit*/.

Ugodje zaradi predstave o eksistenci nekega predmeta temelji, kolikor naj bo določiten razlog želje po tej stvari, na *dovzetnosti* subjekta, ker je *odvisno* od bivanja predmeta; pripada torej čutu /*dem Sinne*/, (občutku) /(*Gefühl*)/ in ne razumu, ki izraža odnos predstave do objekta na osnovi pojmov, ne pa odnosa do subjekta na osnovi občutkov. Je torej le v toliko praktično, kolikor je zmožnost želenja določena z občutenjem /*Empfindung*/ prijetnosti /*Annehmlichkeit*/, ki jo pričakuje subjekt od dejanskosti predmeta. Zavest umnega bitja o prijetnosti življenja, ki nenehno spremlja vse njegovo bivanje, pa je *srečnost*, načelo postaviti si srečnost za najvišji določiten razlog lastne volje pa je načelo samoljublja. Torej so vsa materialna načela, ki postavljajo določiten razlog svobodne volje v ugodje ali neugodje, ki ga čutimo zaradi dejanskosti kakega predmeta, v toliko popolnoma *iste vrste*, kolikor vsa skupaj sodijo k načelu samoljublja ali lastne srečnosti.

#### *Korolarij*

Vsa *materialna* praktična pravila postavljajo določiten razlog volje v *spodnjo* zmožnost želenja in če ne bi obstajali nobeni njeni *zgolj formalni zakoni*, ki bi v zadostni meri določali voljo, tudi ne bi mogli priznati nobene *višje zmožnosti želenja*.

#### *Sholija I*

Res je presenetljivo, da lahko možje, ki jim sicer ne manjka ostroumnosti, menijo, da je mogoče *spodnjo* in *zgornjo zmožnost želenja* razlikovati po tem,

3. S korekturo Kantovega besedila je mogoče to mesto prevesti tudi takole: "... za njegovo /tj. subjektovo/ *maksimo*, vendar njemu samemu ne more rabiti kot *zakon*..."

ali je izvor PREDSTAV, ki so povezane z občutkom ugodja, v *čutih* ali v *razumu*. Če namreč sprašujemo po določitenih razlogih želje in jih postavljamo v prijetnost, ki jo pričakujemo od česar koli že, tedaj sploh ne gre za to, od kod izvira *predstava* o predmetu, ki nas zadovoljuje, ampak koliko nas ta predstava *zadovoljuje*. Če lahko kaka predstava, tudi če ima svoj sedež in izvor v razumu, določa lastno voljo le s tem, da predpostavlja občutek ugodja v subjektu, je to, da je ta predstava določiten razlog lastne volje, v celoti odvisno od ustroja /*Beschaffenheit*/ notranjega čuta, od tega namreč, da ga predstava lahko aficira s prijetnostjo. Predstave predmetov so lahko še tako raznovrstne, lahko so predstave razuma in celo uma v nasprotju s predstavami čutov, pa občutek ugodja, zaradi katerega so pravzaprav sploh določiten razlog volje (prijetnost, zadovoljstvo, ki ju pričakujemo in ki žene k dejavnosti, ki naj proizvede objekt), vendarle ni iste vrste le v toliko, kolikor ga je vselej mogoče spoznati zgolj empirično, ampak tudi v toliko, kolikor aficira eno in isto življenjsko silo, ki se izraža v zmožnosti želenja in kolikor se lahko v tem odnosu razlikuje od kateregakoli drugega določitvenega razloga le po stopnji. Kako bi lahko sicer primerjali *velikost* dveh določitenih razlogov, ki sta glede na predstavn način popolnoma različna, da bi dali prednost tistemu, ki najbolj aficira zmožnost želenja? Isti človek lahko, da ne bi zamudil lova, zanj poučno knjigo, ki jo ima lahko v rokah le enkrat, vrne neprebrano; lahko odide sredi lepega govora, da ne bi kasnil z obedom, lahko zapusti kratkočasenje z umnimi pogovori, kakršnega sicer zelo ceni, da bi sedel za igralno mizo; lahko celo zavrne siromaka, ki mu sicer z veseljem pomaga, ker trenutno pač nima v žepu več denarja, kot ga rabi, da si plača vstopnico za ogled komedije. Če počiva določitev volje na občutku prijetnosti ali neprijetnosti, ki ju pričakuje zaradi kateregakoli že vzroka, mu je povsem vseeno, kateri predstavn način ga aficira. Da bi se lahko odločil in izbral, je zanj pomembno le, kako intenzivna je ta prijetnost, kako dolgo traja, ali je dobljena brez težav in kako pogosto jo je mogoče ponoviti. Tako kot je tistemu, ki rabi za svoje izdatke zlato, popolnoma vseeno, ali je njegova materija, zlato, bila izkopana v rudniku ali izprana iz peska, da ga le povsod jemljejo za isto vrednost, tako nikogar, ki mu gre v življenju le za prijetnosti, ne zanima, ali mu jih priskrbijo predstave razuma ali čutov, pač pa le, *koliko* in *kako močno zadovoljstvo* mu nudijo v najdaljšem možnem času. Samo tisti, ki bi radi čistemu umu odrekli zmožnost, da določa voljo, ne da bi moral predpostaviti kak občutek, lahko tako zelo zgubijo spred oči lastno razlago, da to, kar so najprej sami zvedli na eno samo načelo, nato kljub temu razlagajo kot nekaj popolnoma raznovrstnega. Tako je npr. možno najti zadovoljstvo tudi v goli *uporabi sile*, v zavesti o lastni duševni moči, da premagamo ovire, ki se upirajo našim sklepom, v kulturi duhovnih talentov itn., in temu upravičeno pravimo bolj *pretanjena* veselja in ugodja, ker so bolj kakor druga v naši moči, ker se ne obrabijo, ampak vse prej krepijo občutek, da v njih še bolj uživamo in ker hkrati s tem, ko

razveseljujejo, tudi kultivirajo. A razglašati zaradi tega, da določajo voljo drugače kakor zgolj s čutom, kolikor pač predpostavljajo za možnost tistih zadovoljstev v nas neki nanje naravnan občutek, ki da je prvi pogoj za to dopadanje, to pomeni toliko, kot če si nevedneži, ki bi radi šušmarili v metafiziki, zamišljajo materijo tako pretanjeno, tako nadvse pretanjeno, da se njih samih spričo tega loteva vrtoglavica, in nato še verjamejo, da so si na tak način izmislili neko bitje, ki je *duhovno*, a ima vseeno razsežnost. Če poudarjamo, tako kot *Epikur*, da krepost določa voljo le z golim zadovoljstvom, ki ga obljublja, mu nato ne moremo očitati, da je zanj to zadovoljstvo popolnoma iste vrste kot zadovoljstvo najsurovejših čutov, saj ni nobenega razloga, da bi ga obtožili, da je predstave, ki sprožajo v nas ta občutek, pripisal le telesnim čutom. Kolikor je mogoče dognati, je iskal vir mnogih teh predstav prav tako tudi v rabi višje spoznavne zmožnosti, vendar pa ga to ni oviralo in ga ovirati tudi ni moglo, da ne bi v skladu z omenjenim načelom zadovoljstvo, ki nam ga zagotavljajo te vsekakor intelektualne predstave in ki je tudi edino, zaradi česar so lahko določitveni razlogi volje, zanj v celoti bilo ene same vrste. Biti *dosleden* je največja naloga filozofa, pa vendar nanjo naletimo le v skrajno redkih primerih. Stare grške šole nam nudijo o njej več primerov, kakor jih lahko najdemo v naši *sinkretistični* dobi, v kateri izumljajo nekakšen *koalicijski sistem* protislovnih načel, poln nepoštenosti in plitvosti, ker je takšen bolj povšečen občinstvu, ki je zadovoljno, da ve o vsem nekaj, v celoti pa nič, in da se pri tem enako znajde v vseh sedlih. Načelo lastne srečnosti bi, ne glede na ves razum in um, ki sta pri njem uporabljena, vendarle ne vsebovalo drugih določitvenih razlogov volje kakor tistih, ki ustrezajo *spodnji* zmožnosti želenja. Potemtakem bodisi sploh ne obstaja nobena višja zmožnost želenja ali pa mora biti *čisti um* sam zase praktičen, se pravi, da mora biti zmožen določati voljo z golo formo praktičnega pravila, ne da bi predpostavljal kakršenkoli občutek, potemtakem brez predstav o prijetnem ali neprijetnem kot materiji zmožnosti želenja, ki je vselej empirični pogoj načel. Edino kolikor sam zase določa voljo, (kolikor ni v službi nagnjenj), je um torej resnična *višja* zmožnost želenja, ki ji je podrejena patološko določljiva zmožnost, in edino tedaj se od le-te dejansko, da, se od nje *specifično* razlikuje, tako da celo najmanjša primes nagibov patološko določljive zmožnosti krni njegovo moč in prednost, tako kot najmanjša sled empiričnega v matematičnem dokazu zmanjšuje in izničuje njegovo vrednost in veljavo. Um določa voljo v praktičnem zakonu neposredno, ne s pomočjo občutka ugodja ali neugodja, ki bi se vmešal, tudi če bi šlo za občutek ugodja ali neugodja ob samem zakonu, in samo to, da je lahko kot čisti um praktičen, mu omogoča, da je *zakonodajalen*.

### Sholija II

Biti srečen je nujno hrepenenje /Verlangen/ vsakega umnega, a končnega bitja in torej neizogibni določitveni razlog njegove zmožnosti želenja. Kajti

zadovoljstvo z njegovim celotnim bivanjem ni nemara nekaj, kar izvorno ima, ni blaženost, ki bi predpostavljala zavest o njegovi neodvisni samozadostnosti, ampak je problem, ki mu je vsiljen z njegovo končno naravo samo, ker je bitje, ki ima potrebe, ta potreba pa zadeva materijo njegove zmožnosti želenja, se pravi, nekaj, kar se nanaša na občutek ugodja ali neugodja, ki je subjektivni temelj in ki določa to, kar potrebuje za zadovoljstvo s svojim stanjem. A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določitveni razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon, saj bi moral zakon kot objektiven vsebovati v vseh primerih in za vsa umna bitja *isti določitveni razlog* volje. Čeprav je namreč pojem srečnosti *povsod* temelj praktičnega odnosa *objektov* do zmožnosti želenja, je vendarle samo splošni naslov subjektivnih določitvenih razlogov in ničesar specifično ne določa, medtem ko gre v tej praktični nalogi pravzaprav edino za to in je brez te določitve sploh ni mogoče rešiti. Na čem naj vsak posameznik gradi svojo srečnost, to je odvisno od njegovega posebnega občutka ugodja ali neugodja in je celo v enem in istem subjektu odvisno od različnosti potreb, ki izhajajo iz sprememb tega občutka. Zakon, ki je *subjektivno nujen* (kot naravni zakon), je torej *objektivno* neko celo zelo *naključno* praktično načelo, ki se v različnih subjektih more in mora zelo razlikovati, potemtakem ne more biti nikoli zakon, ker pri želji /Begierde/ po srečnosti ne gre za formo zakonitosti, ampak le za materijo, in sicer za to, ali in koliko zadovoljstva lahko pričakujem pri uresničevanju zakona. Načela samoljubja lahko sicer vsebujejo splošna pravila spretnosti (najti sredstva za namere), a so tedaj zgolj teoretična načela \*, (kot si mora npr. tisti, ki bi rad jedel kruh, izumiti mlin). Praktični predpisi, ki temeljijo na njih, pa ne morejo biti nikoli splošni, saj temelji določitveni razlog zmožnosti želenja na občutku ugodja ali neugodja, za katerega ne moremo nikoli predpostaviti, da je na splošno naravnano na iste predmete.

A tudi če postavimo, da mislijo končna umna bitja popolnoma enako o tem, kaj naj bi bili objekti njihovih občutkov zadovoljstva ali bolečine, da mislijo enako celo o sredstvih, ki bi jih morala uporabiti, da bi dosegla prve in preprečila druge, bi vendarle *načela samoljubja* nikakor ne mogla postaviti za praktični zakon, saj bi bilo to soglasje samo le nekaj naključnega. Določitveni razlog bi še vedno veljal le subjektivno in zgolj empirično in bi ne imel tiste nujnosti, ki jo mislimo v vsakem zakonu, se pravi, nujnosti, ki je objektivna zaradi razlogov a priori. Razen če te nujnosti sploh ne bi imeli za praktično, ampak le za fizično, v tem pomenu, da naše nagnjenje enako neizogibno izsili od nas dejanje, kakor

\* Stavki, ki se v matematiki ali naravoslovju imenujejo *praktični*, bi se morali pravzaprav imenovati *tehnični*. Kajti v teh znanostih sploh ne gre za določitev volje; naznačujejo le mnogoterost /das Mannigfaltige/ možnega dejanja, ki zadošča za to, da se proizvede določen učinek, in so torej enako teoretični kot vsi stavki, ki izrekajo povezavo vzroka z učinkom. Komur je pač do učinka, ta mora dopustiti tudi, da obstaja vzrok.

zehamo, če vidimo zehati druge. Prej bi lahko trdili, da sploh ne obstajajo praktični zakoni, ampak le *nasveti* v pomoč naši želji, kakor pa dvignili zgolj subjektivna načela na raven praktičnih zakonov, ki imajo absolutno objektivno nujnost in ne le subjektivno, in morajo biti spoznani s pomočjo uma a priori in ne s pomočjo izkustva (naj bo to še tako empirično splošno). Celo pravila soglasnih pojavov se imenujejo le naravni zakoni (npr. mehanični), če jih bodisi zares spoznavamo a priori ali pa če (tako kot pri kemičnih) predpostavljamo, da bi jih lahko spoznali a priori iz objektivnih razlogov, če bi bilo naše uvidenje globlje. A za zgolj subjektivna praktična načela je izrecen pogoj, da njihov temelj niso objektivni, ampak subjektivni pogoji lastne volje; da jih je treba potemtakem vselej prikazati kot gole maksime in nikoli kot praktične zakone. Ta druga pripomba se zdi na prvi pogled golo dlakocepstvo, a vsebuje v resnici besedno opredelitev najpomembnejše razlike, ki jo je mogoče obravnavati pri praktičnem raziskovanju.

### Teorem III

Če naj umno bitje misli svoje maksime kot praktične splošne zakone, jih lahko misli le kot taka načela, ki vsebujejo določitveni razlog volje le glede na formo, ne glede na materijo.

Materija praktičnega načela je predmet volje. Predmet je bodisi določitveni razlog volje ali pa ne. Če je njen določitveni razlog, bi bilo pravilo volje podvrženo nekemu empiričnemu pogoju (razmerju določujoče predstave do občutka ugodja ali neugodja), torej ne bi bilo praktični zakon. A če od zakona abstrahiramo /absondern/ vso materijo, se pravi, vsak predmet volje (kot določitveni razlog), ne preostane od njega nič razen gole *forme* občega zakonodajstva. Torej umno bitje *svojih* subjektivno-praktičnih načel, se pravi, maksim, bodisi sploh ne more misliti hkrati kot občih zakonov ali pa mora privzeti, da jih spreminja v obče zakone njihova gola forma, glede na katero so *primerni za občo zakonodajo*.

### Sholija

Katera forma je v maksimi primerna za občo zakonodajo, katera pa ne, to lahko razloči najobičajnejša pamet, ne da bi jo bilo treba glede tega kaj podučevati. Postavil sem si, denimo, za maksimo, da bom večal svoje premoženje z vsemi varnimi sredstvi. V mojih rokah je trenutno *depozit*, čigar lastnik je umrl, ni pa glede njega zapustil nobenega zapisa. To je kajpada primer, ki ustreza moji maksimi. Zdaj želim vedeti le, ali lahko ta maksima velja tudi kot obči praktični zakon. Maksimo bom torej apliciral na pričujoči primer in se vprašal, ali lahko nemara prejme formo zakona, tako da bi lahko z mojo maksimo hkrati postavil naslednji zakon: da lahko vsakdo zataji depozit, za katerega mu ne more nihče dokazati, da je bil deponiran. Takoj lahko opazim, da bi tako načelo kot zakon uničilo samega sebe, ker bi povzročilo, da depozit sploh ne bi obstajal. Praktični

zakon, ki ga kot takega pripoznavam, mora biti primeren za občo zakonodajo: to je stavek identitete /ein identischer Satz/ in torej sam zase jasen. Če pravim zdaj, da je moja volja subsumirana praktičnemu zakonu, tedaj kot njen določitveni razlog, primeren za obči praktični zakon, ne morem navesti mojega nagnjenja (npr. v pričujočem primeru mojo lakomnost). Nagnjenje mora namreč, daleč od tega da bi bilo primerno za občo zakonodajo, v formi občega zakona vse prej samo sebe izničiti.

Želja po srečnosti, potemtakem tudi *maksima*, glede na katero si vsak postavlja srečnost za določitveni razlog volje, je torej splošna, a kljub temu preseneča, da je lahko razumnim možem prišlo na pamet, da jo zaradi tega razglasijo za obči *praktični zakon*. Saj bi, čeprav obči naravni zakon sicer povzroča vsesplošno soglasje /alles einstimmig macht/, tu prišlo, če bi hoteli maksimi dati občost zakona, ravno do skrajnega nasprotja soglasja, do najhujšega konflikta /Widerstreit/ in do popolnega uničenja same maksime in njene namere. Volja vseh namreč v tem primeru nima enega in istega objekta, ampak ima vsak svoj lastni objekt (svoje lastno dobro počutje), ki se sicer po naključju lahko tudi ujema z namerami ostalih, naravnanimi enako k njim samim, a še zdaleč ne zadošča za zakon, ker izjeme, ki jih imamo tu in tam pravico narediti, nimajo konca in jih sploh ni mogoče določno zajeti z občim pravilom. Na tak način nastane harmonija, ki je podobna tisti, opisani v zbadljivki o duševnem soglasju dveh zakoncev, ki drug drugega uničujeta: *O čudovita harmonija, kar hoče on, želi tudi ona* itn.; ali pa, kot pripovedujejo o zavezi kralja Franca I. do cesarja Karla V.: kar hoče imeti moj brat Karl (Milano), to hočem imeti tudi jaz. Empirični določitveni razlogi niso primerni za nobeno občo zunanjo zakonodajo, a prav tako tudi za notranjo ne: kajti vsak jemlje za temelj svojega nagnjenja svoj subjekt, različni individui torej različne subjekte<sup>4</sup>, razen tega pa ima v vsakem subjektu večji vpliv zdaj to zdaj ono nagnjenje. Absolutno nemogoče je najti zakon, ki bi pod tem pogojem, namreč z vsestranskim soglasjem, vladal vsem.

## § 5

### *Naloga I*

Ob predpostavki, da je edino gola zakonodajalna forma maksime zadostni določitveni razlog volje: najti ustroj tiste volje, ki je določljiva edino na ta način.

Ker lahko golo formo zakona predstavi le um in potemtakem ni predmet čutov, torej tudi ne sodi k pojavom, se predstava o tej formi kot določitvenem razlogu volje razlikuje od vseh določitvenih razlogov dogajanj v naravi glede na zakon kavzalnosti, ker morajo biti pri teh dogajanjih določujoči razlogi sami pojavi. Če pa obenem volji ne more rabiti za zakon noben drug določitveni razlog volje

4. V izv.: »...denn jeder legt sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde...«.

razen te obče zakonodajalne forme, je treba tako voljo misliti kot popolnoma neodvisno od naravnega zakona pojavov v njihovem medsebojnem odnosu, se pravi, od zakona kavzalnosti. Taka neodvisnost pa se imenuje *svoboda* v najstrožjem, se pravi, v transcendentalnem pomenu. Volja, za katero je lahko zakon torej edino gola zakonodajalna forma maksime, je svobodna volja.

## § 6

### *Naloga II*

Ob predpostavki, da je volja svobodna, da si najde zakon, ki je edino primeren, da jo nujno določa.

Ker ne more biti materija praktičnega zakona, se pravi, objekt maksime, nikoli dana drugače kot empirično, svobodna volja pa mora biti, kolikor je neodvisna od empiričnih pogojev (takih torej, ki sodijo k čutnemu svetu), vendarle določljiva, mora svobodna volja, neodvisno od *materije* zakona, vendarle najti v zakonu določiten razlog. A razen materije zakona ni v njem vsebovano nič drugega kakor zakonodajalna forma. Torej je zakonodajalna forma, kolikor je vsebovana v maksimi, edino, kar je lahko določiten razlog volje.

### *Sholija*

Svoboda in brezpogojni praktični zakon torej izmenično napotujeta drug na drugega. Tu zdaj ne postavljam vprašanje: ali sta tudi v resnici različna in ali ni vse prej brezpogojni zakon zgolj samozavedanje čistega praktičnega uma, ki je sam zopet povsem istoveten s pozitivnim pojmom svobode. Pač pa sprašujem, s čim *začenja* naše *spoznanje* brezpogojno-praktičnega, ali s svobodo ali s praktičnim zakonom. S svobodo ne more začeti, kajti svobode se ne moremo ne neposredno zavedati, ker je njen prvi pojem negativen, niti ne moremo o njej sklepati na osnovi izkustva, saj lahko s pomočjo izkustva spoznamo le zakon pojavov, torej mehanizem narave, pravi nasprotek svobode. Torej je to *moralni zakon*, ki se ga neposredno zavemo (brž ko zasnujemo naše maksime volje) in ki se nam nudi *najprej* ter vodi naravnost k pojmu svobode, vtem ko ga um prikazuje kot določiten razlog, ki ga ne morejo prevladati nobeni čutni pogoji, da, ki je od njih popolnoma neodvisen. Kako pa je možna zavest tega moralnega zakona? Čistih praktičnih zakonov se lahko zavemo prav tako, kot se zavedamo čistih teoretičnih načel, vtem ko imamo pred očmi nujnost, s katero nam jih predpisuje um, in abstrakcijo od vseh empiričnih pogojev, h kateri nas um napotuje. Pojem čiste volje izvira iz prvih, tako kot izvira zavest o čistem razumu iz zadnjih. Da je to resnična razvrstitev pojmov drug pod drugega in da nam nrvnost prva odkrije pojem svobode, da postavlja torej *praktični um* najprej s tem pojmom spekulativnemu kar najbolj nerazrešljiv problem in da ga z njim spravlja v skrajno zadrego, je jasno že iz naslednjega: ker ni mogoče s pomočjo pojma svobode v pojavih razložiti ničesar, ampak mora biti tu vodilo vselej



naravni mehanizem, ker zaide čisti um razen tega, če se hoče v nizu vzrokov povzpeti k brezpogojnemu, v antinomije in se zaplete tako pri enem kot pri drugem v nepojmljivosti, medtem ko je ta mehanizem uporaben vsaj pri razlagi pojavov, zaradi vsega tega bi se nikoli ne drznili vpeljevati svobodo v znanost, če ne bi vposegel nravni zakon in z njim praktični um in če nam ne bi vsilil tega pojma. Vendar pa potrjuje ta vrstni red pojmov v nas tudi izkustvo. Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljani predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zanj možno. Sodi torej, da nekaj more /kann/, ker se zaveda, da bi to moral /solle/, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana.

### § 7

#### *Temeljni zakon čistega praktičnega uma*

Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.

#### *Sholija*

Čista geometrija ima postulate, ki so praktični stavki, a ne vsebujejo nič razen predpostavke, da nekaj *moremo* storiti /tun könne/, če se, denimo, zahteva, da to *moramo* storiti /solle es tun/, in to so njeni edini stavki, ki zadevajo bivanje /Dasein/. So torej praktična pravila, veljavna pod problematičnim pogojem volje. Tu pa pravi pravilo, da je treba kratko in malo /schlechthin/ ravnati na določen način. Praktično pravilo je torej brezpogojno, potemtakem je predstavljeno a priori kot kategorični praktični stavek, s katerim je volja absolutno /schlechterdings/ in neposredno objektivno določena (s samim praktičnim pravilom, ki je tu torej zakon). Čisti, *na sebi praktični um* je tu namreč neposredno zakonodajalen. Volja je mišljena kot neodvisna od empiričnih pogojev, torej kot čista volja, določena z *golo formo zakona*, ta določitevni razlog pa velja za najvišji pogoj vseh maksim. Zadeva je več kot nenavadna in v vsem ostalem praktičnem spoznanju nima ekvivalenta. Kajti misel a priori o možni obči zakonodaji, misel, ki je torej le problematična, je brezpogojno zapovedana kot zakon, ne da bi karkoli prevzemala od izkustva ali od kake zunanje volje. Prav tako pa to tudi ni predpis, kako naj bo opravljeno kako dejanje, da bi bil možen

zaželeni učinek (v tem primeru bi bilo pravilo vselej fizično pogojeno), ampak je pravilo, ki a priori določa zgolj voljo glede na formo njenih maksim, in tako tu ni nemogoče, da bi ne mogli vsaj misliti zakona, ki rabi kot določitveni razlog s pomočjo *objektivne* forme zakona nasploh zgolj za *subjektivno* formo načel. Zavest o tem temeljnem zakonu lahko imenujemo faktum uma, ker ga ni mogoče z umovanjem izpeljati iz predhodnih danosti uma, npr. iz zavesti o svobodi (saj nam le-ta ni dana vnaprej), ampak se nam vsiljuje sam od sebe kot sintetični stavek a priori, ki ne temelji na zrenju, ne na čistem, ne na empiričnem. Čeprav bi bil stavek analitičen, če bi predpostavili svobodo volje, za to pa bi bilo, kolikor gre za pozitiven pojem, potrebno intelektualno zrenje, ki ga tu nikakor ni dovoljeno priznati. A da bi se, ko obravnavamo ta zakon kot *dan*, izognili slehernemu nesporazumu, je treba dobro vedeti, da to ni empirični faktum, ampak da je edini faktum čistega uma, ki se s tem naznanja kot izvorno zakonodajalen (*sic volo, sic jubeo*).

#### Korolarij

Čisti um je sam od sebe praktičen in daje (človeku) obči zakon, ki ga imenujemo *nravni zakon*.

#### Sholija

Prej omenjenega faktuma ni mogoče tajiti. Zadošča že, če razčlenimo sodbo, s katero ocenjujejo ljudje zakonitost svojih dejanj, pa bomo vedno odkrili, da je njihov um, karkoli že prišepetujejo nagnjenja, nepodkupljiv in prisiljen s samim seboj vendarle vselej primerjati maksimo volje pri nekem dejanju s čisto voljo, se pravi, s samim seboj, kolikor se ima za a priori praktičnega. Um pa razglašča to načelo nravnosti, ravno zaradi občosti zakonodaje, ki ga postavlja za formalni najvišji določitveni razlog volje ne glede na vse njene subjektivne različnosti, hkrati za zakon za vsa umna bitja, kolikor nasploh imajo voljo, se pravi, zmožnost, da določajo svojo kavzalnost s predstavo o pravilih, kolikor so torej sposobna delovati glede na načela, torej tudi glede na praktične zakone a priori (samo ti imajo namreč tisto nujnost, ki jo zahteva um za načelo). To načelo torej ni omejeno le na ljudi, marveč obsega vsa končna bitja, ki imajo um in voljo, da, vključuje celo neskončno bitje kot najvišjo inteligenco. A v prvem primeru ima zakon formo imperativa, saj lahko za končno bitje<sup>5</sup> kot umno bitje predpostavimo *čisto* voljo, ne pa tudi, kolikor gre za bitje, ki ga aficirajo potrebe in čutni gibalni vzroki, *svete* volje, se pravi, volje, ki ni zmožna maskim nasprotujočih moralnemu zakonu. Moralni zakon je zato pri njih *imperativ*, ki zapoveduje kategorično, ker je zakon brezpogojen. Razmerje take volje do tega zakona je *odvisnost*, ki se imenuje zavezujočnost /*Verbindlichkeit*/ in je *primoranje* /*Nötigung*/ - čeprav z golim umom in njegovim objektivnim zakonom, - k dejanju, ki se imenuje

5. V izv.: »... an jenem ... als vernünftigen Wesen«: kazalni zaimek se lahko nanaša ali na človeka ali na končno umno bitje.

dolžnost zato, ker patološko aficirano (a s tem nikakor ne določeno in potemtakem vedno tudi svobodno) lastno voljo spremlja iz *subjektivnih* vzrokov izvirajoča želja, zato je lahko pogosto tudi v nasprotju s čistim objektivnim določitvenim razlogom, tako da potrebuje kot moralno primoranje *neki odpor* praktičnega uma, ki ga lahko imenujemo notranja, a intelektualna prisila. V najpopolnejši /allergenüsamste/ inteligenci je lastna volja upravičeno predstavljena kot volja, ki ni zmožna nobene maksime, ki ne bi mogla hkrati objektivno biti zakon, pojem *svetosti*, ki ji zategadelj pripada, pa jo sicer ne postavlja nad vse praktične zakone, zato pa nad vse praktično-omejujoče zakone, torej nad zavezujočnost in dolžnost. Vendar pa je ta svetost volje praktična ideja, ki mora nujno rabiti za *praslisko* /Urbilde/, in končnim umnim bitjem pritiče edino, da se tej prasliski približujejo v neskončnost. Čisti nravni zakon jim nenehno in ustrezno predoča to praktično idejo in se zato sam imenuje svet. Najvišja točka, ki jo lahko doseže končni praktični um, pa je gotovost glede neskončnega progressa njegovih maksim in glede nespremenljive stalnosti njihovega napredovanja, se pravi, krepost. A tudi ta, vsaj kolikor gre za naravno pridobljeno zmožnost, ne more biti nikoli dovršena, ker jamstvo /Sicherheit/ v tem primeru nikoli ni apodiktična gotovost, kot prepričevanje /Überredung/ pa je zelo nevarna.

## § 8

## Teorem IV

Edino načelo vseh moralnih zakonov in njim ustrezajočih dolžnosti je *avtonomija* volje. Nasprotno pa sleherna *heteronomija* lastne volje ne le da ne utemeljuje nobene zavezujočnosti, ampak je njenemu načelu in nravnosti volje vse prej nasprotna. Edino načelo nravnosti je namreč neodvisnost od vsake materije zakona (se pravi, od zaželenega objekta), hkrati pa tudi določitev lastne volje z golo občo zakonodajalno formo, za katero mora biti maksima zmožna. A *neodvisnost* je svoboda v negativnem smislu, *lastna zakonodaja* čistega uma, ki je kot tak praktičen, pa je svoboda v *pozitivnem* smislu. Moralni zakon ne izraža torej nič drugega kot *avtonomije* čistega praktičnega uma, se pravi, svobodo, leta pa je sama formalni pogoj vseh maksim, pod katerim se lahko edino ujemajo z najvišjim praktičnim zakonom. Če nastopa torej v praktičnem zakonu KOT POGOJ NJEGOVE MOŽNOSTI materija hotenja, ki ne more biti drugega kot objekt nekega želenja, ki se povezuje z zakonom, nastane iz tega heteronomija lastne volje, se pravi, odvisnost od naravnega zakona slediti poljubnemu nagibu ali nagnjenju, in volja si zakona ne daje sama, ampak si daje le predpis za umno izvrševanje patoloških zakonov. Maksima, ki ne more na tak način nikoli vsebovati v sebi vobče zakonodajalne forme, tako ne le da ne vzpostavlja nobene zavezujočnosti, ampak je povrh tega sama v nasprotju z načelom *čistega* praktičnega uma, torej tudi z npravstvenostno haravnanostjo /Gesinnung/, čeprav bi naj dejanje, ki iz tega nastane, bilo v skladu z zakonom /gesetzmäßig/.

### Sholija I

Praktičnega predpisa, ki vsebuje materialni (torej empirični) pogoj, ne smemo torej nikoli imeti za praktični zakon. Zakon čiste volje, ki je svobodna, postavlja voljo v neko sfero, ki je popolnoma drugačna od empirične, in nujnost, ki jo izraža, je lahko torej, ker ne sme biti naravna nujnost, le v formalnih pogojih možnosti zakona nasploh. Sleherni materija praktičnih pravil temelji vedno na subjektivnih pogojih, zaradi katerih je njena<sup>6</sup> občost za umna bitja edinole pogojena občost (kaj moram torej, če si *želim* to ali ono, storiti, da bi to udejanjil), vsa skupaj pa se vrtijo okoli načela *lastne srečnosti*. Seveda ni mogoče zanikati, da mora imeti vsako hotenje tudi predmet, torej materijo, vendar pa le-ta zato ni že določitveni razlog in pogoj maksime. Če namreč to je, maksime namreč ni mogoče prikazati v vobče zakonodajalni formi, saj bi v tem primeru določujoči vzrok lastne volje bilo pričakovanje eksistence predmeta, hotenje pa bi bilo treba utemeljiti na odvisnosti zmožnosti želenja od eksistence kake stvari, to odvisnost pa je vedno mogoče iskati le v empiričnih pogojih in zato ne more nikoli biti temelj za nujno in obče pravilo. Tako bo objekt volje umnega bitja lahko srečnost tujih bitij. Če pa bi bila določitveni razlog maksime, bi morali predpostaviti, da nam blaginja drugih ne nudi le naravnega zadovoljstva, ampak da je za nas tudi potreba, tako kot je to pri ljudeh, ki so po svoji naravi simpatetični. Vendar pa te potrebe ne morem predpostaviti pri vsakem umnem bitju (in sploh ne pri Bogu). Materija maksime lahko sicer ostane, a ne sme biti njen pogoj, sicer bi namreč maksima ne bila primerna za zakon. Gola forma zakona, ki omejuje materijo, mora biti torej hkrati razlog, da se ta materija dodaja volji, ne da bi ji bila predpostavljena. Denimo da je ta materija moja lastna srečnost. Če le-to pripišem vsakomur (kar lahko za končna bitja v resnici storim), lahko postane *objektivni* praktični zakon le v primeru, če vanjo vključim srečnost drugih. Zakon, da podpiram srečnost drugih, torej ne izvira iz predpostavke, da je to objekt za lastno voljo slehernika, ampak zgolj iz tega, da postane določitveni razlog volje forma občosti, ki jo potrebuje um kot pogoj, da lahko maksimi samoljubja da objektivno veljavnost zakona. Objekt (srečnost drugih) torej ni bil določitveni razlog čiste volje, ampak je bila to gola zakonska forma, s katero sem omejil svojo na nagnjenju temelječo maksimo, da bi ji dal občost zakona, in da bi jo tako uskladil s čistim praktičnim umom. In edino iz te omejitve, ne pa zaradi dodajanja kakega zunanjega gonila /Triebfeder/, je lahko nastal pojem *zavezujočnosti*, da maksimo mojega samoljubja razširim tudi na srečnost drugih.

### Sholija II

Za neposreden nasprotek načela nraavnosti gre, kadar je za določitveni razlog volje postavljeno načelo *lastne srečnosti*; k čemur je treba, kot sem pokazal

6. Tu je smiselna Natorpova korektura besedila, ki namesto »ihr« (materija bere »ihnen«, tako da se zaimek nanaša na praktična načela.

zgoraj, šteti nasploh vse, kar določitvenega razloga, ki naj služi kot zakon, ne postavlja v zakonodajalno formo maksime, ampak kamorkoli že drugam. To nasprotje /Widerstreit/ pa ni zgolj logično, kakor, denimo, nasprotja med empirično pogojenimi pravili, ki so jih kljub temu hoteli povzdigniti v nujna spoznavna načela, ampak praktično, in bi popolnoma uničilo pravnost, ko ne bi bil glas uma v odnosu do volje tako jasen, tako prodoren /unüberschreibbar/, zaznaven celo za najbolj preprostega človeka. Tako pa se lahko to nasprotje ohranja le še v zmedenih spekulacijah šol, ki so dovolj drzne, da si zamašijo ušesa pred onim nebeškim glasom, da bi ohranile teorijo, s katero si ni treba beliti glave.

Če je kanil znanec, ki ti je sicer ljub, svoje krivo pričevanje upravičiti pred teboj tako, da se je najprej skliceval na - po njegovem mnenju - sveto dolžnost lastne srečnosti, nato našteval vse prednosti, ki si jih je na tak način zagotovil, opozoril na preudarnost, s katero se je zavaroval, da ga ne bi nihče odkril, celo ti ne, kolikor ti zaupa skrivnost le zato, da bi jo v vsakem trenutku lahko zanikal, in če je nato čisto resno zatrdil, da je opravil resnično človeško dolžnost, se mu boš bodisi zasmeljal v obraz ali pa se boš z gnusom odvrnil, čeprav ne bi, če je kdo svoja načela uravnal le po lastnih koristih, niti najmanj prigovarjal takemu ravnanju. Ali pa vzemimo, da vam priporočajo za hišnika nekoga, ki bi mu lahko slepo zaupali vse svoje zadeve, in ga, da bi vam vlili zaupanje, slavijo kot pametnega človeka, ki zna mojstrsko poskrbeti za lastno korist, si razen tega tudi neutrudno prizadeva, da se mu ne izmuzne iz rok nobena priložnost zanj, naposled pa ga, da bi odstranili morebitno zaskrbljenost zaradi njegove prostaške sebičnosti, še pohvalijo, kako izborna zna živeti, kako svojega zadovoljstva ne išče v kopičenju denarja ali v surovi razpašnosti, pač pa v širjenju svojih znanj, v skrbno izbranem poučnem občevaranju, celo v dobrodelnosti do ubožnih, da pa sicer glede sredstev (katerih vrednost ali nevrednost upravičuje le smoter), nima pomislekov in da je pripravljen uporabiti tuj denar in imetje, kakor da bi bila njegova, če le ve, da ga pri tem ne bodo ovirali in odkrili, bi bodisi pomislili, da vas imajo njegovi priporočniki za norca ali pa da so ob pamet. - Meje pravnosti in samoljubja so zarezane tako jasno in ostro, da celo najbolj preprosti pogled ne more zgrešiti razlike, ali sodi nekaj k prvi ali k drugemu. Zaradi take očitne resnice bodo naslednje pripombe sicer lahko videti odveč, vendar pa služijo vsaj temu, da sodbi običajne človeške pameti zagotovijo malo več jasnosti.

Načelo srečnosti lahko sicer daje maksime, a nikoli takih, ki bi bile primerne za zakone volje, tudi če bi si za objekt postavili *občo* srečnost. Ker temelji spoznanje srečnosti na samih izkustvenih podatkih, ker je vsaka sodba o njej močno odvisna od mnenja, ki ga ima vsak sam in ki je razen tega samo zelo spremenljivo, lahko sicer nedvomno daje *generalna* pravila, a nikoli *univerzalnih*, se pravi, lahko daje taka, ki v povprečju najpogosteje držijo, ne pa takih, ki

morajo veljati vselej in nujno; potemtakem na tem načelu ni mogoče utemeljiti nobenih praktičnih zakonov. Prav zato, ker je tu temelj za pravilo lastne volje neki njen objekt, ki mora biti torej pred pravilom, se lahko pravilo nanaša le na to, kar občutimo<sup>7</sup>, torej se lahko nanaša le na izkustvo in lahko temelji le na njem, tu pa mora biti različnost sodbe neskončna. To načelo torej ne predpisuje vsem umnim bitjem istih praktičnih pravil, tudi če so povzeta pod skupnim naslovom, se pravi, pod naslovom srečnosti. Moralni zakon pa je mišljen kot objektivno nujen le zato, ker mora veljati za vsakogar, ki ima um in voljo.

Maksima samoljubja (preudarnost) /Klugheit/ zgolj *svetuje*; zakon nrvnosti *zapoveduje*. Toda med tem, kar nam *svetujejo* in tem, k čemur smo *zavezani*, je vendarle velika razlika.

To, kar je treba storiti glede na načelo avtonomije lastne volje, lahko najbolj preprosta pamet uvidi čisto brez težav in brez pomišljanja; težko pa je spoznati, kaj je treba storiti pod predpostavko heteronomije lastne volje, saj je tu potrebno poznavanje sveta. Drugače rečeno, kaj je *dolžnost*, to se kaže vsakomur samo od sebe, kaj pa prinaša resnično trajno prednost, to je, če naj ta prednost zajame vse bivanje, vselej zavito v nepredirno temo in zahteva veliko preudarnosti, da bi lahko ustrezno praktično pravilo s pomočjo spretnih izjem vsaj kolikor toliko znosno prilagodili življenjskim smotrom. Zato pa nrvni zakon vsakomur zapoveduje, da ga kar najbolj natančno izvršuje. Torej presojanje, kaj je treba glede na ta zakon storiti, ni tako težko, da mu tudi najbolj preprosta in najbolj neizurjena pamet ne bi bila kos in to celo brez izvedenosti v zadevah tega sveta /Weltklugheit/.

Ugoditi kategorični zapovedi nrvnosti je v moči vsakogar ob vsakem času; ugoditi empirično pogojenemu predpisu srečnosti je mogoče le redko, še zdaleč pa tega ne zmore vsak, pa čeprav gre za eno samo namero. Vzrok za to je, da je pri zapovedi pomembna le maksima, ki mora biti pristna /echt/ in čista, pri srečnosti pa so pomembne tudi sile in fizična zmožnost, s katerimi je mogoče udejanjiti zaželeni predmet. Zapoved, naj vsak osreči samega sebe, bi bila abotna, saj nikomur nikoli ne zapovedujemo nečesa, kar hoče neizogibno že sam od sebe. Morali bi mu ukazati ali vse prej ponuditi le sredstva, saj vsega, kar hoče, ne zmore. Povsem razumno pa je, če pod imenom dolžnosti zapovemo nrvnost. Predpisa nrvnosti namreč, prvič, ne uboga rad vsak, če je v nasprotju z nagnjenji, kar pa zadeva ukrepe, s katerimi naj izvršuje ta zakon, tu ne smejo biti predmet poučevanja, saj to, kar v tem pogledu hoče, tudi more.

Kdor je *izgubil* pri igri, se kakopak lahko *jezi* nase in na svojo nespamet, če pa ve, da je pri igri *varal* (čeprav mu je to prineslo dobiček), mora samega sebe

7. V izv.: »... was man empfiehl« (»... kar nam priporočajo«), korigirano v »... was man empfindet«.

*zaničevati*, brž ko se primerja z nravnim zakonom. Ta mora torej vendarle biti nekaj drugega kot načelo lastne srečnosti. Kajti če moraš samemu sebi reči: sem *ničvredenž*, četudi sem si napolnil mošnjček, tedaj vendarle pri tej sodbi slediš drugačnemu merilu kot če bi samemu sebi pritrjeval in dejal: sem *preudaren* možak, saj sem obogatil svojo blagajno.

Naposled pa je v ideji našega praktičnega uma še nekaj, kar spremlja prekoračitev navnega zakona, in sicer njena *kaznivost*. Spojmom kazni kot take pa udeleženi na srečnosti prav gotovo ni mogoče povezovati. Čeprav ima lahko namreč tisti, ki kaznuje, hkrati dobrotno namero, da meri s kaznijo tudi na ta smoter, pa mora biti kazen vendarle najprej upravičena sama na sebi kot kazen, se pravi, kot golo zlo /*Übel*/, tako da mora kaznovani, tudi če bi bila kazen že vse in ne bi videl za njo nobene naklonjenosti /*Gunst*/, skrite za to strogostjo, sam priznati, da se mu je dogodila pravica in da je njegova usoda čisto primerna njegovemu vedenju. Vsaka kazen mora kot taka vsebovati hkrati tudi pravičnost, ki je bistvo tega pojma. Z njo je sicer lahko povezana tudi dobrotljivost, a kdor zasluži kazni, ta nima glede na svoje ravnanje niti najmanjšega razloga, da nanjo računa. Torej je kazni fizično zlo, ki bi moralo, tudi če ne bi bilo povezano z moralno-zlim /*Moralisch-Bösem*/ kot *naravna* posledica, z njim vendarle biti povezano kot posledica gleda na načela nrvstvene zakonodaje. Če je torej vsak zločin, tudi če ne upoštevamo fizične posledice za storilca, kazniv sam na sebi, se pravi, če zapravi srečnost (vsaj deloma), bi bilo očitno neslano, če bi dejali: zločin je bil pač v tem, da si je nakopal kazni tako, da se je prikralil za lastno srečnost (kar bi moral biti glede na načelo samoljubja pravi pojem vsakega zločina). Kazni bi bila tako razlog za to, da nekaj imenujemo zločin, pravičnost pa bi morala biti vse prej v tem, da opustimo sleherno kaznovanje in da preprečimo celo naravno kazni; kajti v tem primeru bi v dejanju ne bilo nič zlega /*Böses*/ več, ker bi bile tako odvrnjene vse neprijetnosti /*Übel*/, ki bi sicer iz njega izhajale in ki bi ga opredeljevale kot zlega. Obravnavati vsako kazni in nagrado le kot orodje v rokah neke višje sile, katerega edini namen je, da navaja umna bitja k dejavnosti, usmerjeni k njihovi končni nameri (srečnosti), pa vse preveč očitno pomeni zreducirati njihovo voljo na neki mehanizem, ki odpravlja vsako svobodo, tako da se nam pri tem ni treba zadrževati.

Bolj pretanjeno, čeprav enako neresnično, pa postopajo tisti, ki postavljajo, da moralnega zakona ne določa um, ampak posebni moralni čut, s pomočjo katerega je zavest kreposti neposredno povezana z zadovoljstvom in veseljem, zavest pregrehe pa z duševnim nemirom in bolečino, saj na tak način vendarle vse zreducirajo na zahtevo po lastni srečnosti. Ne da bi tu navajal tega, kar je bilo rečeno zgoraj, želim opozoriti le na spregled, do katerega tu prihaja. Da bi lahko pregrešneža prikazali kot nekoga, ki se zaveda svojih prestopkov in ima zaradi tega slabo vest, ga morajo glede na bistveni temelj njegovega značaja že vnaprej prikazati kot, vsaj v določeni meri, moralno dobrega, tako kot morajo tistega, ki

mu je zavest o dejanju v skladu z dolžnostjo v veselje, vnaprej prikazati kot krepostnega. Torej bi moral biti pojem moralnosti in dolžnosti vendarle pred slehernim upoštevanjem zadovoljstva in ga iz zadovoljstva nikakor ni mogoče izpeljati. A da bi začutili zadovoljstvo zaradi zavesti o primernosti moralnemu zakonu in grenki ukor, kadar si moremo očitati njegovo prekoračitev, moramo vendarle že vnaprej ceniti pomembnost tega, kar imenujemo dolžnost, veljavo moralnega zakona in neposredno vrednost, ki jo dobi v lastnih očeh oseba, ki ga izvršuje. Tega zadovoljstva ali duševnega nemira torej ni mogoče čutiti pred spoznanjem zavezujočnosti, in ni ju mogoče postaviti za njegov temelj. Torej je treba biti vsaj napol že poštenjak, da bi lahko imeli o teh dveh občutenjih /Empfindungen/ vsaj predstavo. Ne zanikam pa, da lahko, tako kot je zaradi svobode človeška volja neposredno določljiva z moralnim zakonom, tudi pogostno delovanja v skladu s tem določitvenim razlogom povzroči občutek zadovoljstva s samim seboj. Vse prej sodi k dolžnosti sami, da utemeljuje in kultivira ta občutek, ki pravzaprav edini zasluži ime moralni občutek; vendar pa pojma dolžnosti ni mogoče izpeljati iz njega, sicer bi si morali misliti občutek zakona kot takega ter spremeniti v predmet občutenja to, kar je mogoče misliti le z umom. To pa bi, če naj bi šlo za kaj več kot za čisto protislovje, popolnoma ukinilo vsak pojem dolžnosti ter postavilo na njegovo mesto zgolj mehanično igro bolj pretanjenih nagnjenj, ki sčasa na čas zaidejo v spor z bolj grobimi.

Če primerjamo zdaj naše *formalno* najvišje načelo čistega praktičnega uma (kot avtonomije volje) z vsemi dosedanjimi *materialnimi* načeli nravnosti, lahko vse ostale predstavimo kot take v tabeli, s katero so zares hkrati izčrpani vsi možni drugačni primeri razen enega samega formalnega, in tako na viden način dokažemo, da se je zaman ozirati po kakem drugem načelu razen po tistem, ki smo ga tu predstavili. - Vsi možni določitveni razlogi volje so namreč bodisi zgolj *subjektivni* in torej empirični bodisi *objektivni* in racionalni; tako eni kot drugi pa so bodisi *zunanj* bodisi *notranji*.

Praktični materialni določitveni razlogi  
v načelu nravnosti so

SUBJEKTIVNI

<i>zunanj</i>		<i>notranji</i>	
<i>vzgoje</i> (po Montaignu)	<i>državljske ustave</i> (po Mandevillu)	<i>fizičnega občutka</i> (po Epikurju)	<i>moralnega občutka</i> (po Hutchesonu)

OBJEKTIVNI

<i>notranji</i> <i>popolnosti</i> (po Wolffu in stoikih)	<i>zunanj</i> <i>Božje volje</i> (po Crusiusu in drugih teologih moralistih)
--	--



Tisti, ki so na levi strani, so vsi empirični in že na prvi pogled niso primerni za obče načelo nrvnosti. Ti na desni pa temeljijo na umu (kajti popolnost, kot *kakšnost* reči, in najvišjo popolnost, predstavljeno kot *substanco*, se pravi, Boga, je mogoče misliti le s pojmi uma.) Toda prvi pojem, pojem *popolnosti*, je zopet mogoče vzeti ali v *teoretičnem* pomenu, in tu ne pomeni drugega kakor popolnost sleherne reči v svoji vrsti (transcendentalno) ali pa popolnost kake reči zgolj kot reči nasploh (metafizično), o tem pa tu ne more biti govora. Pojem popolnosti v *praktičnem* pomenu pa je primernost /*Tauglichkeit*/ ali zadostnost /*Zulänglichkeit*/ kake reči za mnogotere smotre. Popolnost kot *kakšnost* človeka, torej kot notranja popolnost, ni drugega kot *talent* in to, kar talent krepi ali dopolnjuje, se pravi, veščnost. Najvišja popolnost v *substanci*, se pravi, Bog, torej zunanja (obravnavana s praktičnega gledišča) je zadostnost tega bitja za vse smotre nasploh. Če nam morajo biti torej naprej dani smotri, glede na katere lahko pojem *popolnosti* (notranje, v nas samih, ali zunanje, v Bogu) edinole postane določiten razlog volje, smoter pa je *objekt*, ki mora biti pred določitvijo volje s praktičnim pravilom in mora vsebovati razlog za možnost take določitve, torej *materijo* volje, in je kot tak, vzet kot določiten razlog volje, vedno empiričen, torej lahko rabi za *epikurejsko* načelo nauka o srečnosti, nikoli pa za čisto umno načelo nrvstvenega nauka in dolžnosti (tako kakor lahko postanejo talenti in njihovo gojenje, ker prispevajo k prednostim življenja, ali pa Božja volja, če nastopa kot objekt volje soglasje z njo, brez predhodnega praktičnega načela, ki bi bilo neodvisno od njegove ideje, gibalni vzroki volje le zaradi srečnosti, ki jo pričakujemo), tedaj izhaja iz tega, *prvič*, da so vsa načela, ki smo jih tu postavili, *materialna*, in *drugič*, da obsegajo vsa možna materialna načela, iz česar končno sledi naslednji sklep: ker so materialna načela popolnoma neprimerna za najvišji nrvstveni zakon (kot smo dokazali), je *formalno praktično načelo* čistega uma, po katerem mora biti neposredni določiten razlog volje gola forma obče zakonodaje, ki je možna z našimi maksimami, *edino možno* načelo, ki je primerno za kategorične imperative, se pravi, za praktične zakone (ki naredijo dejanja za dolžnost) in sploh za načelo nrvnosti, tako v presojanju kot tudi pri uporabi na človeški volji, v njeni določitvi.



---

## Prikazi in ocene

Paul Crowther

Critical Aesthetics and Postmodernism

Clarendon Press, Oxford 1993, 214 str.

Paul Crowther je strokovni javnosti znan predvsem po svoji knjigi *The Kantian Sublime: From Morality to Art* (Clarendon Press, Oxford 1989), ki v osnovi začrta njegove interese v estetiki, sublimno namreč ostaja ena osnovnih estetiških kategorij njegovih nadaljnjih spisov. *Kritična estetika* je del obsežnega projekta štirih knjig. Druga knjiga, (ki ravno tako izide letos) nosi naslov *Art and Embodiment*, tretja *Philosophy in Art* in četrta *Philosophy After Art*.

*Kritična estetika in postmodernizem* vsebuje poleg »Uvoda« še tri dele. Uvod se ukvarja z izhodišči same knjige, hkrati pa obravnava Benjaminovo estetiko in še posebej vprašanja avre ter mehanične reproduktibilnosti. V prvem delu knjige avtor najprej izpelje kritiko Derridajeve 'razloke', saj razume svojo 'filozofijo umetnosti' (torej estetiko) v precejšnji meri ravno kot nasprotje poststrukturalistični dekonstrukciji ter kritiki filozofije subjekta. V tem poglavju tudi predstavi in nadgradi dela, na katera se opira sam: poleg Kanta sta to predvsem Merleau-Ponty in Gadamer. V drugem delu je govor predvsem o sublimnem, in sicer najprej o Burkovem ter nato Kantovem razumevanju sublimnega, nakar sledi

uporaba tega koncepta v avantgardni Lyotardove uporabe navedenega pojma. V tretjem delu avtor 'opredmeti' dotlej predstavljene ideje o umetnosti, estetiki, sublimnem, postmodernizmu in modernizmu; predstavi in kritizira 'institucionalno teorijo umetnosti' Arthurja Danta, ki je še danes vodilna estetika (predvsem) analitične tradicije oziroma angloameriškega kulturnega prostora, nato pa na primerih iz neоекspresionizma, in likovne umetnosti sploh, konkretizira svojo kritiko institucionalne teorije ter hkrati začrta svoj projekt t.i. »kritične estetike«.

Crowther opredeli projekt »kritične estetike« (ki ga bomo očitno imeli priložnost spoznati 'na delu' tudi v njegovih napovedanih knjigah) takole: »Kritična estetika je estetika, ki vse vidike estetske izkušnje artikulira kot medsebojno igro nespremenljivk in subjektivnosti (povezane z utelešenjem (*embodiment*)) ter zgodovinskim preoblikovanjem. Umetnost in estetsko vzpostavi kot modusa *sinteze* — v tem smislu, da aktivno združi različne zmožnosti v odnosu do različnih skupin predmetov. V taki izkušnji odnos subjekta do objekta ni odnos pasivne kontemplacije. S svetom in drugimi ljudmi smo povezani prej na način, ki uporablja vse vidike naše utelešene zgodovinske eksistence. Izkustvo je

integrativno. Četudi je prišlo do občega zmanjšanja kvalitete življenja, jo lahko umetnost in estetsko do precejšnje mere znova vzpostavi.

Naloga, s katero se ukvarja to delo, je torej upravičenije postmoderne senzibilnosti na temelju kritične estetike« (str. 20).

Crowther gradi svoj projekt prek »konstruktivne kritike« prej naštetih avtorjev (od teh je treba omeniti še Benjamina in Adorna — iz frankfurtske šole tudi izvira pridevnik »kritična«), prevzame od njih uporabne zamisli, ki jih nato vgradi vanj. Projekt je realiziran prek konfrontacij z idejami drugih, ob naslonitvi ali tudi samoutemeljevanju na umetniških delih (predvsem likovne umetnosti). Ali je za to estetiko samopomenovanje sploh nujno? Avtorju se očitno zdi potrebno, in to najbrž predvsem zato, da bi *svojo* estetiko ločil od drugih, hkrati pa zato, da programatsko pove, da mu gre za estetiko (in ne za katero izmed variant 'kritične teorije' kakršnih je danes mnogo v Veliki Britaniji in ki so v glavnem izpeljave poststrukturalističnih teorij). Obenem njegove estetike ne moremo uvrstiti v tradicijo angleške analitično usmerjene estetike. Njegova ključna izhodišča so fenomenološka tradicija, Kant ter frankfurtska šola. V tem pogledu je precejšnja izjema tako glede na sodobno angloameriško kot na kontinentalno estetiko. Dodajmo, da je to estetika, ki dobiva utemeljitev sicer s pomočjo estetiških teorij ter estetiškega tematskega in konceptualnega polja, ki pa je utemeljevana z bolj občimi filozofskimi kategorijami, ki

izhajajo iz Merleau-Pontyja in Kanta. Tako se tudi v tem pogledu razlikuje od tradicionalne angleške analitične tradicije ter od estetiškega pisanja, ki ga poznamo v Veliki Britaniji iz številnih spisov posvečenih okusu ali, kasneje, iz del Greenberga in Cliva Bella. Crowtherjeva estetika je izrazito 'filozofska', in to v tradicionalnem pomenu besede. Kot bo razvidno iz nadaljevanja, sprejema vrsto tradicionalnih filozofskih kategorij ter se odločno ogradi od večine poststrukturalističnih teorij. Pri tem tudi iz teh sprejme, kar se mu zdi uporabnega; prečiščevanje, ki doleti te, se ne razlikuje od onega, ki so ga deležne teorije avtorjev, na katere se sicer sam eksplicitno najbolj opira.

Da bi avtor svoj projekt sploh lahko pričel, se mora najprej opredeliti do filozofije, ki bi njegov namen lahko spodbila že v njegovem temelju, namreč do teorije, ki sploh zanika relevantnost filozofije subjekta, kar Crowtherjeva estetika nedvomno je. Avtor se zato najprej spopade z Derridajevo razloko (*la différance*). Po Crowtherjevem mnenju »Derridajeva *différance* ni tako rigorozen pojem kot se zdi. Razlog temu je njegovo privilegiranje lingvistične *différance*... Toda medtem ko je jezik nujni pogoj zavesti, ni tudi zadostni; medtem ko je *différance* nujni pogoj jezika, ni tudi zadostni. Dodatna razsežnost, ki jo moramo upoštevati v obeh primerih, je fizično utelešenje. Brez jezika, grla in možganov ni niti zavesti niti jezika« (str. 28). Po Crowtherju (ki v svojih argumentih zvečine sledi Merleau-Pontyju) je bistvena

pomanjkljivost poststrukturalističnega skepticizma v spregledanju vloge telesa ter dejstva, bi lahko rekli, da je naš dostop do sveta vedno dostop telesa oziroma čutil.<sup>1</sup> Nasprotno naj bi pojem razloke pomenil 'reifikacijo odnosa med subjektom in svetom; ga predstavljal v statičnih in filozofsko idealiziranih izrazih« (str. 33). Z razbitjem jezika in zavesti v mrežo logičnih odnosov naj bi Derrida »zamrznil jezik in zavest ter raztelešal prerez« (isto). (Kot se spomnimo, je bil to eden pogostih očitkov heglovskega marksizma šestdesetih let na račun strukturalizma.)

Crowtherjeva kritika nekoliko spominja na Rortyjevo, ki je zapisal, da se zdi, kot da bi se »misleci kot sta Foucault in Lyotard tako bali znajti se ujeti v še eno metapripoved glede usode 'subjekta', da se ne zmorejo pripraviti do tega, da bi rekli 'mi' dovolj dolgo, da bi se identificirali s kulturo generacije, ki ji pripadajo.«<sup>2</sup>

1. »Šele s svojim telesom razumem drugega, tako kot šele s svojim telesom opažam 'stvari'. ... Telo torej ni objekt. Iz istega razloga tudi zavest, ki jo imam o njem ni misel, se pravi, ne morem je razstaviti in ponovno sestaviti, da bi iz njem oblikoval jasno idejo. Enotnost telesa je vedno samoumevna in nejasna. Telo je vedno nekaj drugega kot to, kar je, je vedno hkrati seksualnost in svoboda; ukoreninjeno je v naravi, medtem ko ga hkrati preoblikuje kultura, nikoli ni zaprtó vase in nikdar preseženo.' — Maurice Merleau-Ponty, »Telo kao izraz i reč«, *Fenomenologija*, Nolit, Beograd 1975, str. 327 in 341.
2. Richard Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, *Habermas and Modernity*, Polity, Cambridge 1985, str. 172.

Zgoraj predstavljena argumentacija je ključnega pomena za Crowtherjev projekt. Svojevrstni »telesni subjekt« je temelj njegove filozofije umetnosti, utelešenost pa zagotavlja zvezo med subjektom kot abstraktno entiteto ter njegovim telesom, ki hkrati pomeni tudi njegove čute in posredovanost, ki je vzpostavljena za telo in le skozi telo. Da je tako, priča tudi vpeljava pojma *archédifférence* (prim. str. 28-33), s katerim avtor označuje zmožnost otroka, da vzpostavi razliko, ki jo predstavljata časovnost in prostorskost. To je uspeh telesa in postopek, ki predhodi učenju jezika. Subjekt je tako vedno že utelešen, ta utelešenost pa predstavlja tudi pogoj za dostop do sveta. Percepcija je tista, ki vzpostavlja pomene; jezik je le ena od možnih poti do sveta. »Jezik, kot je formuliran v tradicionalnih intelektualnih disciplinah, nam nudi le nepopolen in izkrivljen izraz, saj ni sposoben zapopasti globine 'nevidnih' razmerij, ki ležijo pod 'vidnim' (tj. tistimi pomeni, ki jih srečamo v percepciji) ter ga definirajo. Za razliko od jezika je umetniško delo bolje opremljeno za to, da ponudi glas temu nememu področju« (str. 48).

Crowther se obsežno ukvarja z Benjaminovim pojmom avre ter ga, spreminjenega, vgradi v svojo »kritično estetiko«, da bi z njegovo pomočjo razložil postmoderno umetnost. »Originalna dela dosegajo danes nepriemerljive cene, osrednje galerije pritegujejo vedno večji obisk celo za povprečne razstave. V srcu vsega tega leži presenetljiva praktična preobrnitev Benjaminove logike. Ravno zato, ker

smo tako navajeni na reprodukcije vizualnih umetniških del, pridobi naše srečanje z originalom šokantno vrednost privilegirane izkušnje. Zares, prav možno je, da enkratna navzočnost originala z reproduciranjem v tolikšnih količinah doživi to, kar Gadamer imenuje 'povečanje biti': z drugimi besedami, obstoj številnih reprodukcij označuje in širi eksistencialno potenco in avro originala« (str. 17-18).

Velik del Crowtherjeve knjige je neposredno ali posredno povezan s postmoderno umetnostjo. Prek kritike Lyotarda in predvsem Danta zagovarja Crowther kontinuiteto modernizma v postmodernizmu. Kot je znano, je Danto razvil tezo, da je modernistična umetnost dosegla svoj vrh in konec leta 1964 z deli Andyja Warhola in tedaj razkrila svoje bistvo kot institucionalno utemeljevano. Po Brillo škatlah kot skrajni točki razvoja umetnosti, je možno le še ponavljanje: »Neoekspresionizem kot umetnost ni postavil nobenega filozofskega vprašanja in v resnici tudi ne bi mogel postaviti nobenega, ki ne bi bilo različica tistega, ki ga je v njegovi perfekcionirani obliki postavil že Warhol.«<sup>3</sup>

Naj v pojasnilo povem, da je po Dantovem mnenju modernistična umetnost od leta 1905 do 1964 nenehno raziskovala samo sebe, namreč svojo naravo in bistvo. To samospraševanje po bistvu (v obliki umetniškega raziskovanja) in bistvo samo sta sov-

padli (tu Danto močno sledi Heglu) ravno z Warholovo razstavo leta 1964. Odtlej dalje je umetnost mrtva in lahko le še nenehno ponavlja dosežke modernizma. Zaradi tega tudi postmoderna umetnost nima več pomena, kakršnega je še imela modernistična; vse kar nastaja, je le prazno ponavljanje istega.

Po Crowtherjevem mnenju (ki podrobno kritizira filozofske in na umetnost nanašajoče se Dantove trditve) je glavna značilnost modernistične umetnosti, torej to, kar jo legitimira ter ji da vrednost, »neke vrste povzdigujoči izrazni učinek, ki je utelešen v njenem ustvarjanju in recepciji« (str. 185). Modernistična umetnost hoče namreč posredovati emocije, narediti vidno to, kar je nevidno, ob tem pa nenehno ohranjati distanco do same sebe in učinka, ki ga nudi, torej estetske izkušnje.<sup>4</sup>

Crowther meni, da je po letu 1960 prišlo do cezure v modernističnem legitimizacijskem diskurzu, ki se je utemeljeval na ekspresiji in elevaciji, kar naj bi bil indic, da je prišlo do globljih sprememb, ki pa jih je Danto napačno interpretiral: »To, kar Dantova pripoved kvazifilozofskega vpraševanja resnično pomeni, ... ni utemeljujoča 'logika' modernosti, marveč točka

3. Arthur Danto, *The State of the Art*, Prentice Hall, New York 1987, str. 217.

4. Crowther v svojem delu ne omenja tiste estetiške smeri tega stoletja, ki je ravno tako poudarjala vlogo esteske izkušnje, namreč pragmatizma Johna Deweya, ki ga v svoji zadnji knjigi znova uveljavlja Richard Shusterman. (Prim. Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics*, Basil Blackwell, Oxford 1992.)

prehoda na kateri pričanja modernost prehajati v postmodernost« (str. 187). Po Crowtherju je porajajoči postmodernizem doživel dve obliki, ki sta do neke mere tudi obdobji. V prvi obliki, ki se pojavlja skozi šestdeseta in sedemdeseta leta (Malcolm Morley, Anselm Kiefer) je nastala umetnost, ki je gojila skepso do legitimizirajočega diskurza umetnosti kot nosilca elevacije in etičnega ter estetskega izboljšanja; nadaljnja stopnja je pomenila komercializacijo taistega ter »padec« na raven predhodne modernistične umetnosti, ki sta jo označevala ekstremizem in šokantnost. Prva zvrst postmoderizma — ki jo Crowther najde še tudi danes v številnih delih neoekspresionizma — je tudi tista, ki jo označi za *kritični postmodernizem*. V tem pogledu lahko torej njegovo »kritično estetiko« razumemo kot *kritično estetiko postmodernizma*, torej komplementarno nekaterim sedanjim umetniškim tokovom. V kolikor to drži, bomo tudi lažje razumeli (čeprav se ne ravno strinjali) njegovo ostro kritiko Juliana Schnabla (str. 199) in nekaterih drugih slikarjev ter hvalo drugih konkretnih imen. Naslednje knjige Crowtherjevega projekta bodo pokazale v kolikšni meri je ta ugotovitev točna.

S te strani Rokavskega preliva lahko Crowtherjevo knjigo gledamo predvsem kot nenavaden in novatorski poskus povezati angleško filozofsko in estetiško tradicijo (ali točneje, analitično metodo) s kontinentalno filozofijo v njenih najbolj prodornih oblikah, ki so še nastajale kot tradi-

cionalna filozofija. Prelomnica, ki jo predstavljata najprej strukturalizem in nato še poststrukturalizem, je prekinila ta tok filozofije, ki je odtlej veljala za tradicionalno in včasih tudi konservativno ali vsaj akademsko. Velika Britanija se je v zadnjem desetletju znašla pod izrednim vplivom poststrukturalizma v obliki t.i. »kritične teorije«, ki dokaj uspešno izpodriva akademsko analitično filozofijo, ki se ni sposobna tehtneje ukvarjati z novimi umetniškimi deli in smermi, saj so zanjo neoavantgarde skrajni domet. Še posebej postmoderna umetnost in kultura sta postali skoraj izključno domena »kritične teorije«. Crowtherjeva knjiga predstavlja v tem kontekstu uspešen in zanimiv poskus uveljaviti tradicionalnejšo filozofsko refleksijo v času, ko se zdi taka zamisel že skoraj neizvedljiva. Zaradi specifične tradicije angleške filozofije mu uspeva smiselno povezati razmeroma raznolike zvrsti kontinentalne filozofije ter jih ustvarjalno nadgraditi v »kritično estetiko«. Ta je morda že s svojo samoznako kritika »kritične teorije« v njeni sodobni angleški izvedbi ter je hkrati zahteva po vnovičnem inavguriranju »estetike« kot relevantne in sodobne oblike filozofske refleksije. Z drugimi besedami, Crowtherjeva knjiga je spopad s postrukturalistično »kritično teorijo«, ki pa se ne omejuje le na njeno kritiko. Avtorju gre nasprotno v prvi vrsti za vzpostavitev estetike, ki ne bo niti stara analitična estetika niti »kritična teorija«, marveč bo od prve prevzela metodo, od druge področje tematike, od Kanta, Merleau-Pontyja,

Adorna ali Benamina pa izhodišča, teoretska orodja in pripomočke. Z njihovo pomočjo avtor proučuje dela Derridaja, Baudrillarda, Lyotarda, Barthesa in drugih, da bi tudi njihove ideje in predvsem ugotovitve vdela v svojo »kritično estetiko«. Od vseh naštetih filozofov je ključna figura Kant: njegove univerzalne sodbe naj bi očitno veljale tudi za večino Crowtherjevih. Avtor se zato zagotovo ne bi

strinjal z relativiziranjem njegove estetike, saj naj bi bila ta nasprotno ravno univerzalno veljavna. Tretje poglavje, ki je nekako sintetični del knjige, te visoko zastavljene naloge povsem ne izpolnjuje in to predvsem zaradi svoje kratkosti. Odločnejšo sodbo o knjigi *Kritična estetika in postmodernizem* bo tako možno dati šele po izidu del, ki ji bodo sledila.

*Aleš Erjavec*



Martin Jay  
Force Fields

Routledge, New York in London, 1993, 236 str.

**K**njiga Martina Jaya z naslovom *Poljamoči* in podnaslovom »Med intelektualno zgodovino in kulturno kritiko« je, čeprav kompilacijski knjižni izdelek, v katerem se pod skupnim naslovom ponatiskuje trinajst že objavljenih tekstov, napisanih od leta 1986 do leta 1991 (od tega pa so bili že kar trije objavljeni pri nas<sup>1</sup>) — kompendij, priročnik, o najbolj aktualnih razpravah na področju filozofije, zgodovine in kulture. Mimogrede, tisto, kar izhaja iz tako obširnega citiranja, sklicevanja in navzkrižnega napotovanja na množico avtorjev v knjigi, ni samo kazalec avtorjeve vsestranske razgledanosti in erudicije, temveč je tudi svojevrstni zahodni »duhovni vampirizem«, neusmiljena (avto)

-refleksija prav vsakega (zahodno) filozofsko-kulturno-zgodovinskega koncepta.

Teksti so naknadno strukturirani v diskurzivno celoto prek koncepta »krafffeld« — polje moči, polje sil, koncepta, ki ga je skoval Walter Benjamin in se je skozi Adornovo uporabo — in ta ga je uporabljal skupaj še z drugim Benjaminovim pojmom, pojmom konstelacije — oprijel jayovske intelektualne zgodovine. Polje moči je v naknadni Jayovi interpretaciji intenzivna interakcija med preteklostjo in sedanostjo, ki skuša vseskozi polarizirati konfliktno energije in se popolnoma odpovedati hermenevtičnemu načinu iskanja — konstituiranju zgodovine na način »kot je bila«. V času, ko so velike pripovedi pozabljene konceptualizira polje moči »netotalizirajočo jukstapozicijo spreminjajočih se elementov, dinamično igro privlačnosti in odporov, ne da bi poudarjal začetni generativni princip.«<sup>2</sup> Da posamezen zgodovinski predmet torej, postane polje moči, je treba vzpostaviti specifično rekonfiguracijo preteklosti. Tudi samo intelektualno ozadje Martina Jaya je po njegovi lastni interpretaciji specifično polje moči: »sporna in napadana tako s strani filozofov kot

1. Tekst »Morala genealogije: ali obstaja poststrukturalistična etika« je bil predstavljen na mednarodnem kolokviju *Subjekt v postmodernizmu*, v organizaciji Slovenskega društva za estetiko leta 1989 in objavljen v zvezkih, natisnjenih ob kolokviju. »Modernizem in opustitev forme« je bil predstavljen v okviru mednarodnega kolokvija *Forma* v organizaciji Slovenskega društva za estetiko leta 1991 in objavljen v *Filozofskem vestniku* št. 1/1991. »Estetska ideologija kot ideologija, ali kaj pomeni estetizirati politiko« pa je bila v prevodu Aleša Erjavca objavljena v *Filozofskem vestniku* št. 2/1991.

2. Martin Jay, *Force Fields*, str. 2.

zgodovinarjev« intelektualna zgodovina.

### I.

Kako pa je vendarle strukturirana celota tekstov v knjigi? V prvem delu pogojno rečeno tematizira Jay vprašanja, ki zadevajo konstitucijo subjekta v odnosu do oblasti in etike, temu pa sledi razlaga zahodnega očesocentričnega sistema z njegovo ideološko politično dekonstrukcijo in ponovno konstrukcijo skozi idealnotipske vidne sisteme.

Toda preden se podamo v intencionalno branje, branje, ki nam bo sicer fragmentarno, pa vendarle produktivno podalo interpretacijo aktualnih premikov na družbenopolitični in kulturni sceni, se vprašajmo po samem jayovskem horizontu branja. Kajti Jay, ko obravnava druge, obdeluje predvsem lasten teoretski teritorij, ta pa se, če si dovolimo toliko shematičnosti, giblje znotraj koordinat teorije frankfurtske šole, aktualizirane s poznejšimi Habermasovimi podmenami komunikacije in analize. Toda prav izhodiščno postularana načela »kraftveldovske« napestosti silijo Jaya v nenehno dinamično primerjanje lastnega teoretskega obzorja z drugimi, Drugi — to pa je (sedanji) poststrukturalistični univerzum. Čeprav rezultira v končni instanci *jayovska analiza*, podobno kot pri Habermasu, v *spravi*, skuša Jay Habermasove argumente teorije procesa analize kot emancipatorične refleksije nenehno kompenzirati in dialektizirati v odnosu do poststrukturalistov. Problem je le v tem, da temu procesu ne pride do konca, kajti

zdi se, da bi tako postavil pod vprašaj lasten horizont, oziroma Habermasovo *performativno konsistenco*, ki je prav tako ena od regulativnih idealov jayovske teorije. Zato Jay ostaja predvsem na ravni *pozicije*, kakor je Habermasovo teorijo procesa analize kot emancipatorične refleksije označil Slavoj Žižek,<sup>3</sup> pri poskusu dialektične konceptualizacije antipozitivistične tematizacije psihoanalitične teorije in prakse, ki se ponavadi izteče v pomirjajočem in iluzoričnem sklepu, da edino intersubjektivni diskurz v soočanju z množico argumentov lahko odtehta prednosti in pomanjkljivosti, oz. dojamemo mnogoštevilne implikacije izvajanja in prevajanja teh argumentov.<sup>4</sup> Tam pa, kjer Jayu v soočanju različnih argumentov uide iskanje »prave mere«, ali ko Jay opusti in zgreši »nedialektični dolgčas iskanja prave habermasovske mere«, smo priča zares poglobljeni, produktivni in celo mestoma provokativni analizi sodobnih političnih, družbenih in umetniških fenomenov.

Jayevo izhodišče, da vsaka *generativna* vrnitev k fenomenu lahko ekstrapolira, zgreši njegov pomen — če pa že gre za generativni element vrnitve k pojavu, pa mora biti ta že v soobstoju z lastnim receptivnim vidikom — zavezujoče nadgrajuje njegove habermasovske vrzeli. Zato Jay recimo, ko si v tekstu o »frankfurtski šoli med Frankfurtom in New Yorkom«, postavlja ključno vprašanje, kako so hegelijanski marks-

3. Prim. Slavoj Žižek, *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, str. 9-71.

4. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 47.

izem, estetski modernizem, kulturno mandarinstvo ter židovsko samozavedanje, vplivali na razvoj frankfurtske šole, v prvi vrsti zavzame predvsem poststrukturalistično pozicijo branja. Takšen pogled iz »pretekle prihodnosti« na pojav, rezultira v opustitvi kakršnekoli generativne kontekstualnosti frankfurtske šole, interpretacija pa se osredotoča na številne marginalnosti, ki so še bolj odločno vplivale na celoten fenomen. Ali, ko skuša Jay v tekstu »Razprava o performativni kontradikciji: Habermas proti poststrukturalistom« osvetliti doslej skorajda »nepoznano dimenzijo konflikta« med Habermasom in njegovimi poststrukturalističnimi kritiki, smo priča produktivnemu protislovju, ki jo v odnosu do tega obrata izvršijo poststrukturalisti, ki pa ostanejo žal na koncu disciplinirani na habermasovski način.

Vrnimo se k našemu intencionalnemu branju. V tekstu »O moralah genealogije, ali obstaja poststrukturalistična etika« skuša Jay »onkraj nietzschejanskega dobrega in zla« konceptualizirati nesistematični poststrukturalistični diskurz in pri tem ugotavlja, da ne obstaja pozitivna teorija o poststrukturalistični etiki. Pri poststrukturalistih je njen najbolj splošni imenovalec namreč odpor do opredelitve etičnega v okvirih sistema norm, pravil, zakonov ali vrednot, ki so tako strogo kodificirani, da je to prej etika o »koncu ultimativov« kakor o »ultimativnem koncu«. Tudi v tem primeru naj bi šlo za značilno poststrukturalistično gesto identifikacije etike z odporom do zunanosti družbenega reda, kjer je tekstual-

nost potemtakem razumljena kot negativna avtonomija. Prav zato, poudarja Jay, je danes težko razpoznati pozitivne alternative diskreditiranim družbenim modelom in ko govorimo o individualni anarhiji, se ta bolj približa estetiki kakor etiki. Znotraj tako zastavljenega konteksta se »razkosanje« jaza lahko razume kot etično opravilo, kolikor nam vse to omogoča, da izpostavimo še hujše nasilje, tisto nasilje, ki ga je v prvi vrsti konstituiralo. Kot zapiše Jay, nas poststrukturalizem navkljub domnevemu nihilizmu sili, da razmišljamo o ceni moralnega absolutizma in o latentnem nasilju, ki prežema prav tiste poskuse, ki stremijo k popolno realiziranim etičnim oblikam življenja. Jayovsko branje nas tukaj opozarja tudi na nevarnosti totalno generiranega etičnega koda, ki mu spodleti pri pripoznanju pasivnega trenutka v naših občutenjih nasilja. Zanimivo je, da nam podobno medvrstično branje, pa čeprav Jay kot ponavadi postavlja vsem različnim etičnim zahtevam nasproti le moč razsodbe »absolutnega« intersubjektivnega racionalnega diskurza, omogoča formulirati intelektualistično-etično obrambo črnškega revolta v Los Angelesu ob primeru Rodneya Kinga. Ta izhaja iz zagovora nediscipliniranega telesa z njegovimi impulzivnimi željami in neuresničljivimi hrepenjenji, ki se po Jayu in drugih postavlja pokončno nasproti »nasilju disciplinirajočega ega in/ ali lacanovskega imaginarija«.

V tekstu »Ponovna zahteva suverenosti v času krize ali Carl Schmitt in George Bataille« raziskuje Jay konvergiranje obeh mislicev k istim spornim vpra-

šanjem suverenosti. Jay nam prikazuje do sedaj nepoznani vzporednici med tema dvema mislecema, ki sta se vzpostavili ob prevrednotenju koncepta suverenosti, za kar sta si oba prizadevala, čeprav iz drugačnih pozicij. V letu 1937 Georges Bataille stopi v obrambo Nietzscheja, skušajoč demaskirati povezave z nacistično ideologijo, ki so mu jih pripisovali. Schmittova pozicija je v Jayovi interpretaciji, pozicija nekoga, ki se pripravlja za nacističnega kronskega pravnika v zgodnjih letih tretjega Reicha. Oba pa sta se, v tako diametralno različnih simbolno-družbenih pozicijah, sklicevala na suverenost kot na protipol neskončni cirkulaciji in menjavi blaga ter idej, ki sta po Jayu za njiju predstavljali negativno bistvo modernega življenja. Posebej zanimivo je jayovsko ponovno branje Bataillovega teksta »Psihološka struktura fašizma«, namenoma napisanega v podporo levece proti fašizmu, v katerem Jay odkriva radikalne Bataillove spodbude v smeri ostre radikalne desnice. Bataille je potihem občudoval transgresivni antiburžujski moment v fašizmu, zapiše Jay, posebej pa je občudoval eksplozivno ekspresijo heterogenosti, ki jo je zaznal v fašistični politiki, njeno kritiko kapitalizma in prav tako ortodoksne socialistične verzije materializma.<sup>5</sup> Tako Bataille kor Schmitt pozdravita fašizem kot ponovno zahtevo za ustoličenjem moči suverenosti. Suverenost pomeni za oba pozitivno nasprotje diskurzivni racionalnosti in pogodbeni izmenjavi. Čeprav ostaja še nadalje odprto vpra-

šanje, tudi kot svojevrstno simptomatsko branje samega Jaya, zakaj pravzaprav tematizira Bataillovo fascinacijo s suverenostjo, ne pa njegove fascinacije s fašizmom, drži da je prodornost omenjenega teksta prav v tem, da postavlja pod vprašaj »avtonomijo političnega«, tako agresivno zahtevane stran številnih mislecev dvajsetega stoletja.

V »Estetski ideologiji kot ideologiji ali kaj pomeni estetizirati politiko«, predstavlja Jay kritiko estetizacije politike, ki hoče ohraniti nepopustljivo razmejitev med dvema, domnevno ločenima sferama. Od tod tega sledi, da bo politika, ki je seznanjena z veččinami dekonstruktivnega branja literature, manj nagnjena k samodrštvu kot tista, ki to ni. Teza je zanimiva, interpretirali pa bi jo lahko tudi kot, da se politika pri nas ni prav nič naučila iz akcij *Neue Slowenische Kunst*, oz. da tudi teorija pri nas razen redkih izjem ni nikoli natančno tematizirala »estetskega totalitarističnega samodršstva« NSK. Kot poudarja Jay, bi nam nekatere analize političnega vpliva na estetsko namreč lahko služile kot orodje za analizo samega političnega diskurza.

## II.

Z besedili »Vzpon hermenevtike in kriza očesocentričnosti«, »Skopični režimi sodobnosti«, »Ideologija in očesocentričnost, ali je še karkoli za madežem zrcala« in ne nazadnje »Modernizem in opustitev forme«, daje Jay odločilen prispevek h konceptu nove identitete kulture in njenih subjektov. Sprašuje se o estetskih, filozofskih, zgodovinskih in političnih

5. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 49-60.

temeljnih nekega novega simboličnega in kulturnega režima sodobnosti. Da ta režim lahko konceptualizira in mu oriše pripadajoče produkcijske in operativne principe, ga Jay najprej omeji in poiменуje. Ali gre za nov skopični, vidni režim sodobnosti, ali nemara, kot pokaže Jay, za več različnih skopičnih režimov te sodobnosti?

Hkrati Jay pokaže na celotno fronto, na pravi pravcati filozofski eksorcizem videnja in na krizo očesnocentričnosti ter vzpon hermenevtike v današnjem času. *Eksorcizem videnja* je nekaj, kar po Jayu sovпада s splošnim trendom na področju filozofije, ki se je izoblikovala predvsem znotraj francoske teoretične misli (Paul Ricoeur, Michel Foucault Jean-Joseph Goux in drugi). Odgovor zakaj prav tam, konceptualizira Jay s spektaklom in nadzorovanjem kot poudarjeni travestiji centralizirane politične moči v Franciji.

Kakorkoli že, priča smo v Jayevemu svojskemu nizanju argumentov in protargumentov, produktivnemu poskusu konceptualizacije novega skopičnega režima. O »skopičnem režimu« govori tudi Christian Metz<sup>6</sup>, in prav tako to terminologijo uporablja tudi Martin Jay<sup>7</sup>, ko se sprašuje, kaj natančno oblikuje vizualno kulturo naše dobe in pri tem opozarja, da odgovor na to vprašanje ni očitno na prvi pogled. O tem, da »sodobnost obvladuje čut vida na tako drugačen način, da jo to loči od

njenih predmodernih prednikov in morda tudi od postmodernih naslednikov«<sup>8</sup>, govorijo številne študije.<sup>9</sup> Martin Jay pravi:« Od renesanse in znanstvene revolucije naprej velja, da je sodobnost povsem osrediščena na oko, da je očesnocentrična.«<sup>10</sup> Drži pa, da je ta karakterizacija različnih dob naklonjena tudi drugim čutilom, toda z njimi ne bomo operirali kot z imenskimi vrednostmi.<sup>11</sup> Na poseben status »očesnocentričnih« kultur in zapleteno problematiko razlikovanja med različnimi očesnocentričnimi dobami in tistimi, ki to niso, je opozorila že Margaret R. Miles.<sup>12</sup> V nasprotju z raziskavami Luciena Febvra in Roberta Mandrouja<sup>13</sup>, ki svoje delo utemeljmeta na tezi podrejenosti očesa drugim čutilom v srednjem veku, opozarja Milesova na razširjenost pogleda in vida tudi v srednjem veku, tako da težko utemeljemo podrejenost vida drugim čutilom v tej dobi in potemtakem tudi preprosti rez, ki naj bi se zgodil v

8. *Ibid.*

9. Prim. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982; Robert Mandrou, *Introduction to Modern France, 1500-1640: An Essay in Historical Psychology*, Holmes & Meier, New York 1975, nav. v: M. Jay, *Force Fields*, str. 214.

10. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

11. *Ibid.*

12. Prim. Margaret R. Miles, *Image as Insight: Visual Understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Beacon Press, Boston 1985, nav. v: M. Jay, op. cit., str. 214.

13. Prim. Lucien Febvre in Robert Mandrou, op. cit.

6. Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1982, str. 61.

7. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

različnih kulturnih korpusih v odnosu do različnih gospodstev čutil.

Vsa ta razlikovanja nas ne napeljujejo samo k spraševanju o utemeljenosti stališča, da je na očesu in pogledu utemeljena kulturna in umetniška produkcija tista, ki na različne načine vodi h sodobni kulturi, temveč k vprašanju, ali zares obstaja enoten skopični, vidni režim sedanjosti in ali pravzaprav nimamo opravka z več različnimi in celo med seboj tekmujočimi skopičnimi, vidnimi režimi?<sup>14</sup>

O tem, da za sedanjost velja, da je povsem osrediščena na oko,<sup>15</sup> da je očesocentrična, nam govori tudi osrediščenost na metaforo o »ogledalu narave« v filozofiji Richarda Rortyja.<sup>16</sup> Michel Foucault<sup>17</sup> nas z interpretacijo panoptikuma, kaznilnice, zgrajene v krogu, ki jo je leta 1791 projektiral Jeremy Bentham, kot očesa oblasti, poučuje o razširjenosti nadziranja, ki je neposredno povezano z očesom in pogledom. Guy Debord<sup>18</sup> pravi, da ni presenetljivo, da je kultura podobe zaživela ravno v družbi, kjer je menjalna vrednost tako posplošena, da je spomin na uporabno vrednost zbrisan in je podoba postala končna oblika blagovne postvarelosti. Zaradi česa pomi-

luje spektakelsko družbo sedanjosti. Ali nas pravzaprav podoba in nadziranje kot navidezno nasprotujoča si pola ne soočata vedno znova prav z vse prisotnostjo videnja in očesa kot poglavitnega čutila sedanjosti?<sup>19</sup>

Subjekt in podoba (kot ena od konstitutivnih značilnosti tudi sodobne postmodernistične kulture in poimenovanje za proizvode vse bolj nediferencirane umetniške in kulturne produkcije) sta torej odločujoče zaznamovana z vide-njem in pogledom — in naj dodamo, tako kot ju danes opredelujeta in utemeljmeta psihoanaliza in poststrukturalizem. Pogled in videnje sta torej pojmovana kot struktura, ki ne določa samo premestitve ali nove kontekstualnosti subjekta in podobe, temveč tudi njuno konstituiranje.<sup>20</sup> Michel Foucault in Gilles Deleuze govorita o novi »kulturni vidljivosti« (visibilité culturelle).<sup>21</sup> Kulturna vidljivost pravita »je bolj ustrezen termin za konceptualizacijo sodobnosti, kot restriktivni koncept podobe«. <sup>22</sup>Kulturna vidljivost vključuje namreč vse kulturne pro-

14. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114-115.

15. *Ibid.*

16. Prim. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton university Press, Princeton 1979.

17. Prim. Michel Foucault, »Panoptizem«, v: M. Foucault, Nadzorovanje in kaznovanje, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

18. Prim. Guy Debord, *Society of Spectacle*, Black and Red, Detroit 1977.

19. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114.

20. Tako npr. Teresa de Laurentis, izhajajoč iz radikalnih feminističnih pozicij na področju teorije, pravi, da naša vednost ni povezana samo s tistim kar vidimo, temveč s tistim, kar lahko naredimo vidno. Povzeto na osnovi predavanja T. de Laurentis na mednarodnem kolokviju »Beyond Images: Women, culture, art«, Interuniverzitetni center, Dubrovnik, maj 1990.

21. Prim. Alain Renaud, »L' image numérique ou la catastrophe technologique des images«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo*, Saint-Gervais Genève 1989, str. 24.

22. *Ibid.*, str. 26

dukcije, ki izhajajo iz pogleda, ki imajo v očesu hkrati vir in cilj svoje dovršitve.<sup>23</sup> Potemtakem govor o novi produkciji podob lahko utemeljimo predvsem kot govor o tej kulturni vidljivosti. »Kulturna vidljivost pomeni, da je podoba samo njen najširši in najbolj spektakularni del...«<sup>24</sup>

To terja dekonstrukcijo teorij(e) videnja, utemeljuje nadaljnje in drugačno raziskovanje ter kritiko formalističnih teorij in zgodovinskih, za vselej nepremakljivih konceptov, ki so se v teh teorijah utemeljevale. Videnje, kot ga konceptualizira Jay, potemtakem ne samo da ima zgodovino, marveč obstajajo tudi različni vidni režimi. O tem nam govorijo študije Ervina Panofskega,<sup>25</sup> ki je povratno pokazal na konvencionalnost perspektive, katero je označil za eno od simboličnih form. Martin Heidegger<sup>26</sup> je pokazal na zavezništvo perspektive in vladajočega subjekta, Maurice Merleau-Ponty<sup>27</sup> je poudaril telesnost pogleda, Jacques Lacan<sup>28</sup> pa je povsem na novo opredelil pogled, *shizo* med očesom in pogledom ter pomen skopične pulzije. Še več,

Jay ne samo da skopične, vidne režime sedanjosti interpretira kot tekmovalna področja, temveč tudi razločuje med različnimi vizualnimi subkulturami, ki te režime oblikujejo.

S kritiko renesančne perspektive, z analizo telesnosti pogleda in utemeljitvijo *shize* med očesom in po-gledom, je torej začrtana pot, po kateri stopa Jay pri utemeljevanju novih skopičnih režimov sodobnosti. Z njegovimi besedami: »Skopične režime sedanjosti bi bolje razumeli, če bi jih upoštevali kot tekmovalna področja, kakor pa kot harmonično strnjeno celoto teorij in praks s področja vidnega.«<sup>29</sup> Skopične režime torej lahko utemeljimo prav z razločevanjem med, imenujmo jih z besedami Martina Jaya, vizualnimi subkulturami. In prav to ločevanje lahko razumemo tudi kot nov način dojemanja, kot radikalen zasuk v razumevanju nove kulturne vidljivosti. »Kulturna vidljivost« je določena z videnjem in z vizualnostjo oziroma z njunima materialnima dispozitivoma in specifičnima načinoma produkcije. Čemu to ločevanje med videnjem in vizualnostjo ter posebej utemeljeni materialnimi dispozitivi vidljivosti, (kar lahko z gotovostjo trdimo) oz. različnih vidnih režimov sedanjosti? Lahko rečemo, da vid, videnje, označuje ali napotuje na pogled kot fizično operacijo, vizualnost pa na pogled kot družbeno dejstvo. Ne glede na to se videnje utemeljuje in interpretira hkrati kot družbeno in zgodovinsko, vizualnost pa vključuje telo in psiho.<sup>30</sup> Čeprav gre pri tem za svo-

23. *Ibid.*, str. 26.

24. *Ibid.* str. 24.

25. Prim. Erwin Panofsky, »Die Perspektive als 'symbolischen Form'«, *Vorträge der Bibliothek Warburg (1924-1925)*, nav. v: M. Jay, op. cit., str 215.

26. Prim. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper and Row, New York 1977.

27. Prim. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, Gallimard, Pariz 1964.

28. Prim. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

29. Prim. Martin Jay, *Force Fields*, str. 114-115.

jevrstno totalnost in potemtakem za nezmožnost natančnega ločevanja in vzpostavljanja tovrstne dvojnosti, nas, recimo, materialni dis-pozitivi videnja napotujejo k načinu, na katerega se vidljivost producira, oziroma k spoznanju, kako je njeno funkcioniranje kosubstancialno s specifičnimi tehničnimi in tehnološkimi konfiguracijami (načrti, pripravami, sredstvi), stroji, kanali distribucije, mediji, površinami itn., zaradi katerih določen vizualni korpus šele postane možen in operacionalen. Kulturna vidljivost in njej pripadajoči različni skopični režimi šele s takšnim poskusom omejitve napotujejo na določene estetske učinke, tipe verovanja, kulturne identitete in celo načine zabave.

Razlikovanje med vidom, videnjem in vizualnostjo, nakazuje prav konstitutivno razliko na področju vidnega, razliko med mehanizmi pogleda in njegovimi zgodovinskimi tehnikami, med aktom videnja, gledanja in njegovimi diskurzivnimi mehanizmi — razliko ali razlike, kot pravi Hal Foster, ki nas utemeljujejo in določajo v tem, »kako vidimo, kako smo sposobni videti, kako nam je dovoljeno videti ali kako so nas izoblikovali, da bi videli, in kako vidimo to videnje ali nevideni teren.«<sup>31</sup> To razlikovanje je večinoma zakrito in nevidno prav zato, ker vladajoči skopični, vidni režim skuša te razlike subsumirati, prilastiti in iz številnih različnih kulturnih vidljivosti narediti eno samo, predvsem pa vse te razlike

razporediti v nekakšno naravno hierarhijo pogleda. Ravno zato Jay skopični, vidni režim dekonstruira (rezultat je njegova fragmentacija, razmejitev in novo interferiranje med različnimi vidnimi režimi), denaturira in opredeli z materialnimi dispozitivi pogleda in videnja v odnosu do specifičnih filozofskih, umetniških in kulturnih produkcij (hermenevtika, »informe« Georges Batailla itn.). Rezultat takšnih prijemov je, rečeno v besednjaku Normana Brysona, priprava temeljev za »politiko pogleda«,<sup>32</sup> kar pomeni, da pogleda ne interpretira kot grožnjo, temveč ima to grožnjo za družbeni proizvod, določa jo oblast in ni naravno dejstvo.

*Marina Gržinić Mauhler*

30. Prim. Hal Foster, »Preface«, v: *Vision and Visuality*, Bay Press, Seattle 1988, str. XI.  
31. *Ibid.*, str. XI.

32. Prim. Norman Bryson, »The Gaze in the Expanded Field«, v: *Vision and Visuality*, str. 87-115.



## Filozofska historiografija ob koncu razsvetljenstva

To je tema obsežnega dela, ki se ukvarja z dokazovanjem *razvoja zvrsti* »filozofska historiografija«, pravzaprav natančneje z njenim statusom na prehodu od poznega razsvetljenstva do kantovskega obdobja, čeprav pod nadvse ohlapnim naslovom *Zgodovina splošnih zgodovin filozofije*<sup>1</sup>. Iz produkcije na področju filozofske historiografije torej, ki ni ne modna in ne privlačna v očeh sodobnikov in zato ne opažamo, koliko je v njej izzivov za aktualno teoretsko rabo, bi radi opozorili na veliko kolektivno delo italijanske filozofije z gornjim naslovom, posebej na zadnjo, tretjo knjigo (v dveh delih), ki sicer tudi ni več čisto nova, vendar obravnava »drugo razsvetljenje in kantovsko obdobje« in je s tem blizu temam, s katerimi se ukvarja *Filozofski vestnik*. Gre pa seveda tudi za obdobje, ki je posebej pomembno za razvoj zgodovine filozofije, čeprav prav s tega gledišča ni bilo deležno (dolžne) znanstvene pozornosti. To je mogočna knjiga, nabita z informacijami in kondenziranimi ocenami in zanesljivo je ni mogoče dovolj ustrezno predstaviti: poskusimo iz nje povzeti le kakšen izziv.

Temeljni predmet raziskovanja so *obče zgodovine* filozofije, razdeljene v štiri poglavja, ki »pokrivajo« štiri geografska oziroma geografsko kulturna območja: prvi del je namenjen francoski filozofiji (avtor G. Piaia), drugi se nanaša na Italijo (avtor I. Tolomio), tretji se ukvarja z angleškimi filozofijami (F. Bottin), najobsežnejši del pa je namenjen nemški filozofiji (avtorji I. F. Baldo, M. Longo in G. Micheli). V italijanskem teoretskem prostoru so to znana in uveljavljena imena, še posebej urednik in pisec uvodne študije G. Santinello. Le-ta v uvodu ugotavlja, da je toliko manj mogoče uporabljati »zunanj in mehanski« koncept obče zgodovine kolikor bolj se približujemo devetnajstemu in dvajsetemu stoletju, ko se je samo teoretsko umevanje koncepta zgodovine filozofije — predvsem pa način, kako se je strukturirala kot obča zgodovina idej — začelo preveč tesno povezovati z deli, ki vsekakor niso obče zgodovine.

S predhodnim (drugim) delom je knjiga zelo ustrezno opravila analizo izvorov filozofske historiografije v modernih časih, prav do točke, ko je prišlo do teoretizacije tako prakse kot »kritične zgodovine« filozofije; sredi 18. stoletja sta Bruckerjeva in Deslandesova »kritična zgodovina« zaznamovali najbolj pomembno točko filozofske

1. *Storia delle storie generali della filosofia*, ur. G. Santinello. vol. 3 (v 2 delih): *Il secondo Illuminismo e l'eta Kantiana*, ed. Antinore, Padova 1988.

historiografije prvega razsvetljenstva. Tudi v analizi razvoja te začetne stopnje filozofske historiografije so avtorji zgodovinsko gradivo razdelili po geografskih območjih, kar je ponudilo dovolj izčrpen evropski pogled in pregled moderne kulture, razčlenjen po bolj ali manj »vrhunskih« dosežkih, znanih iz procesa uveljavljanja te nove filozofske zvrsti.

V obravnavani, torej tretji knjigi, je natančno razgrnjen razvojni proces zgodovine filozofije v postopku pridobivanja statusa koncepta zgodovine kot zgodovine *esprit humain* v francoskem področju; dalje v poglobljanju tega koncepta v tisti teoretski smeri, ki vpisuje zgodovinska dejstva v razvoj človeške misli in mentalitete kot *theoretical (ali philosophical) history* v angleškem prostoru in, končno, kot prispevek tretjega rodu razsvetljencev, zlasti v Nemčiji, k prehodu od »kritične« zgodovine k »filozofski« zgodovini, ki se začne z Herderjem in Kantom.

Kronološki mejniki so precej labilni in se z posameznimi avtorji pomaknejo včasih časovno naprej, odvisno pač od obravnavanega geografskega prostora — takšen je primer za Italijo, kjer so zgodovinsko filozofski spisi ali religiozno apologetske ali pa šolske narave, torej ocenjeni za primer revne filozofske kulture; v tem primeru so avtorji vključili tudi kakšnega filozofa, ki je sicer že dodobra v devetnajstem stoletju. Tudi za Anglijo ugotavljajo, da prav na tem specifičnem področju filozofske historiografije v tem obdobju

ni bila izraziteje produktivna, čeprav je z drugimi filozofskimi vplivi, torej bolj od daleč, močno oblikovala tudi historiografijo; zato namenjajo pozornost manjšim avtorjem, včasih tudi pretirano pozornost, saj, če bi sodili po številu strani, ki so namenjene nekaterim, bi jih utegnili izenačiti z znanimi velikimi. V tako bogatem prostoru kot je bil nemški — kjer je prevlada znanosti o človeku na vseh kulturnih področjih in preplet razsvetljenstva, kantovstva in idealizma globoko zaznamoval prehod stoletja — pa je tudi historiografska produkcija bogata in razvejana — zato se lahko vprašamo, kako da ni vključena analiza Tennemannovega dela *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1789-1819), ki sicer prav toliko sodi k vzdušju časa kot Buhle (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Göttingen 1796-1819), kateremu pa je namenjeno celo enajsto (zadnje) poglavje. Poleg Tennemanna je v tem delu izpuščen tudi De Gerando (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*), kar so avtorji vsaj deloma opravičili s tem, da so poudarili njuno kantovsko pripadnost, zaradi česar sta časovno lahko umeščena nekoliko naprej glede na sodobnike.

Vsekakor je pomembno zagotovilo, da bodo pozneje obravnavani tudi takšni avtorji, saj so za zgodovino filozofske historiografije pomembni vsaj po svojih ocenah historiografske prakse vse do sodobnikov; kot takšni se še vedno uporabljajo (to počne obilno tudi obravnavano delo!) kot primarni vir za natančnejšo presojo usode in

receptije te zvrsti. Vsekakor pa je treba poudariti, da je zdaj na voljo urejena, izčrpana, tematsko dobro organizirana, recimo filološko utemeljena filozofska historiografija, ki omogoča, da se zastavljajo prava, teoretsko utemeljena vprašanja ne več zunaj historiografije, ampak iz nje same. Že Santinello v uvodni študiji predlaga branje takšne filozofske historiografije evropskega poznega osemnajstega stoletja po treh načelih: po načelu teoretizacije zgodovinske filozofije, po načelu, ki temelji na kategoriji napredka in po tistem, ki elaborira kategorijo sistema. Razsvetljenske črte imajo svoje korenine tudi v zgodovini tistega *esprit humain*, ki ga je že Deslandes hotel uvajati v Franciji in se je z različnimi poudarki potem razvijal v vsej Evropi skozi celo stoletje; tako je zvrst »zgodovina filozofije« filozofsko dozorevala, posebej še v znamenju vse bolj uveljavljajočega se idealizma.

Premišljena in izrazito konsekventa organiziranost gradiva v tem delu tudi omogoča, da se brez težav razkrije jasna črta kontinuitete in razvoja filozofske historiografije med osemnajstim in devetnajstim stoletjem. Ko sta filozofska teorija in praksa dozoreli do popolne ozaveščenosti o lastni zgodovinski, so se pojavila dela, ki že kažejo nasprotje med tako rekoč ohlapno ali razširjeno koncepcijo in med teoretsko-aprioristično koncepcijo zgodovine filozofije. Prva koncepcija je prav zaradi svoj ohlapnosti odprla polje historično-filozofske prakse različnim in mnogim področjem vedenja, druga pa je neposredneje peljala v idealizem

in k drugim filozofijam zgodovine. Obe sta vsebovali priložnosti in tveganja, ki so se potrdila v devetnajstem in dvajsetem stoletju: že iz same definicije zgodovine *esprit humain* sta izšli dve težnji. Zgodovina filozofije začaja po eni strani s svojim tako rekoč nikoli končanim določanjem — ki je v resnici predvsem razširjanje — lastnih mejah in zajema vse elemente, ki pomagajo dokazovati napredovanje človekovega duha: nekateri, šteti med minorne avtorje, posebej pozorno obravnavajo »znanosti o človeku« in izvore jezika, Meiners in Tiedemann v Nemčiji pa, na primer, razprostrata svoje filozofiranje na vso zgodovino kulture in civilizacije. Zanimiv se zdi primer abbéja Raynalda, ki je predlagal antropološko obravnavanje evropske kulture z referenco na kolonializem; nanj sicer redno naletimo v zgodovinah utopij in pregledih mesianističnih piscev, tokrat pa je obravnavan kot primer zgodovine filozofije širokega spektra.

Na drugi strani pa je spekulativna usmeritev, brez vsakršnega smisla in spoštovanja za pragmatično historiografijo; izteče se v kantovstvo in jo najbolj klasično predstavljata prav Buhle in Tennemann. Dejansko je ta smer skozi vse razsvetljenstvo dozorevala v težnji, da bi postala spekulativna podlaga za historiografski diskurz, ki se hoče organizirati v smislu *systemov*. Dovolj je, če se spomnimo Condillacovega *Traité des systèmes* ali pa Condorcetovega načrta za filozofijo zgodovine, pa tudi tega, kako so *philosophical historians* na ideji o enotnosti

človeške narave in uniformnosti njenih ponašanj utemeljevali možnost teoretskega posega v in na zgodovino. Nemara je uporabnost in koristnost tega dela omejena na akademsko rabo; kar je seveda tudi prav. Menim, da je ena poglobitnih zaslug in celo novosti tega obsežnega dela prav v tem, da

trdno stoji in funkcionira kot zanesljiva referenčna točka, ki se bo v času obdržala, saj so podatki in dejstva strogo preverjena in razgrnjena na način, ki ne dokazuje lastne erudicije samemu sebi.

*Neda Pagon*

---

# Povzetki — Abstracts

*Aleš Erjavec*

## *SUBLIMNO IN AURA*

Avtor obravnava koncept sublimnega kot ga uporabi J. F. Lyotard na osnovi Kantove in Burkove uporabe termina. Lyotardu služi koncept za karakterizacijo avantgardne umetnosti po drugi vojni, ki po njegovem mnenju najbolje karakterizira moderno (in modernistično) umetnost. V drugem delu članka obravnava avtor koncept aure pri W. Benjaminu ter išče stične točke med konceptom aure in sublimnega. Tako sublimno kot aura zadevata naš odnos do objekta, ki seveda ni v prvi vrsti umetniško delo. V zadnjem delu aplicira avtor oba koncepta na postmodernistično umetnost ter ugotavlja, da se je takšnih delih odnos aure in sublimnega pokazal v novi luči, saj je subjektivnost, ki je bila v preteklosti hipostazirana tako na strani avtorja (umetnika) kot publike, sedaj omejena na publiko. To transformacijo dobro ilustrira Foucaultova nadomestitev pojma dokumenta z monumentom.

## *THE SUBLIME AND AURA*

The author analyzes the concept of the sublime as it has been used by Lyotard who bases it in Kant and Burke. Lyotard uses the concept for characterization of avant-garde art after the second world war which, in his view, best exemplifies the modern (and modernist) art. In the second part of the article the author deals with the concept of aura in Benjamin and searches for common features among the concepts of the aura and the sublime. Both of them concern our relation to the object which is not necessarily or primarily an artwork. In the closing part the author applies both concepts to postmodernist art and concludes that in such artworks the relation of the aura and the sublime has emerged in a new light, for the subjectivity which, in the past, was hypothesized both on the side of the author (the artist) and the audience is now limited to the audience. This transformation is illustrated well by Foucault's replacement of the notion of the document with that of the monument.

*Marina Gržinič Muhler*

## *BAUDRILLARDOVA TELEVIZIJA*

Pred televizijskim zaslonom se gledalec skorajda fizično veže na podobo, ki se mu zaradi tehnično-elektronskih postopkov kaže kot sočasna predstavitev dogodkov - kot da bi se dogajali tukaj in zdaj, pred našimi očmi in ne morda tisoč kilometrov stran, v drugih časovnih in prostorskih koordinatah. Da se bodo televizijski gledalci spremenili v aktivne oblikovalce taistega sveta, računajoč na skorajda fizični stik med gledalcem in televizijo, se je ob dogodkih v BiH izkazalo za izjemen teoretični konstrukt, a zmotni empirični neksus. Ko pravzaprav apeliramo na vest televizijskega gledalca morda preveč neposredno računamo, kot nas počuje Baudrillard z nekim privilegiranim položajem in razumevanjem družbenega kot pozitivnega. Toda to, kar nam kaže funkcioniranje televizije v odnosu do vojne v BiH, je baudrillardovsko povedano natanko zlom normalnega in pozitivnega procesa družbenega v svoje nasprotje: implozivni in strukturalni red znakov, kar je hkrati zaton vsake resnične in pristne družbene solidarnosti.

## BAUDRILLARD'S TELEVISION

Due to technical-electronic procedures, the TV viewer experiences events as though they are happening here and now, in front of his/her eyes, and not perhaps a thousand miles away, in a different time and place. But relying on this almost physical contact between the viewer and television, the contact which will rouse the world, turned out to be, in the case of the events in Yugoslavia (particularly in Bosnia), an outstanding theoretical construct, and at the same time an erroneous empirical nexus. When we are insisting on the consciousness of the TV viewer (relying on this almost physical contact between the viewer and television, the contact which will rouse the world !) maybe we count too much on the privileged position of the social as a positive. But what is showing us an other position of the television in relation of the war is precisely according to Baudrillard "the collapse of the normalizing, expanding, and positive cycle of the social into its opposite: an implosive and structural order of signs". The triumph of signifying culture means the eclipse of genuine social solidarities.

*Tomaž Mastnak*

## NOTICA O UNIVERZALNI MONARHIJI

Avtor problematizira običajno enačenje pojmov cesarstva in papeške monarhije, na eni strani, in univerzalne monarhije, na drugi, ter dokazuje, da je *monarchia universalis* zgodnjemoderen pojem v strogem pomenu besede. Označuje tiste nacije v novo nastalem evropskem sistemu držav, ki so v sli po oblasti in gospostvu prekoračevale meje svoje vladavine. Razprava je posvečena predzgodovini "univerzalne monarhije" in obravnava Danteja, spor med Filipom IV. in Bonifacem VIII., zagovornike kraljeve oblasti pod Karlom V. v Franciji (Oresme in *Songe du vergier*) ter papeško zavrnitev konciliarizma v času baselskega koncila.

## A NOTE ON THE UNIVERSAL MONARCHY

The author questions the identity between the concepts of empire and papal monarchy, on the one hand, and universal monarchy, on the other, which is often assumed and argues that *monarchia universalis* is a distinctively early-modern concept. It denotes the ambitions of territorial states in the early European state system to extend their power beyond their given boundaries. The discussion deals with the "pre-history" of *monarchia universalis* and focuses on Dante; the dispute between Philip the Fair and Boniface VIII; the apologists of royal power under Charles V of France (Oresme and *Songe du vergier*); and the papalist arguments in the later conciliar controversy.

*Neda Pagon*

## UTOPIJA MED ŽANROM IN KONCEPTOM

Avtorica umešča utopije oziroma utopične tekste v zgodovino idej in ugotavlja, da je žanr utopičnega romana s tematiko o realnih in idealnih oblikah vladavin prispeval k odkrivanju resnega v utopijah. Skozi ta postopek si utopija prisvoji zahteve racionalnega diskurza, postane izziv racionalnosti. Določanje tipa racionalnosti, ki je na delu v utopijah pa pomeni iskanje statusa koncepta. Utopija se vzpostavi kot anti-koncept — kot sistematično nasprotovanje realnemu; kot protimodel — v tem je razvidni pomen utopije za racionalnost.

## UTOPIE ZWISCHEN GENRE UND KONZEPT

Der Beitrag ordnet die Utopien bzw. die utopischen Texte in die Ideengeschichte ein, wobei er die These vertritt, daß das Genre des utopischen Romans durch die Thematik der realen und idealen

Herrschaftsformen dazu beigetragen hat, den Ernst in den Utopien zu entdecken. Durch dieses Verfahren wird von der Utopie die Forderung des rationalen Diskurses angeeignet, die Utopie tritt als Herausforderung an die Rationalität auf. Die Bestimmung des Rationalitätstypus, der in den Utopien enthalten ist, bedeutet gleichzeitig eine Suche des Begriffsstatus. Die Utopie bildet sich als Anti-Begriff heraus - als systematischer Widerspruch zur Realität, als Gegenmodell - darin liegt die evidente Bedeutung der Utopie für die Rationalität.

*Jelica Šumič-Riha*

#### *ARGUMENTACIJA IN DEMOKRACIJA*

Avtorica obravnava alternativo med skeptično in racionalno argumentacijo kot izsiljeno izbiro, s katero se konstituira tako subjekt v navadni govorici kakor subjekt v demokraciji. Članek analizira skeptično in racionalno argumentacijo kot dva načina, kako se subjekt lahko izogne izsiljeni izbiri in nemožnosti govorice na eni strani in neutemeljenosti demokracije na drugi. Subjekt skeptične argumentacije se izogne temu, da bi vzel nase brezopornost govorice in demokracije, tako, da ubeži v neskončno ponavljanje refutacije, subjekt racionalne argumentacije pa v neskončno približevanje pogojem idealne argumentacije.

#### *ARGUMENTATION UND DEMOKRATIE*

Der Beitrag behandelt die Alternative der skeptischen und rationalen Argumentation als Problem einer erzwungenen Wahl, durch die sich sowohl des Subjekt der Alltagssprache als auch das Subjekt der Demokratie konstituiert. Der Beitrag analysiert die skeptische und die rationale Argumentation als zwei Weisen, auf die das Subjekt einerseits der erzwungenen Wahl und der Unmöglichkeit der Sprache, andererseits dem Grundlosen der Demokratie ausweicht. Das Subjekt der skeptischen Argumentation weicht der Notwendigkeit, die Grundlosigkeit der Sprache und der Demokratie auf sich zu nehmen, so aus, daß es in die unendlichen Wiederholung der Widerlegung flüchtet, das Subjekt der rationalen Argumentation wiederum so, daß es in die unendliche Annäherung an die Bedingungen der rationalen Argumentation flüchtet.

*Bojan Borstner*

#### *METAFILOZOFSKO RAZMIŠLJANJE O ANALITIČNI FILOZOFIJI*

Pričujoči tekst analizira znano Rortyjevo tezo, da ima analitična filozofija danes le stilistično in socialno (družbeno) enotnost. Pri tem izhaja iz podmene, da so vsa filozofska vprašanja le vprašanja o jeziku. Ob tem pa na zelo čuden način interpretira sam izraz "analiza". Rortyjevo nerazumevanje vloge analitične filozofije predstavimo najprej v kontekstu opredeljevanja pojmov analitičnosti, resničnosti in same analize. Nato pa na primeru nekaterih ontoloških teorij, ki sprejemajo ali ne sprejemajo univerzalije, pokažemo, da tudi substancialni problemi v sodobni analitični filozofiji ne umanjajo tako kot bi rad dokazal Rorty. V nadaljevanju razvijemo nekaj metafilozofskih tez, ki omogočajo drugačno opredeljevanje funkcije in pozicije analitične filozofije. Pri tem pokažemo predvsem na veliko podobnost filozofije in znanosti v metodološkem pogledu, vendar to ni argument za njuno medsebojno redukcijo, kot bi nekateri radi pripisali analitični filozofiji. O tem priča teza 6: Upravičba filozofije je lahko le filozofska, vendar ni zgolj stvar same filozofije. Čeprav ne predpostavlja neposrednega praktičnega angažmaja je analitična filozofija ravno zaradi svoje pozicije, ki predpostavlja analizo argumentov *pro et contra*, lahko revolucionarna, ker kljub vsemu ponuja odgovor na klasično Sokratovo vprašanje: Kako bi naj nekdo živel, da bi bilo njegovo življenje dobro?

*METAPHILOSOPHICAL THINKING ABOUT ANALYTICAL PHILOSOPHY*

This article begins with the analysis of Rorty's thesis that the analytical philosophy today has only stylistic and social unity. Rorty starts with the hypothesis that all relevant philosophical questions are only questions about language. His interpretation of the term "analysis" is very strange. Rorty's understanding of the function of analytical philosophy is represented in the context of the explanation of the notions of analyticity, truth and analysis. The author has shown, with the help of ontological analyses on the problem of universals, that the substantial problems and questions are not banished out from the analytical philosophy as Rorty assumed. Some metaphilosophical theses have been made for the better explanation of the function of the contemporary analytical philosophy. There is an important methodological similarity between philosophy and science. However, the reduction of philosophy to science is not presupposed - the justification of philosophy is always philosophical, but science is an important "part" of it (see thesis 6). Analytical philosophy does not involve direct practical (political) action but its analyses of the arguments (pro et contra) is a justified ground for an answer to the classic Sokrates question: "How should one live?"

Peter Klepec

*IDEAL ČISTEGA UMA IN KANTOV SPIS O EDINEM MOŽNEM DOKAZNEM TEMELJU*

V pričujočem prispevku nas zanima obravnava Kantovega predkritičnega spisa *Edini možni dokazni temelj za demonstracijo božjega obstoja*, ki jo podaja Kant v *Kritiki čistega uma*. Med obema deli obstaja skorajda več vzporednic kot pa razlik, zato je še posebej zanimiva Kantova kritika *Spisa*, pri čemer se postavlja tudi vprašanje, do katere mere je ta kritika upravičena. Ker pa v poglavju "Ideal čistega uma" zavzema centralno mesto koncept transcendentnega ideala, nas poleg tega zanima tudi vprašanje, če in v kateri točki, je v *Spisu* že najti na delu ta koncept.

*IDEAL OF PURE REASON AND KANT'S ESSAY ON ONLY POSSIBLE BASIS*

The paper discusses Kant's debate of his pre-critical work 'The Only Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God' in *Critique of pure Reason*. Between the two works there are almost more parallels than differences. For that reason is Kant's critique of this pre-critical work of special interest. There's a question to what extent is this critique justified and to what extent we can establish the work of the concept of transcendental ideal, which occupies the central position in the chapter 'Ideal of pure Reason'.

Gorazd Korošec

*KANT, RAZSVETLJENSTVO IN RAZVOJ TER IZTEK TEORIJE DRUŽBENE POGODBE*

Tekst najprej prikaže osnovna dvoumja Kantove politične filozofije, ki so v veliki meri posledica njegovega odnosa do razsvetljenstva in francoske revolucije. Zatem primerja Kantovo teorijo družbene pogodbe kot utemeljitev razsvetljenega absolutizma, s Hobbesovo teorijo, da bi pokazal na njune podobnosti in razlike, predvsem glede pravice do neposlušnosti in upora. V nadaljevanju si avtor ogleda Lockovo teorijo družbene pogodbe in vprašanje, kako je pravica do upora izpeljana in postavljena znotraj njenega okvira, ob primerjavi Lockove in Kantove teorije pa izpostavi poglobilne težave Kantove teorije politike, morale in prava.



*KANT, ENLIGHTENMENT AND DEVELOPMENT AND DECLINE OF THE SOCIAL CONTRACT THEORY*

Paper first outlines basic ambiguities of Kant's political philosophy, which are to important degree the result of his attitude towards Enlightenment and French revolution. Then it compares Kant's theory of social contract as foundation of enlightened absolutism, with Hobbes's theory, to point at their similarities and differences, primarily with respect to the right to disobedience and revolt. Author continues with inquiry into Locke's theory of social contract and the question of how the right to revolt is developed and placed in its context. Comparing Locke's and Kant's theory, he points out the main difficulties in Kant's political, moral and legal theory.

*Rado Riha*

*PROBLEM REALNEGA NASPROTJA PRI KANTU*

Prispevek sledi sugestiji, ki jo je razvila Monique David-Ménard v svojem delu *La folie dans la raison pure*, da je potrebno Kantov nauk o "transcendentalni idealnosti pojavov" razumeti na ozadju razmerja med realnim nasprotjem - s katerim se konstituira predmet spoznanja - in dialektičnim nasprotjem - v katerem se um s samim seboj prepira za nič. Pri tem avtor razvija svojo lastno tezo, da Kant s pomočjo tega razmerja prvič dojame razmerje med partikularno, subjektivno izjavljalno pozicijo in univerzalno ravnijo izjave kot razmerje, ki je konstitutivno za teoretsko zastavitev transcendentalne filozofije.

*DAS PROBLEM DES REALEN WIDERSTREITES BEI KANT*

Der Beitrag verfolgt die von Monique David-Ménard in ihrem Buch *La folie dans la raison pure* dargelegten Suggestion, daß Kants Lehre von der "transzendentalen Idealität der Erscheinungen" notwendig vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen dem realen Widerstreit - durch den ein wirklicher Erkenntnisgegenstand konstituiert wird - und dem dialektischen Widerstreit - in dem sich die Vernunft mit sich selbst um ein Nichts streitet - verstanden werden muß. Dabei entwickelt der Autor seine eigene These, daß durch dieses Verhältnis von Kant zum ersten Mal das Verhältnis zwischen der partikulären, subjektiven Position des Aussagens und der universalen Ebene der Aussage als ein für den theoretischen Ansatz die Transzendentalphilosophie konstitutives Verhältnis gedacht wird.

*Alenka Zupančič*

*KANT IN »PRAVICA DO LAŽI«*

Tekst ponuja interpretacijo kontroverze Kant — Constant. Kontroverze, ki jo je začel Constant v svojem spisu iz leta 1797, *Des Réaction politiques*, Kant pa se je nanjo odzval s kratkim tekstom "O domnevni pravici lagati iz človekoljubja", ki nosi isto letnico. Vprašanje "pravice do laži" zadeva tako problematiko prava kot problematiko etike, in v zadevnem tekstu se ga avtorica loteva z obeh perspektiv.

*KANT UND »DAS RECHT DER LÜGE«*

Der Text entwickelt eine Interpretation der Auseinandersetzung zwischen Kant und Constant. Die Auseinandersetzung wurde von Constant in dessen Schrift aus dem Jahr 1797 *Des Réaction politiques* begonnen, von Kant wurde diesem Text mit der Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* aus dem gleichem Jahre geantwortet. Die Frage "des Rechts der Lüge" betrifft sowohl die Problematik des Rechts als auch die Problematik der Ethik. Im vorliegenden Texte werden beide Perspektive im Betracht genommen.





FV