

FV

1
96

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1996

Politična filozofija

Problemi kantovske filozofije

Nikolaj Kuzanski: teorija pogleda

Filozofija znanosti



FILOZOFSKI VESTNIK XVII

ISSN 0353-4510
FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA
Letnik / Volume XVII, številka / number 1/1996

*FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v: Arts & Humanities Cit. Index,
Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie des Zeitschriften,
The Philosopher's Index, Sociological Abstracts.*

Uredništvo / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec-Kršič, Gorazd Korošec, Vojislav Likar, Oto Luthar,
Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank (Tübingen),
Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex),
Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller (Kassel),
Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex),
Nicholas Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore),
Françoise Proust (Paris), Ernst Vollrath (Köln)

Glavni urednik / Managing Editor
Vojislav Likar

Odgovorni urednik/ Editor in Chief
Rado Riha

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, Gosposka 13, SI – 1000 Ljubljana, Slovenija.
Tel.: (+386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253 – E. Mail: fi@zrc-sazu.si
Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.
Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and books
for review should be addressed to the Editorial Office.

Časopis izhaja dvakrat letno. / The Journal is published semi-annually,
two issues constitute one volume.

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo
in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije

The Journal is published with grants from the Ministry of Science and Technology
and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by
Planprint, Ljubljana

FILOZOFSKI
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1996

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije (št. 415-144/93 mb
z dne 12.8.1993) je ta publikacija uvrščena med proizvode, za katere se plačuje
5-odstotni davek od prometa proizvodov.

Politična filozofija

Jelica Šumič-Riha: <i>Nemožnost skupnosti in možnost demokracije</i>	9
Rado Riha: <i>Kako je mogoče postulirati politično?</i>	29
Guy Lardreau: <i>Resničnostnost</i>	47
Françoise Proust: <i>Moč in upiranje</i>	73

Problemi kantovske filozofije

Peter Klepec: <i>Nekaj pripomb k problematiki vloge idej v Kritiki razsodne moči</i>	101
Joachim Peter: <i>Kantov poskus utemeljitve transcendentalnega načela razsodne moči v obeh inačicah Uvoda</i>	115

Nikolaj Kuzanski: teorija pogleda

Matjaž Vesel: <i>Božji pogled</i>	137
Michel de Certeau: <i>Nikolaj Kuzanski: Skrivnost pogleda</i>	153

Filozofija znanosti

Bojan Borstner: <i>Popperova filozofija znanosti II</i>	177
---	-----

Prikazi in ocene

Zdravko Kobe, <i>Automaton transcendentale I., Kantova pot h Kantu</i> (Peter Klepec)	197
Renata Salecl, <i>The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism</i> (Marina Gržinič)	201
Lawrence Rosen (ur.), <i>Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States</i> (Borut Telban)	205

Povzetki – Abstracts

POLITIČNA FILOZOFIJA

Nemožnost skupnosti in možnost demokracije

Ali je skupnost relevantna kategorija za teorizacijo političnega? Ali ima ta kategorija emancipatoričen potencial, ki bi ga bilo mogoče mobilizirati za politični boj za radikalno, pluralno demokracijo? Da na gornja vprašanja ni mogoče dati nedvoumnega odgovora, je razvidno že iz silovitih razprav med modernisti in postmodernisti, ki so zaznamovale sodobno politično teorijo zadnjih dvajset let. Za postmoderniste, ki hočejo za vsako ceno braniti absolutno heterogenost, ireduktibilno »drugost«, je vsaka skupnost že vnaprej suspektna, in sicer v tisti meri, v kateri skupnost kot taka, po tem gledanju implicira marginalizacijo oziroma zanikanje razlik in s tem zatiranje partikularnosti. Za moderniste, in to tako za liberalce kakor za komunitarce, skupnost kot taka ni vprašljiva. Sporno je zgolj vprašanje razmerja med individuom in skupnostjo, natančneje vprašanje primata: kaj je izvirna danost individuum, kot menijo liberalci, ali skupnost, kot trdijo komunitarci? In še naprej, ali se skupnost konsituira na formi, to je, na univerzalnih, za vse sprejemljivih pravilih, in formalnih procedurah, kot menijo rawlsovci in habermasovci, ali na substanci, to je, na skupni tradiciji in skupnih vrednotah, kot zatrjujejo komunitarci? Za začetek bomo torej ugotovili, da vlada v sodobni politični teoriji ob vseh razlikah in celo radikalnih razkolih soglasje vsaj glede tega, da je vprašanje skupnosti eno izmed osrednjih vprašanj našega časa.

V nasprotju s to reaktualizacijo skupnosti v sodobni politični teoriji, pa naj je to posledica prehoda iz alternativnih političnih modelov v liberalno demokracijo, ali pa upora marginaliziranih in izključenih proti hegemoničnim skupnostim, njihove zahteve po afirmaciji drugačnih skupnosti, se bomo mi vprašali, ali je mogoče v sodobnem svetu problem skupnosti zastaviti drugače. Prvi korak na poti k tej drugačni konceptualizaciji skupnosti bo zato razbitje omenjenega konsenza v politični teoriji in problematizacija tako teoretske kakor tudi politične pertinentnosti te kategorije tradicionalne politične filozofije. Pri tem bo naše vodilo ena najbolj radikalnih tez sodobne politične misli, namreč teza, da je »*realno* sveta skupnost, kolikor je nemožna.«¹

¹ Cf. A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992, str. 216f.

Toda kako je mogoče trditi, da je skupnost nemožna? Mar te trditve ne ovrže že izkustvo? Kako je mogoče zanikati možnost družbene vezi in skupnosti v svetu, ki ni drugega kot proliferacija skupnosti, bodisi kvazi-substancialnih (rasnih, spolnih), bodisi diskurzivnih (nacionalnih, verskih, kulturnih itn.)? Še več, kako je mogoče zanikati »skupnost vseh skupnosti,« namreč državo, katere koncept je bil in je še danes alfa in omega politične filozofije? Ali s tem, ko zatrdimo nemožnost skupnosti, ne zanikamo politične realnosti, v kateri živimo in ki se utemeljuje na konsenzu glede »pravil igre« in njihovega priznavanja, skratka, na konsenzu, ki bi bil seveda nesmiseln zunaj in onstran skupnosti? Kako je torej mogoče trditi, da je skupnost v našem svetu nemogoča, ko pa ta svet ni drugega kot manifestacija njene raznolike prezenze?

Toda ti na prvi pogled prepričljivi ugovori, v luči katerih se zdi teza o skupnosti kot meji tega sveta nesmiselna, postanejo brezpredmetni, brž ko ločimo skupnost kot realno tega sveta, od skupnosti, ki temu svetu pripadajo, to se pravi, od skupnosti, za katere bi lahko rekli, da so »po meri« tega sveta. Toda tu se postavi novo vprašanje. Kako je mogoče skupnosti pripisati status lacanovskega realnega? Ali ni ta teza problematična že na prvi pogled? Problematična vsaj v dveh ozirih? Če je realno, kot ga definira lacanovska teorija, »agregat, v katerem se ne vzpostavi nobena vez, nobena lastnost, nobena podobnost ali različnost,«² skratka, če je realno tisto, kar razkroji vsako vez, vsak odnos in zato po logični nujnosti tudi vsako skupnost, mar ni skupnost, opredeljena kot realno, *contradictio in adiecto*?³ Z drugimi besedami, ali je mogoče skupnost kot realno sveta misliti kako drugače kot golo zanikanje, kot razpršitev vseh skupnosti tega sveta?

Ena od težav je nedvomno v tem, da je mogoče skupnost kot mejo sveta, kot realno konceptualizirati zgolj negativno. Najprej in predvsem je to skupnost, ki je prav negacija skupnosti, kakakršne priznava naš svet. Kajti, za razliko od teh skupnosti je skupnost-realno skupnost brez izvira in brez sedeža, ali, kot pravi Badiou, je skupnost »brez substance in brez utemeljitvene pripovedi, brez ozemlja in brez meja.«⁴ Te skupnosti ne konstituira nobena delitev, nobeno zatiranje, zato je tudi ni mogoče razumeti, kot bi to storili marksisti, kot goli negativ hegemoničnih represivnih

² Cf. J.C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Paris 1983, str. 62.

³ Kajti taka skupnost, če je realna v lacanovskem smislu, koincidira z razpršitvijo: »Kdo ne vidi, da ni ta razpršitev nič drugega kakor realno samo, kakor si ga zaman poskuša predstavljati imaginarno?« *Ibid.*, str. 13.

⁴ Cf. A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1992, str. 217.

skupnosti, denimo, kot skupnost vseh zatiranih in izključenih. Realna skupnost ni »buda tega sveta na kupu«. Prej narobe, gre za skupnost, za katero ni mogoče reči ne da je konstituirana, ne da bo konstituirana, saj je paradokсна skupnost: je onstran vsake delitve, »nedeljiva, ne da bi se zčila s sabo, dovršena, a brez zapore.«⁵ Ni skupnost, ki bi čakala zgolj na to, da jo nekdo odkrije, kot pravi Badiou, oziroma ki bi se ponujala tistemu, ki jo hoče. Podobna je ljubezenski skupnosti, saj je ni mogoče »izvoziti«, prenesti na nekaj zunaj nje. Pravzaprav je zanjo najbolj ustrezna opredelitev: skupnost, ki je ni mogoče priznati (*inavouable*), kot pravi M. Blanchot.⁶ Za razliko od skupnosti, ki jih priznava svet in ki imajo svoje meje in svoje ozemlje, je to skupnost, ki ji ni mogoče določiti teritorija, lahko bi rekli, da je »zunajteritorialna«. Toda tudi časovno je ni mogoče umestiti. Ni nekaj, kar bi se vzpostavilo in se nato tudi ohranjalo. Pač pa je skupnost »brez sedanosti in prisotnosti, ujeta zgolj v svoj prihod«,⁷ oziroma je skupnost, ki ji G. Agamben pravi »skupnost, ki prihaja: *la communauté qui vient*.«⁸ Z drugimi besedami, ta skupnost ni nikdar že tu, marveč mora zmerom šele priti, skupnost *à venir*, kot bi rekel Derrida. Zato je njen vznik v dani »objektivni« situaciji oziroma v svetu popolnoma negotov, kontingenten, skratka, je dogodek. Prav ta radikalna kontingentnost te skupnosti tudi upravičuje njeno enačenje z lacanovskim realnim, saj je tako kot realno prekarna, negotova, prej rezultat nehotenega, v zadnji instanci zgrešenega srečanja, prej rezultat *tyche* kakor zavestne namere ali akcije, zato jo je mogoče opredeliti, kot J.-L. Nancy kot brezdelno skupnost (*la communauté désœuvrée*).⁹ Če povzamemo: brezdelna, skupnost, ki je ni mogoče priznati, skupnost, ki šele pride: to so edine »pozitivne« opredelitve skupnosti kot meje našega sveta, skupnosti kot realnega tega sveta.

Zdaj se lahko tudi vprašamo, kaj pomeni, da je skupnost meja sveta? Skupnost ni meja sveta zato, ker je kot nekakšna norma ali ideal nedosegljiva,¹⁰ ker njeno realizacijo onemogočajo empirične razmere. Ravno tako je ne smemo razumeti kot manifest razglašene postmodernistične etike singularnega, ki vsako idejo skupnosti razglasi za teroristično in

⁵ *Ibid.*

⁶ Badiou tu opozarja na M. Blanchotovo knjigo *La Communauté inavouable*, Ed. Minuit, Paris 1984.

⁷ *Ibid.*

⁸ Gre seveda za znamenito Agambenovo knjigo *La Communauté qui vient*, Seuil, Paris 1991.

⁹ Cf. J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990.

¹⁰ Skupnost kot meja sveta zato nima nič skupnega, denimo, s »transcendentalno iluzijo« Habermasove idealne komunikacijske skupnosti.

totalitarno.¹¹ Nič ne bi moglo biti bolj tuje realni skupnosti oziroma »ideji skupnosti,«¹² kot pravi Badiou, od postmodernistične, in do neke meje tudi liberalne teze, da je skupnost nemogoča zato, ker vsako združevanje, kakršno koli že je, v večji ali manjši meri terorizira singularno, si ga podredi. »Nemogoča«, realna skupnost torej ni ne etična obsodba skupnosti v imenu singularnega, ne razkrinkavanje laži obstoječih skupnosti, razkrivanja razkoraka med dejanskostjo skupnosti in proklamiranimi ideali. Prav narobe, koncept realne skupnosti že implicira zanikanje pertinentnosti takih pojmovanj skupnosti. Taka pojmovanja namreč po Badiouju zgolj potrujejo, kar »svet« oziroma »*Realpolitik*« vseskoz trdita: da je namreč skupnost nemogoča. Natančneje, trdita, da je mogoča le skupnost, ki je v skladu s pogoji možnosti tega sveta, z zakonitostmi tega sveta.

Zato poanta Badioujeve teze ni, da se skupnost ne more realizirati, da je nemogoča na sebi, marveč da je realna-nemogoča, nepojmljiva za naš svet, to je za svet, ki temelji na konsenzu, na racionalnem upravljanju, na ravnotežju sil in cirkulaciji kapitala.¹³ Kajti ta svet pozna le skupnosti v

¹¹ Zato da bi odstranili vsak morebiten nesporazum, je treba že na začetku opozoriti, da se Badiou distancira od vsakršne postmodernistične (derridajevsko-lyotardovske) interpretacije nemogućnosti skupnosti. Tudi sodobna sofistika, tako namreč Badiou poimenuje ta pristop, izhaja iz aksioma o nemogućnosti skupnosti, iz katerega izpelje sklep, da tudi emancipacijska politika ni mogoča. Za Lyotarda, denimo, ne skupnost, ne njena emancipacija nista mogoči zato, ker se vsako prizadevanje za kolektivno osvoboditev, vsako zavzemanje za pravično v imenu skupnosti sprevrže v svoje nasprotje. Če Badiou kritizira ta umik iz politike, značilen za derridajevce in Lyotarda, in zatekanje v etiko, je to zato, ker taka drža politiko, odrezano od ideje pravičnosti in emancipacije, reducira na golo rokovanje z nujnim (*op. cit.*, str. 219) oziroma, lacanovsko rečeno, na upravljanje z dobrinami.

¹² Badiou namreč vseskoz vztraja, da je skupnost filozofski koncept in ne politična kategorija. Nobena politika ne more hoteti skupnost, kajti filozofija lahko edino izhajajoč iz izjav neke politike, tako rekoč za lastno rabo, proizvede to ime 'žskupnost' (ali 'žpravičnost', kar je isto). In to ime ni ne politično ime, ne politična resnica. »Narobe pa filozofija uporabi ime skupnost za to, da pokaže, kaj neka politična resnica *bo bila (aura été)*, če bi ji zvesto sledili. »A kljub temu se filozofska zatrditev biti resnice, trditev, ki to bit prenese v prihodnji preteklik, ne bi smela zlititi s procesom te resnice in ravno tako ne bi smela nastopati kot ideal ali norma.« Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 222f.

¹³ Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 218. Ob tem je treba opozoriti, da nemožnost skupnosti ni mogoče razumeti niti kot nečesa prehodnega, kot začasno oviro na poti realizacije »prave« skupnosti. Kajti ne gre za to, da bi bila skupnost nemožna zgolj v našem svetu, to je v svetu, za katerega je tako rekoč očitno, da ga »drži skupaj« konsenz. Pač pa je nemogoča za vsak svet, kolikor je namreč svet kot tak reduciran zgolj na realnost v Lacanovem pomenu oziroma na konsenzualno konsistentnost.

množini: *les communautés*. A po Badiouju ni nič bolj v nasprotju z idejo skupnosti kakor »komunitarna substanca, židovska, arabska, francoska ali zahodna. Nič ne naredi skupnost bolj nemožno kakor realistično zavezništvo med ekonomijo in komunitarnimi kulturnimi ozemlji.«¹⁴ Ideja skupnosti ima potemtakem smisel le kot negacija takih skupnosti, kot zanikanje omejitvev, ki jih skupnosti postavlja svet konsenza in ekonomije, kot *negacija nemožnosti skupnosti*. Preprosto povedano, če je v politični viziji našega sveta mogoče samo tisto, kar obstaja, saj že s svojim obstojem dokazuje, da je mogoče, potem je nujno, da trditev, da je skupnost nemožna v našem svetu, izhaja iz nasprotnega aksioma, namreč iz aksioma, po katerem iz obstoja oziroma neobstoja nečesa ni mogoče sklepati ne na njegovo možnost, ne nemožnost.¹⁵ Poudarek zato ni na zanikanju skupnosti, marveč, prej narobe, na afirmaciji skupnosti, katere nemožnost je, če smemo tako reči, pozitivna opredelitev.

Reči, da je skupnost meja sveta, da je nemožna za svet, ne implicira, da je »za nas« možna, denimo, kot ideja, ki si jo lahko vsaj zamislimo, četudi tako zamišljena skupnost dejansko ne obstaja in tudi ne more obstajati, ker svet aktivno sodeluje pri onemogočanju njene realizacije. Razumeti nemožnost skupnosti na ta način bi pomenilo reducirati jo na problem omejenosti oziroma končnosti. A ne gre za to, da svet zaradi svoje omejenosti ne vidi prek svojih pregrad. Toda trditi, da je svet omejen, končen, pomeni, da ga gledamo z neke zunanje, svetu izvzete točke, od koder bi si lahko zamislili drugačno skupnost, drugačno od tistih, ki jih dopušča svet. A če je teza o skupnosti kot realnem tega sveta radikalna, kot smo zatrili na začetku, je to prav zato, ker je izrečena s strogo imanentnega stališča oziroma s stališča, ki prepoveduje vsakršno izvzetost svetu. Za tako radikalno imanentno stališče ni nobene točke zunaj sveta, od koder bi presojali, kaj je zanj možno oziroma nemožno, kar z drugimi besedami pomeni, da je končnost oziroma omejenost sveta tudi naša končnost, naša omejenost. Z drugimi besedami, nemožnost skupnosti moramo misliti kot radikalno nemožnost, kajti če je skupnost nemožna za svet, je nemožna tudi »za nas«, ker smo tudi »mi« del tega sveta.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, str. 217. Tu se Badiou približa Rancièrovemu stališču, ki našo dobo opredeli kot dobo nihilizma. Temeljna značilnost nihilizma našega časa je po Rancièru v tem, da priznava obstoj le tistega, kar je mogoče reducirati na pogoje možnosti dane dobe ali »sveta«. Vse tisto, kar ni v skladu s temi pogoji možnosti, je izključeno, razglašeno za nemogoče oziroma za neobstoječe. Cf. J. Rancièr, *La Méésentente*, Galilée, Paris 1995, str. 174-180.

Na prvi pogled se zdi, da nas strogo imanentistična pozicija obsoja na to, da sprejmemo svet, kakršen je. Zato se postavlja vprašanje, ali je mogoč izhod iz pasti *Realpolitik*, v katero se ujameta cinizem in pozicija lepe duše? Ta izhod je po našem mnenju mogoč le, če si ogledamo, na kakšen način se artikulirata realno in realnost, svet in njegova meja. Reči, da je realno nemogoče, to ne pomeni, da se ne more zgoditi, pač pa, narobe, pomeni, da se zgodi, četudi je glede na »zakone« sveta nemogoče, neverjetno. »Možnost nemožnega« – to je le drugo ime za dogodek – je tista »motnja«, ki prekine krogotok sveta in krši zakone situacije. A ta motnja ne prihaja od zunaj, ni transcendentna glede na situacijo, marveč jo je treba misliti iz same situacije, to je, imanento. Če pa skupnost vznikne v svetu, če je skupnost-realno dogodek za ta svet, je to zato, ker je konfiguracija sveta tista, ki v zadnji instanci dopušča vznik realnega. To pa je mogoče le, če je svet »neskončnost ontoloških situacij,« kot pravi Badiou.¹⁶ Reči, da je svet neskončen, pomeni, da ni ničesar, kar bi bilo zunaj sveta, da ni nobene izjeme, ki bi se mu izvzemala. Toda ta neskončnost sveta, ta nemožnost izvzemanja, ki svet naredi ne-cel je učinek kontingentnosti, tako da bi lahko rekli, da je neskončnost sveta zgolj drugo ime za njegovo radikalno kontingentost.¹⁷ Edino v svetu, ki je tudi sam kontingenten, je namreč vse mogoče ali, rajši, je »nemogoče mogoče«. Kajti ne le da ni nobene nujnosti, da bi svet bil tak, kot je, pač pa tudi ni nobene nujnosti, da sploh je. In prav ta neskončnost odpre prostor za »nemožno« skupnost oziroma, še bolj natančno, za emancipacijsko politiko, ki je edina zmožna »proizvesti« tako skupnost.¹⁸

Zdaj lahko vidimo, zakaj priznanje radikalne kontingentnosti ne vodi v resignacijo, v opustitev vsakega emancipatoričnega projekta, kot je značilno za postmodernistične teorizacije političnega, pač pa prav narobe ponuja, kot pokaže E. Laclau, »doslej neznane možnosti za radikalno kritiko vseh oblik dominacije kakor tudi za formulacijo projektov osvobajanja.«¹⁹

¹⁶ Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 245.

¹⁷ Na medsebojno korelacijo neskončnosti in kontingentnosti je prvi opozoril J.C. Milner, *L'Oeuvre claire*, Seuil, Paris 1995, str. 64f. Cf. tudi našo knjigo *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, DTP, Ljubljana 1995, str. 24f.

¹⁸ Pravzaprav bi morali reči, da pri Badiouju ne gre toliko za samo skupnost, kolikor za afirmacijo emancipacijske politike danes. Zato lahko Badiou zatrdi, ne da bi padel v protislovje, da mora biti emancipacijska politika mogoča tudi v našem svetu, četudi skupnost, ki je zastavek te politike, ni mogoča: »To, da naj bi bila skupnost nemogoča, nikakor ne zanika imperativa emancipacijske politike, naj se ta imenuje komunizem ali kako drugače.« Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 220.

¹⁹ Cf. E. Laclau, *New Reflections of the Revolution of Our Time*, Verso, London, New York, 1990, str. 4.

Namesto resignacije, ki narekuje tako umik iz politike kakor tudi zatekanje v etiko, bomo mi, sledeč Badiouju in Laclau, poskušali s pomočjo koncepta realne, nemožne skupnosti konceptualizirati možnosti emancipatorične politike danes. A prvi korak na poti k taki radikalni politiki ni zanikanje, temveč ravno narobe priznanje, »da je kontingentna in prekarna narava vsake objektivnosti postala očitna šele s sodobnim kapitalizmom in z njim povezanimi dislokacijskimi učinki, ki opozarjajo na zgodovinskost biti.«²⁰

Zdaj je že bolj jasno, kaj pomeni nemožnost skupnosti za naš svet. Nemožnost skupnosti za svet pomeni paradokсно, da ni in je »po njegovi meri«: ni po njegovi meri, kolikor se svet percipira kot cel, v tem smislu je skupnost meja sveta. Po drugi strani pa je po meri sveta, namreč »po meri« ne-celega, neskončnega sveta. Zato bi lahko rekli, da je skupnost prav s tem, da ni po meri sveta, v resnici po njegovi meri, oziroma da je v svoji neadekvatnosti adekvatna. Adekvatna natanko v tisti meri, v kateri mu razkriva njegovo radikalno kontingentnost, njegovo ne-celost. Nemožnost skupnosti za svet je torej način, kako svet potlači ali izključi svojo necelost, neskončnost. Če svet ničesar ne ve oziroma noče vedeti o svoji neskončnosti, je to zato, ker gesto izključitve oziroma potlačitve spremlja korelativna operacija konstitucije instanc izjeme, izvzetosti iz sveta, kakršne so Bog, Človek, Suveren itn., s katerimi se svet zaceli, a te instance niso drugega kot imaginarne upodobе zunaja sveta.

Ena od težav v zvezi s skupnostjo, opredeljeno kot realno, kot nemožno sveta, je tudi v tem, da njena »nemožnost« na neki način obeleži z nemožnostjo tudi njeno konceptualizacijo. To je mogoče pokazati že pri Badiouju, ki niha med dvema opcijama, ko poskuša opredeliti status nemožne skupnosti. Na eni strani to nemožnost opredeljuje *per negationem*. Skupnost po Badiouju ni nemožna že kar na sebi – to je stališče sodobne sofistike, ki ga Badiou ravno zavrača – temveč je nemožna za svet. Da pa bi to pokazal, mora svoje pojmovanje skupnosti razmejiti od vsakršnega substancialističnega, esencialističnega ali tudi konsenzualnega pojmovanja skupnosti. Toda to obsesionalno prizadevanje po popolni desubstancializaciji skupnosti pripelje Badiouja na koncu do tega, da pod vprašaj postavi samo kategorijo skupnosti. Ta kategorija se mu kaže kot ne-pertinentna, kolikor se ne more znebiti suma, da koncept skupnosti tako rekoč samodejno, po strukturni nujnosti napeljuje na končnost, polnost in substanco.²¹

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf. A. Badiou, *op. cit.*, str. 244.

Na drugi strani pa hoče »nemogočo« skupnost konceptualizirati »po meri« dogodka, to je, kot skupnost, ki bi se utemeljevala na suspenzu, na zamajanju obstoječega stanja stvari oziroma sveta. Z drugimi besedami, konceptualizirati jo hoče kot *contradictio in adiecto*, če smemo tako reči, namreč kot skupnost, ki se lahko v svoji zvestobi realnemu, ki mu Badiou pravi dogodek,²² manifestira prav kot ne-skupnost, kot razpršitev vsake substance, vsake vezi. Tako bi lahko rekli, da je Badioujeva skupnost nujno desubstancializirana, preluknjana, ne tvori celote, ker je tak tudi dogodek, na katerem temelji: zmerom že izginul, naključen, negotov itn. Kajti tudi proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimenljivega, nedoločljivega, neumestljivega.²³ Zato ne preseneča, da negativna opredelitev dogodka zadene tudi skupnost, ki je po meri tega dogodka. V Badioujevi neodločenosti glede uporabnosti kategorije skupnost bi zato lahko videli že enega od učinkov samega realnega, natančneje, enega od učinkov njegove izmikajoče se, odtegujoče se narave. In prav zato, ker se tudi skupnost, opredeljena kot nemožna, izmika, odteguje in upira konceptualizaciji, bomo vztrajali pri tem konceptu, ne oziraje se na Badioujeve zadržke, zato da bi pokazali, kako se nekatere konceptualizacije skupnosti, ki so konstituirale našo »politično realnost,« naš »svet«, soočajo z realnim svojega sveta.

Produktivnost teze o nemožni skupnosti bomo preizkusili v analizi Kelsnovega parlamentarističnega pojmovanja demokracije. Izbira seveda ni naključna. Kelsnov pristop vzpostavi namreč tudi horizont za današnje razumevanje skupnosti, to je, kot utemeljene na pravilu, na normi, namreč tisto razumevanje, za katero je realna skupnost, to je, skupnost »brez ozemlja in meja«, kot pravi Badiou, skupnost brez substance in utemeljitvenega mita, skratka, skupnost, ki je prav ireduktibilna na ta model, nujno izključena.

Poskusimo upravičiti izbiro Kelsna. Prvo vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je tole: ali Kelsen sploh govori nam razumljiv jezik? Lahko bi sicer rekli, da smo Kelsnovi dediči, kolikor je pralamentarna demokracija,

²² Badiou resda ne reče, da je dogodek realno, vendar ga vseskoz opredeljuje kot kontingentno, izginevajoče srečanje. Cf. denimo A. Badiou, *Léthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993, str. 47 in naš prevod *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemi*, 1/1996, str. 34f.

²³ Cf. zlasti »Conférence sur la soustraction,« *Conditions*, str. 179-195.

katero zagovornik je bil Kelsen, postala prevladujoča realnost našega sveta. A taka trditev ne bi še ničesar pojasnila. Predvsem pa ne bi pojasnila, kako je realno, ki smo ga opredelili kot nemogočo skupnost, konstitutivno za vsako politično konfiguracijo, za vsako družbeno vez. Nas pa bo zanimalo prav to, na kakšen način realno zadeva naše pojmovanje skupnosti in demokracije. Pri tem se bomo osredotočili predvsem na dvojno imaginarizacijo simbolnega in realnega. Tako bomo pokazali, da se določena politična forma, parlamentarna demokracija, četudi ji priznavajo, da je nepopolna, nezadovoljljiva, skratka, »najslabša izmed vseh možnih oblik vladavin«, konstituira kot edina možna oziroma kot »najboljša« zato, ker se že od začetka izhaja iz domneve, da boljših ni, oziroma da so vse druge alternative »(naj)slabše« in zato izključene kot nemogoče. Drugače rečeno, pokazali bomo, da se lahko parlamentarna demokracija etablira kot »edina alternativa« le, če so vse druge politične konfiguracije prikazane kot grožnja skupnosti, kot kaos, razpršitev, razkroj družbene vezi, skratka, kot realno. Prav v tem oziru nam je lahko Kelsen za zgled. Kajti ni naključje, da Kelsen trči na problem realnega prav takrat, ko razpravlja o demokraciji.²⁴

V čem je po Kelsnu temeljni problem demokracije? V svojem delu *Vom Wesen und Wert der Demokratie* Kelsen pokaže, da ključno politično vprašanje ni, kako se demokracija loči od drugih političnih form, zlasti od diktature oziroma avtokracije, kakor sam pravi, marveč vprašanje, kako je sploh mogoča demokratična politična skupnost, če pa sta svoboda in enakost, torej *oba* temeljna postulata demokracije, *antisocialna*. Svoboda je po Kelsnu antisocialna zato, ker je reakcija na prisilo, tako rekoč upor nature proti družbi, pravi Kelsen. Na drugi strani pa je enakost zanikanje večvrednosti drugega, ressentiment podrejenega do gospodarja, do vodje, »ki je človek kot on, ki mu je torej podoben, tako da se sprašuje, s kakšno pravico mu potemtakem ukazuje.«²⁵ Od tod Kelsen potegne sklep, da ni in ne more biti skupnosti enakih in svobodnih oziroma da bi bila skupnost enakih in svobodnih prav negacija skupnosti, gola razpršitev, razkroj vsakršne družbene vezi. Skratka, za Kelsna je *sama demokracija*, kolikor je opredeljena kot skupnost enakih in svobodnih, tisto, kar je *realno-nemogoče*.

Tu se nam seveda postavi vprašanje, od kod govori Kelsen, ko zanika možnost skupnosti enakih in svobodnih? Za katero gledišče so svoboda & enakost in skupnost v antinomičnem razmerju? Odgovor je lahko samo tale: za tisto, za katero ima *skupnost absolutni primat*. Kajti po Kelsnu je

²⁴ Tu se sklicijemo na Kelsnovo razmeroma malo znano delo, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929 (2. izd.).

²⁵ Cf. H. Kelsen, *op. cit.*, str. 17.

mogoče govoriti ne le o demokraciji, temveč o kateri koli politični formi le, kolikor obstaja skupnost. Za Kelsna torej ni ničesar ne pred skupnostjo, ne zunaj skupnosti oziroma lahko bi rekli, da Kelsen izhaja iz tegale aksioma: »Zunaj združevanj ne obstaja. Sama združevanja pa so matrica, v katero se vpisuje poljubna družbena vez.«

Ker pa Kelsen razume problem demokracije zgolj in samo kot problem konstitucije objektivnega reda, je zanj lahko razmerje med svobodo & enakostjo in skupnostjo zgolj izbira med dvema »nemogočima« opcijama: bodisi ukinitve svobode & enakosti, bodisi ukinitve skupnosti. Skratka, razmerje med svobodo & enakostjo in skupnostjo je pri Kelsnu ujeto v smrtonosni *vel*: ali svoboda & enakost, toda za ceno razpršitve, ali skupnost, a v tem primeru gresta v izgubo svoboda in enakost. In narobe, po Kelsnu svobode & enakosti ni mogoče izbrati, in to iz dveh razlogov: prvič zato ne, ker pomeni taka izbira ne le nemožnost skupnosti. Enaki in svobodni, kot smo videli, ne morejo vzpostaviti družbene vezi, ker svoboda in enakost po definiciji onemogočata konstitucijo vsake družbene vezi, in narobe, družbena vez, na kateri temelji skupnost, zmerom implicira podreditev oziroma gospostvo. Drugič pa zato ne, ker bi pomenila izbira svobode & enakosti tudi nemožnost subjekta. Kot eksplicitno zatrdi Kelsen: »Če bi bila svoboda individua neskončna, potem sploh ne bi več mogli govoriti o subjektu.«²⁶ Kajti svoboden in enak individuum po Kelsnu ni nič, je utvara liberalistične ideologije, ne pa subjekt, saj subjekt postane šele, ko se podredi objektivnemu družbenemu oziroma pravnemu redu.²⁷

Kelsnovi kritiki liberalizma gotovo ni mogoče oporekati. Toda tu bi morda lahko nakazali tudi možnost drugačnega branja opozicije individuum/skupnost oziroma opozicije med liberalnim in Kelsnovim glediščem. Kot pokaže Lardreau v izvrstni knjigi *La Vérité*, ima lahko koncept »individua«, kljub temu, da je »iluzija«, skratka, teoretsko pomanjkljiv koncept, pozitivno, praktično funkcijo, in sicer natanko v tisti meri, v kateri stoji na mestu realnega, oziroma tistega, kar družba oziroma Simbolno ne more »požreti«. Lahko bi rekli, da ima Kelsen nedvomno bolj prav od liberalcev in kontraktualistov, ker kritizira »individua« kot iluzijo, kot utvaro, toda zato ni njegova koncepcija družbe nič manj »totalitarna«, kot bi rekel

²⁶ *Op. cit.*, str. 20.

²⁷ Individuum torej po Kelsnu ne more postati subjekt, če ne prizna objektivne veljavnosti družbenega reda, neodvisnega od njegove volje. Zato bi lahko rekli, da je alienacija po Kelsnu konstitutivna za subjekta: Drugi je za subjekta zmerom že tu, oziroma o subjektu je mogoče govoriti šele v okviru družbenega oziroma pravnega reda.

Lardreau. Kajti tisto, kar vodi tako koncepcijo, je prav ideja, da se ne bi smelo družbi, natančneje, Zakonu, nič izvzeti. Liberalci pa bi v tej perspektivi zastopali sicer teoretsko problematično stališče, ki pa ima praktično vrednost, ker odpira prostor za možnost nečesa, kar se upira totalizaciji.²⁸

Kelsnova rešitev izbire med skupnostjo in enakostjo & svobodo je potemtakem dejansko *izsiljena izbira*, izbira skupnosti. Ali, kot zatrdi Kelsen:

»Na mesto radikalnega zanikanja vsake družbene vezi in s tem tudi države *stopi priznanje specifične oblike te vezi*, demokracije, ki skupaj s svojim dialektičnim nasprotjem avtokracijo zaobsega vse možne oblike tako države kakor tudi družbe.«²⁹

Toda s tem problem demokracije za Kelsna še zdaleč ni rešen. Kljub na prvi pogled logični konsekvenci, da demokracija kot skupnost enakih in svobodnih ni mogoča, Kelsen vztraja, da je demokracija mogoča oziroma da lahko obstajajo skupnosti, ki se utemeljujejo na enakosti in svobodi. Zato bi lahko rekli, da za Kelsna problem ni v tem, da je treba izbrati skupnost proti svobodi & enakosti, problem je v tem, kako pojasniti obstoj skupnosti, ki se legitimno sklicuje na svobodo in enakost. Preprosto povedano, kako je lahko skupnost demokratična? Kelsnov odgovor na to vprašanje je retematizacija koncepta svobode. Kajti

»... ideja svobode je in ostaja večna dominantna vseh političnih spekulacij, *in to ne glede na to ali, rajši, natanko zato, ker je po svojem najglobljem bistvu popolno zanikanje družbenega in zato tudi političnega*, in tvori protiutež za vsako teorijo družbenega, za vsako politično prakso. Prav zaradi tega razloga se ... svoboda ne more vključiti v sfero družbenega ali celo političnega v čistem stanju, marveč se mora pomešati z nekaterimi drugimi elementi, ki so ji tuji.«³⁰

Z drugimi besedami, po Kelsnu je sprava med skupnostjo in demokracijo, četudi se zdi, da sta njeni temeljni načeli in skupnost v razmerju medsebojnega izključevanja, mogoča, vendar le za ceno preinterpretacije svobode: ideja svobode mora, če naj bo še vedno temelj demokracije, radikalno spremeniti pomen. Kelsen se pri tej subverziji svobode opira na Rousseaujevo tezo, po kateri subjekt odtuji svojo svobodo, zato da bi jo ponovno odkril kot državljan. Res je sicer, pravi Kelsen, da je »trditev, da je državljan svoboden le s pomočjo *la volonté générale* in da je s tem, ko je prisiljen, da se ji podredi, prisiljen, da je svoboden,« protislovna, toda to

²⁸ Cf. G. Lardreau, *La Vérité*, Verdier, Paris 1993.

²⁹ Kelsen, *op. cit.*, str. 18. (Podč. J.Š.R.)

³⁰ *Ibid.*, str. 38. (Podč. J.Š.R.)

protislovje je po Kelsnu »učinek imanentne logike« same ideje svobode.³¹ Z drugimi besedami, zato da bi demokracija bila mogoča, se moramo zaslepiti za *paradoks svobode*. Še bolj natančno, če hočemo verjeti, da je skupnost demokratična, to se pravi, da temelji na svobodi, se moramo zaslepiti za to, da se moramo normativnemu redu te skupnosti poprej podrediti.

V nasprotnem primeru po Kelsnu ni mogoče odgovoriti na vprašanje, zakaj individuum, ki se razume kot svobodnega in mu je zato neznosna že misel, da bi mu vladali podobniki, ne vidi, da ni svoboden, ker se mora nujno podrediti objektivnemu družbenemu redu, *la volonté générale*. Kelsnova rešitev je v bistvu Rousseaujeva, to je, identifikacija: svoboden državljani je zgolj in samo tisti, ki prepozna v *la volonté générale* tudi svojo lastno voljo. Če državljani ugotovi, da se *la volonté générale* razlikuje od njegove volje, to po Kelsnu ne pomeni le tega, da se bo moral podrediti *la volonté générale*, marveč tudi to, da se je v nekem smislu motil glede svoje lastne volje. Kajti kot državljani lahko hočem le tisto, kar hoče *la volonté générale*. Zakaj? Kot eksplicitno zatrdi Kelsen: Če bi bil »moraš« pogojen s 'če je to tisto, kar hočeš,' tistega, na katerega se nanaša, bi red izgubil ves svoj družbeni pomen.«³² Preprosto povedano, možnost razkoraka med mojo voljo in *la volonté générale* ne pomeni drugega, kakor da kot svoboden državljani ne vem, kaj hoče *la volonté générale*, oziroma, kar je za Kelsna isto, da ne vem, kaj hočem, dokler mi tega ne povedo. Rešitev paradoksa svobode torej ni mogoča brez *transferja*, to se pravi, brez verovanja v instanco, ki ve. Ta instanca je po Kelsnu *la volonté générale*, toda le, kolikor nastopa kot fiktivni subjekt-garant vednosti. Edino kot »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, lahko *la volonté générale* premosti prepad med subjektivno voljo in objektivnim redom. Toda ključno pri tem je, da Kelsen pripisuje tej instanci status fikcije:

»S pomočjo konstrukcije misteriozne kolektivne volje in skorajda mistične kolektivne osebe, različne od individualnih volj in oseb, postane anonimna oseba države subjekt politične oblasti. V avtokratičnih režimih spoznajo za vodjo človeka iz mesa in krvi, četudi ga pobožanstvijo. V demokraciji nastopi sama država kot subjekt oblasti. Personifikacija države je tenčica, ki prikrije dejstvo, neznosno za čut za demokracijo: gospodstvo človeka nad človekom.«³³

Demokratična skupnost je torej mogoča le na podlagi utaje, namreč zanikanja te dominacije vladajočih nad vladanimi. Odločilno vprašanje

³¹ *Ibid.*, str. 24.

³² *Ibid.*, str. 20.

³³ *Ibid.*

pri tem pa je, kako se v demokraciji zaslepimo za dominacijo, oziroma kako se v demokraciji konstituira iluzija identitete med objektom in subjektom oblasti, vladanimi in vladajočimi. Ključno vlogo pri tej zaslepitvi ima *fikcija suverenosti ljudstva*. Demokracija kot vladavina ljudstva po Kelsnu implicira nujnost razcepa ljudstva na množstvo individuov na eni strani in zahtevo, da to množstvo konstituira eno, ljudstvo kot subjekt oblasti.³⁴ Odločilno vprašanje za demokracijo je po Kelsnu zato vprašanje *konstitucije te enotnosti*, ki ji oporeka realnost: množstvo, razkrojeno zaradi nacionalnih, religiozних, ekonomskih polarizacij, ki ravno onemogočajo vsako predstavo o koherentni množici, o enotnosti.

Kje je torej enotnost ljudstva-suverena? Ljudstvo po Kelsnu nastopa kot eno in enotno »zgolj s pravnega vidika, njegova enotnost, ki je normativna enotnost, je v bistvu posledica pravne danosti: podreditve vseh članov istemu državnemu redu.«³⁵ Enotnost ljudstva, to se pravi glavni atribut »ljudstva-suverena«, ki je v demokraciji, kolikor se legitimira s sklicevanjem na »ljudstvo-suverena«, zmerom že predpostavljena kot nevprašljivo izhodišče, ni izvirna danost, ni dana že vnaprej, marveč se proizvede šele retroaktivno, in sicer s podreditvijo vseh, empiričnega ljudstva, dani normi ali pravnemu redu. Natančneje: tisto, kar konstituira skupnost, je simbolni oziroma »idealni« red, kot pravi Kelsen,³⁶ oziroma enotnost se proizvede s podreditvijo simbolnemu, normi. Zato bi lahko rekli, da ljudstvo kot eno obstaja le za normo, za pravni red. Zunaj tega pravnega razmerja »ljudstva« sploh ni. Ali, še bolj eksplicitno: »V nasprotju z našo naivno predstavo 'ljudstvo' ni množica, konglomerat individuov, pač pa zgolj in samo sistem posameznih, določenih dejanj, ki jih uravnava državni red.«³⁷ Ta norma je torej tisti izjemni označevalec, S1, označevlec-gospodar, za katerega konkretna dejanja podreditve reprezentirajo »ljudstvo«, toda ne ljudstva-suverena, marveč ljudstvo kot *objekt* oblasti. Paradoks demokratične oblasti, utemeljene na suverenosti ljudstva, je potemtakem v tem, da se empirični posamezniki, empirično ljudstvo prepozna kot »ljudstvo«, to je, kot subjekt oblasti, šele ko se podredi simbolnemu, normi.

³⁴ *Ibid.*, str. 25. Lahko bi rekli, da je Kelsen skoraj pol stoletja pred Lefortom odkril razcep ljudstva na simbolno, legitimirajočo instanco, ljudstvo-suveren, in empirično ljudstvo, množstvo vseh, ki so podrejeni danemu objektivnemu družbenemu redu.

³⁵ *Ibid.*, str. 26.

³⁶ Ta idealni oziroma simbolni red je »sistem norm, predpisov, ki določajo vedenje individuov, članov skupnosti, in ki prav s tem dejansko konstituira skupnost.« *Ibid.*, str. 42.

³⁷ *Ibid.*

Ob tem se nam postavlja tole vprašanje: Če enotnost ljudstva obstaja zgolj za normo, zakaj je potem potrebna še fikcija suverenosti ljudstva? Preprosto rečeno: zakaj simbolna enotnost ne zadostuje? Kelsnov odgovor je, da skupnosti ne more »držati skupaj« zgolj označevalec. Oziroma taka skupnost še ni skupnost, saj člani take skupnosti nimajo nič skupnega, nič razen tega, da so vsi podrejeni normi. Zato, da bi postali skupnost, mora negativno načelo univerzalne indiferentnosti – vsi so podrejeni normi, ne glede na njihove razlike, skratka, za normo ni razlik – postati pozitivno načelo enakosti. Z drugimi besedami, zato da bi skupnost bila, mora to simbolno vez, to univerzalno, indiferentno enakost, ki jo ustvari norma, zacementirati predstava o njihovi medsebojni podobnosti. To podobnost, na kateri se utemeljuje demokratična družbena vez, po Kelsnu ustvari prav fikcija »ljudstva-subjekta oblasti«. Ta fikcija je potemtakem tista reprezentacija, tisto imaginarno, ki zacementira demokratično družbeno vez, demokratično skupnost, katere enotnost se opira zgolj na simbolno normo. Bistveno pri tem pa je, da po Kelsnu demokracije ne postavimo na laž, če opozarjamo na fiktivni, iluzorični status »ljudstva-suverena«. Ne le da je po Kelsnu ta razcep ljudstva na fikcijo in na empirijo konstitutiven za demokracijo, marveč bi morali reči, da demokracija obstaja toliko časa, dokler ta fikcija ne sovpaše z empiričnim ljudstvom. In narobe, identifikacija »obeh ljudstev«, ki zakrije prepad med obema instancama ljudstva, lahko po Kelsnu vodi le v ukinitvev demokracije.

Poglavitna vrednost Kelsnovega pojmovanja demokracije kot politične skupnosti oziroma kot *specifične družbene vezi* po našem mnenju ni zgolj v tem, da ponuja tako rekoč v čisti obliki model simbolne konstitucije skupnosti, to je skupnosti temelječe na pravilu oziroma zakonu. Pač pa v tem, da pokaže, da je skupnost učinek interakcije simbolnega in imaginarnega, fikcije in verovanja. Kot je razvidno iz Kelsnove interpretacije fikcije suverenosti ljudstva, Zakon oziroma norma, sama na sebi ne konstituira in zato tudi ne pojasni skupnosti. Paradoks tega utemeljitvenega Zakona skupnosti je v tem, da strogo vzeto ne obstaja, preden se skupnost ni konstituirala. Razumeti ga je mogoče le kot retroaktivno anticipacijo: Zakon, torej tista instanca, ki je vselej že predpostavljena in ki naj bi kot taka poenotila disperzno mnoštvo v skupnost, je namreč zgolj fikcija, ali, drugače rečeno, retroaktiven učinek verovanja v njegov obstoj. In narobe, skupnost ni nič drugega kakor verovanje v fikcijo Zakona.

Toda ne le za demokratično skupnost, za vsako skupnost velja, da je učinek medsebojne interakcije fikcije in verovanja. V čem se potem demokratična skupnost razlikuje od drugih skupnosti? Za Kelsna, a tudi za

samorazumevanje demokracije se demokratična skupnost od drugih loči po tem, da je ta Zakon dojet kot Zakon, ki velja za vse. O demokraciji, kakor jo razume Kelsen, je potemtakem mogoče govoriti le, če ni nikogar, niti vodje, ki bi se lahko izvzel temu Zakonu. Preprosto povedano, demokracija je za Kelsna vladavina Zakona-za-vse oziroma družbena vez, za katero je izjema od pravila nedopustna, izključena. Po drugi strani pa demokracija prav kot družbena vez – in to ob vsem utemeljevanju na suverenosti ljudstva, na enakosti in svobodi članov skupnosti, po Kelsnu sploh ne bi mogla obstajati, če ne bi dopustila podreditve, dominacije:

»Iz ideje, da smo vsi enaki, idealno enaki, lahko izpeljemo, da nihče ne sme ukazovati nekomu drugemu. Toda izkustvo nas uči, da moramo, če hočemo ostati enaki tudi v *realnosti*, prav narobe, dovoliti, da nam ukažejo.«³⁸

Z drugimi besedami, tudi demokracija ne more brez vodje. Ves problem demokracije je zato v tem, kako narediti kompatibilna dva pola, ki se vnaprej izključujeta: na eni strani vladavino Zakona-za-vse, S2, na drugi strani pa vodjo oziroma instanco izjeme, S1. Kako dopustiti obstoj vodje, če pa je slednji za samorazumevanje demokracije »protinaturalna« instanca, inkomenzurabilna s pojmom demokracije?³⁹ Kako vključiti vodjo v demokracijo, ne da bi vodja subvertiral demokratični družbeni red? Bistveno pri tem je, da se demokracija po Kelsnu ne loči od avtokracije po tem, da za razliko od slednje ne pozna vodje. Kelsen namreč vseskoz vztraja, da je vodja tako v demokraciji kot v diktaturi »kreacija skupnosti«, da je njegova izvzetost iz skupnosti odvisna od mesta, ki ga zaseda, in ne od njegovih »božanskih« lastnosti. Pač pa se demokracija in avtokracija ločita po načinu izbire svojega vodje, kot pravi Kelsen. Tisto, kar naredi vodjo za vodjo v demokraciji, ni substanca, pač pa gola forma. Drugače rečeno, v demokraciji obstaja poseben formalen postopek izbire vodje. Zato je lahko po Kelsnu vodja v demokraciji kdor koli izmed »nas«, zadostuje, da ga za to funkcijo določi Zakon, popolnoma formalen postopek in ne njegova substanca kakor v avtokraciji. Specifičnost demokratične izbire vodje je v tem, da, zgolj s tem, da je izmed vladanih izbran Eden s popolnoma formalnim postopkom, vodji odvzame vso karizmatičnost. Ali drugače rečeno, za razliko od avtokracije, ki strukturno funkcijo izjeme legitimira s skritim zakladom, *agalma*, *objet a*, ki naj bi tičal v vodji, demokracija reducira vodstveno funkcijo zgolj na mesto v strukturi, na učinek same diskurzivne vezi.

³⁸ *Op. cit.*, str. 17. (Podčr. J.Š.R.)

³⁹ Cf. Kelsen, *op. cit.*, str. 80f.

Četudi je ves zastavek volitev etabliranje Zakona-za-vse, lahko to storijo le za ceno spregledanja nekega paradoksa. Lahko bi rekli, da so volitve, to je, izbira vodje, utelešenje paradoksa demokracije, namreč razkoraka med ideologijo in realnostjo. Kako razcep med demokratično ideologijo svobode in realnostjo družbene vezi, skratka, med svobodo in dominacijo, zaznamuje izbiro vodje? Iz perspektive demokratične ideologije se volitve kažejo kot prenos oziroma delegacija volje volilca na izvoljenega. Toda paradoks demokracije in s tem tudi izbire vodje je v tem, da moramo, četudi vemo da je »logično nemogoče« delegirati voljo, na neki način verjeti v to »logično nemožnost,« ker je edino na ta način mogoče ohraniti fikcijo Zakona-za-vse in svobode:

»Ker volja, zato da bi bila svobodna, ne sme biti tudi sama določena, je nujno, da vodilno voljo izvoljenih razumemo kot voljo samih volilcev. Od tod izvira tudi fikcija identitete med volilci in izvoljenimi.«⁴⁰

Paradoks volitev je torej v tem, da preobrne hierarhijo ustvarjalca in ustvarjenega oziroma paradoks je v tem, da »vladani določijo svojega vodjo, to se pravi, subjekti-podložniki norm avtoriteto, ki te norme ustvarja«⁴¹, ali, še bolj eksplicitno:

»Psihološko oziroma psihoanalitično izkustvo nas namreč pouči, da si družbeno avtoriteto predstavljamo kot očetovsko avtoriteto. ... In prav ta psihološki izvir družbene avtoritete onemogoča, da bi doumeli, da so avtoriteto ustvarili njeni lastni podložniki. To bi namreč pomenilo, da otroci ustvarijo očeta, stvaritev svojega stvaritelja. In tako kot si na primitivni stopnji totemizma člani plemena med orgiastičnimi praznovanji nadenejo masko svete totemske živali, namreč plemenskega prednika, zato da bi se s tem, ko bi vzeli nase vlogo očeta, za nekaj trenutkov iztrgali vezem in prisilam družbenega reda, tako v demokratični ideologiji ljudstvo, podvrženo normam, vzame nase vlogo neodtujljive avtoritete, ki pa jo dejansko lahko zgolj prenese in vsakič znova tudi mora prenesti na tiste, ki jih je izvolilo. Sam nauk o ljudski suverenosti ... ni nič drugega kot totemska maska.«⁴²

Za Kelsna torej suverenost ljudstva ni že kar sama na sebi temelj in opora demokracije, marveč lahko to funkcijo opravlja le kot »totemska maska«. Lahko bi rekli, da je suverenost ljudstva mašilo za »prazno mesto oblasti«, če povzamemo Lefortov izraz, mit, ki zakrije odsotnost suverena.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 79.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, str. 80. V zvezi z vlogo Očeta cf. tudi Kelsnovo razpravo, »La notion d'Etat et la psychologie sociale. A propos de la théorie freudienne des foules,« (1923) *Hermès*, 1990, str. 44-46.

Toda vsa poanta Kelsnovega pojmovanja demokracije, natančneje, parlamentarne demokracije, je v tem, da moramo, če hočemo ohraniti demokratično skupnost, verovati v njene »totemske maske«, kljub temu, da vemo, da so zgolj maske. Kelsen namreč – za razliko od Schmitta in drugih kritikov parlamentarizma, ki iščejo izhod iz konstitutivnega razcepa demokracije v novih formah konstitucije skupnosti zunaj parlamentarne demokracije, v neposredni demokraciji – vztraja, da se ne bi razkrojile le institucije parlamentarne demokracije, marveč bi se zrušila tudi sama demokracija, brž ko bi nehali verjeti v njeno »totemsko masko«. ⁴³ Preprosto rečeno, demokracija je po Kelsnu mogoča le za ceno fetiškega »saj vem, pa vendar«. ⁴⁴

Iz te zavestne fetišistične pozicije je mogoče razložiti tudi Kelsnovo zagovarjanje parlamentarizma oziroma fikcije reprezentacije, kot pravi Kelsen. Tudi Kelsen namreč priznava, da ta fikcija s tem, ko legitimira parlament s suverenostjo ljudstva, prikrije dejansko okrnitev svobode. A njena vloga je po Kelsnu vseeno pozitivna, ker s tem, da spodbuja in ohranja verovanje, da »ljudstvo« prek parlamenta politično vlada samo sebi, onemogoči, da bi prišlo v politični realnosti »do pretiravanj z idejo demokracije,« ⁴⁵ kot pravi Kelsen. Ta pretiravanja pa se manifestirajo bodisi kot involucija demokracije, regresija »na primitivno stopnjo,« bodisi kot zrušenje obstoječega družbenega reda. Verovanje v fikcije demokracije, v njene totemske maske, to v ničemer utemeljeno dejanje vere, ima za cilj onemogočenje dveh še »slabših« alternativ: direktne demokracije, ki jo Kelsen razume kot sprevrženje v avtokracijo, to je, v korporativno demokracijo z vodjo, ali pa revolucije, ki jo razume kot padec v »naravno stanje, kot razkroj vsake družbene vezi. Staviti na parlamentarno demokracijo pomeni torej po Kelsnu staviti na politično formo, ki onemogoči tako padec v diktaturo kakor tudi reševanje družbenih konfliktov s krvavo revolucijo. Daleč od tega, da bi bila parlamentarna demokracija za Kelsna samoumevna danost ali celo »najboljša rešitev«, bi morali vse prej reči, da gre za izbiro slabšega zato, da bi se izognili najslabšemu. Kaj je namreč zastavek te izbire: *pire ou le pire*? Kot zatrdi Kelsen, če »ni dvoma o tem, da je ideo-

⁴³ Cf. H. Kelsen, *Staatform und Weltanschauung*, Tübingen 1933. To je tudi razlog, zakaj vidi Kelsen v zagovarjanju neposredne demokracije, v vztrajanju pri »božjem pravu« ljudstva, poskus legitimiranja avtokracije oziroma diktature. Cf. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, str. 90f.

⁴⁴ Cf. O. Mannoni, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, Paris 1969. Tu lahko zgolj opozorimo na to, da je verovanje v »totemsko masko« demokracije pendant Kelsnovemu pravoznanstvenemu verovanju v fiktivno avtoriteto, ki izreka temeljno normo, to je normo, ki zaceli pravni sistem.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 40.

logija parlamentarne demokracije svoboda, ki pa je družbeno neureničljiva, je njena realnost mir.«⁴⁶

Šele ta alternativa: svoboda ali mir, postavi v pravo luč Kelsnov centralni problem: kako je mogoče konstituirati skupnost oziroma družbeni red na tistem, kar razvezuje, razpršuje, skratka, na svobodi? Kot smo videli, je Kelsnova rešitev problema demokracije, to se pravi, medsebojne artikulacije svobode in skupnosti, paradokсна: na eni strani svobodo izključi, ker razkrajja vsako vez, na drugi pa jo kot ideologijo oziroma kot fikcijo, postavi kot pogoj možnosti skupnosti. Ta paradokсна gesta izključitve-vključitve bi bila po našem mnenju nepojmljiva brez diferenciacije pojma svobode, toda diferenciacije, ki je pri samem Kelsnu zamračena. Ta zamračitev pa je posledica primata, ki ga Kelsen podeli družbenemu redu oziroma skupnosti.

Kajti skupnost kot taka zahteva izključitev ene razsežnosti ali enega tipa svobode, namreč tiste svobode, ki razkrajja vsako vez in s tem onemogoča skupnost. Tej svobodi, ki naj bi obstajala pred nastopom simbolnega, pred vzpostavitvijo objektivnega družbenega reda in ki je za Kelsna nemogoča in zato konstitutivno izključena, bomo rekli *realna* svoboda. Svoboda individua, je za Kelsna zgolj liberalistični mit, iluzija, s pomočjo katere si politični subjekt, podrejen objektivnemu, heteronomnemu redu, to je, normativnemu družbenemu redu, prikriva svojo odvisnost, podvrženost tuji volji. Tej svobodi bomo rekli *imaginarna* svoboda.⁴⁷ Od tod izhaja, da za Kelsna obstaja edino svoboda državljana, se pravi, formalna, abstraktna svoboda, ki bi ji lahko rekli *simbolna* svoboda. To je namreč svoboda, ki jo omogoča šele konstitucija družbenega reda in njegovega normativnega sistema.

Ključno vprašanje pri tem je seveda vprašanje artikulacije razmerij med tremi svobodami. Iz doslej povedanega je razvidno, da nimajo razpršilna svoboda enakih, ki ne konstituirajo skupnosti, svoboda liberalističnega individua in svoboda državljana za Kelsna nič skupnega, nič razen besede svoboda. Ta beseda funkcionira torej kot točka sprevračanja homonimov v sinonime, a to sprevračanje, prav kolikor je spregledano, je pogoj možnosti obstoja in funkcioniranja demokracije kot objektivnega družbenega reda, natančneje, kot reda, ki se legitimira s sklicevanjem na svobodo. Za Kelsna, a tudi za siceršnje razumevanje demokracije, je dopustna zgolj »dialektika« formalne svobode abstraktnega državljana in imaginarne svobode individua, pri čemer je tretja, disruptivna, realna svoboda, izključena.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 67.

⁴⁷ Koncept treh svobod si sposojamo od J.C. Milnerja, *Les noms indistincts*, str. 96f.

Ali, drugače povedano: četudi realna svoboda nastopa pri Kelsnu kot odvečni, a hkrati ogrožajoči dodatek, suplement, pa v resnici šele ona omogoča vez med prvima dvema. Je tisti paradoksní členek v verigi, ki šele omogoči povezavo prvih dveh. Tako bomo rekli, da ti trije modusi ali te tri forme svobode, ki smo jih izločili iz Kelsnovega bolj nerazločljivega koncepta svobode, tvorijo boromejski voz. A če realna, simbolna in imaginarna svoboda tvorijo boromejski voz, za katerega je, kot je znano, značilno, da bi se razpustil, če bi umanjkal kateri koli izmed treh členov, potem je nujno, da izključitev realne svobode ni preprosta odsotnost.

Dejansko realna svoboda v Kelsnovem pojmovanju demokracije ne izgine brez sledi, pač pa vseskoz posega v obstoječi družbeni red, četudi prek ovinka in v drugi obliki. To je razvidno že iz funkcije demokratične ideologije svobode, katere naloga je po Kelsnu v tem, da »ohranja iluzijo svobode, za katero se pokaže, da je v družbeni realnosti nemogoča.«⁴⁸ Toda po našem mnenju bi popolnoma zgrešili poanto Kelsnovega pojmovanja demokratične ideologije, če bi jo reducirali na nedosegljivi ideal ali pa na liberalistični mit oziroma na imaginarno svobodo posameznika. Kajti tisto, kar je bistveno za vlogo, ki je pri Kelsnu pripisana demokratični ideologiji svobode, je prav ohranjanje za samo demokracijo konstitutivnega razcepa med ideologijo (subjektivnim pomenom) in realnostjo, to je, med dejanskimi zakonitostmi pravne in družbene ureditve (objektivnim pomenom). Demokratična ideologija svobode torej ni ideal, pač pa prej tista instanca, ki nenehno zahteva »več«, tista instanca, ki uteleša imperativ želje: »Ne popustiti glede svobode! Ne popustiti glede demokracije!« Na drugi strani pa demokratična ideologija, s tem da drži odprto brezno [*gap*] med ideologijo in realnostjo svobode, deluje kot tista čer, kot tista ovira, ki prepreči identifikacije danega družbenega reda z Demokracijo, koincidence demokracije in Demokracije, oziroma kot tista instanca, ki preprečuje demokraciji, da bi bila demokracija. V toliko bi lahko rekli, da demokratična ideologija svobode »drži mesto« realnega, to je tiste instance, ki simbolnemu, objektivnemu družbenemu redu prepreči, da bi »požrl« singularno. Toda tako »imagarizirana« realna svoboda ima legitimno mesto v Kelsnovi konceptiji demokracije samo zato, ker je drugi obraz realne svobode, o katere prezenci priča revolucija, nepojmljiva in nemogoča. Ni nemogoča v tem pomenu, da se po Kelsnu ne bi mogla uresničiti. Prav narobe, Kelsen ji celo priznava status politične alternative. Pač pa je nemogoča zanj, to je za zagovornika primata objektivnega družbenega reda, skupnosti, zato,

⁴⁸ Cf. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, str. 75.

ker lahko revolucijo razume le kot realizacijo »divje svobode«, to je, kot razkroj vsake družbene vezi, kot zrušenje vsakega družbenega reda. Z drugimi besedami, revolucija je za Kelsna politična katastrofa, ker sesuje tisti okvir, Drugega, v katerem je subjekt kot politični subjekt sploh mogoč.

Kako je mogoče postulirati politično?

Zanima nas, še vedno, naslednje vprašanje: kako lahko filozofija misli politično? Vprašanje postavljamo v okvir filozofske zastavitve A. Badiouja: filozofija, za katero gre, je torej čista filozofija, ki je pod pogojem štirih nanjo ireduktibilnih procesov resnice, in politično je eden izmed teh štirih pogojev, poleg znanosti, umetnosti in ljubezni. Pogoj možnosti za to, da se filozofija vzpostavi in ohranja kot filozofija, tako bomo sami formulirali Badioujevo zastavitev, je, da misli to, kar ji je heterogeno, v njegovi ireduktibilni heterogenosti. Problem filozofije, ki misli politično, nas torej zanima kot eden izmed načinov, na katerega filozofija udejanja svoj lastni pogoj možnosti, kolikor je ta pogoj nanjo ireduktibilen.

Naše problemsko izhodišče lahko opišemo tudi takole: filozofija, ki misli pod pogojem političnega, ima strukturo univerzalne izjave, ki je artikulirana s svojim singularnim izjavljalnim mestom. Strukturo takšne izjave pa ima filozofsko mišljenje političnega v zadnji instanci takrat, kadar reflektirajoče razsodi, da je v nekem specifične političnem procesu mogoče razbrati »primer pravila«, se pravi, »primer političnega«, natančneje rečeno, »primer politike emancipacije«. Da pa bi lahko razvili nekatere implikacije takšne izjave, si bomo pomagali s Kantovo teorijo najvišjega dobrega in z njegovim naukom o praktičnih postulatih.

*

V nadaljevanju se bomo podrobneje ukvarjali z dvema mesti v drugi Kritiki, kjer Kant po našem mnenju še posebej jasno zaznamuje sled tistega objekta, ki v okviru utemeljitve univerzalne morale ni možen, objekta brezvsebinskega moralnega Zakona. Pri prvem mestu gre za 2. poglavje Analitike, ki govori »O pojmu predmeta praktičnega uma«, pri drugem pa za teorijo najvišjega dobrega v Dialektiki. Obe mesti razumemo kot dva načina, na katera rešuje Kant problem strukture univerzalnega na področju praktične filozofije, se pravi problem univerzalnega, ki se vzpostavlja tako, da ga suplementira neko nanj ireduktibilno singularno.

Izhajajmo iz ugotovitve G. Lardreauja, da ne obstaja *kantovska* morala in da zato tudi ni možno izbirati med Kantovo moralo in kako drugo moralo. Kantovstvo obstaja edino kot utemeljitev pogojev možnosti Morale nasploh, zato je možna samo izbira med Moralo in neko konkretno etiko

oziroma specifično večino življenja.¹ Ugotovitev nas spominja na elementarno dejstvo, da Kantova praktična filozofija ni zastavljena kot sistematičen katalog zapovedi in prepovedi, namenjen urejanju človekove intersubjektivne prakse, kot sistem pravil, ki jim mora človek slediti, če hoče živeti v skladu z vsakokratno normo dobrega življenja. To, za kar gre Kantu, je vse prej *utemeljitev* morale nasploh, morale, ki bi bila univerzalna in nujna, ki bi torej veljala za vsa umna bitja in bi zavezovala *tudi* človeka kot končno umno bitje. Utemeljitev takšne morale pa se ne ukvarja z vprašanjem dobrega in zla v človekovem delovanju, ampak jo zanima najprej nekaj čisto drugega. *Kritika praktičnega uma* se začne, kot vemo, z vprašanjem, ali lahko »čisti um vsebuje razlog, ki je praktičen in torej zadošča za določitev volje«². Zanima jo torej vprašanje, ali je um, ki določa voljo, le pretanjeno sredstvo človekovega preživetja, ali pa določa voljo tudi sam na sebi, kot v samem sebi utemeljeni um. Utemeljitev univerzalne morale je pozitiven odgovor na vprašanje, ali ima čisti um, kraj subjektive čiste samodejavnosti in njegove čiste zakonodajne zmožnosti, kraj Zakona kot takega³, *objektivno realnost*. Zastavek Kantove moralne filozofije je dokazati, da velja um, instanca univerzalnega, brez omejitve, in da ima realno bit. Moralni zakon je področje, kjer prihaja do svoje biti absolutna, neokrnjena vladavina univerzalnega.

Moralni Zakon je faktum uma, kraj, kjer se umno utemeljevanje ustavi, ker naleti um v njem na svojo lastno bivanje. Ne glede na to samozadostnost pa učinkovanje moralnega zakona v volji človeka kot končnega umnega bitja ni ločljivo od procesa nenehnega zavračanja vseh empirično-patoloških nagnenj, ki sicer vodijo človekovo delovanje. Moralni Zakon se vzpostavlja v volji subjekta le z zavračanjem vseh njegovih empiričnih nagnenj, strasti in interesov, z žrtvovanjem vsega tistega, kar je Jazu najljubše in najbolj blizu.

Drugače rečeno, indiferentnost do vsake vsebinske določitve, to temeljno določilo »primera« moralnega delovanja, nikakor ni indiferentno tudi do same sebe. Absolutna nedoločenost moralnega delovanja ni nedoločena na sebi, abstrakcija od slehernega možnega objekta zmožnosti

¹ G. Lardreau, *Véracité*, Verdrier, Paris 1993, str. 149: »...če je torej morala možna, ni možno, da bi ne bila to, kar pravi Kant«.

² I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R Riha, Analecta, Ljubljana 1993, A 35/6, slov. prev. str. 21

³ Zakona, »ki ne vsebuje nobenega pogoja, na katerega bi bil omejen, tako da prestane edino občost zakona nasploh«, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 51.

želenja, »neoziranje« na zahteve po srečnosti⁴, je vse prej edino, kar v univerzalni morali nekaj šteje. Tudi v obzorju volje, ki je določena le z moralnim Zakonom, se zarisuje Nekaj, do česar volja moralnega subjekta ne more biti ravnodušna. Na področju praktičnega delovanja, ki ga določa zgolj obča forma umnega zakona, vsi *možni dejanski* objekti ne štejejo ničesar, ker obstaja le en sam »objekt«, ki je tu *dejansko možen* in ga moralni subjekt, kot pravi Kant, »sme hoteti«⁵: tisto objektno Nekaj, kar vznikne kot produkt nujne zavrnitve vseh empirično-patoloških objektov.

Moralni Zakon kot tak, se pravi, moralni Zakon v svoji čisti zakonodajni formi, očiščeni slehernega partikularnega objekta, je zakon, sredi katerega vztraja nekaj radikalno Drugega: neki nepatološki »objekt«, ki ga ni mogoče izključiti in zavrniti. Ne gre za drugost, proti kateri lahko Zakon vselej, takorekoč po definiciji, uveljavi svoje vladavino, za drugost empirično-patološke narave končnega umnega bitja. Gre za Drugost samega Zakona, za Drugost, ki vztraja zaradi tega, ker lahko moralni Zakon v svoji univerzalni samozadostnosti učinkuje le na podlagi izključitve sleherne empirično-patološke partikularnosti. Umno določeno voljo spremlja vedno neki preostanek, neki presežek. Gre za presežek in preostanek, ki se, za razliko od empirično-patološke človekove narave, vselej uspešno upira izničevalnemu učinkovanju moralnega Zakona, saj le-tega navsezadnje prav s tem upiranjem omogoča.

V okviru utemeljitve morale v Analitiki druge Kritike se pojavlja nemožni objekt moralnega Zakona, objektno bivanje njegove brezobjektne čistosti, najprej v obliki tiste »predstave o objektu kot učinku, ki je možen zaradi svobode«⁶, ki nastopa »pod imenom brezpogojno dobrega«.⁷ Umna določitev volje je mesto, kjer je subjektovo delovanje radikalno izpraznjeno sleherne empirične vsebine, na tem izpraznjenem mestu pa se hkrati zarisuje obris nekega »objekta«, dobrega, katerega edina substanca je očiščenost sleherne substancialne določitve. Vsa njegova dejanskost je v tem, da ga mislimo kot tisto, kar kot posledico samodoločitve moralne zavesti »smemo hoteti« in kar bi udejanjili, če bi imeli za dejanje »potrebno zmožnost«.⁸

⁴ »Vendar to *razlikovanje* načela srečnosti in načela npravnosti ni tudi že njuno *zoperstavljanje* in čisti praktični um ne terja, da naj zahteve po srečnosti *opustimo*, ampak le, da se, kadar je govor o dolžnosti, nanje sploh *ne oziramo*«, KpV, A 166; str. 91.

⁵ »/.../ wollen dürfen«, KpV, A 101; str. 59.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, A 131; str. 74.

⁸ *Ibid.*, A 101; str. 59.

Predmet, ki ga imenuje Kant »dobro«, je absolutna vsebinska praznost umno določenega moralnega delovanja – njegova določitev »ne oziraje se na možne objekte želenja«⁹ – ki se je uobličila, si nadela neko formo. Natančneje rečeno, radikalna derealizacija empiričnega, smotrno-racionalnega praktičnega delovanja je privzela v brezvsebinskosti moralno možnega delovanja obliko nekega objekta. Pojem dobrega je sicer prazen, toda oblika predmeta, v kateri nastopa praznost, razkriva, da praznost ni enostavna odsotnost, pač pa izpolnjuje neko pozitivno funkcijo. Spomnimo se tu na to, da Kant v drugi Kritiki trdno vztraja na tem, da na ravni *utemeljitve* morale ni možno obravnavati vprašanja *moralnega gibal*a, *moralnega razloga* za moralno delovanje. Nemožnost določiti možnost moralne realizacije moralnega zakona je konstitutivni moment *utemeljitve* morale. Pojem brez-pogojno dobrega, ki je sestavni del *utemeljitve* morale, privede to konstitutivnost do njene polne funkcije. V njem prihaja do izraza, da utemeljitev morale odpira prostor za neko obliko delovanja, ki se razlikuje od modela *udejanjenja*. Ne gre za možnost drugačnega delovanja, ampak za delovanje, ki je takorekoč po svojem bistvu *drugo*, se pravi, za delovanje, ki ga ni mogoče razložiti z razlagalno shemo kavzalne ali smotrne dejavnosti.

To razlagalno shemo prebija prav pojem brezvsebinskega dobrega kot predmet čistega praktičnega uma. Njegovo funkcijo lahko opišemo takole: dobro drži mesto tistega objektnega momenta, tistega preostanka, ki vztraja znotraj moralno določene volje po izključitvi slehernega empirično-patološkega določitvenega razloga volje. Drugače rečeno, dobro Analitike postulira, da mora biti možno, da na področju praktičnega mislimo modus nekega derealiziranega delovanja, modus delovanja, ki je *brez objekta in brez razloga*. Gre za delovanje, ki ni strukturirano kot udejanjenje, ampak je organizirano kot artikulacija tistega nujnega preostanka čiste umne določitve volje, tistega objektnega momenta, ki se vedno prišteje k čisti, moralno določeni volji.

Vendar pa dobro Analitike še ni sposobno, da bi v polni meri uredničevalo svojo funkcijo. Zagata z dobrim kot momentom utemeljitve morale ima dve plati. Na eni strani se je v dobrem brezvsebinskost, bistvena za moralno delovanje, sicer resda uobličila, privzela neko formo. Vendar pa še nima vsebine, ki bi ustrezala tej formi. Dobro, ki je predmet praktičnega uma, je komaj kaj več kot obris, senca predmeta. Je brez lastne konsistentnosti, ne uspe mu torej, da bi zares ponavzočilo tisti objektne

⁹ *Ibid.*, A 109; str. 63.

moment, ki vznikne tam, kjer je delovanje izpraznjeno sleherne empirične vsebine. Dobro Analitike je zgolj poimenovanje absolutne brez vsebinske moralno možnega delovanja. Komaj je mišljeno kot možno, že se tudi razblini v sam akt določitve volje, neposredno sovпада z moralnim dejanjem¹⁰, ne da bi bilo zmožno artikulirati v čutnem svetu nekaj trdnega. Rečeno nekoliko poenostavljeno: dobro ne more vzpostaviti nobene zveze s praktično-pogojenim delovanjem subjektov, od njega je ločeno z neko radikalno distanco.

Druga plat zagate dobrega pa se kaže v tem, da se dobro, ki vznikne na praznem mestu empiričnih objektov kot določitvenih razlogov volje, vse preveč približa delovanju subjektov v čutnem svetu. Prva Kritika je ohra-njala to mesto odprto kot kraj Brezpogojnega, ki ga je bilo mogoče vsaj misliti kot možnega, in sicer zunaj področja objektivnega spoznanja. Analitika druge Kritike opravi v tem pogledu neko preместitev. V pojmu do-brega se uspe namreč Brezpogojno, natančneje, njegovo prazno mesto, nekako vrniti iz zunanosti pogojenega v njegovo notranjost. S tem pa je dobro izpostavljeno nenehni nevarnosti, da začne delovati kot nekaj čutno-empiričnega, kot nekakšna sublimirana oblika čutnega. Skratka, ne kot evokacija delovanja, ki je po svojem bistvu drugo, ampak kot predlog ali zahteva nekega drugačnega empirično možnega delovanja. Denimo, kot zahteva, ki razume tisti objektni preostanek, ki vznikne kot produkt izključitve slehernega empiričnega objekta, kot obljubo nekega drugega sveta, v imenu katerega je mogoče zavrniti, žrtvovati vse, kar še pripada temu svetu.

Kantovo teorijo najvišjega dobrega v Dialektiki druge Kritike lahko razumemo kot odgovor na to dvojno zagato dobrega Analitike. V njej misli Kant brezpogojno dobro Analitike na ravni *končne* moralne zavesti in njenega delovanja v svetu. Pri tem uresničuje teorija najvišjega dobrega dvojno zahtevo, vpisano v pojem dobrega v Analitiki: da je dobro kot forma brezobjektnosti moralnega delovanja Nekaj, forma neke vsebine. Da torej prikazuje »objekt«, ki ni možen, natančneje rečeno, da prikazuje možnost neke nemožnosti *kot nemožnost*. In drugič, da prikazuje možnost praktičnega delovanja, ki je brez objekta in razloga.

V najvišjem dobrem kot »resničnem objektu« moralno določene volje¹¹ je vsebovano dvoje. Prvič, da je moralni Zakon utemeljen le v samem sebi,

¹⁰ »/.../ če naj bi bilo nekaj dobro ali zlo nasploh /.../, bi lahko tako poimenovali le način ravnanja, maksimo volje in torej osebo samo, ki deluje kot dober ali zel človek, ne pa stvar samo«, KpV, A 105; str. 61.

¹¹ *Ibid.*, A 208; str. 112.

dan kot faktum uma. In drugič, da je nezaobidljivo polje učinkovanja apriorne določitve volje človek kot končno bitje, »ki ima potrebe«¹² in je podvrženo svoji težnji po iskanju srečnosti. V obravnavi najvišjega dobrega se tako ponavlja problematika intelegibilnega značaja iz prve Kritike, se pravi, problem neke kavzalnosti fenomenalnega bitja, ki je vzrok za njegova dejanja kot pojavov, a ni sama podvržena nobenemu pogoju čutnega sveta in ni pojav, tako da je tudi ni mogoče spoznati, ampak le misliti.¹³ Druga Kritika ponavlja seveda problemsko zastavitev prve tako, da skuša v njegovi miselni dejanskosti zarisati to, kar je prva Kritika naznačila zgolj kot nekaj, kar ni nemogoče misliti: Brezpogojno, ki zaključuje in totalizira niz pogojenega.

Po našem mnenju je tu absolutno potrebno izhajati iz tega, da ideja najvišjega dobrega kot poskus »pozitivacije« Brezpogojnega nikakor ni odgovor na vprašanje: kako lahko človek kot končno umno bitje udejanja Brezpogojno, ki mu je nedosegljivo? Vprašanje, s katerim se ubada najvišje dobro, se po našem mnenju vse prej glasi: kako je potrebno misliti končno eksistenco človeka, če jo razumemo kot vselej že uresničeno ponavzočenje intelegibilnega vzroka? Tudi drugo vprašanje se dotika problema udejanjenja moralnega Zakona, vendar pa je ta problem tu že posredovan z nekim drugim, bolj temeljnim. Pot do njega pelje prek problema, kako razviti nemožnost uresničenja moralnega dejanja kot pozitivno določilo univerzalne morale. V *Kritiki praktičnega uma* je ideja najvišjega dobrega izključena iz okvira utemeljitve morale in razvita kot sestavni del celovitega nauka o *končni nravni zavesti*.¹⁴ Vse je seveda odvisno od tega, kako razumemo ta celoviti nauk. Po našem mnenju ga ne smemo brati kot poskus misliti pogojeno, končno človeško bitje na ozadju horizonta Brezpogojnega, neskončnega. Pač pa gre za poskus, misliti končno, čutno bivanje človeka kot ponavzočenje brezpogojnega bistva človeka, človeka kot Nesmrtnega.

Tu bomo izhajali iz tega¹⁵, da je rešitev antinomije, v katero se zaplete praktični um v poskusu, da bi opredelil kavzalno razmerje med krepostjo in srečnostjo, zgrajena na dialektični kritiki občutka »samozadovoljstva«, tega »negativnega ugajanja, povezanega z lastno eksistenco, ko se zavedamo, da ničesar ne potrebujemo«¹⁶. Občutek samozadovoljstva Kant

¹² *Ibid.*, A 46; str. 27.

¹³ Cf. KrV, A 539 sl./B 566 sl.

¹⁴ Cf. k temu K. Düsing, »Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie«, *Kant-Studien*, 62/1, Bonn 1971.

¹⁵ Opiramo se na interpretacijo A. Philonenka v *L'œuvre de Kant*, zv. II, Vrin, Paris 1988, str. 161 sl.

¹⁶ KpV, A 212.; 114/115.

kritično analizira v luči razlike med »tem, kar počnemo«, in tem, »kar občutimo«, razlike med intelegibilnim svetom samodoločitve moralne zavesti in fenomenalno realnostjo. Rezultat njegove kritike je, da gre pri občutku samozadovoljstva za intelektualno zadovoljstvo, ki ni estetsko-čutna določitev volje, ampak »čisto praktična«¹⁷. Na ta način je odprta tudi pot za določitev razmerja med krepostjo in srečnostjo. Krepost ima v moralnem Zakonu opraviti s čisto intelektualnim določitvenim razlogom kavzalnosti subjekta, načelno je torej tudi možno, da mislimo moralno naravnost kot inteligibilni vzrok za učinek v čutnem svetu, in sicer kot vzrok za srečnost, primerno kreposti.

Nujna predpostavka za najvišje dobro, v katerem pride povezava heterogenih redov čutnega in intelegibilnega do svoje objektivne realnosti, je radikalna derealizacija empirične realnosti, njeno postavljanje v oklepaj, ki ga Kant locira v občutku samozadovoljstva. Praktično delovanje, primerno nramnosti, je delovanje na podlagi absolutne neodvisnosti subjekta od nagnenj kot »določujočih vzrokov«¹⁸, neodvisnosti, ki jo razumemo tu kot derealizacijo dejanskosti: nagnjenja in njihovi objekti sicer obstajajo, »aficirajo«, rečeno s Kantom, toda njihova afekcija ne šteje, ne določa subjektovega delovanja.

Praznino čutnega sveta v moralnem dejanju pa hkrati suplementira neka objektivnost čisto posebnega kova. Gre za objektivnost, boljše, za objektivnost, ki jo konstituirajo postulati praktičnega uma. Trije postulati svobode, nesmrtnosti duše in bivanja Božjega so, kot vemo, pogoji možnosti najvišjega dobrega kot objekta volje, določene zgolj z moralnim Zakonom. Kantova obravnava tega objekta v teoriji postulatov je nedvomno tudi odgovor na problem, da moralno določena volja subjekta sicer nima nobenega objekta ali smotra, ki bi jo določal, da pa vseeno ostaja volja končnega umnega bitja, se pravi, volja, ki v človeku nujno deluje kot napotilo za udejanjenje določenega smotra ali objekta. Določitev volje s formo obče zakonodaje je pri končnem umnem bitju ne glede na vso njeno brezobjektno čistost nujno razumljena kot nekaj, kar predpisuje »dejanje kot sredstvo za doseg učinka kot namena«.¹⁹ Z vso jasnostjo formulira Kant to v *Religiji v mejah čistega uma*: tudi pri moralni določitvi z golo formo obče zakonodaje je neizogibna predstava o učinku, pri čemer je treba ta učinek postaviti kot posledico moralne določitve volje. Na ta način je

¹⁷ *Ibid.*, A 210; str. 114.

¹⁸ Kant zapiše: »[.../ neodvisnost od nagnenj, vsaj kot določujočih (čeprav ne tudi aficirajočih) gibalnih vzrokov naše želje.

¹⁹ *Ibid.*, A36, str. 22.

namreč za-dovoljena človekova potreba, da si vse svoje delovanje predstavlja kot pod-vrženo nekemu končnemu smotru.²⁰

Vendar pa se po našem mnenju razlaga Kantove teorije o postulatih na tej točki ne sme ustaviti. Ni torej dovolj, če ugotovimo, da je najvišje dobro odgovor na nujnost, da lahko ljudje delujejo le pod predstavo smotra, ki totalizira njihova dejanja. V tem primeru bi bilo najvišje dobro zgolj nekakšna sublimirana, kultivirana srečnost. Pravi problem najvišjega dobrega in praktičnih postulatov je vse prej v tem, da Brezpogojno, ki prešije končni niz praktično-pogojenega delovanja, na eni strani v tem nizu ne more biti navzoče, da pa je na drugi strani, če gre za praktično v pravem pomenu besede, za področje svobode, Brezpogojno, najvišje dobro prav kot takšna nemožna entiteta vedno že navzoče. Drugače rečeno, pojem najvišjega dobrega problema, da je vsako človekovo delovanje, tudi moralno, že podvrženo zahtevi po totalnosti, ne rešuje neposredno. Ta problem lahko rešuje le preko ovinka nekega drugega problema. Problema namreč, da ne obstaja spoznaven, določljiv smoter, ki bi lahko totaliziral moralno delovanje, da pa je ravno prek te odsotnosti vseh smotrov v moralnem redu že nekako prisoten *npravni* smoter: v izostanku vseh smotrov je npravni smoter na določen način *ponavzočen*. Postulati, ki omogočajo najvišje dobro, morajo torej *ponavzočiti*, da zadnjega smotra na področju praktičnega delovanja ni, odsotnost morajo *kot odsotnost* prikazati.

To nalogo uresničuje po našem mnenju *konstitutivna* funkcija, ki jo imajo umne ideje svobode, nesmrtnosti in Boga v praktični rabi uma. Umne ideje omogočijo, da postane uresničitev najvišjega dobrega, ki jo moralni Zakon nalaga kot dolžnost, nekaj, kar je *dejansko možno* misliti, dobijo torej objektivno realnost. Praktični um postulira namreč eksistenco objekov teh idej zavoljo objektivne možnosti svojega lastnega objekta, najvišjega dobrega. S tem se hkrati, čeprav le v praktični nameri, spremeni funkcija idej uma. Na področju teoretičnega uma so delovale le kot regulativna načela, ki so skrbela za popolnost in dovršenost razumskega spoznanja: kot nekakšen transcendenten, nedosegljiv horizont Smisla, ki je omogočal empirično spoznanje. Na področju praktičnega uma pa je njihova funkcija konstitutivna, »kolikor so razlogi za možnost *udejanjiti nujni objekt* čistega praktičnega uma (najvišje dobro).«²¹ Praktični postulati, ki vodijo k idejam uma, seveda ne konstituirajo nič izkustvenega, čutno-predmetnega. Prej bi lahko rekli, da konstituirajo »udejanjitev« neempirčnega objekta, naj-

²⁰ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede, BA VI/VII.

²¹ KpV, A 244; str. 130.

višjega dobrega. Ali tudi: v praktični rabi konstituirajo postulati prisotnost neke odsotnosti.

Če hočemo pravilno razumeti konstitutivno funkcijo praktičnih postulatov, se moramo najprej ustaviti pri postulatuh svobode. Kot je znano, vlada med tremi postulati radikalna asimetrija. Kar odlikuje postulat svobode, je njegova absolutna nujnost. Postulira namreč intelegibilni svet, Svet nasploh, ki nima vsebinske določitve razen tiste, brez katere tudi praktičnega uma ni: zmožnosti absolutnega začetka. Preostala dva postulata imata že opraviti s svetom, o katerem je mogoče postavljati pozitivne trditve, tudi če je realnost tega sveta nekaj, kar je končnemu bivanju človeka nedosegljivo.²² Postulat svobode je, kot opozarja G. Lardreau, kategoričen, in dejstvo, da je en sam, ustreza edinosti kategoričnega imperativa. Postulata nesmrtnosti in Boga sta, nasprotno kontingentna in relativna, njuna dvojina ustreza množtvu hipotetičnih imperativov. Postulat svobode postavlja Zakon, ki sploh šele omogoča Svet, zakon svobode, oba druga postulata pa predpisujeta svetu, ki je možen kot udejanjenje Sveta, zakone »da bi lahko končno bitje utrgalo srečnost takorekoč kot cvet ujemanja Sveta in sveta. A če je Zakon, kot Zakon Sveta, lahko čista forma, tedaj zakoni nekega možnega sveta ne morejo biti brez vsebine, to vsebino pa je mogoče vzeti le od edinega možnega sveta, o katerem imamo izkušnje, se pravi, od tega sveta«. ²³

Vendar pa nas tu ne zanima vprašanje, ali je in v kakšni meri je Kant v svojem nauku o postulatih »izdal« aksiom o absolutni čistosti, brezvsebinskosti moralnega Zakona, ali ne vpeljujejo postulati na mesto, kjer ne bi smelo biti nič empiričnega, vrednote nekega partikularnega svetovnega nazora. Omejili se bomo na problem konstitutivne funkcije postulatov. Pri tem bomo izhajali iz tega, kar je za marsikaterega interpreta Kanta protislovno ali vsaj moteče, da namreč praktični um predpostavlja objektivno realnost svobode, hkrati pa je svoboda absolutni temelj praktičnega uma, njegovo brezrazložno dejanstvo.²⁴ Kant predlaga za problem, da je treba postulirati temelj, dovolj enostavno rešitev: ni namreč dovolj, da v sebi zgolj zaznamo glas svobode, pač pa se mora temu temelju pridružiti še *verovanje v temelj*, verjeti moramo, da nam zagotavlja »nujno pred-

²² Tu se opiram na argumentacijo G. Lardreauxa v: *Véracité*, str. 152 sl.

²³ *Ibid.*, str. 153/4.

²⁴ »Sicer pa je svoboda med vsemi idejami spekulativnega uma tudi edina, za katero a priori vemo, da je možna, a je kljub temu ne moremo uvideti, ker je pogoj moralnega zakona, za katerega vemo, Ideji Boga in nesmrtnosti pa nista pogoja moralnega zakona, marveč sta le pogoja nujnega objekta volje/.../, KpV, A 5; str. 5/6.

postavko o neodvisnosti od čutnega sveta in o zmožnosti, da svojo voljo določamo glede na zakon intelegibilnega sveta«. ²⁵ A pri tej vsebinski rešitvi problema postuliranega temelja, ki jo prinaša instanca čistega praktičnega umnega verovanja, moramo biti po našem mnenju pozorni tudi na to, da rešitev ohranja krožno strukturo začetnega problema. Verovanja ni mogoče ločiti od temelja, v katerega veruje. Temelj obstaja v svetu končnega umnega bitja le toliko časa, dokler obstaja verovanje v temelj, vsa njegova substanca je v verovanju vanj: v toliko je mogoče temelj opredeliti tudi kot verovanje v verovanje.

Formalno gledano gre pri postulatu svobode za gibanje, ki se vrača k svoji izhodiščni točki, za gibanje, ki skuša doseči to, kar je predpostavljeno. Svoboda moralnega Zakona obstaja zgolj v tem krožnem gibanju – v poti od praktične objektivne realnosti, ki obstaja v zavesti moralnega Zakona v obliki apodiktične temeljne resnice, k praktični objektivni realnosti, ki je, kot se pokaže pri obravnavi končnega smotra moralno določene volje, resnica, potrjena z verovanjem vanjo. Svoboda ni že neposredno to krožno gibanje samo, je vse prej to, kar gibanje obkroža, kar obkrožanje proizvede kot tisto, za kar v njem, se pravi, v postulatu svobode, v resnici gre. Konstitutivnost postulata svobode je v tem, da je objektivna realnost svobode konstituirana kot vsebina, ki obstaja zgolj v formi konstitucije same. Svoboda tako na eni strani ni nič substancialnega, ni drugega kakor praznina mesta, ki ga obkroža gibanje. Na drugi strani pa je tisti nezaobidljivi faktum, ki je vselej že tu, tisto čisto realno, ki nosi in podpira celotno gibanje.

Konstitutivnost postulata svobode ustreza temu, kar Kant zapiše o kategorijah svobode: da namreč »ti pojmi sami proizvajajo dejanskost tega, na kar se nanašajo (naravnost volje)«. ²⁶ Drugače rečeno, postulat svobode vpeljuje objekt, ki ni konstituiran s pomočjo izkustvenega spoznanja, ampak je za subjekt utemeljen v brezrazložni nujnosti njegovega dejanja, v določiti volje s čistim umom. Praktični postulat svobode konstituira svobodo kot objekt, ki se proizvede s samim aktom subjekta, a ga na ta akt ni mogoče zreducirati in si ga subjekt ne more prilastiti. Gre za objekt, ki ga ni mogoče upodobiti, prikazati, za objekt, ki ni možen, ki pa ga postulat svobode omogoča prav v njegovi nemožnosti.

Postulat svobode je seveda pri Kantu vselej že sestavni del sistema pogojev, ki končnemu umnemu bitju dejansko omogočajo, da uresniči najvišje dobro. A če izhajamo, tako kot nam to nalaga določilo o absolutni

²⁵ *Ibid.*, A 238; str. 128; cf. k temu tudi A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, zv. II, str. 171.

²⁶ KpV, A 116; str. 66.

nedoločnosti univerzalne morale, iz tega, da ima postulat svobode najpomembnejšo vlogo, potem smo po našem mnenju tudi upravičeni, da razumemo ta sistem pogojev, se pravi, teorijo najvišjega dobrega, kot nekakšno eksplikacijo, razčlenitev strukture tistega samonanašajočega se, krožnega gibanja »verovanja v temelj«, katerega produkt je svoboda. »Eksplikacija« nam pomeni tu naslednje: tudi pri »udejanjanju« najvišjega dobrega imamo opraviti s krožnim procesom. Praktični um postulira objektivno realnost treh idej uma o svobodi, nesmrtnosti in Bogu, »ker praktični um neizogibno rabi njihovo eksistenco za možnost svojega objekta najvišjega dobrega«²⁷, objektivna realnost umnih idej pa zopet zagotavlja objektivno realnost najvišjemu dobremu, omogoča torej »udejanjiti nujni objekt čistega praktičnega uma«.²⁸ A to, kar je bilo v postulatu svobode še nerazložljivo, realno svobode, njena faktičnost, in praznina njenega mesta, njena brezsubstančnost, proces »udejanjenja« najvišjega dobra razstavi in razloči. Rezultat te razločitve je, da imamo na eni strani objektivno realnost idej nesmrtnosti in Boga, dveh idej, ki imata pravzaprav samo eno pozitivno, se pravi, določljivo nalogo: da sta opora moralnemu delovanju subjekta. Sami na sebi pa sta absolutno nespoznavni in nedoločljivi. Na drugi strani pa imamo objektivno realnost najvišjega dobrega, »objekta«, v imenu katerega poteka praktično-pogojeno delovanje subjekta. A ta »objekt« je delovanju popolnoma zunanji, ne nastopa kot njegova opora, je nedoločen in brez sleherne vsebine, skratka, v okviru praktično-pogojenega delovanja nemožen. Kot nemožni »objekt« je v empirični realnosti prisoten le kot praznina svojega lastnega mesta.

Ideja najvišjega dobrega in praktični postulati kot pogoji njene možnosti zahtevajo od moralno delujočega subjekta, da najprej derealizira, takorekoč »potuji« empirično realnost. Na prvi pogled se zdi, da deluje ta derealizacija kot neke vrste sublimacija: ali ne prinašajo postulati pomiritev subjektovega dvoma, ali je njegovo delovanje res čisto, res opravljeno »iz dolžnosti«? Mučno negotovost nadomesti, kot se zdi, neko totalizirajoče gledišče, dejanja je mogoče zdaj interpretativno osmisliti, totalizirati kot delne faze neskončnega napredovanja k najvišjemu dobremu, napredovanja, za katerega jamči v zadnji instanci Bog kot moralni stvarnik Sveta. Vendar pa je ta pomirjujoči prvi pogled varljiv. Da bi lahko namreč subjekt stremel k temu, da bi postal vreden nravnosti, da bi dosegel stanje kreposti sorazmerne srečnosti, mora že stati na stališču absolutne neodvisnosti od

²⁷ *Ibid.*, A 243; str. 130.

²⁸ *Ibid.*, A 244; str. 130.

empirično-patoloških pogojev kot *določujočih* vzrokov, na stališču tistega »negativnega uganjanja, povezanega z lastno eksistenco, ko se zavedamo, da ničesar ne potrebujemo«²⁹. Uresničevanje najvišjega dobrega vselej že predpostavlja derealizacijo reda empirično pogojenega. Čutni svet za moralno delovanje ni drugega kakor materija najvišjega dobrega.

Derealizacijo empirične realnosti pa spremlja še dodatni akt. Postulati uvajajo namreč objektivno realnost dveh idej uma, nekaj, kar presega empirični svet in ni dostopno derealizaciji. Edina funkcija te objektivne realnosti je, da subjektu, ki je postavil v oklepaj dejanskost svojih dejanj, ki je torej vpeljal v dejanskost moment, ki radikalno prekinja z njo, omogočijo uresničitev najvišjega dobrega. Njena edina funkcija je, da deluje kot to, kar derealizaciji ni dostopno, kar je njena absolutna meja, njeno realno, ki rabi subjektu kot opora, da lahko sredi derealizirane dejanskosti nadaljuje s svojim praktično-pogojenim delovanjem. Ne zato, da bi dosegel nekaj empirično-pogojenega, ampak da bi najvišje dobro, tisto brezvsebinsko Nekaj, kar ni mogoče nikoli določiti in z dejanjem »doseči«, pač pa lahko vselej znova začenjajoče se dejanje to Nekaj kvečjemu (še enkrat) obkroži, da bi torej najvišje dobro še enkrat fiksiral na njegovem praznem mestu.³⁰

In šele z eksplikacijo, razčlenitvijo tistega pomena konstitutivnosti, ki ga vsebuje postulat svobode, se pravi, z »udejanjenjem« najvišjega dobrega kot forme, v kateri lahko končni subjekt uresničuje svobodo, ki jo nosi moralni Zakon, je mogoče tudi rešiti nalogo, pred katero je, kot smo dejali, postavljena teorija najvišjega dobrega: da namreč prikaže »objekt«, ki ni možen, da na področju praktičnega *ponavzoči* Brezpogojno ravno v njegovi odsotnosti. To, za kar gre v procesu »udejanjenja«, je na eni strani nedoločeno, prazno, slehernemu »udejanjenju« zunanje: najvišje dobro je nekaj, kar ne more subjekt nikoli vsebinsko določiti, kar je brez slehernega pozitivnega določila. Vendar pa je ravno kot taka čista zunanost vselej tu, navzoča je v objektivni realnosti idej nesmrtnosti in Boga. Ti ideji nikakor

²⁹ *Ibid.*, A 212; 114/115.

³⁰ Postulati torej omogočajo naslednji modus delovanja: subjekt (moralnega) delovanja nima nobenega objekta ali smotra, ki bi ga motivirala in vodila. Kljub temu pa deluje, pri čemer ga vodi neizkoreninljivo verovanje v to, da lahko »to, za kar v delovanju gre«, se pravi, najvišje dobro, nemožni objekt njegovega verujočega delovanja, s svojim delovanjem udejanji. Vodilo praktičnega delovanja se torej glasi: Brezpogojno je objekt, ki sicer ni možen, zato pa je mogoče z njim rokovati, mogoče ga je udejanjiti (konstitutivna funkcija idej uma). V nasprotju s tem velja za teoretični um: Brezpogojno je objekt, ki je sicer možen, a ga ni mogoče udejanjiti (regulativna funkcija idej uma).

nista čisto brez vsake vsebine, imata neko »relativno pozitivnost«³¹, če smemo tako reči, neki minimum vsebine, a ta minimalna vsebina nima *v svetu* praktično pogojenega subjektovnega delovanja nobenega pomena. V svetu empiričnega delovanja sta brez pomena, a *za ta svet* nikakor nista brez-pomenski, saj delujeta *znotraj* njega kot neke vrste »smisel brez pomena«. In ravno kot takšna nespoznavna, nedoločljiva pojma lahko ponavzočata nemožno Brezpogojno ter delujeta kot opora delovanja, ki razume samega sebe kot njegovo udejajenje.

Povzemimo to, kar smo povedali, v formulacijah, ki ne pripadajo Kantovi filozofiji. Teorija najvišjega dobrega nam omogoča, da praktičnega delovanja subjekta ne dojamemo le kot zadovoljevanje naravnih in družbenih interesov samoohranitve, ne da bi takšno »drugačno« delovanje pri tem interpretirali s stališča moralizirajočih abstrakcij »novega« človeka ali zakonitosti »boljšega« sveta. To drugost praktičnega delovanja konceptualizira teorija najvišjega dobrega tako, da pojmovno razčleni in prikaže tisto, za kar v resnici gre univerzalnemu moralnemu Zakonu, tisto, »ne glede na kar« se lahko Zakon edino uveljavlja kot univerzalen, tisti objektivni, realni preostanek, ki mora vselej suplementirati Zakon, da bi le-ta lahko učinkoval kot univerzalen. Ta kos realnega razčleni teorija najvišjega dobrega na dva načina. Prvič, v obliki nekega pojma, ki obstaja v empirični realnosti edino kot praznina svojega mesta, in drugič, v obliki dveh drugih pojmov, ki sta navzoča v empirični realnosti le kot tisto, kar nima z njo nobene smiselne povezave, a kar ravno s tem nudi delovanju neko oporo, ki je bolj realna kot empirična realnost sama. Neločljiva povezanost vseh treh pojmov artikulira najvišje dobro na področju praktičnega kot nekaj, o čemer to področje ne more in ne sme ničesar vedeti. Natančneje rečeno, ta povezanost ni drugega kot način, na katerega je nemožno realno v okviru praktičnega delovanja ponavzočeno tako, da je iz tega okvira za vselej izključeno.

*

Vrnimo se zdaj k filozofiji, ki reflektirajoče razsodi, da je v nekem specifičnem političnem procesu mogoče razbrati »primer pravila«, se pravi, »primer politike emancipacije«. Skušajmo orisati vsaj del implikacij takšne izjave.

Poudarimo najprej, da pri filozofski izjavi, ki v politični praksi identificira »primer pravila«, ne gre za to, da filozofija pojasni neko politično situacijo ali osmisli neko politično izkustvo, ne za to, da politiki, kakršna

³¹ Na eni strani omogočata pozitivne trditve o možnem svetu, na drugi strani sta prevzeti iz nekega pozitivnega korpusa vednosti, iz religije.

pač je, postavlja nasproti njeno idealno podobo ali njeno normo. Pri izjavi gre za *čisto filozofsko* izjavo. Izjava, ki se nanaša na probleme političnega, pa je *čisto filozofska* takrat, če misli kot del teh problemov tudi razmerje med filozofijo in političnim, in sicer kot *filozofsko* razmerje. Filozofsko pa je to razmerje takrat, kadar *ni drugega kakor filozofsko*. Samo tisto mišljenje političnega je filozofsko, ki misli razmerje med filozofijo in političnim kot *čisto znotrajfilozofsko* razmerje, problem političnega torej kot *znotrajfilozofski* problem.

Kadar filozofija misli politično, ga misli vselej s pomočjo lastnih kategorij in postopkov, in te kategorije in postopki niso nikoli postopki in kategorije političnega. Politično, ki ga skuša določiti filozofija, je vselej že politično, mišljeno na podlagi filozofske, in sicer *popolnoma* filozofske *definicije*³² političnega.

To *popolnoma* filozofsko definicijo je treba razumeti v dveh, med seboj povezanih pomenih. Prvič, filozofija nastopa z zahtevo, da lahko *v celoti* opredeli politično, da načeloma vzeto v političnem ni ničesar, kar bi se odtegovalo zajetju s filozofskim Pojmom. In drugič, filozofija vztraja na tem, da je njena popolna določitev hkrati *zgolj* filozofska.

Da je politično artikulirano v filozofskem mišljenju le kot *popolnoma* filozofsko določeno politično, to seveda ne pomeni, da je politično zgolj »zadeva filozofije«, da se torej kot takšna »zadeva mišljenja« razpušča v filozofski določitvi. Prav narobe, dejstvo, da gre za *zgolj* filozofsko določitev opozarja na to, da popolna filozofska določitev političnega ni tudi že *usa*. Opozarja nas na to, da je politično še *nekaj (nedoločeno) drugega*. Skratka, v svoji popolnoma filozofski določitvi politično ravno izpade iz filozofskega Pojma, tako rekoč vznikne zunaj njegovega zajetja kot politično – se pravi, vznikne kot nekaj, kar ni filozofija, kar je nekaj Drugega. Ko je filozofska določitev popolnoma filozofska, iz nje izpade kot preostanek, ireduktibilen na Pojem, politično. In s tem, ko iz pojmovne določitve izpade politično, se hkrati tudi prekine razmerje med filozofijo in politično prakso: filozofija se loči od politične prakse. Filozofska definicija političnega je moment prekinitve in razločitve, prek nje vzpostavlja filozofija s političnim razmerje ne-razmerja.

Popolnoma filozofska določitev političnega je torej strukturirana tako, da iz nje izpade politično kot tako, politično v svoji realni, od filozofije neodvisni biti. Ne glede na to, kako vsebinsko bogata in pretanjena je filozofska določitev, po svojemu bistvu je vselej obkroženje praznega mesta

³² Cf. k temu A. Badiou, »Philosophie et politique«, v: *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

političnega – praznega mesta, ki ga proizvede sama. Politično, ki je produkt filozofske definicije, politično emancipacije, je v toliko primerljivo s Kantovo kategorijo najvišjega dobrega kot v sebi praznim predmetom praktičnega Zakona.

Izjava o tem, da obstaja »primer političnega«, izjava o eksistenci političnega dogodka, je, brž ko jo filozofski akt izjavljanja proizvede, že sestavni del filozofske definicije političnega. Filozofska definicija, ne pa nemara realna politična situacija sama, je tisto, kar filozofiji omogoča, da v dani politični situaciji poimenuje to, kar je v njej dogodek, njen »primer političnega«. A filozofska definicija izjavo o eksistenci političnega dogodka zgolj *omogoča*, ne more pa je sama ne *proizvesti* ne *utemeljiti*. Dogodkovno poimenovanje ne temelji ne v filozofski definiciji političnega ne v dejanski politični situaciji. Temelji edino v *izjavljanju* te izjave. Njena edina opora je sam izjavljalni akt, s katerim filozofija reflektirajoče razsodi, da je neko določeno politično prakso mogoče filozofsko poimenovati kot »primer političnega emancipacije«, da torej filozofsko definirano politično tako rekoč *realno obstaja*. In filozofski akt izjavljanja je tudi tisto, na čemer temelji popolnost filozofske določitve političnega, saj nastopa filozofska definicija že od začetka z zahtevo, da se lahko pojavi politično le na podlagi njene definitorične moči, do pojavitve političnega pa pride šele z aktom izjavljanja, ki postavlja, da obstaja »primer političnega«.

Dejali smo, da politično v svoji realni biti izpade iz popolnoma filozofske določitve političnega in da s tem odpre v filozofski določitvi neko prazno mesto. Z aktom izjavljanja, na katerem temelji izjava o »primeru politike emancipacije«, pa se politično samo umesti na to prazno mesto. V izjavljalnem aktu »ta specifična politična praksa je primer politike emancipacije« se za hip, za hip samega izjavljalnega akta, prilepi na filozofsko določitev političnega politično v svoji realni biti. A komaj je ta realna bit vzniknila v aktu izjavljanja izjave o političnem dogodku, omogočujoč s tem dovršitev filozofske določitve političnega, je kot realna bit iz filozofske določitve tudi že izpadla. Padla je tako rekoč v dejansko politično situacijo samo: pojavi se v nekem momentu te situacije, ki je filozofsko poimenovan, identificiran kot »to je primer političnega«. Politično filozofske določitve obstaja le v obliki primera političnega, primer pa je vselej moment neke konkretne politične situacije.

Toda akt izjavljanja, da je neka specifična politika »primer političnega«, ni subsumpcija posebnega pod obče. Izjavljalni akt »to je primer pravila« se sicer nanaša na nekaj partikularnega, na specifične momente v dani politični situaciji, vendar niso ti momenti sami »primer«. Momenti situacije vse prej samo kažejo na »primer«, so zgolj materija za reflektirajo-

čo razsodbo »to je primer pravila«. Filozofija, ki poimenuje neki moment situacije kot »primer političnega«, izvrši s tem, kolikor gre za zgolj filozofsko poimenovanje, tudi radikalno *derealizacijo* situacijskega dogajanja, v katerem je ta moment umeščen. Filozofsko poimenovani moment situacije, v katerem pride politične do svoje realne biti, je tisto, kar v situacijskem dogajanju ni dostopno derealizaciji, tisto, kar preostane po derealizaciji.

Realna bit političnega, ki je iz popolnoma filozofske določitve političnega padla v dejansko politično situacijo, tej situaciji ne pripada. Drugače rečeno, realno politične situacije ni realno *za to situacijo* samo. V politični situaciji je njena realna bit sicer navzoča, a navzoča je le kot točka radikalne derealiziranosti situacije. Kraj derealizacije politične situacije pa je filozofska izjava »to je primer političnega«, izjava, v kateri je neki moment politične situacije poimenovan kot »primer«, sama politična situacija pa je urejena z zgolj filozofskega gledišča primera političnega. V filozofskem poimenovanju prihaja politično sicer do svoje realne biti, a vsa pozitivnost te biti v tem, da rabi kot realna opora radikalne derealizacije situacije. V toliko so filozofska poimenovanja političnega primerljiva s postulati kot pogoji možnosti navšjega dobrega. So *kraj* realnega politične situacije, niso pa poimenovanja sama to realno, pač pa realno *zgolj ponavzočajo*.

Politično, ki ga misli filozofija, je politična situacija, ki jo realno, v katerem prihaja ta situacija do svoje biti, vedno suplementira. In filozofska poimenovanja so sama na sebi, s svojo zunanostjo politični situaciji, znamenja za to, da to, kar je v neki politični situaciji »primer političnega«, njeno realno, vedno prihaja od zunaj. S tem, ko filozofska poimenovanja v nekem momentu politične situacije locirajo obstoj političnega, njegovo realno bit, hkrati pa ostajajo *zgolj filozofska* poimenovanja, postavljajo tudi, da je v politični situaciji »primer političnega« navzoč v modusu nekega *derealiziranega delovanja*, delovanja, ki je organizirano okoli nečesa, kar prekinja kontinuiteto situacije. Drugače rečeno, primer političnega je v dejanskem političnem dogajanju navzoč kot subverzija njegove istovetnosti in določnosti. Dejansko politično dogajanje je mogoče od zunaj artikulirati kot »primer političnega« takrat, kadar je to dogajanje zmožno znotraj situacije artikulirati in ohraniti tisto, kar situacijo prekinja, derealizira: kadar je zmožno v politični situaciji njeno realno, ki prihaja vedno od zunaj, ponavzočiti tako, da je iz situacije za vselej izključeno.

A filozofsko poimenovanje političnega ni zunanje samo političnemu samemu. Prav tako zunanje je tudi sami filozofski definiciji političnega. Ne glede na to, kako filozofsko je to poimenovanja samo v sebi, ni utemeljeno v filozofski definiciji političnega. Utemeljeno je edino v *vizjarljanju* dogodkovne izjave, v gesti, ki je sama v sebi brez sleherne pomenske vse-

bine. V imanentnosti filozofske definicije političnega držijo mesto te zunanosti momenti politične situacije, v katere locira filozofija obstoj političnega: filozofija se konstituira v svoji čistosti prek zunajfilozofskih momentov politične situacije. V filozofskem poimenovanju politične situacije nosi filozofija s seboj tisti moment situacije, na katerega se mora nasloniti, da bi lahko od situacije odskočila, se od nje ločila. Zato lahko filozofija ohranja popolnoma filozofsko določitev političnega v njeno čistosti le tako dolgo, dokler je zmožna znotraj sebe določiti tiste momente politične situacije, ki jih je v odskoku od nje vzela s seboj.

Če povzamemo: filozofska izjava o obstoju »primera političnega« vpečuje in artikulira politično v njegovi realni biti. A realno političnega ne pripada filozofski definiciji političnega, ki jo v obliki izjavljanja, da obstaja »primer političnega«, vse prej suplementira in s tem šele omogoča kot popolnoma filozofsko definicijo. V sami definiciji je realno političnega navzoče le v obliki praznega mesta političnega, ki ga definicija obkroža. Prav tako pa realna bit političnega tudi ne pripada dejanski politični situaciji, v kateri je filozofsko dognan »primer političnega«. V dejanski situaciji obstaja le v obliki derealizacije te situacije, ki jo ponavzoča, denimo, situaciji zunanje filozofsko poimenovanje. To, za kar gre v izjavljanju dogodkovne izjave, realno političnega, ni torej nikjer navzoče kot takšno. Določiti je mogoče edino kraj tega realnega, to pa je filozofsko poimenovanje. Ta kraj pa nima lastne substance. Ni drugega kot mesto, kjer učinkujejo tisti postopki, ki artikulirajo realno neke situacije tako, da ga ohranjajo v njegovi ireduktibilni zunanosti. Je mesto, kjer učinkujejo postopki, ki singularno, ki ga vpeljujejo in artikulirajo kot nujni suplement univerzalnega, ohranjajo v njegovi izključenosti iz univerzalnega.

Guy Lardreau
*Resničnost**

Ideja negativne politike

Izhajali bomo iz Kanta, in sicer iz tistih vrstic *Osnutka k večnemu miru*, ki po našem mnenju z vso potrebno strogostjo, jasnostjo in enostavnostjo opredeljujejo alternativo, v katero se nujno vpisuje politika, ter formulirajo vprašanje, od katerega je odvisna vsaka filozofska odločitev, ki zadeva politiko:

»Seveda, če ni svobode in na njej temelječega moralnega zakona, ampak je vse, kar se godi ali more zgoditi, zgolj naravni mehanizem, je politika (kot večšina, ki ta mehanizem uporablja za to, da vlada ljudem) vsa praktična modrost in pojem prava misel brez stvarne vsebine. Če pa se nam vendarle zdi, da je neogibno potrebno združiti ta pojem s politiko, da ga je treba celo povzdigniti v pogoj, ki politiko omejuje, je treba priznati, da sta oba združljiva.«¹

Kaj je povedano v tem dobro znanem odlomku? Da je politika ali znanost, ki si v okviru narave zameji svoje specifično področje – področje človeške narave, ki je po svojem bistvu družbena in je torej, če je stroj edini dispozitiv, ki ponazarja naravo, mehanično obvladljiva – saj brez te zamejitve ne bi bila *posebna* znanost, ampak bi bila homogena drugim, s tem pa ne bi bila *znanost*. Ali pa se mora politika, kolikor mora računati s svobodo, se pravi, s postulatoma, ki presega znanost, opreti na neko drugo instanco.

Gre torej za vprašanje, v kakšnem smislu je politika v bistvu *praksa*. [...] Je politika *praksa* zato, ker ji gre za spremembo objekta, ki ga teorija hoče zgolj spoznati, pri čemer pa izhaja izključno iz vednosti o objektu, ki jo dobi od teorije, tako da ne reče ničesar o realnem objektu, kakršnega

* Prevedeni sta dve poglavji iz dela Guy Lardreau, *La véracité*, Verdier, Pariz 1993, in sicer: »Druga knjiga: 'Negativna praksa', Drugi razdelek: 'Politično', str. 207- 245.

¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, B76/A 71; slov. prev. K večnemu miru. Filozofski osnutek, prev. I. Cankar, Slovenska matica, Ljubljana 1937; prevod smo na nekaterih mestih spremenili.

sprejema od teorije; ničesar mu torej ne dodaja, pač pa vse prej odteguje vse tisto, kar posredno ali neposredno ne ustreza njeni nameri (praksa pomeni torej toliko kot »aplikacija«, in interes, ki si ga tu določa – če namreč ta interes zahteva izvirno razmerje do objekta – samemu objektu ne predpisuje ničesar). Ali pa je, narobe, mogoče trditi, da izhaja politika iz *praktičnega* interesa samo, če hkrati zatrdimo, da postavlja svet, ki radikalno prelomi s svetom, kakršnega si daje teorija, tako da od teorije ne more pričakovati nobene vednosti o svojih objektih, vendar ne le zato, ker to, kar zahteva, ni vednost, marveč tudi zaradi tega, ker že sama razlika v zahtevi predpostavlja, da nimata istih objektov.

Kakor lahko zlahka vidimo, če »praksa« nima istega pomena v eni in drugi zvezi, je to zato, ker tudi *interes* nima iste vrednosti v enem in drugem primeru. V prvem primeru lahko sicer obstajajo različni interesi uma, a le zaradi tega, ker se lahko um na objekt, ki mu edino spoznanje zagotavlja, da je *neki* objekt, nanaša na različne načine, v skladu s *svojimi* hotenji, s tem torej, ali hoče objekt zgolj spoznati, kakršen je sam na sebi, ali pa ga hoče za sebe spremeniti, v skladu s tem torej, ali gre za objekt, ki je umu imanenten ali transcendenten. V drugem primeru, v katerem eksistira um le v obliki *svojih* interesov in ga je, tako kakor njegove objekte, mogoče izreči le v množini, pa zadošča, da se nanje »nanaša« na različne načine, in že se med seboj razlikujejo tudi objekti, tako da je v ednini mogoče izreči zgolj *Voljo*. Skratka, na eni strani imamo »realistično« filozofijo, in sicer v tem pomenu, da interese uma vselej veže in artikulira na »realno« objekta, za katerega se zanima edino spoznanje samo na sebi (tako da je mogoče interese tudi hierarhizirati), paradigmo za to filozofijo pa lahko najdemo pri Aristotelu; na drugi strani imamo filozofijo konstitucije, v kateri interes vsakič proizvede realnost, za katero se zanima, pri čemer pa iz nje izpade neko realno.

Politika je torej »praksa« v dveh popolnoma antagonističnih pomenih:

1 – Ali razumemo s tem zgolj, da *obstaja pozitivna* politika, to se pravi, da je mogoče na podlagi teorije, ki uravnava objekte kot objekte vednosti, artikulirati določeno število propozicij, ki tvorijo *nauk* in zadevajo razmerja oblasti, ki dejansko povezujejo ljudi med seboj.

2 – Ali pa želimo, nasprotno, reči, da morajo imeti propozicije politike, ki so v zadnji instanci podvržene Zakonu, saj edino Zakon omogoča eksistenco prakse, isto pravilo kot moralne trditve: vsaka izmed propozicij velja le kot znanje teoretične propozicije, kot njena meja. Posledica tega pa je, da obstaja, ali pa bi vsaj *morala* obstajati – in sicer v tisti meri, v kateri je mogoče filozofu, ki je predpostavljen na mestu uma, naložiti dolžnost, da skrbi za politiko – politika zgolj, kolikor je *negativna*. [...]

Naša teza bo, da si pozitivne politike ni mogoče le zamisliti, ampak da v resnici tudi obstaja. Da nam je na razpolago nekaj, kar je mogoče opredeliti kot empirično falsifikabilno vednost, za katero ni pomembno, komu jo pripišemo – Machiavelliju, Hobbesu, Marxu, Comtu – prav tako kakor ni pomembno, ali imamo njena načela za nekaj, kar je že določeno ali, narobe, za nekaj, kar je podvrženo reviziji. Vse prej gre za to, da se nanjo lahko opira *racionalna* gotovost, da ustvarijo ljudje med seboj skupnosti, ki jih je mogoče spoznati na način mehanike, to se pravi, skupnosti, katerih pravila za ustvarjanje in ohranjanje ne presegajo to, kar je mogoče spoznati s pomočjo likov in gibanj, in so torej mehanično obvladljive. In prav v *razmerju* do take vednosti, ki ji v okviru njenega reda *nič* ne spodbija njene regularnosti ali ovira njene ekspanzije, politika *kot negativna*, se pravi, kolikor se praktični interes *odloči*, da se v njej prepozna, ne torej zaradi tega, ker bi bila sama na sebi nujno negativna, *po naravi* stvari nedostopna za oblikovanje racionalne vednosti (torej onstran eruditskega in pasivnega seznama, ki ga je mogoče vselej sestaviti, če ne drugače pa vsaj za zgled, preteklih dejanj velikih mož), *reprezentira* njeno mejo, torej tako, da jo ukinja prav na mestu, kjer samo sebe prepozna.

To mejo – politiki jo postavlja interes, vendar različen od tistega, ki od politike zahteva, da enostavno *pozna* svoj objekt, zato da bi lahko z njim zares upravljala – bomo tu pomenovali *pojmem* prava. Toda ne Pravo [*le droit*], ki obstaja vselej le kot pozitivno pravo, kot števeni skupek maksim, ki *empirično* omejujejo dano politiko, kot tisto torej, kar v bistvu ni drugega kakor njegova lastna preteklost, kolikor ji je uspeh podelil solidnost norme. Pač pa gre za njegov *pojmem*, se pravi, za čisto idejo forme brez empirične vsebine, in to prav v tisti meri, v kateri deluje natanko kot meja sleherni vsebini, ki bi jo lahko empirično zapolnila.

Ali je torej mogoče, da se ta pojem prava ne bi prekrival s tem in da ne bi potrjeval tega, kar je filozofska in pravna refleksija razdelala s pojmom *naravnega prava* v njegovi opoziciji in hkratni artikulaciji s pojmom pozitivnega prava? Natančneje rečeno, z idejo »človekovih pravic«, ki jo je mogoče neposredno izpeljati iz mišljenja naravnega prava in ki izrecno meri zgolj na to, da v razmerju do sleherne mehanične politike – ne glede na epistemološki dispozitiv, na katerega se le-ta sklicuje, in ne glede na specifični smoter, ki ga pripisuje oblasti – *postavlja mejo*, da torej univerzalno reprezentira tisto točko, ki je izvrševanje oblasti *ne sme* prekoračiti, če le-ta hoče, ne le da jo *de facto* prenašajo, ampak da je tudi *de iure* dopustna?

Toda, ali ni treba priznati, vsaj od Rousseauja naprej (ta namreč s svojo kritiko nadaljuje in na novo utemeljuje argumente, ki so bili povečini razviti že poprej, podeljujoč s tem vsakemu izmed njih njegovo skrajno

moč), da se lahko mišljenje naravnega prava opira le na nekaj *fikcij*, ki jim seveda ne bomo očitali, da so fikcije (razen kadar gre za dodaten in *ad hominem* argument, naperjen proti temu ali onemu mislecu, ki zatrjuje njihovo realnost in zgodovinskost), ampak da so teoretsko nekonsistentne? Skratka, ne le, da ne vsebujejo *spoznanja* o družbeni vezi, katere genealogijo ponujajo, marveč to vez, ki jo preprosto jemljejo takšno, kakršna dejansko obstaja, projicirajo na izvor, ta pa jo za nazaj legitimira: na ta način postane družbena vez prej predmet spoštovanja, kakor pa spoznanja. Inverzne fikcije torej, ali tudi perverzne, ki ne merijo na to, da bi na podlagi neke možnosti, dane z metodo variacij, *pojasnile* obstoječe, ampak ga skušajo vse prej *upravičiti*, in sicer tako, da na njegovi podlagi rekonstruirajo to, kar je bilo edino možno, in sicer brez vsake variacije – tako da je naposled to, kar obstaja, hkrati tudi vse, kar bi *moralo* biti. Te fikcije torej nimajo druge vsebine, kakor da omogočajo to, kar v resnici zahtevajo, da naj namreč obstaja edino to, kar je. In ta inverzija se nujno manifestira v bistvenem protislovju, ki razbija vse nauke naravnega prava, tudi če ga vsak izmed njih izraža v naključnih nesmislih: da naj bi namreč bila struktura za ne-udružbljeno sama družba.

A fortiori je težko mogoče razumeti, kako in v imenu česa je mogoče danes, po velikih pozitivnih naukah 19. stol., po Comtu ali Marxu, še pristajati na takšne fikcije.

A tu se nujno postavlja vprašanje, ki bi moralo vznemirjati kritiko, in sicer natanko v tisti meri, v kateri s tako lahkoto razkriva tako očitne nedoslednosti: kako je mogoče, da teh nedoslednosti niso opazili filozofi, marveč so jih, prav narobe, sprejeli? Seveda vemo, da so zahteve uma zgodovinske, tako kot ne zanikamo, da lahko razredni interesi tistega, ki jim je podvržen, zapeljejo v nespoznanje. Nikakor pa ni mogoče trditi, razen s stališča skrajnega narcizma, da se je um kakega Grotiusa, Locka ali Puffendorfa zlahka zadovoljil z argumenti, ki jih imajo naši, manj zahtevni umi za kršitev najenostavnejše logike. Vprašali se bomo torej, katero *funkcijo* so imele te fikcije, funkcijo, ki je morala biti *filozofsko* dovolj neizogibna, da zavoljo nje niso hoteli videti težav, ki so, ne glede na domnevno zgodovinsko zaslepljenost, tako očitne? Ta funkcija gotovo ni mogla zadevati *vednosti*, saj so vednosti nudile bolj malo virov, zato pa toliko več nevšečnosti. Prav tako moramo izhajati iz tega, da fiktivna genealogija družb nima hevrstične vrednosti hipotetičnih genez naravnih objektov, ki skušajo, od *Timaja* do *Razprave o svetu*, s skrajno stopnjo verjetnosti pojasniti njihovo aktualno strukturo. Vse prej gre za to, da so, s stilom, ki je tem genezam kar se da blizu, izdelani *praktični nasveti*; da namen »zgodovine« družbe ni, kot je vedel že Rousseau, razumevanje tega, kar družba je, ampak prikaz

tega, kar družba *naj* bo, da bi ustrezala svojemu pojmu, vendar ne tistemu, ki ga določa teoretični interes, marveč tistemu, ki ga narekuje praktični interes.

Konec koncev se vse osredinja na več kot očitno pomanjkljiv koncept »individua«. Podpori tega koncepta je namenjen absurdni scenarij naravnega stanja kot razpršenosti, ki mu sledi pogodba oziroma pogodbe, tako kot se tudi sam pojem individua opira na to, zaradi česa je bil skovan, še preden lahko utemelji njegovo instanco: da naj bi namreč pred slehernim pravom že obstajalo pravo, in da naj bi bilo nekaj tega, o čemer govori pakt, iz samega pakta ravno izvzeto.

A vse preveč zlahka se da dokazati, da ta koncept nima pomena, naj si zanj še tako prizadeva, razen v okviru družbe. Dokaz je izpeljal že Aristotel; Marx je v tem oziru, tako kot v veliko drugih, dokončal njegovo delo in ni pokazal le tega, da individuum obstaja, nasploh vzeto, kot individuum družbe, marveč tudi, da je vselej učinek nekega načina subjektivacije, značilen za zgodovinsko določeno družbeno formacijo. Toda, ali so misleci naravnega prava zares »verjeli« v individua, ali so menili, da mu pripada zunaj njihove zahteve res kaj realnega, kar bi jim jo vsiljevalo? Nisem prepričan, da bi problem morali postaviti na tak način.

Pričakovani učinek koncepta individua in teze o atomistični konstituciji družb, ki mu podeljuje smisel, je ta, da naj družbe ne bi mogle totalizirati človeške eksistence; da naj bi v tej eksistenci bilo dano nekaj, kar naj bi se odtegovalo družbenosti in kar naj bi se, s tem, ko je mišljeno kot tisto, kar predhodi družbenemu, a tako, da je podvrženo spremembi, ne pa tudi ukinitvi, potrjevalo kot načelo legitimnosti, ki legalnosti predpisuje njene meje in na katero se je mogoče v njenem okviru vedno sklicati. V resnici torej sploh ne gre za razumski koncept, ki bi nekaj pozitivnega ponujal spoznanju, ampak za Idejo, ki afirmira zgolj *praktično* mejo ali negacijo. Tisti skrajni zahtevi, ki jo po svoj definiciji vsebuje sleherna družba, zahtevi po popolni vladavini nad subjekti, ki so ji podvrženi, reče enostavno *ne*.

In narobe, nauki, ki se opirajo na edino gledišče, ki ga je mogoče *teoretično* zagovarjati, namreč gledišče o prevedbi realnosti »individua« v družbeni učinek in o nujni predhodnosti družbe, s tem ko zavračajo samo možnost, da bi karkoli že v človeški eksistenci bilo v razmerju do družbe presežek, da bi bilo *a fortiori* izvzeto, lahko sprejmejo zgolj dobesedno »totalitarni« sklep, ki pravi, da je družba *cela*, brez točke, ki bi jo suspendirala, vsaj v človeškem redu, s katerim koincidira. Lahko bi tudi rekli, da je za takšno problematiko družba – *glede na svoj pojem* – zgolj s tem, da je, tudi že vse, kar mora biti. Seveda bomo priznali, da je mogoče navesti nešteto empiričnih družbenih udejanjenj, za katera je, prav nasprotno, značilna

spodletelost. Še več, nedvomno so številni misleci sprejeli »totalitarno« problematiko le zato, da bi na koncu razkrili spodletelost empirično dane družbene realnosti, še več, spodletelost vseh udejanjenj, ki nam jih je do danes ponudilo izkustvo. Vendar pa to ničesar ne spremeni na tem, da družbi spodleti ob njenem *lastnem pojmu*, ta pa določa, če še enkrat ponovimo, da naj družbe ne bi nič presevalo. Družba kot družba vsebuje potemtakem maksimo, ki ni niti njena skrajno nelegitimna zahteva, niti njen ideal, pač pa prej pravilo njenega koncepta, namreč maksimo, da je zmerom narobe, če se upiramo. Tako da ni s te strani, z gledišča koncepta ali tudi teorije, ki bo vselej upravičeno kazala na spekulativno ničnost naukov, po katerih se nekaj v človeštvu odteguje družbi, nikoli mogoče postaviti zahteve po uporabi drugače kakor z namenom velike uvedbe, s katero bo poslej postal vsak upor kot tak nelegitimen.

Nahajamo se torej pred nenavadnim hiazmom. Naukom naravnega prava so upravičeno očitali, da njihove nesmiselne fikcije ne nudijo vednosti nobenega orodja, da je zatorej edina funkcija, ki jo imajo, praktična, in sicer ta, da legitimirajo družbo, takšno, kakršna dejansko je, da jo ovekovečajo kot naravno in da ji s tem odrekajo sleherni najstvo. A preiskava tistih teorij, ki izničujejo »naivno« sklicevanje naukov naravnega prava na naravo, pri čemer same dovoljujejo le kritiko, kaže, da se opirajo same na tak koncept družbe, po katerem njena bit in njeno najstvo *končno* (kot bi dejal Comte) koincidirata.

A v celoti vzeto je razlaga tega hiazma preprosta: Družba, kakor jo razume naravno pravo, torej družba, »taka, kakršna je«, ima svoj zakon zunaj sebe, v nekem najstvu, ki je njena mera ravno zato, ker ga družba nikoli ne more ustrezno udejanjiti. Nasprotno pa ima družba, kot jo razumejo kritične totalitarne teorije, in sicer natanko taka družba, kakršna ni, svoje pravilo v sami sebi, v najstvu, s katerim se mora na koncu nujno ujemati. Hiazem je torej rešen tako, da »dolžnost« v tem in onem primeru nima istega pomena: »bit«, ki ga to najstvo določa, označuje enkrat pravno in konec koncev moralno instanco, drugič pa je identificirana s prihodnostjo in označuje instanco zgodovine.

Skratka, trdimo, da je teoretična šibkost naravnopravne misli neposredno v funkciji njene praktične moči, tako kot velja tudi narobe. Fikcije, na katerih temelji naravnopravna misel, ponovimo še enkrat, ne omogočajo spoznanja družb. Izhajajoč iz postulata, da je bistvo družbene vezi v tem, da absorbira vase brez preostanka to, kar povezuje, da briše sleherni razliko, vse prej organizirajo, – in sicer s pomočjo predstav, ki zanikajo izvorno realnost te vezi in goljufajo glede njenega pravega udejanjenja, – neki dispozitiv brez konceptualne pertinentnosti, neki *scenarij*, ki omejuje njeno

praktično kraljestvo in bolj ali manj uspešno upravičuje tisti preostanek, ki se ga vez, prepuščena svojemu lastnemu gibanju, polasti. V toliko so ti nauki nedvomno najšibkejši, kadar je treba razločiti, denimo, dve sukcesivni pogodbi, ker vnaprej postavljajo dvojni branik pred širjenjem oblasti, organizirajo dvojni umik, zagovarjajo dvojni preostanek. A prav zato najbolj ustrezajo intenci naravnega prava in se potrjujejo kot najmočnejši².

Kot lahko vidimo, ni pri fikcijah naravnega prava – razen če ni um stopljen s spekulacijo, če njegov interes ni investiran le vanjo – *filozofsko* nesprejemljiva njihova teoretična šibkost sama na sebi, saj le-to odtehta njihova praktična učinkovitost. Vse prej gre za pomešanje interesov, značilno za njihov stil, pri katerem so *postulati*, ki veljajo zgolj *praktično*, predstavljeni na tak način, da morajo ali pa vsaj morejo (znamenje popolne zmede interesov je prav v tem, da narava izjav tu ni toliko napačno določena, ampak je popolnoma nedoločena) veljati za *teoretično* veljavne *hipoteze*. Ker se pomešanje teoretičnega in praktičnega tu neposredno izraža kot pomešanje tega, kar je omejeno, in tega, kar omejuje, lahko gornjo trditev izrazimo tudi takole: izjave, ki so pertinentne zgolj *negativno*, se lahko, kot se zdi, potegujejo za *pozitivnost*.

² Hipoteza o naravnem stanju kot razpršitvi, ki zahteva, da je povezava *učinek* prehoda v »družbenost«, ni *samo* teoretično šibka. Seveda, če se jo uporablja za prikaz geneze *realnosti*, je čista fikcija, kar priznava tudi večina njenih uporabnikov, a fikcija, ki je razen tega tudi nekonsistentna. A po drugi strani je mogoče reči, da ta hipoteza pokaže, da je razpršitev samo realno, tako da je vez možna le kot imaginarna ali kot »proti-naravna«.

Na ta način bi lahko učinkovito obravnavali naslednje eksemplarično vprašanje (kolikor gre v nekem pomenu za politično vprašanje kot tako, vsaj za razumevanje moderne): kako je mogoče, da »ljudstvo«, po definiciji fizično močnejše od vladarja, ki si ga podreja, prenaša despotizem?

Pogosto trdijo in si domišljajo, da so »makiavelistični«, ko njuno razmerje pojasnjujejo s tem, da vladar uspe moč ljudstva *razdeliti*. A če naj fikcijo naravne razpršenosti vzamemo resno, je treba trditi ravno nasprotno: daleč od tega, da bi tiran imaginarno delil neko totalnost, ki je pred njim bila »realna«, naredi vse prej to, da mnoštvo, ki se je pred njim imaginarno vzpostavilo, sooči z njegovo realno razpršenostjo; natančneje rečeno – kolikor seveda tudi tiran sam vzpostavlja *vez* – *svoje* podložnike sooča, v nekem trenutku, ki ga je mogoče izolirati le abstraktno, z njihovo dejansko razpršenostjo samo zato, da bi jim pokazal, da so drug z drugim povezani le prek njega. Prav to nas uči Hobbesova jasnovidnost.

In narobe, fikcija dveh pogodb, ki dopušča družbo, ki je pred institucijo suverena, je sicer teoretično *nična*, nima nikakršne analitične vrednosti, vendar pa vsaj do neke mere upravičuje nekaj takega kot odpor, kolikor namreč predpostavlja, da je ljudstvo zmožno tvoriti *celoto* še pred svojim vladarjem.

Fikcije naravnega prava so torej popolnoma legitimne, pod pogojem seveda, da so jasno *zastavljene*, da so izrecno zreducirane na svojo zgolj praktično naravo, na svojo mejno vrednost, na svoj enostavno negativni značaj. In hkrati s temi fikcijami so legitimne tudi človekove pravice, ki nedvomno v najčistejši obliki izražajo tisto zadnjo intenco, ki upravičuje nauk, na katerem temeljijo.

Človekove pravice tako navsezadnje ne *izjavljajo* ničesar, nimajo nobene *vsebine*, in afirmativne propozicije, s katerimi skuša neko obdobje, v skladu s termini, ki mu jih predlaga zgodovina, narediti zahteve človekovih pravic zase veljavne (s tisto spremenljivo koherentnostjo, ki jo zgodovina prav dopušča, s tistimi izrazi, ki jih uporabljajo vsako obdobje), se lahko uveljavljajo kot legitimne le, kolikor je njihova resnična funkcija v tem, da so *meja* za pozitivne prakse ali izjave; še več, da se konec koncev vzpostavijo kot meja med njimi samimi.

V prizadevanju, da bi bili kar se da ekonomični, bomo rekli v naših lastnih terminih tole:

Nauk o človekovih pravicah je legitimen le, kolikor ga je mogoče v celoti zreducirati na historično udejanjeno formo misli o družbeni vezi, natančneje rečeno, o suverenosti, formo, ki ne zahteva, da njun pojem ne preprečuje omejitve in suspenza obeh konceptov, pač pa da ju mora naravnost zaobseči, še več, formo, ki mora vpisati v njuno bistvo ali dovršitev neko bistveno nedovršenost. To se pravi formo, ki mora podpirati, natančneje, ki mora omogočati, da prav na točki, ki jo vzpostavlja, na točki, kjer se povezujeta Simbolno in Imaginarno, proti obema postavimo stran Realnega, ki pa ga sama, v boju proti barbarskemu pomešanju Realnega in imaginarnega³, izbere kot svoje lastno rojstno mesto.

Kako naj razumemo to navidez protislovno postavljanje na stran Realnega, to nenavadno spreminjanje alians?

Vsako v pravem pomenu praktično propozicijo je mogoče razumeti, kot smo dejali, le kot zavrnitev ali zanikanje teoretične propozicije. Trditev, da individuum *praktično* obstaja pred sleherno družbo, še več, da obstaja človek, ki ima pravice, še pred vsakim pravom, je smiselna le na podlagi hipoteze, da je v interesu uma, da proizvaja izjave, ki »nimajo smisla«, to se pravi, ki ne omogočajo nobenega spoznanja. Skratka, da je um zainteresiran še za kaj drugega razen za tisto, kar lahko spozna zato, ker je to tudi vzpostavil: zainteresiran za to, kar je, prav kolikor izpade iz tega, kar

³ Avtor razume »imaginarno« (z malo začetnico) kot poskus (neposredne) upodobitve nemožnega Realnega, op. prev.

um počne, mogoče označiti kot realno. Naša teza, ki še zdaleč ni trivialna, se glasi, da »človek« ali »individuuum«, prav kolikor sta brez vsake realnosti, o čemer simptomalno priča šibkost misli, ki se nanju sklicuje, razkrivata nekaj realnega: prav kolikor se odtegujeta vsemu, kar je mogoče vedeti o subjektu kot subjektu vezi, je razvezovanje vsaj pokazatelj ali neki *sum* o tem, da gre za realno tega subjekta kot čiste razpršitve.

Če je tako mogoče za človeka reči, da ima pravice, potem le v tisti meri, v kateri, prav zato, ker nima nobene realnosti, njegovo ime vztraja kot ime nečesa realnega. Prav kolikor ni nikoli mogoče srečati nič, kar bi bilo »individuuum«, prav kolikor ta beseda ne označuje nobene empirične realnosti, nam omogoča, da na določen način prikažemo vsaj nekaj realnega subjekta, tisto njegovo instanco realnega, ki jo realnost, konsituirana kot družbena realnost, ravno ukinja; s tem da izpostavi singularnost čiste fikcije, omogoči, da lahko skrivoma vztraja singularno realno subjekta, in to pod samo prevaro, ki ga prekriva: na ta način je lahko *sredi samega* Imaginarnega, ki ga izključuje, tako rekoč posredno prikazano realno. Neasimilizabilno, ne-generično želje, v kateri se predstavlja realno, pa lahko s pomočjo enostavne iluzorične oblike »pravic« postane objekt. Seveda ne objekt pripoznanja, saj je realno tu obravnavano le kot spregledano [*méconnu*], ampak objekt neke, recimo, minimalne tolerantnosti, s čimer je realnemu prepuščeno neko področje, ki ga bo to lahko štel za osvobojeno cono.

A prav kolikor je na vztrajanje želje prostor odprt na način *pravic*, dispozitiv ne preprečuje niti njegove zdrsnitve v imaginarno, niti njegove vključitve v Imaginarno. Praktično vrednost ureditve, ki dejansko še danes nima tekmice, četudi je teoretično šibka, lahko torej, opišemo takole⁴: gre za to, da proti dvojici Simbolno/Imaginarno podpira Realno/Simbolno, tako kot proti dvojici imaginarnega/Realnega podpira Simbolno/Imaginarno. Vrednost, ki ni, če še enkrat ponovimo, nič pozitivnega, ampak je vsa v sposobnosti, da neko odločitev spremenimo v pregrado za drugo, in sicer zgolj s tem, zamenjata mesti: *igra ene proti drugi – čista meja*.

Povzemimo: Na področju politike obstaja nasprotje med teoretičnim interesom in praktičnim interesom. Praktični zahteva, da so ljudje priznani kot svobode, ki stremijo k nadčutnemu. Teoretični pa zahteva, prvič, da obravnavamo ljudi kot fenomene –v nasprotnem primeru ne bi mogli ra-

⁴ Seveda ne trdim, da pred naukom o »človekovih pravicah«, ki je v vsakem pogledu povprečen, ni bilo misli, ki bi opravljala identično funkcijo, tako kot ne trdim *a fortiori*, da odslej ni več možno razviti misli, ki bo zavrgla nizkotnost tega nauka in ohranila njegovo veličino. *Empirično* je preprosto res, da je nauk o »človekovih pravicah« opravljal to funkcijo vsaj slabo.

zumeti nobene družbe – in drugič, da mora biti suverenost, če naj pojem ne bo protisloven, absolutna. A postavi problem na ta način pomeni od Kanta naprej, da smo ga tudi že rešili. *De facto*, se pravi, fenomenalno, se pravi, kolikor obstaja človeška narava, ki jo je mogoče opazovati in s tem voditi, se pravi, končno, kolikor je možna politična teorija, si mora vsaka oblast prizadevati za koincidenco s svojim pojmom, kar pomeni, z absolutizmom. Na drugi strani pa je vsak subjekt *de facto* razpet med željo, da bi se uprl, in nagnjenjem k podreditvi. Kolikor pa je v politiko investiran praktični interes, ki presega faktičnost, se lahko pojavlja zgolj kot instanca meje, in sicer meje, postavljene na eni strani suverenosti, na drugi uporu, in ni mogoče, da ne bi šlo za eno in isto mejo.

Mi smo to mejo prepoznali v človekovih pravicah. »Pravicah«, ki ne le da ničesar pozitivnega ne *predpisujejo*, ampak strogo vzeto še »meje« niso, saj jih ni mogoče izreči v obliki negativnih propozicij, ki bi jih bilo mogoče *izrecno* določiti, vkalkulirati. Prej bi lahko rekli, da je njihova naloga, da *reprezentirajo* mejo, da na področju, ki po definiciji ne pozna ne meje, ne negacije, na področju konkretne politike, se pravi, na področju razumne uporabe nasilja, najsi gre za nasilje vladarja ali upornika, *zastopajo* negacijo. V razmerju do tistega čistega imaginarnega, ki pozna *eno* samo geslo – glede katerega soglašata upornik in tiran – namreč geslo »vse je možno«, *upodabljajo* realno, zamišljajo njegov pritisk.

Človekove pravice se torej ne morejo na noben način in v nobenem oziru vzpostaviti kot program, se *a fortiori* artikulirati kot politika – še kot Ideal ne morejo nastopiti. In prav tako se ne morejo zoperstaviti temu, da ne bi vdrlo v obliki telesa, osebe, izvira, to, kar morajo upodabljati – to je tudi njihovo edino upravičenje – in sicer v njegovi odsotnosti in v ogledalu: namreč realno. A če se morajo upreti temu, da bi Barbarski Angel, kot bomo podrobneje razvili v nadaljevanju, upodabljal to realno, pa ne razpolagajo z nobeno pregrado proti Angelu, ki je realno iz mesa in krvi. Skratka, če človekove pravice razumemo tako, kakor jih je po našem mnenju treba razumeti, je njihova izključna funkcija v tem, da preprečujejo barbarstvo, ne da bi lahko kadarkoli priporočale nizkotnost.

S fikcijami, ki so praktični postulati, je namreč povezano tveganje, da se začnejo uveljavljati kot teoretične hipoteze: to bi pomenilo pomešanje interesov, katerega posledica ni le teoretična nekonsistentnost, kar smo poudarjali doslej, ampak tudi neposredna praktična nizkotnost, saj je pomešanje teoretičnega in praktičnega neizogibno tudi pomešanje pozitivnega in negativnega. Praktične maksime človekovih pravic je mogoče interpretirati kot teoretične propozicije, v tem primeru pa se iz izjavljanja enostavne meje sprevržejo v izjavljanje pozitivnih danosti, ki jih je mogoče

subsumirati rubriki »človeške narave« in iz katerih je mogoče *izpeljati* neko politiko – politiko, ki je glede njenih praktičnih učinkov ni mogoče razločiti (razen v terminih »več« in »manj«, katerih skepticizem govori sam zase), od katerekoli druge pozitivne politike, čeprav je bila edina legitimnost njihovega postuliranja v onemogočanju takšnih politik.

Če hočemo oceniti razliko med obema funkcijama, ki ju lahko prevzamejo človekove pravice, je dovolj, če enostavno in konkretno opozorimo na razliko, ki je očitna že za zdravo pamet, in sicer na razliko med diskurzom človekovih pravic, ki ga uporablja zatirani proti tistemu, kdorkoli to že je, ki si ga podreja, in med njihovim diskurzom, spremenjenim v trdno *politično filozofijo*, še več, povzdignjenim v »svetovni nazor«, ki ga zatiralec *vrača* zatiranemu, ko mu naznanja to, kar lahko človekova narava edinole *po pravici* zahteva. In sicer zato, da bi mu zatirani nehal nasprotovati in bi, spreminjajoč, kot pravimo, nujo trenutka v krepost, preoblikoval svojo bedo v srečnost in svojo mržnjo v pripoznanje. Tudi tu gre, če že hočemo, za »mejo« – a v natanko *nasprotnem* pomenu.

Kako je torej mogoče preprečiti to sprevrnitev? Kako je mogoče zagotoviti, da negativna politika, tako kot smo jo definirali doslej, v svojih *praktičnih* posledicah ne bo, vtem ko pristaja na red, vtem ko afirmira skupnost tako, karšna je, zmerom že koincidirala z enostavno negacijo politike, ki da ni sposobna jasnosti in razločnosti, negacijo, ki smo jo najprej zavrnili?

Ali je dovolj, da prepovemo sleherno kontaminacijo enega interesa z drugim, za kar smo se, kot se zdi, tu zavzemali? Da ju strogo razločujemo, da trdno vztrajamo na tem, da fikcije neke prakse niso fikcije neke teorije? Gotovo, že to bi bilo veliko, vendar pa to še ni odgovor na to, kar zahtevamo. Sprevrnitev bi na ta način bila nekaj akcidentalnega, ne pa, kar sami mislimo, da je, nekaj strukturnega, bistvenega za definicijo negativne politike. In to akcidentalnost bi bilo mogoče na drugi strani v celoti zreducirati na pomanjkanje strogosti v mišljenju. Tako da bi bila rešitev, navsezadnje, *teoretična*.

Sami, nasprotno, mislimo, da je to *bistveno* nezadostnost negativne politike, razumljene kot enostavna meja sleherne pozitivne politike, mogoče dopolniti edino *praktično*. Drugače rečeno, treba je najti drugačen način vztrajanja negacije v razmerju do politike. V politiki se mora realno nedvoumno pojavljati v obliki neke druge negativnosti, ne tiste, ki je v tem, da politiki postavlja mejo, na katero se politika opira, razen če se noče sprevrniti v perverzno pozitivnost. Skratka, pričakujemo, da je lahko negacija nekako *navzoča* v politiki, in sicer drugače kot meja, pa čeprav le zato, da bi tu delovala popolnoma nedvoumno kot meja.

A preden nadaljujemo, je potrebna neka digresija, pa čeprav le navidezna [...]. Gre za odgovor na naslednje vprašanje: *kaj pomeni razumeti politično situacijo?*

Privesti do konca kritiko stališča, ki so ga nekateri poimenovali »politična koncepcija sveta«, ne pomeni le, da razkrijemo tiste njegove posledice, ki so *praktično* perverzne – tudi če bi pri tem z vsem potrebnim empiričnim poznavanjem povezali vse njegove različne učinke in vse njegove različne oblike, tako da bi se naposled pokazala *logika*, ki jih vse ureja. Ne glede na vso koristnost takega podjetja in na njegovo odmaknjenost od naglice, značilne za naš čas, se z njim ni mogoče zadovoljiti. Politična koncepcija sveta namreč trdi, da nastopa v imenu *resnice*, v razmerju do tega pa lahko vse empirično dokazljive posledice dobijo obliko naključja: dejansko izjavlja, da je realnost, ki je njen objekt (to je njena *teza*, za ceno katere je ravnodušna do sleherna posebne koncesije) v celoti, vsaj *de iure*, razumljiva.

Skupaj z Marxom bomo rekli, da razumemo situacijo le tako, da jo preoblikujemo. Seveda ne v pomenu, v katerem razume preoblikovanje Marx, ki predpostavlja, da *preizkusimo* v praksi lastnosti situacije, ki so obstajale že pred tem preizkusom (kot sta, skratka, v isti dobi opredelila znanstvenika Claude Bernard ali Pasteur, češ da fenomena v laboratoriju ne razume, če ga ni podvrgel *variiranju*). Vse prej gre pri tem za to, da poznamo lastnosti neke situacije samo, če smo jo proizvedli, lastnosti, ki niso obstajale pred to proizvodnjo (in tu, mimogrede rečeno, čeprav tega vprašanja na tem mestu ne moremo razviti, nikakor nismo prav daleč od *realnega* v znanstvenem izumu). Politično je torej natančno v tistem položaju, ki ga Kant pripisuje profetu. Tako da se rečenica »razumeti to, kar se dogaja«, izkaže za perverzno naivno: *dogaja* se namreč samo tisto, kar smo *navedili*; tako da ne gre toliko za to, da »razumemo«, ampak da se, narobe v zadostni meri »zaslepimo«, kot pravi Milner, da bi lahko dejanje, ki so ga lastnosti empirične situacije ravno prepovedovale, s tem, da se je dogodilo, postalo možno, in tako odprlo pot za to, da kot pogoji njegove možnosti retroaktivno vzniknejo lastnosti, ki niso obstajale. Ta zaslepitev lahko dobi najrazličnejša imena: Francija, Čast, Ljudstvo, karkoli že hočemo – če se s temi imeni opredeli neka *Ideja*. In če ta Ideja uravnava *upanje*: kajti v redu političnega pomeni, kar je jasno videl Sartre, upati in razumeti eno in isto. Politika je, skratka, paradokсно mesto, kjer se izmenjujejo tri kantovska vprašanja: to, kar lahko vem, je prav to, kar mi je dovoljeno upati, kolikor mi predpisuje to, kar moram storiti.

Z eno besedo in v zadnji instanci, če torej že moramo afirmirati »pozitivnost« politike, to ne bo pozitivnost vezane vednosti, pa čeprav je lahko

le-ta najprej predpostavljena, celo nujna, če drži, da se *gesta*, ki vedno sklene vednost, opira na znanost samo zaradi tega, da jo vselej absolutno presega. Vse prej bo to nekalkulabilna pozitivnost brez števila, pozitivnost pravnjega mnenja. Lahko bi rekli tudi takole: politika, kolikor je zanjo značilna neka radikalna specifičnost, specifičnost političnega (subjekt hkrati s svojo gesto, vedno znova inavguralno, ki preskuša njegovo kvaliteto) ne izvira neposredno iz znanosti, ali iz določujoče sodbe, ampak iz *razsojanja*, se pravi, iz reflektirajoče sodbe.

Končajmo torej v grobem s tem, s čemer smo začeli. Trditev, da obstaja *pozitivnost* politike, je zgolj hipoteza, ali, če hočemo Ideja, glede na katero je možno politično razsojanje. Ta ovinek gotovo ni bil nekoristen. [...]

Nadaljujmo torej na podlagi naslednjega vprašanja: v kakšnem pomenu je lahko politika določena z negacijo?

1 – Obstaja lahko *negacija politike*. To se pravi: v politiki ne obstajajo jasne in razvidne ideje. Razlog, zakaj ne moremo sprejeti te teze, neodvisno od tega, kar je v njej po našem mnenju plod empirično določljive zmote (v resnici je namreč mogoče pokazati, da obstajajo teorije, ki politike sicer resda ne morejo v celoti pojasniti in razložiti, ne omogočajo torej njene popolne dedukcije iz lastnih načel, zato pa je politiko na njihovi podlagi vsaj mogoče razložiti, to pa je zahteva, onstran katere fizika, ki ji obravnavana problematika ne odreka znanstvenosti, ampak jo jemlje vse prej za mero, ne deluje nič bolje), je v tem, da v ničemer in v nobenem oziru ne omogoča negativne prakse. Negacija je tu v resnici teoretična, ne pa praktična, in opravljena ni s stališča negativnega teoretičnega, ampak, prav narobe, v imenu pozitivne določitve vednosti. Če je torej res, da praktični interes ne ponikne v teoretičnem, to drži le v toliko, kolikor postavljamo, da ni *zmožen* teorije: teoretični interes je tisti, ki odloča, *razočaran*, da obstaja in kje obstaja praktičen interes. Tako da le temu, oropanemu orientacije, ne preostane drugega kakor privolitev.

2 – Obstaja lahko *negativna politika*. S tem razumemo tu, da obstaja pozitivna politika in da mora biti prav zato tej politiki predstavljena meja; zoperstavljena ji mora biti neka točka, ki se lahko sklicuje na realno, in sicer vsaj v toliko, da rečemo na tej točki »ne« (gre seveda za čisto praktično dolžnost, ki se postavlja le tistemu, ki se je odločil, da se bo ravnal po želji ali po subjektu). Kljub temu pa smo opazili, da se tako stališče ne more izogniti temu, da ga njegovo lastno gibanje ne bi pripeljalo do preobrata: po svojem bistvu je nestabilno in zato nujno pripelje do tega, da vpelje v pozitivni red, ki ga tako navsezadnje vzpodbuja, »da«. Razen če se seveda ne opira ne neko bolj radikalno negacijo, ki jo lahko vpelje v igro le, kolikor jo ta že sama *zagradi*.

3 – Obstajati mora torej še *politika negacije*. Negacija mora biti torej reprezentirana v razmerju do same negativne politike. Obstajati mora neka zadnja instanca negativnosti, tako da se mogoče v okviru negativne politike, razumljene kot enostavna meja, začrtana pozitivni politiki, sklicevati na negativno politiko, kjer ima realno zadosti teže, da ga je mogoče, ne da bi bil več možen preobrat, v njej na določen način predpostaviti. Za politiko velja tako *mutatis mutandis* to, kar smo dejali za teoretično. Pri njem smo negativni proces, ki omogoča predpostavko realnega, zoperstavili enostavni negaciji, ki je v bistvu ravnodušna do izjav, ki jih določa, in v kateri smo razkrili imaginarno negacijo, katere nujna posledica je podlost. Videli smo, da se misel, ki je enostavno negativna, ne more izogniti temu, da ne bi postavljala ekvivalentnosti vseh diskurzov – s tem pa se, konec koncev, njena negativnost sprevrne v popolnoma pozitivno pritrjevanje enemu izmed tistih naukov, ki v imenu Neizrekljivega pozitivno vzpodbuja ponižanje uma. Enako velja za politiko, ki je enostavno negativna, ki je torej svojo moč izčrpala s tem, da je *poljubni* politični izjavi reprezentirala njeno mejo: tudi ona je navsezadnje privedena do tega, da *nadomešča* pozitivnost, ki jo imaginarno zanika. In tako kot je enostavna negacija poniževala teoretični interes uma, s tem ko je razglašala njegovo nezmožnost, da izreče karkoli o realnem, tako ponižuje tu njegov praktični interes, vtem ko mu reprezentira mejnike, ki mu jih predpisuje človeštvo, in ko izjavlja, da ni možno, da bi politična gesta kdajkoli pričala o realnem, kdajkoli presegala empirično realnost razmerij zatiranja, skratka, da bi kdajkoli zarisala neko nadčutno poklicanost.

Zato se bomo zdaj vprašali, ali je mogoče misliti za politiko neki način negacije, ki ne bi bil nihilizem, ampak *nadafirmacija*.

Sublimna politika ali barbarski angel

[...] Nadaljujmo z zahtevo, da mora biti na neki način možno *naznačiti* v političnem redu realno, kolikor ta red določa neko specifično področje prakse, katerega pravilo artikulira interesa uma ali pa vsaj omogoča, da se ti interesi križajo in da se prekrijejo svetovi, ki jih vsak izmed interesov konstituira.

Skratka, naša teza se glasi, da obstaja nadčutna poklicanost govorečega subjekta; in tako kot mora teoretični interes onstran resnice uveljaviti resničnost, se pravi, podpirati plat realnega, tako je subjekt pozvan, da onstran potreb, ki strukturirajo njegovo empirično življenje, onstran zahtev, v katerih to življenje sanja, praktično razkrije nekaj želje, ki presega svet, oziroma da svet razcepi z nečem realnim.

Prav v imenu te zahteve, te nadčutne poklicanosti, katere sled mora v sebi tako ali drugače nositi tudi red političnega, smo bili tudi primorani zavrniti »človekove pravice«, brž ko so, strjene v ideologijo, hotele ljudem prepovedati, da bi njihovo hotenje merilo onstran človeških zadev.

A tu moramo biti natančni. Prav tako kakor resničnostni ni mogoče prikazati kot enostavne negacije ali podcenjevanja resnice, ampak lahko, prav narobe, obstaja le v resničnih diskurzih, tako rekoč kot predstavljena tem diskurzom, tako tudi praktična plat realnega ne more biti vsebovana v ponižanju čutne biti umnega subjekta in v zavrnitvi potreb in zahtev, v katerih se ta bit izraža. Videli smo že, da je negativna morala, prav narobe, nalagala skrb za empiričnega subjekta, za njegovo najbolj vsakdanje trpljenje. Politika negacije ne opušta skrbi za čutni politični subjekt, za »individuum« in njegovo minimalno željo, da je on sam tisti, ki vlada svojemu telesu in svojim idejam, in da je njegovo življenje zavarovano. Kritika nauka o človekovih pravicah kot *dokse*, ki hoče biti politična filozofija, ni tudi že zavrnitev ali ukinitve njihove veljavnosti, kolikor so te pravice glede na red situirane na svoje mesto: nujnost, na katero kaže kritika, da se človekove pravice opirajo na negacijo, ki presega negacijo, vsebovano v njih samih, jih ne razveljavlja, pač pa izreka pogoj, ki jamči za to, da se izvajajo v službi »individua«. Ta nujnost ne izreka le obveze, da politika negacije vključuje pravice, ampak implicira tudi, da je edino v okviru te vključitve prepovedana njihova sprevernitev iz meje, ki jo subjekt postavlja svojemu gospodarju, v mejo, ki jo gospodar postavlja subjektu.

A navežimo na to, kar smo povedali doslej. Če je specifičnost političnega reda taka, kot smo dejali, da je, potem se problem naznačitve realnega na tem področju prakse radikalno razlikuje od tistega na področju morale, in težava se zdi najprej nepremagljiva. Prikažemo jo lahko v dveh točkah, pri čemer je druga seveda vsebovana v prvi, a jo je treba, po našem mnenju, od nje najprej ločiti, če hočemo od začetka korektno ovrednotiti to, s čemer se moramo spoprijeti.

1 – Čisti praktični interes zahteva, da je treba postulirati intelgebilni svet, ki je popolnoma ločen od čutnega sveta, tako da ne more nič, kar se dogaja v zadnjem, veljati kot kriterij za ovrednotenje dogodka v prvem. Mešani ali angažirani praktični interes, ki ga podpira politika, pa zahteva, da mora biti, nasprotno, možno, da se intelgebilni svet tako ali drugače vpisuje v čutni svet, tako da je imperativ, ki ureja prvi svet, nekako »v zvezi« z vednostjo, prek katere se ureja drugi, in narobe, tako kakor nahaja vsak izmed dogodkov v enem izmed svetov svoj izraz v nekem dogodku v drugem. Skratka, »prehod«, ki smo ga v celoti zavrnili, ko je šlo za določitev čistega praktičnega interesa [...] nahaja tu ne glede na vse končno neko le-

gitimnost, nadčutno, ki je v razmerju do morale vztrajalo tako, da ni poznalo prikaza, pa prejme sedaj, nasprotno, neko obliko *prikaza*.

2 – A tu ne gre le za težavo, čeprav že ta zadošča, namreč za težavo, ki jo vsebuje protislovna zahteva, da je treba čutno prikazati nadčutno, se pravi, neko prisotnost, ki se, sredi same konstitucije, definira zgolj s tem, da ni konstituirana. Moralni subjekt je, kot smo dejali, konstituirani nekonstituirajoči subjekt, ki deluje na podlagi ideje, da je konstituirajoč in nekonstituiran: in če je sicer res, da se vpisuje med imaginarno singularnost empiričnega »jaza« in simbolno singularnost transcendentalnega subjekta, pa na ta način vsaj omogoča, da v sami formi singularnosti vztraja nekaj takega kot poziv realnega. Toda red, glede na katerega je treba sedaj naznačiti nadčutno, ne obstaja le kot zgolj čuten, ampak je čuten le v toliko, kolikor je v njem mogoče zaznamovati subjekta samo z ozirom na neko vez. Na ta način je potrebno realno predpostaviti sredi samega imaginarnega kot takega, ne da bi bil vezi predpisan kak zadržek.

Kot vemo, pozna Kant tri načine, na katere je mogoče nadčutno, ki ga ni možno neposredno pozitivno prikazati, vseeno prikazati drugače: lepe naravne forme, umetniško delo, občutek sublimnega. Prva dva načina (ki nudita, v svetu, ki ni dani čutni svet, posreden ali simboličen prikaz, in sekundaren prikaz) puščamo tu ob strani, saj mora politika pričevanje nadčutnega umestiti na eni strani v kulturni realnosti, a taki, kakršna je, na drugi strani, aktualno dana. Za tretji način (ki ponuja neposreden, a negativen prikaz), pa se nasprotno zdi, da ustreza naši zahtevi: ne zahteva namreč prikaza v naravi kot taki, ampak v duši, povzroča ali sproža pa ga objekt, ki mora biti, kakršen koli že je, aktualno dan subjektu, ne pa da ga subjekt ali kdo drug, ki mu je podoben, proizvede *poleg* tega, kar običajno doživljajo kot konstituirano realnost. Ali ne bi torej mogli postaviti, da je navsezadnje docela naključno ali vseeno, ali gre res za »naraven« objekt, samo da nastopa v razmerju do subjekta *kot* naraven objekt, pri čemer šteje s stališča koncepta le to, da matematično ali dinamično proizvajata tisti učinek izničenja, nato pa vzhičenosti uma, ki ni drugega kot sublimno? Predpostaviti moramo torej samo možnost, da obravnavamo politično realnost kot naravo – s tem pa smo enostavno zopet prišli do ideje, ki smo jo že zapisali, da zahteva namreč najmočnejša oblika negacije v politiki, da mora obstajati ta negacija v nečem pozitivnem, kar tudi pomeni, v neki vednosti.

Izjava, da *obstaja sublimna politika*, je nedvomno najprej videti neuskaljena v sami sebi, saj povezuje subjekt in predikat, ki sta popolnoma heterogena. Vendar bomo kljub temu, razen prejšnjega argumenta (da je verjetno naključno, da je prav narava na mestu sprožilca), navedli, in to v

skladu s Kantovo rabo koncepta, še naslednja dva razloga, ki omogočata, da politiki prilagodimo besedišče sublimnega:

1 – Politika je utemeljena, kakor smo pokazali, prav v tisti zmožnosti, ki edina daje smisel sublimnemu, se pravi, v razsodni moči.

2 – Kant sam zarisuje, kot se zdi, možnost take premestitve.

Odločilno znamenje je treba iskati v naslednji propoziciji: *zgolj sila je sublimna*. A več kot očitno je, da se izjava, v kateri je vsebovana tista moralna politika, ki je smoter filozofije zgodovine, nasprotno, glasi: *zgolj pravo je vredno spoštovanja*. Če vidi torej filozofija Zgodovine svojo Idejo v miru (tudi če priznava konflikt kot sredstvo, s katerim deluje umna natura, da bi dosegla svoj smoter), tedaj postavlja sublimno, ki je tudi kategorija, s katero um ne more misliti Zgodovine, pač pa z njo, nasprotno, vrednoti politiko, za svoj *končni* element *vojno*. Tako velja, denimo, da vzpodbuja dolgotrajen mir trgovski duh, egoizem in podlost, tako da ponižani duh ljudstva ni več sposoben spoznati, da je v nevarnosti sami in v odločni odločitvi, da se ji zoperstavi, edini preizkus njegove poklicanosti (ali vsaj, kot bo nato postavil Hegel, njegove enostavne eksistence).

Nevarnost, ki je predmet mišljenja, se pravi, *tveganje* kot tako, je edini kriterij, ki ga Kant v zadnji instanci uveljavlja kot neovrgljivo znamenje za to, da obstaja nadčutni smoter; najsi gre za individuum ali za rod, najsi nastopa kot zasnova moralnosti ali kot težnja k napredku.⁵ Najprej torej ni mogoče videti razloga, zakaj bi bil občutek sublimnega zaradi dejstva, da je povezan z izkustvom tveganja, primeren za to, da mislimo *politični* vpis inteligibilne poklicanosti. A tega, da je tveganje tu kljub temu izrecno navezano na razmerje sil, na moč, da je podoba *bojevnika* tista, ki na privilegirani način predstavlja odločitev *odpora*, saj je edino pod tem pogojem mogoče neko silo opredeliti kot duhovno, tako kot, narobe, silo, ki se ji zoperstavlja, in sicer samo s tem, da se ji zoperstavlja, opredeljuje kot materialno – vsega tega po mojem mnenju ni mogoče obravnavati kot nključne variacije, ki v ničemer ne spreminja bistveni pomen teme, ampak ji daje zgolj neko posebno barvo. Zdi se mi, da je sprememba dovolj odločilna, da lahko ne le zatrdimo, da je smiselno postaviti domnevo o

⁵ Kant je pogosto poudarjal, da je *tveganje*, kot *predmet mišljenja*, ne kot doživeto tveganje, zadnji kriterij nadčutne zasnove, kolikor se edino na tak način nespodbitno potrjuje, da se, proti slehernemu *conatusu*, sleherni želji po ohranitvi sebe kot specifičnega »sebstva«, v vsakomur uveljavlja volja, presegajoča sleherni empirični interes, da bi se ohranil kot »človeštvo«, se pravi, kot digniteta. (KpV, par. 6, KdU, par. 28, Spor fakultet, II,6.).

političnem prikazu nadčutnega, ampak da se nemara tudi vprašamo (sprevrtačajoč, skratka, ugovor o njegovi univerzalnosti kot kriteriju) ali *tveganje*, prav kot tveganje, ne vsebuje na določen način ideje, da je navsezadnje možen prikaz nadčutnega zgolj v *politiki*.

Če ni ničesar, kar bi se moralo samo na sebi upirati taki razširitvi koncepta, potem lahko rečemo, da je oz. da bi lahko bila tista politika *sublimna*, ki ponazori od narave čisto neodvisno smotrnost: s tem, ko dela silo moči upodobitve, zbuja v nas občutek za neko zmožnost, ki presega sleherni reprezentacijo. Sublimna je politika, zaradi katere lahko odkrijemo v nas samih sposobnost, da se upremu vsemu, kar nam zbuja strah; je, naposled, tista politika, zaradi katere vse tisto, kar bi lahko zahtevalo, da popustimo, ne šteje za nas več nič.

A vrednost take uporabe sublimnega ni le v tem, da nam omogoča dati vsebino zahtevi, ki smo jo postavili (da lahko realno vztraja na področju, na katerem mora, kolikor je definirano zgolj s kolektivnim in z zvezo, očitno umanjhati). Razen tega nam omogoča tudi, da kar se da jasno opredelimo nevarnost, s katero je povezana zadovoljitev te zahteve: nevarnost, ki jo je Kant poimenoval *Schwärmerei* ali entuziazem.

Način, na katerega prikazuje Idejo sublimno, je dejansko sam na sebi čisto negativen; je, če smemo tako reči, prikaz nemožnosti slehernega prikaza, in edino kot tak kaže neki smoter, ki presega sleherni čutnost. A če negativni prikaz izključuje kot iluzorično vsako hotenje, na podlagi katerega sanjamo s pomočjo načel, blodimo s pomočjo uma, pa velja tudi, da ga spremlja neki afekt, ki se bo zaslepil za svojo namero ali za svoje sredstvo: na ta način pa sprosti čutno moč upodobitve in jo osvobaja pravila (zato je vsaka vlada zainteresirana za otročjo aparaturo podob, v kateri subjekt izgublja svoj zagon, in sicer ravno v toliko, kolikor si domišlja, da ga v njej prepoznava).

Sublimno, kolikor dopušča politično interpretacijo, se bo torej čisto približalo temu, kar smo imenovali Angel. V tveganju, ki je z njim povezano (ne več kot tveganje, ki ga konstituira in ki naznanja inteligibilno poklicanost, ampak kot tveganje, ki ga konstituira sam Angel, kot tveganje, ki ga le-ta, kot pravimo, »jmlje nase), pa lahko prepoznamo *Barbarskega Angela*.

Angel je tisto, kar ponazarja in skuša dokazati naslednje teze:

– Empirična zgodovina nam kaže gibanja, ki se ločijo od drugih po tem, da na neki radikalen in absoluten način merijo na oblast ljudi nad ljudmi, in sicer tako, da svoje subjekte odtegujejo od vseh dispozitivov, s pomočjo katerih je mogoče v skladu s tremi instancami v dani dobi in v določeni družbi, v kateri so konkretno razvite, izvajati to oblast. Ne merijo torej le na neko modalnost oblasti, na neko historično udejanjeno obliko

podreditve, ampak vse prej na samo bistvo oblasti, na pogoj, pod katerim je gospodstvo kot tako sploh možno.

– Ta gibanja sama na sebi niso nosilci kakega novega izvajanja oblasti, kakega novega pravila prisile (najsi gre za presežno delo, ali za presežno vednost). Ne odpirajo možnosti za drugačno obdobje zgodovine, pač pa s tem, da neposredno napadajo sleherno obliko oblasti, sleherni način prisile, merijo na konec zgodovine same. Te vstaje niso komenzurabilne z revolucijami – ki priznavajo ravno nasprotna določila – zato jih bomo imenovali *upori [rébellions]*, tako kot smo distributivno razločevali izraze *ideološka revolucija*«, »*kulturna revolucija*«. In nismo dejali le, da teh uporov ni mogoče zreducirati na revolucije, ampak smo si prizadevali pokazati, da prevzemajo revolucije od uporov to, kar je v njih močnega in plodnega, pri čemer včasih izumljajo nove oblike izmenjave, zveze, oblasti le tako, da parazitirajo na načinih, na katere so hoteli upori razbiti sleherno oblast, sleherno menjavo in sleherno vez, in da jih sprevačajo.

Ali niso torej ti upori v resnici ubežali temu, čemur so hoteli ubežati, se pravi, Zgodovini? Ali niso nedostopni za vsako analizo, ki bi se sklicevala na realnost oblasti, še posebej za tisto izmed njih, ki je v okviru tega reda najbolj plodna in meri izdelovanje te realnosti z *razredi* in njihovim bojem?

Zdi se, da upori v toliko, kolikor se spoprijemajo s *človekom* »v tistem, kar je v njem najgloblje«, to se pravi, kolikor se spoprijemajo z neko realnostjo, o kateri nočejo ničesar vedeti, razen ene same stvari, da je namreč ime, ki ji ga dajejo, »globoko«, da udejanjajo njene sanje, ti upori torej, kot se zdi, vzpodbujajo nekaj, na čemer temeljijo njihove predstave in kar je ireduktibilno na sleherno sociološko analizo ter tuje sleherni cepitvi na skupine, nekaj »ahistoričnega«, kar izvira, denimo, iz »človeka« kot takega, če je že treba najti neko trivialno ime. Da to ahistorično ni enostavno iluzija, ki bi podpirala sanjsko življenje upora, pač pa tako rekoč prečka zgodovino, je v njej dejansko na delu, o tem priča, z vso tisto zanesljivostjo, ki jo priznavamo empiriji, da kaže vse, kar lahko označimo s tem imenom, vselej in povsod iste poteze, da uporabljaja iste besede, da upodablja svoje sanje s pomočjo istih shem, da na identičen način strukturira svojo prakso in da, kot je treba dodati, propada na isti način. In vse to drži ne glede na vso različnost ravni, na katerih deluje Angel, na specifično učinkovanje, ki si ga zastavlja za cilj, na različne učinke, ki jih konkretno proizvaja: ne zahteva namreč le neke filozofije, ampak tudi specifično čutnost, ki nima svojega aparata, v obliki, denimo, kake religiozne struje, v katero bi se stekalo upanje celega ljudstva, ali pa kake manjšinske gnoze: v tem oziru *Angel ni materija, ampak forma*.

Vse razloge imamo torej za predpostavko, da imamo opraviti z transzgodovinsko formo Zgodovine. In če lahko to formo legitimno označimo kot upor, potem lahko tisto nekaj, kar v vsakem človeku zahteva, da naj bo njegov namen zadovoljen, imenujemo: želja po uporu.

A obstajala so vprašanja, na katera *Angel*, prav kolikor se je umeščal v samo notranjost te želje, ni mogel zares odgovoriti, pa čeprav se zastavlja jo le na njegovi podlagi:

– Kakšno je tisto realno, ki ga spravlja v igro upor, da se lahko iz nje ga izvije želja? Kaj v »človeku« – ki se tega ravno osvobaja – stremi k razvezanju vseh vezi, kaj v njem zahteva absolutno svobodo, upirajoč se razliki na sebi?

– Nekateri upori so imeli možnost da razvijejo svojo moč, izničujoč red, proti kateremu so se borili, udejanjujoč protislovje, da vzpostavijo kot oblast svoje bistvo, negacijo sleherne možne oblasti; in v vsakem teh empirično določljivih primerih je šlo za brezimno grozo.

Vprašanje se torej glasi: zakaj mora biti angelski protest, motor vseh možnih sprememb, podzetih ponavadi z najboljšimi nameni, tako grozljiv, brž ko se otrese vsega blišča, ki ga ponavadi krasi, brž ko torej *a fortiori zmaga* v svoji goloti? Ali zadošča reči, da vsebina nekega koncepta ne more biti nikoli njegova lastna negacija, da so torej trditve, denimo, da je bistvo človeka to, da nima bistva, da lahko vez povezuje okoli zavračanja vezi, enostavne *flatus vocis*?

Odgovor je sicer pravilen, a je tudi prekratek. Vendar pa nedvomno razpolagamo tudi s sredstvi, s katerimi lahko nekoliko bolj zadovoljivo odgovorimo na vprašanje.

Ker je sublimna politika ali *Angel* označevala prikaz realnega v politiki, lahko rečemo tudi, da gre za način, na katerega politiko muči smrt kot realno želje.

(Da je *Angel* podoba smrti – zato je v vsakem angelu nekaj grozljivega – v tem ni ničesar, kar bi presehalo to, na kar neposredno napeljuje najbolj skromno poznavanje »angelskih« besedil: želja, ki se ji očitno in brez izjeme vsi podrejajo, meri na ukinitve sleherne neenakosti, sleherne razlike, najprej pa na gibanje, od koder, pred sleherno razliko, izvirajo, skratka, na to, kar se imenuje življenje).

A če je *Angel* politično ime za željo po smrti, potem mora obstajati, kot smo pokazali, njegova katastrofična imaginarizacija v smrtnem gonu, ki ni drugega kakor želja, zgoščena, prevarana želja po nekem objektu, želja, ki spregleduje samo sebe ter se nanaša na korelativni podobi jaza in drugega.

Barbarskega Angela razumemo tu prav kot takšno imaginarizacijo – neoizogibno, brž ko želja po pozitivnem prikazu realnega, ki je temelj

entuziazma, sprevrne sublimno iz čiste negacije v negacijo, katere edina opora je afirmacija. Skratka, brž ko sublimna politika ni več v celoti vsebovana v dejanskem in navzočem zavračanju, brez izravnave v prihodnji privolitvi, vseh oblik, ki svetu dajejo značaj sveta zatiranja, skratka, brž ko ni več vsebovana v *odporu*, ampak hoče svet razrušiti, kolikor se to razrušenje kot njen *objekt* ujema z vzpostavitvijo *drugačnega* sveta. Realni subjekt, ki se je na tak način posvetil objektu, je samega sebe proizvedel kot svojega temačnega dvojnika. Če je torej Angel politika realnega subjekta, je Barbarski Angel politika dekonstituirajočega dekonstituiranega subjekta.

Sublimna politika, ki je postala pozitivno razrušenje, enostavna negacija, neposredna afirmacija nadčutnega, se ne more izogniti temu, da ne bi vzpostavila v entuziazmu, historičnem tkivu, družbeno vez – saj je prav entuziazem odslej tisto, kar je videti kot totalnost pogojev, torej kot brezpogojno, gledišče, ki ni drugega kot »totalitarno«⁶. S tem pa postane sublimna politika ena izmed vseh preostalih možnih podob politike, in če v njej kljub temu vztraja realno, če v besedah in v gestah še obstaja resničnost, ki jo ta politika zahteva – s čemer se razločuje od vseh drugih politik in je z njimi vselej le v razmerju homonimije – je to možno le v obliki barbarstva.

Skratka, zdi se, da srečamo tu v specifični obliki politične aplikacije vsa tista *topoi*, s katerimi duhovni diskurz izreka ambivalentnost in nevarnosti resnice (razumljene prav v pomenu resničnostnosti), ki ji, tako kot soncu in smrti, ni mogoče nekaznovano gledati v obličje: če je namreč sonce njena metafora, je smrt njen subjekt.

Posledica tega bi morala verjetno biti, da je politika področje, v katerem se resničnost, čeprav se lahko drugje pojavlja, ne more pojavljati, saj lahko v njenem okviru obstaja le kot barbarstvo. Rekli bomo, da ima z resničnostjo opraviti le prek posredovanja, ki reprezentira resničnost v politiki. Politika sicer ne more sama sebi reprezentirati tega posredovanja. Ponujeno ji mora biti od zunaj, vendar pa s tem še ni rečeno, da mora potekati prek pogodbe, prek *volonté générale*, države, ali prek kakšne druge homogene instance, ki jo lahko poimenujemo s pomočjo Hobbesa,

⁶ *Sublimno* estetiko »totalitarizma«, najsi gre za hitlerjevsko ali »stalinsko«, je mogoče zreducirati na načelo, ki jo utemeljuje, ne kot zahteva, naslovljena najprej na »umetnosti« v njihovem predpostavljenej sistemu, ampak kot imperativ uprizoritvi, ki je neposredno političen, a ni ne očit, ne nizkoten: *zgolj množice so lepe*.

Rousseauja, Hegla ali koga drugega. Pač pa jo je mogoče (v skladu s Kantom, bomo nedvomno rekli) najti samo v morali.

Negacija, na katero se lahko avtentično sklicuje politika, ima tako dva pomena; izvrševati se mora, iz istega razloga, v razmerju do dveh politik, ki sta enako »pozitivni«, čeprav v nasprotnem pomenu, dveh politik, ki na dva nasprotujoča si načina in zaradi antagonističnih razlogov identično obravnavata »človeštvo« kot sredstvo:

– Najprej gre za to, da je postavljena meja empirični politiki, se pravi, tehnologiji oblasti, »vladanosti« kot je dejal Foucault, izvedenemu upravljanju, ki ga evocirajo vrstice v *Večnem miru*, iz katerih smo izhajali, *empirični politiki*, ki temelji v tehnični antropologiji.

– Toda tehnična, »umna« politika utegne morda zadovoljiti vse, kar hočemo, ne pa tudi uma: je čista politika razuma, kolikor noče ničesar slišati o zahtevi uma, ki meri na nadčutni namen. Meja te politike je tako, še pred sleherno »racionalno« opozicijo, spontana zavrnitev uma, da popusti glede svoje dolžnosti. Um nenehno in ne da bi čakal na filozofijo in na zdržek, ki ga ima le-ta do obravnave smotra kot sredstva, radikalno spodbija politiko razuma, in to v obliki sublimne politike, ki zahteva neposreden in pozitiven prikaz nadčutnega v čutni družbenosti.

Če torej tehnična politika vedno pametno nasprotuje umu, tedaj sublimna politika nujno postopa nespametno s pomočjo uma.

Negativna filozofija se kot misel meje ne sme zoperstaviti na eni strani eni politiki in na drugi strani drugi, natančneje rečeno, ne sme se najprej spoprijeti s prvo, da bi se lahko nato soočila z drugo. Poklicanost in moč, da je prepreka za prvo, ima le, kolikor onemogoča drugo. Kar enostavno pomeni, da je vsa v *negativnem* prikazu sublimnega. Kot prikaz *sublimnega* bo proti sleherni empirično podkovani politiki uveljavljala uporniško jamstvo nadčutnega namena umnega bitja: sleherni tehnologiji, ki obravnava to bitje kot sredstvo, bo zarisala mejo, ki jo vsebuje dejstvo, da je po svojem značaju umno bitje smotrno. Kot *negativen* prikaz pa bo sublimni politiki kazala nemožnost čutne realizacije tega namena: s tem pa je le znova zarisana smotrna narava »človeka« – *pozitivno* sublimna politika obravnava namreč »človeka« enako kakor empirična politika kot sredstvo, naravo, čutnost: *sredstvo* za njen lasten nadčuten namen, *narava*, v kateri se lahko ta namen ustrezno *čutno* prikaže.

Poudarimo še enkrat, da gre samo za to, da eno tezo omejimo z njenim nasprotjem: da v politiki razuma reprezentiramo um, v nauku, ki pozna zgolj čutni značaj, pa intelegibilni značaj; da, na drugi strani v politiki uma reprezentiramo razum, v misli, ki želi poznati le intelegibilni značaj, pa čutni značaj. Analiza dokazuje namreč, tako kot najobičajnejše iz-

kustvo, da »človeka« s tem, ko priznavamo v njem *zgolj* intelegibilno pripadnost, dejansko zreduciramo na čutno. Obe politiki, ki sta *enostavni* v nasprotnem pogledu, tako ne proizvajata le, kar bi lahko bilo naključje, istega učinka – da namreč obravnavata »človeka« izključno kot sredstvo – ampak prihaja v tej enotnosti posledic do izraza njuna bistvena sinonimnost.

A videli smo, v kakšni meri stališče, ki zatrjuje ekvivalentnost obeh politik zaslužnjevanja, samo tvega, da se konča z *nizkotnostjo*. Vprašanje se torej glasi: ali lahko to stališče *obstaja* v politiki še kako drugače kot smrt duha, z učinki vred, o katerih govori Hegel, se pravi, z ničnostjo in *dolgočasjem*, navado? Z neizogibno perversno sprevernitvijo, da proizvaja v politiki prav tisto, zaradi česar, kot samo trdi, v politiki ne mora vztrajati resničnostnost, se pravi, barbarstvo. Gre za to, čemur pravi, denimo, naše obdobje – ne da bi o tem karkoli vedelo – »terorizem«, in kar je predvidel že Hegel, ko je vsakdanjo ničnost opredelil kot izginotje notranjega protislovja, izginotje, ki priključuje od zunaj, iz onstranstva mej, barbarsko protislovje. Terorizem ni drugega kakor barbarski ugovor proti dolgočasu. Tako kot je nizkotnost izpeljava iz pravilne trditve, da nadčutno v politiki ne more obstajati pozitivno, tako je terorizem izpeljava iz pravilne trditve, da je sleherna politika, ki ne pozna obstoja nadčutnega, nična.

Zdi se torej, da je v bistvu tako, da obstaja, na eni strani, vednost le, če je v imenu resnice izključena resničnostnost, in da obstaja, na drugi strani, politika brez pretirane groze in podlosti le, če je iz nje izključena resničnostnost, a tako, da lahko na določen način v njej vendarle vztraja, da je z njo, recimo temu, *stopljena*, tako kot je bila z resnico stopljena vednost. Sled te stalitve, ki je ni mogoče ne organizirati, ne z ničemer spariti, omogoča pa, da zavrremo tako presežek resničnostnosti kakor njeno absolutno zanikanje v uhojenem upravljanju mnenj in potreb, lahko skupaj s Platonom – ki se je na koncu, vsaj v *Zakonih*, nemara uklonil tej prilagoditvi – imenujemo, denimo, *pravičnost*.

A kljub temu ni gotovo, da bi se morali zadovoljiti s tako rešitvijo. Na eni strani je očitno, da zaostaja v razmerju do vztrajanja resničnostnosti v resnici, katerega pravice je utemeljila teorija, in to kljub analogiji, na katero se je morala sklicevati. Na drugi strani in predvsem pa je v resnici praktično nerazločljiva od najbolj malodušne »kantovske« rešitve, za katero ima politika svoj zakon le v razmerju do prava, ki nahaja samo svoj zakon le v morali – kar pomeni v zadnji instanci, da priznavamo, če dosežejo človekove pravice v morali očitno svojo najvišjo inačico, navsezadnje te pravice kot ideal vezi, ki so je ljudje zmožni. To pa je misel, za katero smo pokazali ne le, da je šibka, ampak tudi, da je sramotna.

Pravico imamo, da se upiramo

[...] Politika je področje, na katerem realno ne sme vztrajati in resničnost ne more obstajati. Na um se lahko sklicuje le stališče, ki pristaja na red, kakršnega dejansko nahajamo pred seboj, tam, kamor nas je naplavila usoda, pri čemer je stališče kvečjemu še pripravljeno, da učinkovanje obstoječega omeji z moralo. S tem se je torej zopet vrnil Descartes (če s tem imenom še enkrat označimo najvišjo obliko, ko jo lahko doseže ta misel).

A nemara bi lahko izpeljali neko drugo posledico, ki zahteva samo, da se gesta, s katero realni subjekt vdre v politiko, ne opira na noben *objekt*, v katerem bi se moral imaginarizirati. Jasno rečeno: odpor je v razmerju do realnega le, kolikor je popolnoma brez objekta.

V bistvu trdimo, da si negativna politika, ki jo mučijo človekove pravice, in politika negacije, na katero preži barbarstvo, popolnoma ustrežata (zato bosta tako prva kakor druga neizogljivo privedli vsak pokončen duh do negacije politike). Gre za dva načina, določljiva a priori, kako se negacija sprevača v pozicijo, meja v teritorij, dva načina imaginarizacije, prvi porine subjekt, ki se sklicuje na realno, v Imaginarno, drugi v imaginarno. Skratka, kakor smo že dejali: na eni strani nizkotnost, na drugi strani groza.

Problem se tako končno postavlja, tako kot je prav, v zelo enostavni obliki (priznavamo namreč, da ne obstaja filozofija, ki ne bi šla od enostavnega k enostavnemu, seveda na podlagi tega, da je pot, ki vodi od enostavnih vprašanj k najenostavnejšim odgovorom, vselej nekoliko kompleksna, saj »enostavno« na dveh krajih izjave nima istega pomena). Ali je možno *misliti* tako držo do sveta, opirajočo se na razmerja moči, ki svet tak, kakršen je, radikalno zavrača, tako kot se, vpričo sramote, s katero nas zaslepljuje, v celoti pridružuje slehernemu odporu, ne glede na način, na katerega je le-ta formuliran, in ne glede na to, na kaj meri, a pri tem ne nosi s seboj nič manj radikalne in absolutne volje po razdenjaju tega sveta, da bi ga lahko naposled nadomestila z drugim?

Kot vidimo, je vprašanje res tako enostavno, da si sam Kristus ni zastavil drugačnega, posledica tega pa je bil vznik enega izmed nedvomno najbolj impresivnih množičnih gibanj v zgodovini. Vendar pa smo sami zavrnilo možnost take rešitve, ki je kar najbolj neposredno elegantna, da namreč umestimo prihod nadčutnega v neko drugo kraljestvo.

Ali smo zaradi tega tudi brez moči? Zdi se nam, da nam, nasprotno termini, v katerih smo zastavili problem, skupaj s tem, kar je bilo že povedano, že nudijo odgovor.

Če je ideja o tisočletnem kraljestvu že sama na sebi protislovna, razcepljena v sebi, če je mogoče pokazati nemožnost sleherne rešitve, ki bi bila, v kar se da dobesednem pomenu, *končna*, če izkustvo z neovrgljivo očitnostjo priča o neizogibni sprevrnitvi Angela v Barbarskega Angela, iz tega nikakor ne izhaja, da se je treba odreči odporu kot navzočnosti nadčutnega v čutnem. Z vsjo potrebno jasnostjo smo namreč, kot upamo, opozorili na to, da je dejansko sleherni rešitev, predpostavljena kot *končna*, zahtevala, da si je treba zamisliti neko družbeno formacijo, v kateri ni več legitimen, še enostavno možen ne, nikakršen odpor. Nasprotje od trditve »obstaja končna rešitev« nikakor ni »sleherni odpor je ilegitemen«, ampak, narobe: »vselej imamo pravico do upora«.

Vendar pa je treba na vsak način preprečiti pomešanje te maksime in tiste, ki jo podaljša tako, da ji predpiše cilj – Maojeva izjava, ki je naperjena »proti reakcionarjem«, nastopa tu za zgled – saj jo s tem preobrne v končno maksimo. *Proti...*: empirična določenost maksime zadošča za to, da »um« tu spremeni pomen in da se sprevrne *interes*, ki mu je pripisan. V maksimi, ki smo jo predlagali, je treba videti čisto *praktično* zapoved; maksima, ki se izreka »proti«, je praktična zapoved, ki je *spravljena* s tem, kar mi teoretični um zarisuje kot *to, kar mora biti* (ne v smislu dolžnosti, ampak nastajanja).

Bodimo še bolj natančni: Na eni strani imamo sodbo, ki analitično veže upor z njegovim ciljem – »um« to povezavo samo fiksira –; na drugi imamo sodbo, ki sintetično veže upor in um, tako da mora biti um v uporju kot takem zainteresiran neposredno, brez pomoči cilja: upor mora torej biti smoter na sebi, ali tudi, smotrnost brez smotra.

Iz tega izhajajo dve posledici.

– Če velja upor za smoter na sebi, je na sebi legitimen *vsak* upor. Ne gre le za nasprotje med analitično in sintetično sodbo, ampak tudi za nasprotje med posebno in občo sodbo.

Verjetno nam bodo ugovarjali, da obstajajo barbarski, ali tudi, divji upori, in da smo s tem, ko smo jih *vse* razglasili za legitimne, onemogočili obsodbo teh zadnjih. Vendar pa ugovor ne upošteva tega, kar je že bilo povedano: pokazali smo namreč, da takšni »upori« zgrešijo svoj lasten pojem, ki ga sprevačajo v podobo. Realni upor je v tem primeru torej *odpor*, ki ga povzročajo: s tem seveda ne razumemo *proti-upora*, *pozitivno* nasprotovanje starega reda novemu, h kateremu stremijo ti upori, pač pa enostavno gesto, ki jih s tem, ko se jim zoperstavlja, cepi v njih samih in jih, *razločujoč* v njih to, kar vztraja v uporju kot smotrnosti brez smotra, in to, kar že služi vzpostavitvi Imaginarnega, ki je stvano iz imaginarnega, spreminja v nekaj enostavnega.

To seveda implicira, da tu ni mogoče, tako kot to ni bilo mogoče na področju morale, izločiti instance *sodbe*: da je vsak subjekt poklican, da vpričo tega, kar se vsakokrat empirično daje kot »upor«, uporabi svojo lastno pamet in *razloči* to, kar je upor in to, kar ni upor.

A iz same defincije upora izhaja še neka trditev, ki je tudi *a priori* veljavna in po kateri se lahko ravna sodba.

– Če se lahko upor, ki oživlja subjekt, dejansko predstavi sam na sebi, kot edini smoter, ki ga ima, pa se lahko kolektivizira edino tako, da izbere neki objekt. Sleherna kolektivizacija predpostavlja namreč vpis ločenih subjektov v imaginarno: in če se ti ne povezujejo prek tretjega objekta, prek katerega se lahko prepoznavajo kot podobniki v Imaginarnem, se bo moral kolektiv sklicevati zgolj na imaginarno. A ta objekt bo moral biti kolikor le možno zapisan izginevanju, če naj realno upora kot smotrnost brez smotra ne bo z njim docela zaslepljeno. K najčistejšim uporom torej ne bodo sodili tisti, ki razobešajo kar najbolj »sublimne« ambicije, ki razglašajo radikalno voljo »spremeniti svet«, pač pa prav nasprotno tisti, ki se ponižajo do najbolj drobnih objektov, najbolj preprostih, najbolj transparentnih. Naj torej velja naslednji *logion*, s katerim se pridružujemo celotni delavski tradiciji: zares *sublimen* je le tisti upor, ki ne zahteva več kot tri groše.

A po tej trditvi se sodba gotovo ne more *ravnati*. Dejansko ne moremo ne sklepati, da je nujno pravičen vsak upor, ki si zastavlja kar najbolj skromen objekt, ne da je nujno nepravičen vsak upor, ki hoče naskočiti nebo: tako da nam tu določujoča sodba ne rabi. Prav *nič* nam ne more prihraniti razločitve, ki nam edina omogoča, da zaznamujemo, *sredi* vsake empirično danega upora, dve niti, rdečo in črno. Recimo torej, da imamo vso pravico zahtevati od sebe, da smo, kakor hitro nastopa neki upor z ambicijo spremeniti svet in človeka, ki edina lahko zadovoljita našo melanholijo, še posebej *pazljivi*.

Prevedel Rado Riha

Françoise Proust
Moč in upiranje

Vztrajanje in upiranje

Vsem je znana slovita opomba k II. propoziciji tretjega dela *Etike*: »Zares, doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo.« Ta propozicija vpelje poznejšo, ravno tako slovito propozicijo: »Sleherna stvar si, kolikor je v sebi, prizadeva vztrajati v svoji biti« (III, VI¹). Ali je ta propozicija identična oziroma koekstenzivna drugi, prejšnji propoziciji: »Nobena stvar ne more biti uničena drugače kot od vnanjega vzroka« (III, IV)? Ves zastavek Analitike odpora je prav v tem razmiku med tema dvema tipoma propozicij. Vztrajati pomeni dejansko nadaljevati, podaljševati ali poudarjati gibanje, ki se je že začelo, oziroma ohranjati že obstoječe stanje. Bit nam je že dana in vsa naša prizadevanja merijo na njeno ohranjanje in krepitev. Upirati se pa narobe pomeni prizadevati si za trdovratno in nenehno uničevanje biti. Ohranjanje upiranja je potemtakem sorazmerno vztrajanju uničevanja. Če pa je tisto, kar vztraja, oblika biti, namreč trmasti in trdovraten pritisk, potem ni mogoče reči, da je bit tista, ki se upira. Morda pa je bit tisto, čemur se upiramo, tako da bi lahko rekli, da je bit ime za vztrajanje v biti, ime tako za bit kakor tudi za proti-bit.²

Začnimo torej s propozicijo »Doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo.« Telo, se pravi vse bivajoče je dejansko moč (*potestas*). Biti bivajoče pomeni razviti bolj ali manj očitno, bolj ali manj aktivno manj potencialnosti ali zmožnosti kakor moč, ki ga animira, ki ga sili in ki stori, da sploh obstaja. Zato pomeni obstajati upirati se, kolikor je to mogoče tistemu, kar si prizadeva zmanjšati oziroma uničiti njegovo eksistenčno moč, in hkrati prizadevati si premagati neogibne ovire, ki mu onemogočajo razviti svojo

¹ Za navajanje Spinozovih del bomo uporabljali tele kratice: E za Etiko, TTP za Politično teološki traktat in PT za Politični traktat. (Za pričujoči prevod sta uporabljena in mestoma ustrezno prirejena preveda: Baruch de Spinoza, *Etika*, SM, Ljubljana 1963, prevedel P. Simoniti, in »Politična razprava«, v Spinoza, *Dve razpravi*, DTP, Problemi-Razprave, Ljubljana 1990, prevedla N. Homar.)

² To pomeni, da »proti-bit« ni odtegnitev, a po drugi strani tudi ni, kot zatrdi Spinoza, gola negacija. K temu se še vrnemo.

bit. Tej moči bi lahko rekli eksistenca. Eksistenca je ime za napetost, ki je imanentna vsaki biti in s pomočjo katere se ta bit »pogaja« z notranimi in zunanjimi silami, ki jo aficirajo in iz katere vleče moč v upanju, da se bo ohranila v bivajočem ali celo, če bo mogoče, povečala svojo bit. Eksistirati ne pomeni biti zmožen izbirati, odločati ali uveljavljati svojo voljo. To ni možnost izbire med dobrim in zlom. Kajti ne le da ne obstajata dobro in zlo, pač pa obstajata zgolj najboljše in najslabše, še več, člena slednje dvojice se lahko sprevračata drug v drugega. Na splošno ni nobene skrivnosti v *meliora video pejoraeque sequor*, nobene skrivnosti v »prostovoljni sužnosti.«³ Eksistenca je napetost, »napor«, če že hočete, s pomočjo katerega se bivajoče znajdeva in se pogaja, kakor se ve in zna, z afekti, ki so mu bodisi naklonjeni, bodisi nenaklonjeni. Vsaka eksistenca je konglomerat ali kompleks sil, vrtinec kompleksnih in raznoterih afektov, iz katerih vznikne slep in vztrajen pritisk, ki v najboljšem primeru omogoča odkrivanje dispozitivov, zmožnih krepiti aktivne afekte, v najslabšem primeru pa uvedbo stabilnosti, stalnosti in regularnosti afektov.

Negotovi in začasni stabilizaciji tega konglomerata moči bomo rekli »narava«. Tako bomo govorili o naravnem stanju oziroma o stanju stvari ali celo o biti. Tako bomo rekli, da »že narava določa, da ribe plavajo in da velike ribe žrejo majhne« (TTP. XVI). Ta trditev napeljuje na drugo, ki pa je Spinoza ne omenja, ker je prvi inverzna: »Narava določa, da se majhne ribe upirajo, kolikor je to v njihovi moči, prizadevanju velikih, da jih požro.« Upiranje »majhnih« ni torej nič manj »naravno« od vztrajanja »velikih«. Vsak izmed njih je konglomerat »naravnih« moči, tako da bi lahko rekli, da so »veliki« in »majhni« pojav iste narave oziroma da imajo isto bit. Vendar pa so »veliki« natanko tisti, ki se kopajo v biti in si prizadevajo za njeno ohranitev ali večanje: njihova smer delovanja je enostavna in premočrtna in lahko bi jo poimenovali »vztrajanje«. »Majhni« pa so tisti, ki so nenehno tarča poskusov zmanjšanja ali celo uničenja njihove biti in ki se, zato da bi sploh še bivali, upirajo tako, da na iznajdljiv in zvit način izrabijo tisto malo svojih posebnih moči. Zato bi morali dopolniti in prestaviti Spinozovo propozicijo III, 6 iz *Etiqe*, ki smo jo prej navedli, in jo formulirati takole:

³ Spinozove formule pa so tele: »Zakaj afektom podložen človek ni sam svoj gospod, ampak igrača usode, ki ima nad njim tako moč, da je pogostoma prisiljen slediti slabemu, dasiravno ve, kaj bi bilo zanj dobro.« (E. IV, Predgovor). Glede domnevne »prostovoljne sužnosti« pa zapiše: »Velika skrivnost monarhičnega režima in njegov poglavitni interes je, da vara ljudi in da z imenom religija obarva strah, s katerim jih mora navdajati, zato da bi se borili za svojo sužnost, kakor da bi šlo za njihovo rešitev.« (TTP, Predgovor). Sužnost izvira iz strahu, ki ga spodbujajo in podpirajo.

»Sleherna stvar si, kolikor je v sebi, prizadeva upirati sleherni stvari, ki zmanjšuje njeno moč za vztrajanje v njeni biti.«⁴

Sleherna stvar torej, kolikor je to v njeni moči, vztraja v biti. A kaj pomeni »kolikor je to v njeni moči«? Če na eni strani »doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo,« je to zato, ker je telo moč, ki ni toliko nedoločna kot *neskončna*. Nobena moč ne pozna omejitev in zato tudi ne maksim ali norm. Vsaka moč se nagiba k absolutu ali k neomejenemu. Edini zakon, ki ga pozna, je »vse ali nič«: rajši uničiti ali biti uničena kakor ne razviti se, rajši ne biti kakor dopustiti zmanjšanje, upadanje svoje biti. Zakon biti ni biti tu, pač pa zmerom in še enkrat biti, vztrajati. Na drugi strani pa je vsaka moč v situaciji. Vsaka moč je ujeta v razmerja, v kontekse oziroma v razmere, ki aficirajo na različen, spremenljiv način, na način, ki je bolj ali manj ugoden, ugoden v nekaterih vidikih, neugoden pa v drugih, če sploh lahko razločujemo vidike. Vsaka moč je ujeta v igro akcij in reakcij in je v tem oziru podvržena zakonu »več ali manj«. Kako spodbujati ali ovirati moč? Kako spodbujati ali ovirati njeno učinkovitost? Kakšno torišče oziroma prostor za pogajanja sta moči na voljo? Katero strategijo neka situacija omogoča ali jo naredi celo za nujno? Če vztrajanje v biti narekuje frontalni spopad s silami, ki jo ovirajo, zato da bi jih preobrnila ali uničila, pa upiranje narekuje zvito in skrbno preračunano strategijo, v katero so ujeti nasprotniki upiranja. Upiranje se realizira v situaciji nasprotovanja. Prav ta situacija nasprotovanja producira nasprotnike. Toda šele upiranje omogoči, da nasprotovanje sploh vznikne. Številne moči v resnici niso druga drugi mehanično zoperstavljene ali naključno razpršene, pač pa se srečujejo in se prepletajo na deloma urejen način, tako da soočenja in spopadanja niso zgolj mnogotera, marveč tudi kompleksna: implicirana in komplicirana.

Tudi tu je treba narediti korak naprej od Spinoze in ga popraviti. Začnimo s prvimi, znamenitimi propozicijami iz tretjega dela *Etike*. Tu Spinoza zatrjuje, da neki predmet, zato ker nam zbuja veselje (oziroma žalost), se pravi večja (oziroma manjša) našo moč, ljubimo (oziroma sovražimo) in mu zato tudi pripisujemo pozitivne lastnosti: lep, pravičen, dober (oziroma negativne: grd, krivičen, zloben). Z drugimi besedami, prav situacija, taka, kakršno *doživljamo*, se pravi taka, kot nas aficira sorazmerno s tem, kakršna domnevamo, da je, določa naše vedenje. Situacija, v katero smo ujeti, razporeja *pozicije* in *opozicije* vsakega bivajočega in ne narobe. Prav nesimetrična razmerja med močmi določajo njihovo stanje in s tem tudi njihov tip biti in ne narobe. Spinoza je torej neupravičeno vpeljal tretjega, namreč

⁴ V zvezi s tem problemom opozarjamo na izvrstno knjigo M. Revault d'Allonnes, *La persévérance des égarés*, Bourgois, Paris 1992, zlasti Predgovor.

število oziroma množstvo, šele v propoziciji XXVII druge knjige *Etike*. Kajti to ga sili, da vpelje »afektivno posnemanje« moči, zato da bi pojasnil njihova razmerja in njihove povezave. To ga ravno tako sili, da močem, ki niso moči *jaza*, pripíše zgolj imaginarno existenco.⁵ A prav zato, ker so jim razmerja moči predhodna, lahko vztrajajo, *kolikor je v njihovi moči*, in narobe, se morajo nujno upirati drugim, se upirati drugim upiranjem, s katerimi se druga zoperstavljajo njim: »razmerje moči« pomeni »moč *proti* moči«.

Od tod izhaja, da je vsaka moč uničljiva in hkrati neuničljiva, da je nemočna in hkrati noro vzdržljiva. Na eni strani je vsako bivajoče samo na sebi *nemočno*. Ne drži le to, da je »sila, s katero človek vztraja v bivanju, omejena in [jo] moč vnanjih neskončno presega« (E. IV, III), pač pa je vsaka moč, kakršna koli je že, zmerom že postavljena v neko situacijo, kjer ji zgolj vztrajanje, trdovratnost in trma omogočajo, da se ohranja v stanju in da se *a fortiori* še krepi. In narobe, če si »duh prizadeva predstavljati si le tisto, kar postavlja njegovo zmožnost delovanja« (E. III, LIV), tega ne počne zato, ker ne bi bil zmožen zamisliti si ali celo uresničiti svojega lastnega uničenja, pač pa zato, ker je prav dejansko stanje telesa, četudi ni nebivajoče (v tem primeru težav sploh ne bi bilo) vseeno zmerom *manj* kot bit. S tem ne mislimo na kakšno prirojeno končnost bivajočega, niti na kratenje popolnosti, ki bi mu sicer pripadala. Pač pa mislimo na to, da je glede na absolutno, za katero si prizadeva vsaka moč, le-ta zmerom dejansko ponižana, zmanjšana, celo nemočna. Vsaka situacija, zgolj s tem, da tvori razmerja med močmi, le-te sili, da se med seboj sestavljajo, skratka, jih krni, oškoduje, kar pomeni, da je kot taka krivična. Glede na *več*, ki ga vsaka situacija ravno zahteva, je izvršeno zmerom *manj*. Tisto, za kar gre, niso »zunanje reči«, pač pa prej zakon kompozicije moči, s pomočjo katerega druga drugo aficirajo, in to nujno nesimetrično, torej zakon, ki producira tako pasivnost kakor tudi aktivnost.

Na drugi strani pa vsaka moč odkrije prav v tem, ko je postavljena v položaj pasivnosti, zmožnosti, da se upira in da se afirmira, zmožnosti, za katere ni vedela, da jih sploh ima. Vsaka moč je neuničljiva, četudi je lahko uničena. Prav v ekstremnih situacijah se je bivajoče, ki mu pravimo člo-

⁵ Po našem mnenju Spinoza pomeša med seboj dejstvo, da suženj, ki verjame, da je »kraljestvo v kraljestvu«, projicira svoje afekte v druge s pomočjo asociacije ali kontingvitete, in čisto drugačno dejstvo, namreč dejstvo, da je vsak človek, svoboden ali suženj, pripravljen stopati v razmerja z vsemi drugimi močmi, izrabljajoč pri tem usklajevanje in sestavljanje. Spinoza vpelje sredi tretjega dela *Etike* tretjega, nevtralnega, neopredeljenega, »mojega podobnika«, zgolj zato, da bi posplošil že vpeljano binarno logiko strasti, in ne zato, da bi jo naredil bolj kompleksno ali jo celo preobrnil.

vek, pokazalo zmožno moči, za katero nihče, tudi sam ne, ni vedel, da je je zmožen. »Tega noben konj, nam pove o vsakodnevnem upiranju v taboriš-
čih Gulaga, ne bi naredil.«⁶ Prav zato, ker je moč, četudi je uničena, neu-
ničljiva, se je sistematično uničevanje loti z mučenjem in z ognjem. Upor-
niki, rešenci, pripovedi pričajo o tem, da smrt ni nebit ali odsotnost biti.
Ne gre za to, da naj bi obstajalo nekaj onstran smrti, pač pa za to, da tako
kot je vsako življenje zmerom *preživetje*, pasivno in/ali aktivno upiranje smrti,
tako vsakemu uničevanju spodleti ob upiranju, neuničljivem, ki mu je ime
upiranje, moč ali sila biti. Je nekaj, kar je hujše od smrti, to pa ni nič ali iz-
ničenje, pač pa nezmožnost upirati se mu. Zato bi morali reformulirati
propozicijo III, IV iz *Etike*, in sicer takole: »Vsako stvar more in ne more
uničiti zunanji in notranji vzrok.« Pogoji možnosti moči neke stvari so hkrati
pogoji njene nemožnosti.

Pasivno-reaktivno-aktivno

Lahko bi začeli s tole propozicijo: »Treba je poznati tako moč kot
nemoč svoje narave, da bi lahko določili, kaj razum zmore in česa ne zmore
proti afektom. Dejal sem, da bom v tem delu (IV) govoril samo o človeški
nemoči, zakaj o moči, katero ima nad afekti razum, bom govoril posebej.«
(E. IV, XVII, opomba). Ne smemo pozabiti, da je Spinoza racionalist, ki
posveti posebno poglavje, namreč zadnje poglavje, emancipacijski moči
razuma. A prav ta isti Spinoza v IV. delu, ne glede na to, kaj o tem pravijo
drugi, pomeša sužnost z osvoboditvijo, ko med seboj spne pasivne in aktivne
strasti. V vsem tem delu gre manj za ločevanje pasivnih, zaslužnjujočih
afektov od aktivnih, osvobajajočih (to je storil že konec III. dela), kakor za
njihovo medsebojno kombinacijo, povezovanje in prepletanje. Če na eni

⁶ »Videl sem konje, ki so se postopoma izčrpavali in umrli (...) In četudi je bil njihov
položaj stokrat boljši od položaja ljudi, so hitreje umirali od ljudi. Takrat sem dojel
bistveno: človek ni postal človek zato, ker je bil Božji stvor, niti zato ne, ker je imel
na roki tisti nenavadni prst, ki mu pravimo palec. Postal je človek, ker je bil *fizično*
najbolj odporen od vseh živali, in drugič zato, ker je prisilil svojega duha, da služi
telesu (...). In doumel sem, da nisem eden tistih, ki se pohabijo ali pa naredijo
samomor. Preostalo mi je le to, da čakam, da se majhna nesreča sprevrže v majhno
srečo in da se velika nesreča sama izčrpa.« (V. Šalamov, *Kolyma, Récits de la vie des
camps*, Maspéro-La Découverte, Paris 1980, str. 21-22). Brati bi bilo treba tudi R.
Antelme: »Izkustvo tistega, ki je olupke, je položaj skrajnega upiranja (...) Veliko jih
je jedlo olupke. A največkrat se niso zavedali veličine, ki jo je mogoče odkriti v tem
dejanju.« (*L'espèce humaine*, Gallimard-Tel, Paris 1957, str. 101).

strani nič ne jamči za katero koli aktivno strast (ljubezen, upanje, hvaležnost, skromnost itn.), če se nobena aktivna strast ne more znebiti dvoumnosti, pa na drugi strani tudi nobena pasivna strast (sovraštvo, strah, jeza, kesanje itn.) ni obsojena na svojo reprodukcijo, na generiranje vedno več pasivnosti. Vedno so mogoči prehodi iz enih strasti v druge, vendar pa so zgolj preobračanja pasivnega v aktivno produkti novih tipov biti. Spinoza je na to nenehno opozarjal: *strast* ni stanje, pač pa *prehod*: »Z veseljem mislim ... strast, po kateri prehaja duh k večji, z žalostjo pa strast, po kateri prehaja duh k manjši popolnosti.« (E. III, XI, opomba). Afekt, naj je aktiven ali pasiven, kaže na večanje ali manjšanje moči. Je čustvo, ki usteza občutku sprostitve energije ali sile, ki so jo sprožile variacije in modifikacije bitja. Biti vesel ali žalosten pomeni izkusiti naraščanje (oziroma upadanje) energije, pomeni torej biti podvržen reorganizaciji notranjih moči, a tako, da novo in produktivno, ki vznikneta s to reorganizacijo, spodbujata domiselne in inventivne dispozitive, denimo, afektivno mašinerijo odpora.

Spinoza dá nastavke za ta proces. Potem ko je dejansko ločil aktivne, torej dobre strasti (veselje in ljubezen) od pasivnih, torej slabih (žalost in sovraštvo), to klasifikacijo še bolj zaplete (E. IV, XVI-LVIII): strasti so dejansko lahko na sebi dobre in posredno slabe, tako kot so lahko na sebi slabe in posredno dobre. Tako so možne štiri kombinacije:

1. Nekatere strasti so *dobre na sebi*: denimo veselje in ljubezen, ki »ni drugega nego veselje, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka« (E. III, XIII, korolarij, opomba): ljubim tisto, za kar domnevam, da je vzrok mojega veselja, to se pravi tisto, kar veča mojo moč. Kolikor je veselje znamenje večanja energije, »veselje neposredno ni slabo, ampak dobro« (E. IV, XLI). Hipoteza o »slabem veselju« je nesmiselna in je neadekvatna ideja.

2. Za to veselje pa je mogoče reči, da je *posredno slabo*, če je pretirano (E. IV, XLIII in XLIV): nekatere notranje moči so v tem primeru vzbujene na škodo drugih, tako da je kompozicija afektov, v celoti vzeto, oslABLJENA. Veselje ne more nikdar biti sprijeno, lahko pa ima take učinke.

3. Nekatere strasti so *na sebi slabe*: denimo, žalost ali sovraštvo, ki ni drugega kakor »žalost, ki jo spremlja ideja vnanjega vzroka« (E. III, XLIII, korolarij, opomba): sovražim tisto, za kar domnevam, da povzroča mojo žalost, to se pravi tisto, kar zmanjšuje mojo moč. V toliko je znamenje odtegotovanja energije, »žalost je neposredno slaba« (E. IV, XLI). Vse izpeljane strasti so zato enako slabe, ne glede na to, ali izvirajo iz žalosti (usmiljenje, kesanje itn.) ali pa iz sovraštva (zavist, prezir, maščevalnost, jeza itn.). Jeza vodi v vzkipljivost, maščevalnost podžiga maščevalnost, sovraštvo poraja sovraštvo. Za žalost pa se zdi, da ne more izstopiti iz same sebe, zato je obsojena na nenehno samoreprodukcijo.

4. Krog seveda ni sklenjen in nedeljiv. Spinoza, morda nevede, vse zaplete. Na eni strani se ljubezen *upira* sovraštvu: ljubezen se ne zadovolji s tem, da sovraštvo zaustavi, marveč povzroči njegovo plahnenje s tem, da mu odvzame objekt. Še več, duh, ki je premagal sovraštvo oziroma žalost s svojimi lastnimi močmi, podvoji svojo moč delovanja: »vrlina svobodnega človeka je enaka, kadar se ogne nevarnostim kakor tudi kadar jih preмага« (E. IV, LXIX). Premagati svojo otožnost, bojevati se ped za pedjo z nagnjenjem k pobitosti, morda še ne zadostuje za to, da sta premagani, zato pa omogoča sprostitvev dotlej neznanih moči, nastanek izvirnih kombinacij. Poslej ni več pomembno, *kaj* zoperstvimu sovraštvu, *s čim* se upiramo žalosti, ni več pomembna montaža dispozitiva, ki jo izrabimo za zaroto zoper pasivne strasti. To ne pomeni, da nam je vseeno, kakšen je izid, da moramo biti indiferentni do modalitet zarote, pač pa, da je razporeditev tega dispozitiva tako domisljena, tako zvita, tako pretkana, da je v nekem pomenu nora, nelogična, nepredvidljiva in neverjetna. Računu strasti, tako ljubemu Spinozi, računu, ki temelji na binarnem zakonu pozitivnega in negativnega (oziroma 0 in 1), spodleti ob inkalkulabilnem.

Pokažimo to z naslednjo propozicijo: »Afekt se da brzdati in odstraniti samo z afektom, ki je nasproten in močnejši od afekta, katerega je treba brzdati« (E. IV, VII). Zdaj lahko vidimo, zakaj je mogoče sovraštvo brzdati s sočustvovanjem: žalosti me žalost drugega. Ob tem je treba opozoriti, da je žalost močnejši afekt od sovraštva. Nedvomno je mogoče misliti, da strah pred večjim zlom pojasni, zakaj se vzdržim nekega določenega zla. Tako mojo željo prizadejati zlo osovraženemu bitju ali pa moje veselje ob tem, da mu je zlo prizadejal tretji, lahko zaustavi strah, da se utegne meni zgoditi isto v enakih okoliščinah, ali pa žalost, ki jo ta strah prebudi v meni. Treba pa je poudariti dvoje: prvič, da je žalost večje zlo, »močnejši afekt« kakor sovraštvo, kar pa velja le za posebne okoliščine in v določenih situacijah, in drugič, da je tretji nevtralen in nedoločen. Vzdržim se prizadejanja zla svojemu sovražniku zgolj zato, ker je veselje, ki me ob tem navdaja, dvoumno oziroma ne more biti dobro ali aktivno: »to veselje poraja hkrati žalost v duši« (E. III, XLII⁷). Če se dejansko razveselim ob zlu, prizadejanem mojemu sovražniku (»kdor si predstavlja, da je uničeno, kar sovraži, se bo veselil,« E. III, XX), pri čemer je moj sovražnik hkrati tudi moj podobnik, je žalost, ki mu jo na ta način povzročim, tudi moja žalost. A od kod Spinoza izpelje podobnost med ljudmi? To, da drugi ni v afektivnem razmerju z mano, ga ne naredi za mojega podobnika. Zato je bilo

⁷ Spinoza je poprej zatrdil: »to veselje je komajda lahko trajno in brez duševnega boja« (E. III, XXIII, opomba).

treba konstruirati specifičen pojem, pojem »človeške narave«, a prav to je Spinoza zmerom zavračal. Zato se zdi, da je moral Spinoza, če se je hotel ogniti nesmiselnim, katastrofalnim posledicam binarnega računa strasti, vpeljati ne-spinozistični koncept, ki ni ne konstruiran, ne reduciran, namreč koncept človeške podobnosti.

Po drugi strani pa Spinoza priznava, da so številne strasti, zlasti upanje in strah ter njune izpeljanke, mešanice dobrih in slabih, pasivnih in aktivnih strasti. Te strasti so nedvomno spremenljive, nestalne, nenehno se sprevačajoče druga v drugo. V tem pomenu »afekta upanja in strahu *po sebi ne moreta biti dobra*« (E. IV, XLVII, podčrtala F. P.). Upanje namreč »ni nič drugega kot nestalno *veselje*, nastalo iz podobe neke prihodnje ali pretekle stvari, o katere izidu dvomimo« (E. III, XVIII, 2. opomba), zato je tudi bolj aktivno kakor pasivno. Prav zaradi svoje nestalnosti in konstitutivne odvisnosti od usode, je nujno navezano na strah, ki pa je bolj pasivna kakor aktivna strast, ker je »nestalna *žalost*, nastala tudi iz podobe negativne stvari« (*ibid.*). Še več, strah je prej reaktiven kakor pasiven in zato je tudi prej nizkoten kakor slab. Vendar pa lahko strah zmanjša čezmerno veselje, ki je škodljivo, s tem, da zbuja strah pred uničevalnimi učinki: »strah ne more biti dober sam po sebi, ampak samo kolikor lahko brzda čezmerno veselje« (E. IV, XLVII, dokaz). Strah, ki preprečuje, da bi se učinki veselja obrnili proti samemu veselju, podvoji njegovo moč. V drugih situacijah pa, če pretrgamo vez med upanjem in strahom, in upanje navežemo na ljubezen, potem se veselje povečuje: upanje je aktivna strast, če večja moč *duha*, s tem da mu daje produktivne smotre in zato tudi zanj »dobre«.

Spinoza je tako prisiljen, bolj ali manj proti svoji volji, priznati, da so strasti *mešanica* pasivnosti in aktivnosti, katerih razmerje in celo narava sta kot taka nedoločljiva. Vzemimo klasično etično vrlino: »samozadovoljstvo«. »Samozadovoljstvo izvira iz razuma in edinole takšno zadovoljstvo, ki izvira iz razuma, je najvišje mogoče zadovoljstvo.« (E. IV, LII). To se pravi, da obstajata dva načina, kako si zadovoljen s sabo. Prvo, »ki izvira iz razuma«, izvira iz aдекватnega spoznanja in pravilne presoje svojih dejanj. Drugo je samozadovoljstvo, ki izvira iz hvale laskavcev ali pa celo iz pričakovanega priznanja svojih del ali zaslug. Kako ju torej razločiti? Kdo da pravo mero? Kdo določa pravilo za pravično nagrajevanje? Lotimo se zadeve z nasprotnega konca: »Največja ošabnost ali največje malodušje je največja nevednost o samem sebi« (E. IV, LVI). Nečimrnost in lažna skromnost sta simetrični in med seboj zamenljivi strasti: obe sta reakcijski, obe sta izraz sovražnosti in zato učinek notranje nemoči. Vseeno pa opomba nadaljuje: »Vendar se da malodušju pomoči lažje kot ošabnosti, ker je ošabnost afekt veselja, malodušje pa afekt žalosti; in zato je ošabnost

močnejša kot malodušje« (opomba). Spinozova argumentacija je tu zavajajoča: malodušje je pasivna strast, se pravi, da je šibkejša in zato bolj vredna prezira kot ošabnost, porojena iz aktivne strasti. Mar ne bi pričakovali ravno nasprotnega? Mar niso aktivne strasti najbolj nagnjene k razumu, torej najprimernejše za to, da zbudijo aktivne afekte? Mar ne bi morale prav te strasti najmočnejše delovati? Namesto da bi poskušali ta paradoks zmanjšati, ga posplošimo: ista moč, denimo, veselje, je hkrati vzrok za moč (denimo samozadovoljstvo) in šibkost (denimo, ošabnost). Še več, ne le da silovite in strastne ljubezni razum ne more obvladati, da mu je nedostopna, marveč jo lahko pomiri zgolj šibka, celo nemočna moč: tako ošabnost premaga ali pa vsaj zmanjša strah, ki nam lahko nakoplje sovražnike in nam zato povzroči zlo.

Moč, kot ponavlja Spinoza, očitno lahko zmanjša nemoč, a nemoč lahko, kot Spinoza pove tako rekoč proti svoji volji, tudi poveča moč. Poslej razumemo formulo »doslej ni še nihče določil, kaj zmore telo« drugače: nihče ne more določiti moči produkcije in destrukcije telesa ali teles. Nihče ne more jasno in adekvatno razločiti med večanjem in upadanjem moči: ne le zato, ker je razlika med njima zgolj razlika v stopnji, marveč najprej in predvsem zato, ker sta tudi onadva nerazločljiva mešanica pasivnosti in aktivnosti. Vsaka moč je sestavljena iz moči, ki se zadevajo druga v drugo in prelisčujejo druga drugo. Spinoza to na nek način tudi prizna: »Človeško telo sestaja iz mnogih individuov različne narave in je zatega-delj lahko aficirano od čisto istega telesa na zelo mnogo različnih načinov« (E. III, XVII). Afekti so zmerom mnogoteri in zato so lahko za isti subjekt nasprotni. Toda treba je narediti še korak naprej: nasprotnost je *notranja* vsakemu afektu. Bit je nedvomno primarna: bit je, obstajajo različne reči, skratka, ni nebiti. Toda bit ni pozitivna, polna, izpolnjena, nasičena.⁸ Prej gre za mešanico mnogoterih, raznolikih in asimetričnih sil, ki reagirajo druga na drugo v deloma urejenem kaosu. Bit zato producira prav toliko »biti« kakor »proti-bitu«, in prav zato jo moramo, tako kot Spinoza, poime-novati »moč«. Bit je »moči biti« na sploh (*potentia* oziroma *potestas*). Ker pa je vsaka moč neskončna, je vsaka produkcija neomejena in hkrati s tem potencialno tudi destrukcija. Vsaka moč se zaperstavlja drugi oziroma se druga zoperstavlja njej, četudi je ta druga lahko tudi ona sama: vsaka »kon-

⁸ Tu se ne strinjamo s tezo A. Negrija iz *Anomalie sauvage*, PUF, Paris 1982 (povzeto v njegovi knjigi *Spinoza subversif*, Kimé, 1994). Bit ni »polna in kompaktna« (str. 328), praznina ni fantom (str. 332). Na splošno bi lahko rekli, da produktivnost moči ni konstitucija in postopno širjenje biti. Res pa je, da se tu oddaljujemo od Spinoze substance in polnosti.

stitucija« je hkrati tudi »dekonstitucija« sebe in drugih reči. Pogoji možnosti biti so hkrati tudi pogoji njene nemožnosti. To seveda ne pomeni, da bit in nebit obstajata hkrati, pač pa da je bit zmerom podvojena, obdana s svojimi sencami. Razmerja moči so hkrati razmerja enakosti: moč proti moči, in nesimetrična razmerja: proti-bit pride za bitjo, je druga ali drugotna glede na bit in hkrati z njo narašča ali upada. Senca ali dvojniki se nujno prilepi na bit. To prizna tudi Spinoza: »V naravi stvari ni nobene posamezne stvari, od katere ne bi bila kaka druga stvar močnejša ali jačja, marveč je od vsake dane stvari dana kaka druga močnejša stvar, katera more tisto dano stvar uničiti.« (E. IV, aksiom).

Če je bit moč, potem zmožnost trpljenja, ki ga povzroči druga moč, zmerom vsebuje nekaj aktivnega.⁹ Toda razmerja moči so asimetrična, če je bit »moči biti«, nestalna in negotova, potem je trpljenje enako primarno kakor delovanje, zato so tudi pasivni afekti enako izvirni kakor aktivne strasti. Neka danost nam je predhodna in nas zmerom aficira in nas postavlja v izvirno situacijo »pasivne aktivnosti«. »Naravno stanje«, »narava«, stanje stvari izražajo odvisnost, ki je hkrati vzajemna in asimetrična.¹⁰ Danost, ki nas aficira na »pasiven« način gotovo ni pomanjkanje (ali odsotnost biti). Spinoza ima v tem oziru prav: »pomanjkanje ni nič« (E. Definicije afektov, III. definicija, razlaga); afekt ni stanje, marveč *prehod* iz enega stanja (popolnosti) v drugo (v drugo popolnost) in zato dejanje, to je, realizacija moči. Toda od tod ne izhaja, da je njegova pasivnost zgolj negacija prve trditve:¹¹ prej je narobna stran, dvojnica ali senca aktivnosti. Kajti bit ni ne negacija, ne afirmacija, pač pa prej *reakcija* na predhodno reakcijo, veriga ali neskončno veriženje moči, ki so izvirno in istočasno aktivne in pasivne.

Poslej je vsaka »aktivna pasivnost« zmožnost potrpežljivo ali nepotrpežljivo, domiselno in zvito, za ceno neskončnih kalkulacij in norih stav izumljati kombinacije in obrate, ki v pasivnih strasteh odkrijejo aktivnost

⁹ »Naša zmožnost trpljenja 'vsebuje' zgolj našo nemoč, to je omejitev naše moči delovanja. V resnici je naša zmožnost trpljenja naša nemoč, naša sužnost, to se pravi *najnižja stopnja naše zmožnosti delovanja*.« G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, str. 204.

¹⁰ V naravnem stanju »je vsak odvisen od drugega« (T.P. II, 9) in njegova moč je nemočna, »obstaja zgolj teoretično« (T. P., II, 15).

¹¹ Prav glede te točke se ločimo od Spinoze, za katerega je *omnis privatio est negatio*, kakor tudi od Deleuzea, za katerega »naša zmožnost trpljenja ne afirmira ničesar, ker ne izraža nič«, nič razen negacije ali neuresničitve naše zmožnosti biti aficiran ali delovati (*ibid.*)

in odvrnejo njihove reakcijske učinke. Prav zato, ker je vsaka moč hkrati tudi nemočna, je *upiranje* dano hkrati z močjo, tako da nihče, razen poznejše moči, če sploh nastopi, ne more določiti, ali se v tej moči življenje upira smrti ali smrt življenju. »Zboleti v nadi, da bo okreval,«¹² prelisčiti bolezen (oziroma hranjenje) tako, da jo preobrneš proti njej sami, mar ni to formula upiranja? Spinoza ima prav, »do samomora lahko pride na več načinov,« na pasiven način, aktiven ali reaktiven. A kdo lahko o tem odloča? Kdo bi si drznil trditi, da je bil Seneka, ki ga je Neron prisilil, da si prereže žile, »premagan od vnanjih in njegovi naravi nasprotnih vzrokov«, in da njegova smrt izraža zgolj njegovo zmožnost za trpljenje? Junaštvo se ne kaže toliko v invenciji nevarnosti kakor v tem, da se nanjo odzoveš s pogumom, da proti sovražniku uporabiš njegovo lastno orožje. In narobe, »ljubezen do javnega blagra«, ki zahteva usmrtitev drugega, ni čisto brez jeze, sovraštva in maščevalnosti.¹³

Kaj je potemtakem vztrajanje drugega če ne nenehen *pritisk* k biti na sploh in ne neutrudljiva aktivnost življenja? Ta pritisk bi lahko poimenovali v skladu s psihoanalitično tradicijo *pulzija*, kolikor je namreč vsaka pulzija hkrati *impulzija* in *repulzija*. Vsaka pulzija, kakršna koli je že, je v resnici repulzija oziroma, v Spinozovih terminih, averzija zla. Ne glede na to, ali smo impulzivni ali ne, izmed dveh zel izberemo manjše: če smo nerazumni, izberemo manjše zlo iz strahu pred večjim zlom (E. IV, LXIII), če smo razumni, to se pravi, če smo adekvatno spoznali, kaj je za nas dobro, kaj nam je koristno, izberemo manjše zlo zato, ker vemo, da je v dani situaciji za nas dobro (E. IV, LXV, dokaz). V obeh primerih, če se znajdemo v situaciji, ki je za nas slaba, se nagibamo k tistemu, kar je manj slabo.

¹² Nihče, pravi Spinoza, če si prizadeva vztrajati v svoji biti, si ne bo želel, ne da bi zašel v protislovje s samim sabo, »biti oškodovan v nadi, da bo škodo popravil, in zboleti v nadi, da bo okreval« (E. III, XLIV, opomba). Na splošno, »samo kdor je bil premagan od vnanjih in svoji naravi nasprotnih vzrokov, torej ne skrbi za to, da bi iskal svojo korist ali si prizadeval ohraniti svojo bit. Nikomur se, pravim, ne upira hrana in nihče si ne vzame življenja zavoljo nujnosti svoje narave, marveč samo zato, ker ga prisilijo vnanji vzroki. Do samomora lahko pride na več načinov.« (E. IV, XX, opomba). »Zboleti v nadi, da bo okreval« bi bila lahko skrivna formula upiranja.

¹³ »Tako tudi sodnika, ki ne obsodi obtoženca na smrt iz sovraštva ali jeze itn., ampak zgolj iz ljubezni do javnega blagra, vodi edinole razum.« (E. IV, LXIII). Gre za tautologijo ali nedoločljivost?

Strah in upanje

Spinoza nenehno ponavlja: kolektivni strasti sta upanje in strah. V *Teološko-politični razpravi* zatrdi: »Univerzalni zakon narave je, da se nihče ne odpoveduje temu, kar meni, da je dobro, razen v upanju še večjega dobrega ali pa iz strahu pred večjo škodo, in ravno tako nihče ne sprejme zla, razen če se s tem noče ogniti večjemu zlu ali pa v upanju večjega dobrega« (TTP, XVI). V *Politični razpravi* pa ponovi: »Ker ljudi, kot so dejali, bolj vodi afekt kot razum, iz tega izhaja, da se množica po naravi ne združuje pod vodstvom razuma, temveč nekega skupnega afekta, in tako hoče, da jo vodi tako rekoč en duh. Ta afekt je bodisi upanje, bodisi strah ali pa skupna želja po maščevanju kake škode.« (TP, VI, 1). Kolektiv kolektivizira strasti, kakršni sta upanje in strah.

Upanje in strah, ki sta izpeljani, dvojno izpeljani strasti: najprej iz veselja in žalosti, nato pa še iz ljubezni in sovraštva, sta vseeno izvirni strasti množstva. Ti strasti se seveda nenehno sprevačata druga v drugo, zato sta – v nasprotju z ljubeznijo in sovraštvom, ki sta ločeni strasti, tako ločeni, kot sta tudi aktivno veselje in reaktivna žalost – vir nestalnosti in nenehnih skrbi za duha. Toda ljubezen, tako kot sovraštvo, premaga logika *afektivnega oponašanja* (E. III, XXVII, opomba): ljubim tiste, ki me ljubijo, ljubim tiste, ki sovražijo tiste, ki jih sovražim, sovražim tiste, ki sovražijo tiste, ki jih ljubim, sovražim tiste, ki ljubijo tiste, ki jih sovražim itn. Ljubezen in sovraštvo zato – brž ko nastopi tretji – nenehno nihata med tekmovalnostjo in zlitjem v eno. Poznata zgolj zrcalno logiko, soočenje. Posledica te logike, po kateri vsi »hočejo, da bi jih vsi hvalili ali ljubili,« je, da »drug drugega sovražijo« (E. III, XXXI, korolarij, opomba). Pravzaprav je druga propozicija dvojnica prve. Ne obstaja noben kriterij, s pomočjo katerega bi lahko ločili kolektivni linč od javne manifestacije, razen skupnega objekta sovraštva oziroma ljubezni, ki poenoti udeležence. Ni razlike med skupnostjo ljubezni in skupnostjo sovraštva: v obeh primerih vladata simetrija oziroma polarlost. »Mi« ima za predpostavko ločevanje med »nami« in »njimi«, neskončno zrcalno serijo »nas«, ki jih združuje čista ljubezen, in »njih«, ki jih preprosto sovražimo.

Upanje in strah združujeta, vendar ne poenotujeta. Recipročnosti teh afektov ni mogoče pojasniti z »afektivnim oponašanjem«, o katerem govori Spinoza. Ljubezen do istega objekta povzroči tekmovalnost, ljubosumje in zavist (E. IV, XXXIV, dokaz). Ista ljubezen do objekta omogoča zlitje: skupno ljubezen in sovraštvo je mogoče pojasniti z identičnostjo, enostjo in skupnostjo objekta. Objekt je objekt imetja, kar je posledica boja za njegovo prilastitev. Objekt je dober (oziroma ga poimenujejo »Dobro«), če je

njegovo prilaščanje izključevalno; posledica tega pa je, da je utelešen. Objekt je slab (oziroma ga poimenujejo »Zlo«), če se upira prilaščanju, posledica tega je, da je zavržen. Nekdo pa je podvržen skupnim afektom le, kadar se pridruži komu, kadar dela zaveznitva. »Asociacija upanja in strahu« je negotova in nestalna, krhka in spremenljiva, je produkt možnosti oziroma nemožnosti dane situacije in se spreminja z njimi. Afekt zato odkriva domet neke situacije. Če ugotovim, da drugi nima istih afektov kakor jaz, se oddaljim in se pridružim drugim. Asociacija afektov je anonimna in nekonsistentna, enkratna in ilegalna.¹⁴ Taka asociacija je spremenljiva mreža, križanje poti v puščavi. Ne povezuje *objektov*, marveč *subjekte*, kolikor so le-ti vektorji afektov. Po Spinozi je objekt tisto, za kar *domnevamo*, da je vzrok afekta; ne le da mu ne predhodi, objekt mu sledi, je produkt poznejše racionalizacije in konstrukcije.

Zdaj lahko razumemo, zakaj upanje in strah nimata objekta oziroma je ta le *relativen*. Upamo na *boljše*, bojimo se *slabšega*. Upamo na izboljšanje stanja stvari, ki bo še povečalo našo zmožnost za obstoj, bojimo se poslabšanja situacije, ki bo zmanjšalo našo zmožnost za obstoj. Res je sicer, da sta boljše in slabše zgolj inačici dobrega in slabega: prvo je večje dobro, drugo je večje zlo. A po drugi strani sta neodvisna in zato tudi specifični kategoriji. Boljše in slabše sta *primernika*, izraza za primerjavo situacij: vsaka situacija, kakršna koli je že, je lahko ali pa je bila boljša ali slabša od druge. Ta izraza ravno tako ne zahtevata adekvatnega spoznanja dobrega in slabega, temveč zgolj, kot pravi Spinoza, »skupne pojme«, stabilizirani konglomerat afektov in intelekta. Ne vem, kaj je dobro oziroma slabo, vem pa, izhajajoč iz situacije, ki mi je dana, da je mogoče boljše, na katero upam, in to upravičeno upam, kakor tudi, da obstajajo težnje k slabšemu, ki se ga bojim, in to upravičeno bojim. Boljše in slabše nista nikdar določena. Njuno večanje ali zmanjševanje je neskončno, njune možnosti pa vedno odprte: najslabše, recimo mu katastrofa, je možnost, ki je zmerom prisotna, kakor tudi najboljše, ki mu bomo rekli mesijanstvo. Dejansko pa ravno upiranje ali odsotnost upiranja »opredeli« situacijo oziroma ji dá ime. Prav upiranje omogoči ali onemogoči vznik doslej neznanih možnosti in s tem lahko preobrne ali tudi ne nastajanje sedanjosti in določi »prehod v manjšo ali večjo popolnost«.

Upiranje je torej drža, ki je hkrati *absolutna in relativna*. *Absolutno* pomeni, da je upiranje ekstremna drža: določajo jo ekstremi, ki tičijo v sami

¹⁴ V zvezi s tem opozarjam na svojo knjigo Kant, *le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991, str. 269, a tudi na Blanchota, zlasti na njegovi knjigi *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971 in *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983.

situaciji. Edini zakon, ki ga pozna upiranje, je vse ali nič. V gibanje ga spravi edino brezpogojni in neupogljivi »ne«: ne popustiti, ne se pogajati, ne se kompromitirati. *Relativno* pomeni, da ve, da nobene situacije ni mogoče primerjati, da so možnosti zmerom omejene, da je manevrski prostor ozek, da je treba napredovati postopoma, korak za korakom, primerjalno, da se je treba pogajati, da je treba igrati previdno: ne zaupa teologom, satirikom, teroristom vrline in herojem dobre vesti, ki med seboj mešajo etiko in politiko, katerih neodgovorne govore spremlja najbolj konformistično delovanje, največja konservativnost. *Relativno* upiranje je skrbno preračunljivo, strateško subtilno in prebrisano domiselno. Napreduje previdno in počasi, z nezaupanjem, vkalkulira tveganja, za katera ve, da so verjetna, kakor tudi morebitno srečno naključje. V pravem trenutku, ko pritiska naglica, vse tvega: je nestrpno, neprevidno in neodgovorno. Opira se na srečo, četudi je neverjetna, spusti se v tveganje. Upiranje je hkrati realistično, zelo realistično, in idealistično, absolutno idealistično. Vedno deluje na kratek in na dolg rok, glede na sedanost in na mesijanstvo, a nikdar na srednji rok ali glede na jutri. Nikdar se ne ravna po verjetnem ali po tistem, kar je mogoče programirati. Njegova govorica je mešanica taktike in zvijače kakor tudi odsotnosti taktike, popolnoma nedolžna, nikdar pa ni govorica ciljev, ki jih je treba doseči, ali pa programov, ki jih je treba realizirati. Upirati se vedno pomeni upirati se z vsem, kar imamo na voljo, in toliko, kolikor je to mogoče. »Realnost« upiranja določata strah in upanje, ki določata tudi silo in »stopnjo popolnosti«.

V nekaterih ozirih, kot opozarja Spinoza, strah in upanje drug drugega izključujeta. Upanje je tip veselja, torej aktivna strast: je »nestalno veselje, nastalo iz podobe neke prihodnje ali pretekle stvari, o katere izidu dvomimo« (E. III, XVIII, 2. opomba). Narobe pa je strah tip žalosti, torej pasivne strasti: to je »nestalna žalost, nastala tudi iz podobe negotove stvari.« (*ibid.*) Vendar pa strah in upanje, kot je razvidno že iz obeh definicij in kot poudarja tudi sam Spinoza, nenehno nihata, se sprevračata drug v drugega, da sta skorajda zamenljiva drug z drugim. Če je zveza upanja in strahu tveganje za upanje, je priložnost za strah. Zveza obeh afektov je priložnost za njuno razvezo, to se pravi, paradokсно, za njuno ustrezno kombinacijo.

V knjiga *Etike* je v celoti posvečena temu, da pokaže, da se moder človek kar se da malo izpostavlja situacijam strahu pred slabim ali upanja na dobro. Prizadeva si za neodvisnostjo in dušnim mirom. Biti »moder« pomeni biti racionalen, umestiti situacije in dogodke v verigo vzrokov in posledic in torej živeti in ocenjevati jih kar najmanj afektivno: če se že ne moremo ogniti udarcem usode in preobratom situacije, potem se vsaj sami ne obračajmo po njih in ohranimo nekaj racionalne avtonomije. Ker pa so

številni dogodki nepredvidljivi, ne toliko glede na svoj obstoj kot glede na svojo formo, je racionalno vedenje z vidika dogodka enako iracionalnemu. Obe se namreč ravnata po isti maksimi: izmed dveh zel izbrati manjše in izmed dveh dobrih večje. Ozek rob je med potjo, ki jo je izbral tisti, ki ga »vodi strah in ki dela dobro, da bi se izognil zlu (in ki ga) ne vodi razum« (E. IV, LXIII) in tisto potjo, ki jo je izbral tisti, ki »z željnostjo, izvirajočo iz razuma, neposredno sledi dobremu in se izogiba zla« (E. IV, LXIII, korolarij). Vemo, da je resnično pokazatelj samega sebe in svojega naspro-tja. Vendar pa nam poznavanje dobrega omogoča, da s pomočjo izračuna vzrokov in posledic presojava, ali je to dobro oziroma zlo nižje ali višje od onega prihodnjega ali preteklega dobrega oziroma zla. To se pravi, da se bomo »pod vodstvom razuma raje gnali za večjo prihodnjo kot pa za manjšo sedanjo dobrino in raje za manjšim sedanjim kot za večjim prihodnjim zlom« (E. IV, LXV). Vseeno pa ni mogoče razlikovati med tistimi, ki se ve-dejo racionalno, in tistimi, ki se ne vedejo racionalno, to se pravi, ki jih vodita strah in upanje: iz strahu pred večjim zlom izberejo ali sprejmejo manjše zlo, in zaradi upanja na večje dobro se odločijo za neko sedanjo dobrino ali proti njej.

Še več, tudi človek, katerega vedenje je racionalno, se ne ogne afektom stahu in upanja. Nihče ni zgolj opazovalec dogodkov, vsak je tudi že akter. Če se potek stvari z vidika gledalca kaže kot nujna vzročna veriga, se z vidika akterja, ki je tudi sam ujet v to mrežo in jo modificira zgolj s svojo prezenco, svet kaže kot urejeno množstvo kontingentnih situacij. Pravilo namreč ureja razmerja moči: ohranjanje biti, sorazmerno upiranje proti-biti. Toda sila in modus enega oziroma drugega sta kontingenta, zato je konglomerat, ki ga tvorita, nepredvidljiv, njegovo nadaljevanje pa nključno. V tem pomenu je vsako upiranje izjemno in je dogodek: odpre vzrel v biti, prekine njeno reprodukcijo. Omogoča videti najslabše tam, kjer se vidi le slabo ali indiferento, *a po drugi strani* omogoča videti tudi najboljše tam, kjer se zdi, da vlada najslabše. Bati se pomeni zaznati nevarnosti, upati pomeni odpreti si možnosti. Povezati strah in upanje pomeni napovedati možnosti tam, kjer so bile diagnosticirane nemožnosti. Vsaka situacija je konglomerat nevarnosti in priložnosti, zavezništvo nemožnosti in možnosti. Navezati strah na upanje, skovati njuno zavezništvo (a videli smo, da sta povezana že »po naravi«), pomeni dati prednost pred strahom energiji, ki strah naredi tako bistroviden, tako čuječ, tako krut, zato da bi mu odvzela njegovo reaktivno moč in jo preobrnila v aktivno, bojujočo se. Prav v tem je energetska in energična mašinerija upiranja. Zakaj nas navda z veseljem, ko se spomnimo na premagane nevarnosti, če ne zato, da bi izrekli iz tako reaktiviranega strahu aktivne sile, nujne za druge, nič manj

zahtevne boje. »Zakaj se ljudje veselé vsakokrat, kadar se spomnijo kakega minulega zla, in zakaj z veseljem pripovedujejo o nevarnostih, katerih so se rešili? Kajti brž ko si predstavljajo kako nevarnost, gledajo nanjo kot na prihodnjo, in določeni so za to, da se je boje; to določbo znova slabi ideja rešitve, katero so združili z idejo te nevarnosti, ko so se je rešili, in katera jim znova vrne občutek varnosti; in tako se znova veselé.« (E. III, XLVII, opomba). Ravno tako strateško in vitalno je maksimirati strah, zato da bi povečali energijo upanja. Sila upiranja je sorazmerna sili nevarnosti, to je, sili, ki je potrebna, da se s to nevarnostjo soočimo in jo premagamo.¹⁵ Spinoza to ponovi: »Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kot strah« (TP, V, 6). A isti Spinoza ponovi: »Zakaj ko bi ljudje nemočnega duha prevzetovali vsi enako, ko bi se ne sramovali ničesar in ničesar bali – kako bi jih tedaj mogle povezovati in oklepiti vezi? Strašno je ljudstvo, če se ne boji« (E. IV, LIV), to pozneje ponovi: »Ljudi bolj vodi strah kot razum« (TP, I, 2). V tem ni protislovja: etika ali politika imata za nalogo prav to, da *kolikor je mogoče preobrneta* strah v upanje. Za to pa je potrebno, da v samih dvomljivih situacijah zagledamo iskro upanja. Razložili bomo dve fazi te konverzije ali tega preobrata:

1. Korak od *afekta* k njegovemu *bližnjemu vzroku*. Afekt poimenuje ali opredeli situacije. Afekt seveda ni adekvatno spoznanje (»tretje vrste«). A četudi afekt ne določa svojih daljnih, zadnjih vzrokov, vseeno omogoča razumevanje situacije. Stanje situacije se nam dejansko daje prek načina, kako nas aficira: od afekta upanja (ali veselja) oziroma strahu (ali žalosti) se je treba dvigniti k situaciji, ki je njun izvir. Če sem vesel, je to zato, ker je situacija, v kateri sem, znosna, še več, lahko vidim celo možnosti izboljšanja, ki podžigajo moje upe. In narobe, če sem žalosten, je to zato, ker se mi zdi situacija, v kateri sem, neznosna, še več, vidim celo možno zaprtost situacije, ki me navdaja s strahom. Strah in upanje anticipirata prihodnost neke sedanje situacije. Kot taka sta zmožna presoditi, kaj se utegne zgoditi v taki situaciji. Edino ta afekta sta zmožna oborožiti paralizirane, razorožene subjekte z nenehno trpkostjo, ki je vedno bolj ali manj reakcija na aktualno stanje situacije.

2. Vsaka situacija je ambivalentna in nestalna. Možno je seveda, da je *ekstremno slaba*: to bi pomenilo, da je skorajda zaprta in da so možnosti za upanje ali za dogodek skorajda nične. A kot smo videli, sta upanje in strah

¹⁵ »Potrebna je torej enako velika duševna vrlina ali duševna moč, da bi lahko brzdali drznost ali strah, se pravi, svobodni človek odvrne nevarnosti z isto duševno vrlino, s katero jih skuša premagati.« (E. IV, LXIX, dokaz).

navsezana na dano situacijo: strahu in bedi se lahko zoperstavi upanje manjše revščine itn. Gre za to, da iz situacije izvlečemo možnosti bodisi za zaustavitev zmanjševanja zmožnosti za delovanje (poslabšanje eksistenčnega miljeja), bodisi za pospeševanje njenega večanja (izboljšanje eksistenčnega miljeja). Strah in upanje torej nista nikdar razdružena, kajti nobena situacija ni nikdar jasna in dokončna: upanje ni nikdar zagotovljeno, strah nikdar ne izgine. Upiranje je zmerom aktualno. Afekt, ki ga mobilizira, je aktiven in hkrati reaktiven: jeza in pogum, ogorčenje in velikodušnost. Ker pa nobena situacija ni dokončno razvrščena – tako razvrščanje situacije je namreč nemogoče – sama aktivnost upiranja sprosti energije, ki so zmožne obrniti strah proti njemu samemu in ga preobrniti v upanje, to se pravi, izvleči aktivnost iz reaktivnosti: »*Experientia sive praxis*« (TP I, 3). Praksa upiranja je izkustvo: je subjektivna, a na nov način, *aktivira* jezo, tako da jo spremeni v *pogum*.

Mnoštvenost in množstvo

Vsaka stvar je kot končen modus narave enkratna. Ker pa narava uporabljaja mnogotere moduse, obstajajo samo singularnosti. Način njihovega združevanja je na splošno naključen. Zbiru oziroma nekonsistentni množtenosti¹⁶ singularnosti bomo rekli »mnoštvo«. ¹⁷ Tako kot elementi, ki ga tvorijo, tudi množstvo poseduje moč. Kako opredeliti to moč?

Moč množstva izvira najprej iz njegove množtenosti, to se pravi, iz njegovega števila, iz njegove biti-na način-števila (bodisi velikega, ali majhnega). Število je seveda število: 1000, 10000, 100000, 1000000 in je kot tako nedeljivo. Spinoza to ponavlja: množstvo, organizirano kot politično telo, tvori »eno samo telo, eno samo dušo« (TP III, 2): »Kajti pravica države je določena z močjo množice, ki deluje, kot da bi jo vodil en duh« (TP III, 7). Toda število, najsi bo veliko ali majhno, je večje od drugega števila in manjše od tretjega. To se pravi, da je število razmerje in da je moč zmerom močnejša ali šibkejša od druge. Ni moči brez razmerja moči, ni moči brez nasprotne moči, ni množstva, četudi je mirno in enotno, ki ne bi bilo ujeto v igro sil in ki ne bi trčilo na svoje nasprotje. Namesto da bi rekli, da *imperium*, država, moč, vsaka »vladavina« nasploh izvirajo iz poenotenja posameznih moči, ki tvorijo množstvo, bomo rekli, da se množstvo zmerom sooča, da ima zmerom pred seboj moč, državo: država je to

¹⁶ Formulo si sposojam iz A. Badioujeve knjige *LEtre et l'Événement*, Seuil, Paris 1988.

¹⁷ T. Negri je v *Anomalie sauvage, op. cit.*, spinozovski izraz *multitudo* uporabil kot koncept.

mnoštvo sámo in hkrati tisto, kar mu prihaja nasproti. Če »to pravico, ki jo opredeljuje moč množice, navadno imenujemo oblast (*imperium*)« (TP, II, 17), potem je moč države prav moč, ki ji jo podeli množstvo – v tem smislu ima ljudstvo vladavino, ki si jo zasluži – a po drugi strani se država – kolikor je namreč vsaka enotnost zmerom negotovo, izsiljeno poenotenje divje in naključne množstvenosti – zmerom obrne proti temu množstvu, tako da bi lahko rekli, da je vsaka vladavina krivična. Mnoštvo je množstvenost, množstvena-bit, konglomerat ali naključna serija števil. Upiranje množstva je upor vrstnega števila proti glavnemu, primernika proti presežniku.

Četudi množstva ne preči notranja črta, ki bi ločevala prijatelje od sovražnikov, se vseeno prav na ta način množstvo misli in doživlja; moj sovražnik je tisti, ki se ga bojim (TP, II, 14) in ne narobe, četudi se posledično bojim svojega sovražnika. A kaj je predmet mojega strahu? Pričujoča, prihodnja ali celo pretekla možnost zmanjšanja in zato tudi uničenja moje moči. Ta nemoč se pokaže, ne glede na njeno stopnjo, brž ko obstaja nesimetrično razmerje moči, to se pravi, brž ko se prva moč ne more realizirati v skladu s svojo naravo, »*ex suo ingenio*« (TP, II, 9) in postane odvisna od druge, pade pod njeno oblast »*sub alterius imperio*« (TP, XVII). Mnoštvo se torej boji tistih, ki ji onemogočajo, da bi živelo »v skladu s svojo željo« (TP, II, 10), in ga imajo v oblasti, bodisi s prepovedmi (zakoni, pravili, ukazi), ali pa, kar je pogostejše, s spodbujanjem, opogumljanjem, demoraliziranjem, to se pravi s tem, da mu zbujejo upe na čudežne dobrine ali pa strahove pred grozljivim zlom. A bati se tega, česar se je bati, zgolj povečuje strah, nizko strast in s tem odvisnost. Prav zaradi tega si množstvo prizadeva, kolikor je v njegovi moči, da *kombinira*, in sicer zato, da bi reduciralo priložnosti za strah (drugi, sovražniki postanejo zavezniki) in povečalo priložnosti za kolektivno upanje: »Gotovo pa je, da ima vsak toliko manj moči in potemtakem toliko manj pravice, kolikor večji vzrok ima za strah. K temu še dodajmo, da bi ljudje brez vzajemne pomoči (*auxilium*) le stežka zadovoljili svoje življenjske potrebe in negovali duha.« (TP, II, 15)¹⁸. S sklepanjem zaveznitva, z zbiranjem s tkanjem mrež in vezi se posamezne moči upirajo svoji nemoči in s tem tudi svojim sovražnikom in hkrati izumljajo možnosti biti ali moči, ki so jim bile dotlej neznanе. Mnoštvo s tem, da se politično aktivira, to se pravi, s tem, da pomnogoteri sestavo svojih afektov, vztraja v svoji biti, to je, v svoji množstveni biti, in jo veča.

¹⁸ Nedvomno je A. Matheron v svojem delu *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1969, med vsemi najbolj vztrajal pri solidarnosti kot viru politične vezi (cf. zlasti str. 302).

A s kom sklepati zavezništva, s kom sklepati pakte, s kom *se dogovarjati*? Jasno je, da alternativa prijatelj-sovražnik zaide v slepo ulico: bodisi da ne sklepamo zavezništva s svojimi »naravnimi« prijatelji, kar ohranja in celo krepi moč sovražnikov, ali pa sklepamo zavezništva s sovražniki, a s tem tvegamo svojo večjo odvisnost in celo izginotje kot posebne moči. Vendar pa je ta alternativa napačna: ločitev prijatelj-sovražnik ni preddobna zavezništvu, marveč je njegov učinek in posledica. X-ov sovražnik je tisti, ki zmanjšuje njegovo moč, tako da bo glede na sedanje stanje stvari X skorajda onemogočen, da preobrne razmerje ali obrne situacijo v svoj prid. Sovražnik je torej tisti, ki razmerje sil naredi skorajda ireverzibilno, s tem, da ga fiksira kot dominacijo, celo nasilje¹⁹ in ki s tem, da prižene strah skoraj do paralize, ovira vsako mobilnost. Narobe pa je X-ov prijatelj tisti, ki – *zato, ker* je njegov zaveznik – za hip ali trajno zaustavi zmanjševanje njegove moči. *Zavezništvo* moči je torej tisto, ki distribuira opozicijo *prijatelj-sovražnik*. Ta opozicija ne obstaja *na sebi* in vsa politična strategija je v tem, da si pridobivamo prijatelje ali, natančneje, da sovražnike spremenimo v svoje prijatelje: prijatelj množstva je tisti, s čigar pomočjo bo zavezništvo izboljšalo sestavo moči vsakega izmed zaveznikov. Dve vrsti prijateljev obstajata: tisti, katerih moči so vnaprej skladne z našimi in omogočajo znotraj danega razmerja moči vzajemno večanje moči, in tisti, katerih moči sicer niso vnaprej skladne z našimi, vendar niso niti absolutno nasprotni. Če »razum« pojmuje kot aktivno strast, torej kot strast, ki je produktivna za večanje moči, bomo rekli tako kot Spinoza: »Samo kolikor živé ljudje pod vodstvom razuma, se po naravi med seboj zmeraj skladajo.« (E. IV, XXXV). In narobe, obstajata dve vrsti sovražnikov: tisti, katerih moči so nasprotni X-ovem močem, vendar pa zavezništvo z njimi začasno zaustavi njihov medsebojni razkroj, in tisti, za katere je X sovražnik, to se pravi tisti, ki s tem, da druge moči postavijo v situacijo nasprotovanja, le-te spremenijo v svoje nasprotnike, tako da bo upiranje tem nasprotnikom edini pogoj za njihov obstoj. Upirati se pomeni preobrniti »pasivno« so-

¹⁹ V spinozovem besednjaku bi lahko rekli, da je dominacija, kolikor si prizadeva odtegniti specifičnemu političnemu modusu, ki je uporaba obljub in groženj, »nenaravna«: »S kakšnimi obljubami in grožnjami je mogoče pripraviti človeka, da bi ljubil, kogar sovraži, in čutil sovraštvo do onega, ki ga ljubi? Med dejanja te vrste je treba prištevati tudi vsa tista, pred katerimi se človeška narava tako zgrozi, da se ji zdijo hujša od vsakega drugega zla, kot na primer, da bi človek pričal zoper samega sebe, da bi se mučil, da bi ubil svoje starše, da se ne bi poskušal izogniti smrti in podobno, česar ni pripravljen storiti nihče niti za nagrado niti pod pritiskom groženj.« (TP, III, 8)

vražnost v »aktivno«, pomeni preobrniti situacijo, v katero me je drugi situiral kot sovražnika, v situacijo, v kateri je posej on moj sovražnik, pomeni vključiti sovražnika v razmerje moči. Če pa s »strastjo« mislimo na reaktivno strast, ki zmanjšuje moč, potem bomo rekli, tako kot Spinoza, da »kolikor so ljudje podvrženi afektom, ki so strasti, so lahko drug drugemu nasprotni« (E. IV, XXXIV). A v tem primeru odpade ločevanje med racionalnim vedenjem, vedenjem »modreca«, namreč vedenje, ki pozna distinkcijo prijatelj-sovražnik, in iracionalnim ali »strastnim« vedenjem, to je vedenjem, ki te distinkcije ne pozna. Četudi ni »v naravi stvari danega nič posameznega, kar bi bilo za človeka bolj koristno kot človek, ki živi pod vodstvom razuma,« (E. IV, XXXV, 1. korolarij), vseeno ostane, da je sleherni človek koristen slehernemu človeku: »Zakaj čeprav so ljudje nevedni, so vendarle ljudje, ki ti lahko v stiskah izkažejo človeško pomoč, od katere ni učinkovitejša nobena druga.« (E. IV, LXX, opomba). Spinoza to še poudari: »Za ljudi je zlasti koristno, če uskladijo svoje navade in se med seboj povežejo z vezmi, po katerih postanejo vsi kar najbolj enotni, in sploh če delajo to, kar koristi utrjevanju prijateljstva.« (E. IV. dodatek, XII. poglavje, podčrtača F. P.). To, da sta potrebni »spretnost in čuječnost,« kot pove v nadaljevanju Spinoza, da je treba dokazati svojo domiselnost, celo zvitost pri sklepanju zavezništva priča o *double bind*, v katero nas »sili« sleherni vez oziroma sleherni »prijateljstvo«: sleherni prijateljstvo, tako kot tudi sleherni sovražnost, je hkrati *absolutno* in *relativno*, upiranje pa sledi tej smeri in tej meji.²⁰

Čim bolj se asociacija krepi, tem bolj se pomnogoterijo njihove skupne moči singularnosti. Natančneje, množstvena bit zgubi vso aktualnost in vso eksistenco, če ni zmožna izrabiti povezav, s pomočjo katerih aktivira svojo moč. Mnoštvena je le, kolikor se pomnogoteri. Tako bi lahko ponovili za Spinozo, da si lahko »naravno pravico (ki sega tako daleč, kot seže njena moč,« TP; II, 4) zamislimo samo tam, kjer imajo ljudje skupne pravice (...) Čim več se jih tako združi, večja je njihova skupna pravica« (TP, II, 15). Po drugi strani pa vsaka singularnost zgubi zmožnost biti sama svoj izvor, biti *sui juris*, njena odvisnost pa narašča, to se pravi, večajo se priložnosti za grožnje, in to prav tam, kjer je poprej videla vir oblube: »Na noben način si ni mogoče zamisliti, da bi bilo vsakemu državljanu po uredbi države dovoljeno živeti v skladu z njegovim lastnim prepričanjem« (TP III, 3). Kajti moč in zato pravica sta podeljena skupnosti, saj »noben državljan ni

²⁰ Glede zrcalne vezi prijateljstva in sovraštva cf. J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, zlasti strani 93-193, posvečene dekonstrukciji Schmita. K vprašanju političnega sovražnika se vrnemo pozneje.

neodvisen, temveč podvržen državi in dolžen izvrševati njene odloke« (TP III, 5). Vsaka moč pridobi toliko, kolikor zgubi. Prijatelji, ki si jih je pridobila, so hkrati tudi njeni sovražniki.

Izhod iz slepe ulice ni v odtegotvanju tej *double bind* oziroma tej *convenientia*, pač pa, prav narobe, v pomnogoterjenju priložnosti, okurenc (*occurus* pomeni v latinščini srečanje), v tveganju, ki je edini pogoj za srečno naključje. Vsako zavezništvo je hkrati brezpogojno in pogojeno, po eni strani zavezuje za vekomaj, po drugi velja za ta primer, ne pa tudi za onega. Po eni strani ne šteje, ne kalkulira, po drugi pa je vzrok in učinek teh obljub ali onih groženj. Po eni strani je prisila, ne glede na voljo, po drugi pa je odvisna od upanja in strahu, ki ju samo omogoča. Če so moči zmerom že druga drugi nasprotne, če je torej upiranje zgolj *hrbтна stran* ali imanentno *nasprotje* moči (to pa je edino ime za naravo oziroma za nujnost), pa je zavezništvo, srečanje moči zmerom kontingentno in naključno oziroma kazualno. Ne le da ni zajamčen uspeh nobenega srečanja, marveč nihče ne more jamčiti, da se sestava, zveza ali zavezništvo moči ne bo preobrnilo v razkroj. Edino z dodatnim obratom in ne z obratom manj je mogoče preobrnliti ta preobrat. Edino če se upiraš na afirmativen način in ne z umikanjem, z zatekanjem zgolj k »naravnim« prijateljem, dobiš priložnost za rešitev. Edino s širjenjem naših zavezništev, s pomnogoterjenjem priložnosti za prijateljstvo se upiramo sovraštvu naših sovražnikov in s tem strahu in vsem pasivnim afektom, ki zmanjšujejo našo moč. Namesto da bi objokovali svojo usodo in naprtili svojim sovražnikom (državi ali kateri drugi oblasti) odgovornost za svojo nemoč, si bomo prizadevali pomnogoteriti priložnosti za uveljavitev domiselnih dispozitivov, katerih smoter je upiranje tistemu, kar zmanjšuje in izčrpava našo moč.

Turbulence

Kot smo videli, je opora »naravne moči« oziroma »naravne pravice« mnoštva želja po neodvisnosti, želja »živeti v skladu s svojim prepričanjem«, biti *judex sui*. Natančneje, mnoštvo ne prenaša, da bi živelo v skladu s hotenji gospodarja kakor v skladu s svojimi hotenji (TP II, 10). Svojo »naravno« svobodo izkusi, ko se zmanjšuje njegova moč, se pravi, ko je odvisno od volje drugega. To se pravi, da se svoboda in volja izključujeta. Hoteti pomeni želeti imeti oblast. Še več, hotenje je brezmejno, tako kot oblast, kar jasno ponazarja latinski izraz *imperium*. Zato tudi trči na *odpor*: ne na drugo voljo ali proti-voljo, marveč na trdovratno, vztrajajočo prezenco, afirmacijo *ne-ja*, ki je hkrati krhek in nepremagljiv. Ta »ne« ne napotuje na nobeno

željo po osamljenosti, ravno tako ne izraža pulzije avtonomnosti: je afirmacija trmaste neodvisnosti, ki se upira, kolikor je v njegovi moči. Če pravica vsakega individua, kot zatrjuje Spinoza, »sega do koder sega njegova moč« (TP, II, 4),²¹ se pravi, da si vsaka moč prizadeva za svojo neomejeno rast in spodbuja v samem procesu svojega širjenja brezpogojno zavračanje, absolutni »dovolj je«, »konec je«, ki je hkrati določen in dokončen.

Konstitutivno *ambivalentnost* množstva je mogoče pojasniti z neuničljivo željo »naravne« svobode: vsako množstvo je turbulentno, vsako množstvo se nenehno obrača in preobrača v vse smeri, vsako množstvo se sprevrča v nasprotja. Ni toliko amorfno kot vznurjeno, ni toliko ohlapno kot nekonsistentno, zato nenehno niha med uporom in tiranijo,²² četudi bi izhajali iz predpostavke, da ta lika nista tudi sama ambivalentna. Težnja k tiraniji, s katero razumemo željo po podreditvi, kot se manifestira v dolgoživosti diktatur, ni nikdar jasna in čista: vsako množstvo, vtem ko se ukloni tiraniji, fascinira tiranicid, o čemer pričajo herojski liki, kakršna sta Brutus ali pa Robespierre. Spinoza zato pripisuje Machiavelliju dvoumno, protislovno željo: Machiavelli naj bi hotel pokazati, »kako nespametno mnogi poskušajo vreči tirana,« in hkrati »kako zelo se mora svobodna množica varovati pred tem, da bi svojo blaginjo zaupala izključno enemu samemu človeku« (TP, V, 7). Kajti tiranija zbuja željo po maščevanju, torej tiranicid, ki pa po drugi strani zbuja pri novem vladarju nezaupanje, sum, celo strah pred svojimi podložniki, kar ga spet žene v tiranijo.²³

Po drugi strani pa je tudi upor dvoumen, tako kot tudi odsotnost upora: kako jasno ločiti ubogljivost iz vdaje v usodo, strahu ali strahopetnosti od ubogljivosti, ki je sad prepričanja in argumentacije? Kako ločiti »pozitiven« mir od »negativnega«, to je, od »odsotnosti vojne«? Kajti »za državo, v kateri strah brani podanikom, da bi prijeli za orožje, bi bilo prej treba reči, da ni v vojni, kot pa da je v miru« (TP, V, 4). Teror nedvomno odvrča od upora, a hkrati tudi spodbuja. In narobe, prepričanje ne zahteva kot svoj nujni pogoj prisotnosti nasilja. Kako torej vedeti, zakaj se ljudje ne upirajo? Saj ne obstajata dve množvi, eno, ki mu ponavadi pravijo masa, plebs ali drhal, skupnost sovraštva in maščevanja, podvržena profetom

²¹ Cf. tudi TTP, XVI.

²² TTP, XVII: gre za to, da »vladani ne postanejo uporniki, vladajoči pa ne tirani.«

²³ TTP, XVIII konec: Vsak naslednik tirana tudi sam postane tiran, četudi proti svoji volji: »krvavim rokam« ljudstva ne more dati poročstva, ne da bi se tudi sam izpostavil usodi svojega predhodnika, zato mora sprejeti za svoje tisto, za čemer se je gnal njegov predhodnik. »Tako se je zgodilo, da je ljudstvo lahko zamenjalo tirana, ni pa moglo odpraviti tiranije.«

ali revolucionarnim leaderjem, skupnost, ki jo žeja po linču, po ubijanju sovražnikov, in drugo mnoštvo, ki mu ponavadi pravimo plemenito, organizirano ljudstvo, skupnost ljubezni in upanja, »vojska svobodnih državljanov« (TTP, XVII) in domoljubi, ki jih žene zgolj želja po svobodi in slogi. Vsako mnoštvo je turbulento²⁴ in divje, vsako mnoštvo je *uporno*, a prav ta upor je treba obvladati in, če je potrebno, tudi ukaniti. V nasprotju s Spinozo ne bomo rekli, da je treba »zadrževati« ali »krotiti« strasti množstva: »izkušnja je pokazala sredstva, s pomočjo katerih je treba voditi množico oziroma držati jo v okviru določenih meja« (TP I, 3). Pred tem je Spinoza zapisal: »Zdaj je treba videti, kako je mogoče z umerjeno akcijo vplivati na duhove in zadrževati tako vladajoče kakor tudi vladane tako, da slednji ne postanejo uporniki, prvi pa ne tirani« (TTP, XVII). A namesto da bi zmanjševali moč množstva s krotanjem njegovih afektov in akcij, je treba prav narobe to moč večati, vtem ko jo *obvladujemo*: tako bo ena in ista gesta množstvo spremenila v ne-nevarno in inventivno, s tem da bo iz njega izvlekla moč in jo preobrnila v aktivno in afirmativno. Ta gesta je *politika*, četudi jo Spinoza razume oziroma hoče razumeti kot »mozaiško teokracijo«.

Politično-religiozna diktatura ni ne dobra, ne slaba zato, ker je diktatorska: dobra je, ker poenotuje, slaba, ker je avtoritarna, celo totalitarna; vseeno pa se ji posreči doseči učinek, ki ga nihče drug ni zmožen: oblast nad duhovi. Pač pa je bila dobra le, kolikor je povezovala pasivne in aktivne moči, omogočala njihova zavezništva in s tem njihovo maksimiranje. Tako ni bilo nobeno ljudstvo bolj inventivno in bolj enotno kot pod Mojzesom: »Mojzesu je šlo predvsem za to, da ljudstvo izpolnjuje svojo dolžnost, a ne iz strahu, pač pa po svoji volji. K temu sta ga vodila dva poglobitna razloga: najprej naravna nepokorščina ljudstva (ki ne prenaša, da mu vlada gola sila) in grožnja vojne, ki je zahtevala, če naj bo uspešna, da vojake vodi bolj prepričanje kakor kazni in grožnje; tako si vsakdo bolj prizadeva za to, da se odlikuje s svojim pogumom in veličino, kakor da bi se ognil hudi kazni.« (TTP, V²⁵). Ta diktatura pa postane slaba, sicer pa tudi pro-

²⁴ Cf v zvezi s »tourbe« (sodrga, drhal, tolpa) in »turbulence« J. Rancière, *Aux bords du politique*, Osiris, Paris 1990, zlasti strani 21-30.

²⁵ V nadaljevanju Spinoza opusti »naravno pokorščino« kot sredstvo za pojasnitev. Ko poskuša v poglavju XVII iz TTP pojasniti vzrok propada židovske države, zapiše: »Ali bo kdo rekel, da je temu vzrok nepokorščina tega ljudstva? Naiven odgovor; zakaj je bilo to ljudstvo manj pokorno od drugih? Po svoji naravi? Narava ne ustvari ljudstva, pač pa individue.« Želja po nepokorščini je pridobljena s političnim izkustvom.

pade, kadar se isti afekti razvežejo in sprostijo svojo reaktivno moč, ki je toliko bolj divja in kruta, kolikor je bilo politično sovraštvo hkrati tudi teološko (TTP, XVII). Z drugimi besedami, ta diktatura, kolikor je funkcionirala kot *reaktivno* sovraštvo do tujcev, je bila zgolj hrbtna stran *aktivne* ljubezni do domovine. Njeno disfunkcioniranje se je pokazalo, brž ko sta se ta afekta razločila kot posledica vzpona privilegirane frakcije (Levitov), to se pravi, ko se je vzpostavila »država v državi«. Tujec je tedaj postal notranji, gorečnost, ki se je prej manifestirala v obrambi domovine, se je zdaj sprevrnila v lov na krivoverce: svobodno mnoštvo je s tem postalo barbarsko, vojna pa pravilo. Vendar pa dejstvo, da se afekti mnoštva sprevračajo, ne sme biti predmet ne kritike, ne obžalovanja, kajti prav tu je prostor za politično igro, ozek manevrski prostor, ki nam je na voljo za to, da divjaštvo odvrnemo od možne barbarske prihodnosti in iz njega izvlečemo inventivne in afirmativne moči.

Prav iz tega divjaštva črpa tudi upiranje. Mnoštvo ni toliko konstitutivna moč kakor zmožnost *upiranja*, bodisi državni oblasti, bodisi kaki drugi. Spomnimo se tu na Machiavellija, ki ga Spinoza tako rad omenja. Res pa je, da je za prvega *razdružitve*, denimo, med senatom in rimskim ljudstvom konstitutivna za politično svobodo, za slednjega pa je, narobe, *združitve* v enem telesu odločilni pogoj za vsako suverenost. A vseeno oba zatrujeta, da vladani, četudi so vladani oziroma prav zato, ker so vladani, »držijo« vladajoče: kakršen koli je že vzrok za »zakone, naklonjene svobodi«, je turbulentno mnoštvo meja dominacije: to seveda ne pomeni, da je pravna meja, ravno tako ne moralna, pač pa sila upiranja, ki ne opravlja ločitve »velikih« od »ljudstva«, niti ne spreminja njihove narave ali moči, pač pa si samo prizadeva zaustaviti težnjo »velikih« po »ukazovanju« in »zatiranju«, s čimer državo prisili k »umiku«, s tem pa tudi spremeni, kot je dejal Foucault, forme racionalnosti: »Razprtije in upori torej, ki čestokrat izbruhnejo v državi, nikoli ne pripeljejo do tega, da bi državljani državo razpustili... pač pa samo spremenijo njeno obliko« (TP, VI, 2).

Nobena oblast ni namreč na sebi ne *pravična*, ne *nepravična*: pravična je, kolikor jo spoštujejo in/ali se je bojijo, krivična pa postane, če jo prezirajo in/ali pred njo trepetajo. Brž ko je strah pred njeno silo (njeno vojsko, policijo, bodisi tajno ali ne, upravo) manjši od sužnosti, ki jo poraja, mnoštvo izbere manjše zlo: kraval, nemire, celo upor (TTP, XVII). Takrat je treba sprejeti tveganje tako kot tudi nevarnost: neprevidnost in previdnost se združita, tako kot tudi nepotrpežljivost, celo neodgovornost na eni strani in racionalnost, presoja in izračun izgub in dobičkov na drugi. Nobene skrivnosti ni v »prostovoljni sužnosti«, kot smo videli, pač pa pretanjena igra razmerij moči, katerih stanje je hkrati določeno in krhko, odločilno

in negotovo, odvisno zgolj od moči samega množstva.²⁶ Dovolj je, da se umakne, da »se ne gre več«, oziroma da uporabljata drugačna pravila igre, pa pravila postanejo tisto, kar so v resnici: začasno ustaljena izjema.²⁷

Ni torej *pravičnosti* na sebi. Mnoštvo se ne vzburi v imenu prava, niti v imenu Pravice. Ni potrebno opozarjati na imena utemeljiteljev, sestaviti eno (ali več) novih tablic zakona, zato da bi *upravičili* upiranje: zadostuje, da zatrdimo, da tako ni več mogoče živeti naprej, da eksistence ni več mogoče prenašati, da trpljenja ni več mogoče sprejemati. Oblast tudi ni več pravična zato, ker je *pravna*: »Tisti, ki vodijo državo, ali pa so postali njeni gospodarji, se ne glede na zločin, ki ga zagrešijo, zmerom prizadevajo odeti ga v videz prava in prepričati množico, da so ravnali pošteno.« (TTP, XVII). Dejansko pa je čisto vseeno, ali pravo obstaja ali ne. Pravo je bolj ali manj pravično (oziroma bolj ali manj krivično) glede na to, koliko so ga zmožni *prenašati* tisti, na katere se aplicira. Tako bi lahko rekli, da je množica zaslužena toliko, kolikor zasluži, in *hkrati*, da država trči na odpor, ki si ga zasluži: kolikor oblast obstaja, je dobro, ko je zrušena, je ravno tako dobro, v nekaterih primerih je celo boljše.

Večja ali manjša zmožnost upiranja je torej tista, ki daje oblasti moč; razmerja moči so igra subtilnih transakcij med pravom in ne-pravom, med legalnim in nelegalnim, med legitimnim in nelegitimnim. Vsaka izmed strani napreduje, ali se umika, glede na zmožnost upiranja njenega nasprotnika. Tudi odsotnost vojne, o kateri govori Spinoza, nima sama na sebi vrednosti: množstvo je lahko nekaj časa žrtev svojih nizkih strasti: maldušja, strahu, sprejemanja stanja stvari. Te strasti pa izražajo zgolj sprejemanje zmanjševanja zmožnosti delovanja in ne strinjanje z realnostjo: »izmed dveh zel izbrati manjše«: rajši negotovo delo, kakor biti brez dela, rajši »bojevati se za sužnost kakor da bi šlo za rešitev« kakor odpovedati se ideji svobode, rajši bedno živeti kakor sploh ne živeti. Prav s tem oblast »drži« množico: strah pred slabšim in upanje na borne prednosti. A z zamahom roke in kot posledica nepredvidljivega učinka neznamenega dogodka se množstvo sprevrne in eksplodira: doume, da je neenakost krivica, da je zatiranje ponižanje, da je razlika prezir. A paziti je treba, da nesmisel in skrajna krivičnost politike ne izzove svojega nasprotja: nihilizem obupanih, kolektivni samomor celotne populacije. Če ta strah-tu in ono upanje-

²⁶ Tu bi lahko opozorili na Deleuzovo analizo sado-mazohističnega pakta.

²⁷ »Materija« države, pravi E. Balibar, je zgolj »sistem stalnih razmerij med gibanji individuov«, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, str. 78. Cf. tudi poglavje »Le corps politique« (str. 78-86).

tam ne delujeta več, je vseeno potrebno ponovno odkriti »kult življenja«, upanje na povečanje zmožnosti delovanja, zmožnosti za skupne akcije in invencijo kolektivnih idej: »Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kot strah, podvrženo pa, nasprotno bolj strah kot upanje: kajti prva si prizadeva skrbeti za življenje, druga pa samo izogniti se smrti.« (TP, V, 6). Da bi se ognil vsakemu nesporazumu, Spinoza precizira: življenje je »človeško življenje, ki ga ne določa samo krvni obtok in druge lastnosti, ki so skupne vsem živim bitjem, temveč predvsem razum, resnična vrlina duha in resnično življenje« (TP, V, 5). »Resnično življenje« je življenje, katerega moč je aktivna in afirmativna.

Značilnost prave politične strategije je, da stke drobce upanja iz moči, ki jih je obvladal strah, da med seboj poveže nizke strasti, tako da se obrnejo proti samim sebi. V divjaštvu, značilnem za množstvo, je nekaj ne-barbarskega; to je afirmacija njegovega nespremenljivega stremjenja po svobodi. In narobe, v organizirani množici, v masah, v plebsu ali ljudstvu, ki je osnova za trgovanje z volitvami, tiči speče barbarstvo,²⁸ ki je toliko bolj barbarsko, ko se zbudi. V vsakem primeru pa je akcija množstva, naj je barbarska ali ne, zmerom politična, o čemer pričajo vojne, nacionalne, državljanske, etnične itn. ali pa ljudski upori v naših mestih in predmestjih. Tako kot ni mogoče preprečiti izvajanja oblasti, tako ni mogoče preprečiti množstvu, da se upira. Mnoštvo se seveda ne sooča neposredno z oblastjo: množstvo ni ne njen tekmeč, ne njen nasprotnik, pač pa je prej tisto, kar oblast potlači in izključi in kar se ji vrne kot bumerang. Strah pred močjo množstva izvira torej iz njene divje turbulence. »Nobena država nima oblasti, ki ne bi čutila, da jo bolj ogrožajo njeni državljani« (TTP, XVII). In še naprej, »množice se je treba toliko bolj bati kot tistih, ki imajo oblast, kolikor je izključena iz pošvetovanj in glasovanj«. Poslej je prisiljena k budnosti, ker »si zadrži del svobode, ki si jo zagotovi in pridrži, če že ne po izrecnem zakonu, pa vsaj po tistem sporazumu.« (TP, VIII, 4). Moč množice se nedvomno lahko obrne proti njej sami in jo uniči. To je tudi njena usoda: vsaka oblast teži k hegemoniji in imperiju. A prav v tej moči tičijo tudi zmožnosti za samoupiranje, umik in zavrnitev, saj omogočajo asimetrija, neravnotežje in gverila, ki so življenje moči, tako najboljši kakor tudi najslabši izid.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

²⁸ Izraz »barbar« uporabljam v smislu »*Ultimi barbarorum*«, ki ga je Spinoza zalučal absolutistom in pobesneli množici, ki se je obrnila proti republikancem, s katerimi je Spinoza simpatiziral in ki so jih pregnali z oblasti.

PROBLEMI KANTOVSKJE FILOZOFIJE

*Nekaj pripomb k problematiki vloge idej
v Kritiki razsodne moči*

Vprašanje o mestu in vlogi idej v *Kritiki razsodne moči* je tesno povezano z vprašanjem o tem, zakaj prva inačica Uvoda v tretjo *Kritiko* ne zadostuje. Drugače rečeno, kolikor se vloga in mesto idej v tretji *Kritiki* sploh razlikuje od vloge, kakršno imajo ideje v prvi *Kritiki*, je to razvidno tudi iz razlike obeh inačic Uvoda. Toda preden se lotimo problematike, ki je povezana z razliko med obema inačicama Uvoda, bi nemara ne bilo odveč, če bi se vprašali, ali je naše vprašanje sploh ustrezno postavljeno, drugače rečeno, glede na to, da izhajamo iz vprašanja po razliki v pojmovanju in vlogi idej med prvo in tretjo *Kritiko*, ali sploh obstaja neka taka razlika.

Ravno na tej točki se namreč ločijo številni intepreti. Medtem ko eni trdijo, da je potrebno in mogoče brati skupaj konec *Kritike čistega uma*, to je Dodatek k transcendentalni dialektiki in poglavje o končnem cilju naravne dialektike, z Uvodom v *Kritiko razsodne moči*¹, drugi trdijo, da je to sicer mogoče, le da gre za vprašanje, glede na razliko med obema inačicama Uvoda, ki se v grobem prekriva z razliko v vlogi idej v prvi in tretji *Kritiki*, katera inačica omogoča takšno branje². Obstaja tudi tretja linija interpretacije, ki trdi, da se ideja v tretji *Kritiki* spremeni v neke vrste substancialno formo, aristotelski eidos ali podobo.³

Tu se ne nameravamo spuščati v razlike med interpreti, pač pa bomo skušali prikazati temeljne koordinate problema, ter orisati nekaj osnovnih zagat, ki so povezane s statusom idej v tretji *Kritiki*. Temeljni problem tega statusa pa je nedvomno v tem, da Kant ne v prvi ne v drugi inačici Uvoda ne spregovori direktno o Dodatku k dialektiki *Kritike čistega uma*. Še več.

¹ Prim. Gordon G. Brittain, »On the Role of Ideas in the Critique of Judgement«, v: *Southern Journal of Philosophy*, vol XXX., Supplement (1991), str. 173.

² Prim. Joachim Peter, *Das transzendental Prinzip der Urteilskraft*, Kantstudien Ergänzungshefte 126, Walter de Gruyter, Berlin 1992. Bralca hkrati tudi napotujemo na izbor iz študije Joachima Petra o razliki obeh inačic Uvoda, ki je preveden v pričujoči številki *Filozofskega Vestnika*.

³ Burkard Tuschling, »Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der 'Kritik der Urteilskraft'«, v: *Hegel und die »Kritik der Urteilskraft«*. *Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 18*, herausgegeben von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, str. 179.

Čeprav gre na neki ravni za isti problem kot v prvi *Kritiki* – v naravi moramo predpostaviti red, regularnost in zakonitost, če naj sploh imamo sistematsko spoznanje narave – Kant nikjer *sistematično* ne spregovori o vlogi idej pri tem. In kot je pri Kantu takorekoč pravilo, pa na tistih mestih, ko končno spregovori o vlogi idej v strukturi tretje *Kritike*, ko končno spregovori o vlogi pri zagotovitvi garancije, da je naše spoznanje res spoznanje realnih, empiričnih objektov in pri zagotovitvi tega, da bo mogoče nekemu, čeprav še tako partikularnemu, »primeru«, vselej mogoče najti njegov »zakon«, ideje vpelje tako »rapsodično«, da je potem zmeda videti le še večja, kot je bila videti poprej. Številna razlikovanja in ločnice, ki naj bi zadeve pojasnila, ne uspejo opraviti svoje naloge, to pa predvsem zato, ker so tako, althusserjansko rečeno, naddoločena s temeljnim problemom, ki je po našem mnenju v zagotovitvi nekega avtonomnega načela, na katerem bi temeljila tako estetska kot teleološka razsodna moč, avtonomnega načela, ki je pravzaprav naslednik vloge, ki so jo v prvi *Kritiki* opravljale ideje, s ključnim dodatkom, da ne gre več za regulativno in hipotetično rabo uma, pač pa za neko drugačno vlogo. Kot bomo videli, je načelo, za katerega gre, transcendentalno načelo, ki rabi razsodni moči kot obči zakon, na katerega se lahko opre pri aktu razsojanja. Toda to »transcendentalno načelo, na katerem temeljita, vsaka na svoj način, estetska in teleološka sodba, ima zgolj subjektivno veljavo: toda subjektivnost tega načela tvorita dva momenta, občutek ugodja/neugodja in ideje uma, ki sta sama nekaj radikalno a-subjektivnega, saj se upirata razpolagalni moči subjekta, njegovemu pojmovnemu zajetju.«⁴

O ideji nasploh

Na prvi pogled je videti, da v tretji *Kritiki* ni razlike v pojmovanju idej v primerjavi s pojmovanjem v prvi *Kritiki*, oziroma, če smo natančnejši, videti je, da je vsaj ni v pojmovanju tega, kaj je to ideja. Če je bila za Kanta ideja v *Kritiki čistega uma* pojem, oziroma pojem uma, ki ga definira to, da mu ne more ustrezati, kongruirati noben predmet v čutih ali izkustvu, in če ta pojem nikakor ni bil nek poljuben in arbitraren pojem, temveč nek nujni pojem, ki je zadan s samo naravo uma, ki je torej na nek način nasledek le-te, in če je bila v prvi *Kritiki* za idejo, ki se je nujno nanašala na celotno rabo razuma, značilna neka popolnost, dovršenost, maksimum, ki

⁴ Rado Riha, »Razsodna moč. Pravilo brez opore«, v: Jelica Šumič-Riha, Rado Riha, *Pravo in razsodna moč*, KRT, 82, Ljubljana 1993, str. 185.

ga ne doseže in ne more doseči nobeno empirično spoznanje,⁵ potem je potrebno reči, da so vse pravkar naštete poteze bolj ali manj ohranjene tudi v tretji *Kritiki*. Tudi tu je ideja za Kanta »pravzaprav nek pojem uma« (X., 150), pojem, ki mu ni mogoče zagotoviti objektivne realnosti (Prim., denimo, X., 436) in ki ga »dobesedno vzeto in logično opazovano, ni mogoče prikazati« (X., 193). Podobno je tudi v opombi k paragrafu 57, v kateri Kant nekoliko obsežneje spregovori o idejah: »Ideje v najsplošnejšem pomenu so predstave, ki se po nekem določenem (subjektivnem ali objektivnem) načelu nanašajo na neki predmet, kolikor pa ne morejo nikoli postati spoznanje le-tega.« (X., 283)

Kar torej zadeva najsplošnejšo označbo ideje iz prve *Kritike*, da ji ne more ustrezati noben predmet v čutih ali izkustvu, je torej mogoče reči, da med prvo prvo in tretjo *Kritiko* ni kake bistvene razlike v pojmovanju tega, kaj je to ideja. Večji problem pa je, kaj iz tega izhaja za vlogo ideje. Na prvi pogled je mogoče iz tega, da gre za abstraktni pojem, ki je karseda oddaljen od realnosti, sklepati v isti smeri, kot je Kant na nekaterih mestih v prvi *Kritiki*, ko je ideje (oziroma nelegitimno rabo le-teh), obtožil vsega hudega in jih postavil v neposredno povezavo z metafizičnimi blodnjami. Mesta s podobno konotacijo je mogoče najti tudi v tretji *Kritiki*, denimo, mesto, na katerem je govora o vprašanju, ali v materialnem svetu delujejo nekakšni nematerialni, breztelesni duhovi. Kant pri tem pripomni, da je to lahko le *eine bloße Idee*, neka gola, čista ideja, ne more pa to biti, recimo, stvar mnenja (Prim. X., 434).

⁵ Skorajda vse naštete značilnosti je Kant v prvi *Kritiki* takorekoč združil v eni sami definiciji: »Pod idejo razumem nek nujni pojem uma, ki mu ne more biti dan noben ustrezen predmet v čutih. Torej so naši pravkar obravnavani umski pojmi *transcendentalne ideje*. Le-te so pojmi čistega uma, kajti vse izkustveno spoznanje obravnavajo kot določeno z neko absolutno totaliteto pogojev. Niso izmišljene arbitrarno, temveč so zadane s samo naravo uma in se zato na nujen način nanašajo na celotno rabo razuma. Končno so transcendentalne in prekoračujejo mejo vsega izkustva, v katerem nikoli ne more biti predmeta, ki bi bil transcendentalni ideji adekvaten. Ko označimo neko idejo: pravimo tako glede na objekt (kot predmet čistega razuma) *zelo veliko*, glede na subjekt (t. j. v pogledu njene dejanskosti pod empiričnim pogojem) pa ravno zato *zelo malo*, ker ne more biti ideja, kot pojem nekega maksimuma, nikoli kongruentno dana in concreto.« (B 383-384) Pripomniti velja, da Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani, razen če gre za *Kritiko čistega uma*, kjer v oklepaju navajamo le, da gre za drugo izdajo. Če in ko navajamo mesta iz obeh inačic Uvoda v *Kritiko razsodne moči*, ju citiramo po slovenskem prevodu Rada Rihe (*Filozofski vestnik*, 1/1994, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 185-244), številka ustrezne strani pa sledi za znakom /.

Mar to potemtakem pomeni, če zadeve poenostavimo in napihnemo hkrati, da so ideje, zgolj neke predstave, ki z realnostjo nimajo niti toliko povezave kot nekaj najbolj subjektivnega, mnenje? Mar to pomeni, da ideje nimajo v tretji *Kritiki* nobene pozitivne funkcije, pač pa so zgolj nekaj, kar sili k čezmernosti in s tem v dialektični videz? Iz nekega mesta bi sicer lahko sklepali v tej smeri, saj Kant v nekem drugem kontekstu pravi, da »takšne predstave moči upodobitve lahko imenujemo *ideje*: deloma zato, ker silijo k nečemu, kar leži izven meja izkustva, in se tako skušajo približati prikazu idej uma (intelektualnih idej), kar jim daje videz objektivne realnosti; deloma in sicer zlasti zato, ker jim kot notranjim zorom ne more povsem ustrezati noben pojem.« (X., 251)

Vloga idej in čezmerno

Vendar pa, če je videti, da Kant poudarja zgolj negativni vidik idej, češ, da jih »ne moremo nikoli dvigniti in razširiti vse do spoznanja« (X., 83/228), bi Kant kajpak ne bil Kant, če bi tega negativnega vidika tudi v tretji *Kritiki* ne uporabil na pozitiven način, t. j. ravno kot čezmerne nas ideje varujejo, da bi razum ne postal čezmeren: »Ideje, ki so za našo teoretično spoznavno zmožnost sicer čezmerne, a kljub temu niso nemara nekoristne ali pogrešljive, ampak rabijo kot regulativna načela: deloma zato, da brzdajo zaskrbljujoče zahteve razuma, da je (kolikor lahko a priori navede pogoje možnosti vseh stvari, ki jih lahko spozna) s tem zajel v teh mejah tudi možnost vseh stvari nasploh, deloma zato, da bi njega samega vodila pri obravnavi narave glede na načelo celovitosti, čeprav je ne more nikoli doseči, in da na tak način podpirajo končno namero vsega spoznanja.« (X., 73/222)

Še več. Čeravno je nekaj *eine bloße Idee*, nekaj, za kar načeloma dobesedno in logično vzeto ni prikaza, zato še ni rečeno, da nima nobene vloge in moči, nasprotno, ravno kot neprikazljive so ideje povezane s premagovanjem čutnosti. »Torej mora biti vzvišeno vesčas v odnosu do *načina mišljenja*, t. j. do maksim, ki naj priskrbijo premoč intelektualnega in idej uma nad čutnostjo.« (X., 201) Tam, kjer čuti nič več ne vidijo pred seboj, kljub temu »preostane nepogrešljiva in nerazvezljiva ideja nramnosti« (X., 202). Moč ideje, ki je zato tudi povezana z vzvišenim, s sublimnim⁶, je ravno njena neprikazljivost, medtem ko je prikazljivost, upodobljivost,

⁶ »Pravo vzvišeno ne more biti vsebovano v nobeni čutni formi, temveč zadeva zgolj ideje uma.« (X., 166)

nekaj, k čemur se zatečemo iz strahu pred nemočjo idej, nekaj, kar so vlade rade dopuščale religiji, da se namreč »bogato preskrbi s tem priborom, in tako skušali podložniku odvzeti trud, hkrati pa tudi zmožnost, da svoje duševne moči raztegne preko meja, ki mu jih samovoljno postavljajo, in s čimer se ga lahko, kot čisto pasivnega, lažje obravnava.« (X., 202)

Če je torej vloga ideje kot čezmerne v tem, da nas varuje pred tem, da bi prekoračili izkustvo in se predali čezmernemu, in če je vloga ideje kot neprikazljive v tem, da vodi čutnost, da nas, poenostavljeno rečeno, navda z entuziazmom, je videti, da ideji kot čezmerni v tretji *Kritiki* pripade še tretja vloga, ki je rezultat njene prednosti pred čutnostjo, namreč, da v primerjavi s slednjo »vsebujejo višjo smotrnost« (X., 166). Gre namreč za to, da je »um tudi zainteresiran, da imajo ideje (za katere v moralnem občutku povzroči neposredni interes) tudi objektivno realnost, t. j. da bi narava nakazala vsaj neko sled, ali pa namignila, da v sebi vsebuje kakršenkoli razlog, da privzame zakonito ujemanje njenih produktov z našim ugodjem (ki ga spoznamo a priori za vsakogar kot zakon, tega pa ne moremo utemeljiti z dokazi): zato mora imeti um interes za vsako izkazovanje ujemanja, ki je podobno temu; potemtakem duša ne misli o lepoti *narave*, ne da bi bila pri tem obenem zainteresirana. Ta interes pa je soroden z moralnim...« (X., 233-234)

Vse tri doslej omenjene karakteristike naloge in vloge ideje – čezmernost, neprikazljivost in neke vrste smotrnost – bi lahko postavili pod skupni imenovalc nadčutnega, katerega polje je mogoče zasesti le z idejami: »Obstaja torej neomejeno, a tudi nedostopno polje za našo celotno spoznavno zmožnost, in sicer polje nadčutnega, kjer ne moremo najti nobenih tal za nas in na katerem torej ne moremo ne za pojme razuma ne za pojme uma imeti področja za teoretično spoznanje. To polje moramo sicer zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam, z ozirom na zakone, na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti, kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.« (X., 83/228)

Na tej točki pa se moramo nekoliko ustaviti, saj namreč zadenemo ob neko načelno mejo. Ni namreč težko pokazati, da vse tri navedene značilnosti vloge, ki naj bi v tretji *Kritiki* pripadle ideji, spadajo prej v teoretično in praktično spoznanje kakor ga Kant oriše v prvi in drugi *Kritiki*, kot pa v tretjo *Kritiko*. Drugače rečeno, nobenega dvoma ni, da ideje igrajo vlogo, kakršno smo opisali zgoraj, problem je le v tem, da je ta vloga zelo podobna ali pa skoraj identična vlogi, ki jo imajo ideje pri razumu ali umu, nič pa ni rečenega o vlogi, ki jo imajo pri tretji spoznavni zmožnosti, ki je pravzaprav predmet tretje *Kritike*.

Načelna zagata s pojmom v Kritiki razsodne moči

Razsodna moč, za katero gre, ni samostojna spoznavna zmožnost, njena posebnost pa je v tem, da o nobenem predmetu ne daje pojmov, tako kot razum, ne idej, tako kot um, pač pa s pomočjo te zmožnosti »zgolj subsumiramo pojmom, ki so dani drugje. Če naj bi se torej vzpostavila pojem ali pravilo, katerih izvor bi bila razsodna moč, bi moral biti to pojem o stvareh narave, kolikor se le ta ravna po naši razsodni moči, torej pojem o takšni ustrojenosti narave, o kakršni si ni mogoče ustvariti drugega pojma razen tistega, da se njena ureditev ravna po naši zmožnosti, da posebne dane zakone subsumiramo bolj splošnim, ki še niso dani.« (X., 15-16/189) V skladu s tem za Kanta obstajata samo dva pojma, na osnovi katerih je potem mogoče postaviti prav toliko različnih načel za možnost svojih predmetov, »in sicer pojmi narave in pojem svobode« (X., 78/225). Drugače rečeno, naša celotna spoznavna zmožnost ima dve področji, področje naravnih pojmov in področje pojma svobode, tako na enem kot na drugem področju je možna a priori zakonodaja, zakonodaja s pojmi narave se izvaja z razumom in je teoretična, zakonodajo s pojmom svobode izvaja um in je zgolj praktična.

Obe zakonodaji si po Kantu nista v nasprotju, pač pa sta lepo razmejeni druga od druge. Čeravno imata namreč razum in um dve različni zakonodaji na enih in istih tleh izkustva, ena zakonodaja ne krni druge – kakor pojem narave ne vpliva na zakonodajo s pojmom svobode, tudi pojem svobode ne moti zakonodaje narave. Kant je prepričan, da je že v *Kritiki čistega uma* z razkritjem dialektičnega videza uspešno pokazal in dokazal, da lahko brez protislovja mislimo soobstoj obeh zakonodaj in njima pripadajočih zmožnosti v istem subjektu. Vendar pa ti različni področji, ki se nenehno omejujeta, ne sicer v svojih zakonodajah, zato pa v svojih učinkih v čutnem svetu, nista eno področje: pojem narave lahko svoje predmete sicer predstavi v zoru, toda ne kot stvari na sebi, ampak kot gole pojave, pojem svobode pa lahko, narobe, v svojem objektu sicer predstavi stvar na sebi, a ne v zoru. Torej ne eden ne drugi ne more priskrbeti teoretičnega spoznanja o svojem objektu, pa tudi ne o mislečem subjektu kot reči na sebi. Če bi se to zgodilo, bi imeli opravka z nadčutnim, idejo o njem pa moramo sicer podstaviti pod možnost vseh predmetov izkustva, še več, čeravno ga nikoli ne moremo dvigniti in razširiti vse do spoznanja, je potrebno, kot smo že pripomnili, polje nadčutnega zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam z ozirom na zakone na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.

Ideja v Kritiki razsodne moči razpade na dvoje

Vendar pa na tej točki nastopi problem, zaradi česar status idej v prvi in tretji *Kritiki* le ni povsem primerljiv. V zgornjem navedku o edino dveh možnih pojmih je Kant v nekem smislu zoperstavil zor in pojem, zanimivo pa je, da se natanko po istem vzorcu tudi ideje razdelijo na estetske ideje in ideje uma. Ideje se namreč lahko bodisi »po nekem čisto subjektivnem načelu ujemanja spoznavnih zmožnosti med seboj (moči upodobitve in razuma) nanašajo na zor, tedaj se imenujejo *estetske*⁷, bodisi se po nekem objektivnem načelu nanašajo na pojem, vendar pa nikoli ne morejo dati spoznanja predmeta in se imenujejo *ideje uma*«. (X., 283). V prvem primeru imamo opravka z imanentnim pojmom, pod katerim je vselej neko adekvatno ustrezajoče izkustvo, v drugem primeru imamo opravka s transcendentnim pojmom. Ne prva ne druga ideja ne more postati spoznanje. Prva, estetska ideja zato ne, ker je *zor* (moč upodobitve), za katerega nikoli ni mogoče najti adekvatnega pojma, druga, ideja uma, zato ne, ker vsebuje *pojem* (o nadčutnem), ki mu ne more biti nikoli dan ustrezní zor. Serija opozicij pa s tem še ni končana. Estetsko idejo bi lahko imenovali tudi *inexponibelnó* predstavo moči upodobitve, idejo uma *indemonstrabilni* pojem uma. Obe ideji sta sicer proizvedeni v skladu z določenimi načeli spoznavne zmožnosti, le da prva spada k subjektivnim, druga k objektivnim načelom. Rekli bi lahko, da so estetske ideje in ideje uma v nekem vzajemno se izključujočem razmerju, druga drugi sta namreč nasprotek, oziroma, kot pravi Kant, pendant.

Če pustimo ob strani nasledke, ki jih ima za Kanta prikazljivost oziroma neprikazljivost idej⁸, je videti, da se delitev idej na estetske ideje in ideje uma v grobem prekriva z obema glavnima deloma tretje *Kritike*, z lo-

⁷ Znotraj estetskih idej imamo nadalje opravka še z *Normalidee*, ki ni nič drugega kot »nek posamičen zor (moči upodobitve), ki predstavlja merilo njene presoje, kot neke k posebni vrsti živali spadajoče reči« (...) Ideja normalnega mora svoje elemente za podobo neke živali posebne vrste vzeti iz izkustva.« (X., 151)

⁸ Če je pojem o predmetu dan, postopa razsodna moč pri rabi tega pojma za spoznanje tako, da prikazuje (*exhibitio*), se pravi, tako, da postavlja pojmu ob stran ustrezen zor: to lahko opravi bodisi naša lastna moč upodobitve, kot v umetnosti, če realiziramo vnaprej sprejeti pojem o predmetu, ki je za nas smoter, ali pa se to dogaja s pomočjo narave, v njeni tehniki. Umetnik, ki uspe za ideje najti izraz je genij, ki zna to, kar »ne nauči nobena znanost in marljivost, da najde za dane pojme ideje, in da po drugi strani za ideje najde *izraz*«. (X., 253)

čitvijo na kritiko estetske in teleološke razsodne moči. Še več. Videti je, da se ločnica med estetskimi idejami in idejami uma v grobem prekriva tudi z morebitno razliko med prvo in drugo inačico Uvoda, pa tudi z ločnico med določujočo in reflektirajočo razsodno močjo. Kot da bi imeli opravka s samimi ločnicami, ki zgolj podvajajo temeljno ločnico na zor in pojem, teoretično in praktično filozofijo, zato je na mestu vprašanje ali je med temi ločnicami možen še kak srednji člen.

Četudi obstaja med področjem naravnega pojma kot čutnim in med področjem pojma svobode kot nadčutnim nepregledno brezno, tako da ni možen prehod od prvega k drugemu, vendarle obstaja med razumom in umom še srednji člen, razsodna moč, ki, če že nima lastne zakonodaje, ima vsaj svoje lastno načelo. Kot je znano, postopa razsodna moč le na dva načina. »Če je obče (pravilo, načelo, zakon) dano, je razsodna moč, ki mu subsumira posebno (tudi če kot transcendentalna razsodna moč a priori navaja pogoje, glede na katere je edino možna subsumpcija temu občemu), določujoča. Če pa je dano le posebno in mora razsodna moč zanj najti obče, je zgolj reflektirajoča.« (X., 87/231)⁹ Drugače rečeno, »razsodba kot izrek, ki o nečem odloča in nekaj razločuje, je možna le tako, da je v razsojanje *vključeno gledišče instance, ki razsoja*, da je sestavni del razsodbe tudi izjavljalno mesto razsojanja. To gledišče pa ni dano že na začetku, ampak je samo rezultat razsojevalne dejavnosti.«¹⁰

Če ima torej razsodna moč opravka s pojmom, ki ga uporabi kot pravilo, potem to pravilo ne more biti »objektivno, po katerem lahko uravnava svojo sodbo, saj bi bila sicer zopet potrebna druga razsodna moč, da bi lahko razločili, ali gre za primer pravila ali ne.« (X., 75/223) S tem pa še ni rečeno, da se reflektirajoča razsodna moč in pojem uma ali ideja povsem in dokončno izključujeta.

⁹ Podobno tudi v prvi inačici Uvoda: »Razsodno moč je mogoče obravnavati bodisi kot golo zmožnost, da reflektiramo o dani predstavi glede na določeno načelo v prid pojma, ki postane s tem možen, bodisi kot zmožnost, da pojem, ki deluje kot temelj, določimo z dano empirično predstavo. V prvem primeru gre za reflektirajočo razsodno moč, v drugem za določujočo. Reflektirati (premišljati [überlegen]) pa pomeni: da dane predstave primerjamo in podržimo drug ob drugo bodisi z drugimi predstavami bodisi s svojo spoznavno zmožnostjo, glede na pojem, ki je na ta način možen. Reflektirajoča razsodna moč je tista razsodna moč, ki jo imenujejo tudi zmožnost presojanja (*facultas diiudicandi*).« (X., 24/194)

¹⁰ Rado Riha, *op. cit.*, str. 153.

Estetska in teleološka razsodna moč

Če je sicer načeloma možno, da lahko kot nek bodoči zakon za reflektirajočo razsodno moč konec koncev nastopi tudi pojem uma (Prim. X., 335), se seveda takoj postavi vprašanje, za katero zvrst razsodne moči gre – za estetsko ali za teleološko razsodno moč. Če je namreč estetska razsodna moč zmožnost, da presojamo formalno smotrnost (ki se drugače imenuje tudi subjektivna) z občutkom ugodja ali neugodja, je teleološka razsodna moč »zmožnost, da presojamo realno smotrnost (objektivno) narave z razumom in umom« (X., 240). Zato se postavlja vprašanje ali si zgolj estetska razsodna moč zasluži poimenovanje reflektirajoča, saj v tej posebni zmožnosti presojamo stvari glede na pravilo, ne pa glede na pojme, v njej ne izhajamo iz pojmov, čeravno je ta zmožnost kljub temu smiselna, se pravi, »pojmovno strukturirana; njen določiten razlog je občutek ugodja in neugodja, a gre za »čut« – »in prav to je v načelu razsodne moči enigmatično«, »potujoče in neobičajno« – ki je obče sporočljiv in nujen«,¹¹ ali pa je reflektirajoča tudi teleološka razsodna moč?

Glede na to, da tudi teleološka sodba naravi ne podtika namer in smotrov, ampak zgolj skuša misliti skladnost narave s kavzalnostjo uma in da v teleološki refleksiji naravni produkt ni obravnavan glede na to, kar je, ampak glede na to, kaj naj bi bil, lahko rečemo, da je tudi v teleološki sodbi razsodna moč reflektirajoča. Tudi teleološka sodba predpostavlja isto transcendentalno načelo razsodne moči kot estetska, to načelo pa ima zgolj subjektivno veljavo. Kritika teleološke refleksije je potem kritika na podlagi avtonomnega načela razsodne moči, smotrnost je pri tem le pravilo, ki je podstavljeno pod naravo.

Drugačna vloga idej v tretji Kritiki

Če pa je tako, če sta obe zvrsti refleksije reflektirajoči, ne pa določujoči, to seveda pomeni, da ideje ne morejo imeti iste vloge, kot so jo imele v *Kritiki čistega uma*. Če so tam predstavljale neko vednost, vednost, ki sama ne laže in ne vara, saj jim je morebitna zloraba zgolj zunanja – »ideje čistega uma same po sebi nikakor ne morejo biti dialektične, temveč mora zgolj njihova zloraba povzročiti, da nam iz njih izvira varljivi videz« (B 697) –, če je idejam tako pripadla »odlična in nepogrešljivo nujna regu-

¹¹ *Ibid.*, str. 173.

lativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), t. j. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu« (B 672), je sicer videti, da je Kant tudi v *Kritiki razsodne moči* poudaril prav ta vidik idej, kar zadeva njihovo razmerje do narave, da namreč utelešajo tisto vednost, po kateri se narava ravna s tem, da ji, kot bi bilo mogoče prebrati tudi na nekem mestu v tretji *Kritiki*, »vsaj nakazujejo sled, ali ji dajo pravi namig« (X., 233-234). Vendar temu ni čisto tako. Če so v prvi *Kritiki* ideje igrale vlogo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, če so bile naša zvezda vodnica, je sedaj, ker gre za razsodno moč, ki je lahko samo sama sebi vodnica, takšna vloga seveda odvečna in nepotrebna.

Podobno vlogo kot so jo v prvi *Kritiki* imele ideje, v tretji *Kritiki* na nek način prevzame transcendentalno načelo, ki ga lahko reflektirajoča razsodna moč predpiše kot zakon edino sama sebi in ki ga ne more vzeti od kod drugod (sicer bi imeli opravka z določujočo razsodno močjo), hkrati pa tega načela ne more predpisovati naravi, ker se refleksija o zakonih narave ravna po naravi, in ne narava po, z ozirom nanjo, povsem naključnem pojmu. To načelo se glasi: »ker imajo obči naravni zakoni svoj temelj v našem razumu, ki jih predpisuje naravi (čeprav le glede na obči pojem o njej kot naravi), je treba posebne empirične zakone z ozirom na to, kar je v njih ostalo z občimi zakoni nedoločenega, obravnavati glede na takšno enotnost, kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš) v prid naših spoznavnih zmožnosti, da bi omogočil sistem izkustva glede na posebne naravne zakone. To seveda ne pomeni, da je zaradi tega zares potrebno privzeti tak razum (saj gre le za reflektirajočo razsodno moč, ki ji ta ideja rabi za načelo, za reflektiranje, ne za določanje), pač pa daje ta zmožnost na ta način zakon le sami sebi, ne pa naravi.« (X., 88-89/231)

Pričujoče mesto (»kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš)«, v povezavi z mestom nižje (»kakor da bi neki razum«, X., 89/232) in s § 76 in § 77, ki vpeljeta koncepcijo intuitivnega razuma, je povzročalo mnoge nesporazume, zlasti pa je vplivalo na Kantove naslednike¹². Tu se ne nameravamo spuščati v intepretacijo teoloških in drugih nasledkov Kantove vpeljave intuitivnega razuma, pač pa nas bo zanimal zgolj Kantov pou-darek, da gre za idejo našega uma, o katere realni možnosti in eksistenci ne moremo reči prav nič.

¹² Prim Heglovo interpretacijo dotičnega mesta v *Predavanjih o zgodovini filozofije*, TWA 20, 374.

Seveda pa še naprej ostaja odprto naslednje vprašanje – če drži, da koncepcija regulativne rabe iz prve *Kritike* ni v skladu s temeljnimi postavkami tretje *Kritike*, in kot smo videli, zares ni, potem tudi ideja intuitivnega razuma ne more igrati iste vloge, kot so jo v prvi *Kritiki* ideje, čeprav gre za koncepcijo bitja, ki ne more biti v zadnji instanci nič drugega kot Bog, katerega naloga je le v tem, da naredi naravo za smiselno, saj v sami naravi ni smisla. Podobno vlogo je v prvi *Kritiki* odigral tudi ideal čistega uma, to vlogo, ki pa je kajpak primerno spremenjena, pa mora sedaj v tretji *Kritiki* odigrati transcendentalno načelo razsodne moči.¹³

Transcendentalno načelo

Transcendentalno načelo v nekem splošnem smislu je za Kanta tisto načelo, s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh. Transcendentalno načelo kot tako je zoperstavljeno metafizičnemu, glede na to, da je prvo takorekoč ideelno, drugo pa empirično. Če bi na primer za neko spreminjanje telesne substance rekli, da ima njeno spreminjanje vzrok, bi bili na ravni transcendentalnega načela, če bi trdili, da je ta vzrok empiričen, t. j. zunanji, pa na ravni metafizičnega načela.

Ravno zato je načelo smotrnosti narave transcendentalno načelo. Pojem o objektih, kolikor jih mislimo kot podvržene tem načelom, je namreč samo čisti pojem o predmetih možnega izkustvenega spoznanja nasploh in ne vsebuje nič empiričnega. Da sodi pojem smotrnosti narave k transcendentalnim načelom, je po Kantu mogoče dovolj jasno razbrati iz maksim razsodne moči, na katerih je a priori utemeljeno raziskovanje narave, ne da bi pri tem maksime merile na kaj drugega kakor na možnost izkustva, torej na spoznanje narave, vendar ne zgolj kot narave nasploh, ampak kot narave, ki je določena z raznoterostjo posebnih zakonov. Te maksime so: »Narava gre po najkrajši poti (*lex parsimoniae*); kljub temu ne dela skokov, ne v sosledju svojih sprememb ne v sestavljanju oblik, ki se specifično razlikujejo (*lex continui in natura*); njena velika raznoterost v empiričnih zakonih je kljub temu enotnost pod maloštevilnimi načeli (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*).« (X., 91/233)

Gre za načela, ki ne govorijo o tem, »kaj se dogaja, se pravi, glede na katero pravilo v resnici poteka igra naših spoznavnih zmožnosti in kako razsojamo, pač pa povedo, kako naj razsojamo« (*Ibid.*). Torej je smotrnost

¹³ Prim. Joachim Peter, *op. cit.*, str. 265.

narave za naše spoznavne zmožnosti in njihovo rabo, smotrnost, ki jo tako očitno razkrivajo, transcendentalno načelo sodb, ki sicer rabi transcendentalno dedukcijo, saj samo ni ne pojem narave ne pojem svobode, »saj ničesar ne pripisuje objektu (naravi), ampak predstavlja le edini način, na katerega moramo postopati v refleksiji o predmetih narave z gledišča popolnoma povezanega izkustva, je torej subjektivno načelo (maksima) razsodne moč.« (X., 93/234) Razsodna moč a priori predpostavlja to ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo v prid *svoje refleksije o naravi* glede na empirične zakone narave, hkrati pa je za razum to ujemanje objektivno naključno, in ga edino razsodna moč pripisuje naravi kot transcendentalno smotrnost (v razmerju do spoznavne zmožnosti subjekta). Če bi ne bilo te predpostavke bi za nas ne bilo nobenega reda narave glede na empirične zakone, torej nobenega vodila za izkustvo o teh zakonih in za njihovo raziskovanje, ki bi jih upoštevala v vsej njihovi raznoterosti.

Tudi razsodna moč vsebuje torej v sebi načelo a priori za možnost narave, toda le v subjektivnem oziru, s katerim predpisuje zakon za refleksijo o naravi, a ne naravi (kot avtonomija), ampak sama sebi (kot heautonomija), ta zakon pa bi lahko imenovali zakon specifikacije narave z ozirom na njene empirične zakone. Tega zakona razsodna moč ne spoznava a priori na naravi, ampak ga predpostavlja v razčlenitvi obćih zakonov narave, ki jim hoće podrediti raznoterost posebnih zakonov, da bi za razum vzpostavila red narave. Če torej rećemo: narava specificira svoje obće zakone glede na načelo smotrnosti za našo spoznavno zmožnost, se pravi, tako, da jih prilagodi človeškemu razumu v njegovem nujnem opravilu, ki je v tem, da za posebno, ki mu ga nudi zaznava, najde obće, in da to, kar je različno (čeprav je za vsako vrsto obće), zopet poveže v enotosti načela, tedaj s tem naravi ne predpisujemo zakona, prav tako pa zakona ne spoznavamo na naravi s pomoćjo opazovanja (čeprav lahko tako opazovanje potrdi tisto načelo). »Transcendentalno načelo, da si predstavljamo pri formi stvari kot načelo za njeno presojanje smotrnost narave v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, pušća popolnoma nedoločeno, kje in v katerih primerih naj presojam tako, kakor da gre za produkt glede na načelo smotrnosti, ne pa zgolj glede na obće naravne zakone« (X., 105/241). Ravno v tem, da transcendentalno načelo pušća popolnoma nedoločeno, kje in kako naj presojam, je ključna razlika do ideala čistega uma, ki je temeljil na načelu celovite določitve in s tem na načelu določujoće razsodne moći, medtem ko je transcendentalno načelo utemeljeno na reflektirajoći razsodni moći.

Če torej v tretji *Kritiki* vlogo, ki so jo v prvi *Kritiki* odigrale ideje, odigra transcendentalno načelo, je to mogoće le tako, da se je sama vloga

spremenila. Ne gre več za to, da bi imeli opravka z garantom, čigar status je v nekem pomenu objektivni, za, če lahko tako temu rečemo, Drugega brez manka, pač pa je ta subjektivni, ideelni status, v katerem se nahaja transcendentalno načelo, lahko kvečjemu nek status nekega prihodnjega Drugega, ki ga »ta hip« še ni in ki ga nikoli ne bo, saj Drugi ne obstaja.

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Volume 22, Number 1

Spring 1996

Mandatory Retirement and Justice

J.H. Chandler

Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice

Gregory Fernando Pappas

Acceptable and Unacceptable Levels of Risk: The Case of Pornography

Alix Nalezinski

Poverty and Violence

Steven Lee

Is Pareto Optimality a Criterion of Justice?

Ann E. Cudd

After Kant: Ventures in Morality Without Respect for Persons

Christopher Gowans

Subscriptions (3 issues): Individuals \$15; Institutions \$36; Foreign postage \$4
Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1054

*Kantov poskus utemeljitve transcendentalnega načela
razsodne moči v obeh inačicah Uvoda**

Obema Uvodoma je skupno, da, prvič, predstavita transcendentavno funkcijo razsodne moči, *preden* ločita med estetsko in teleološko refleksijo¹, in, drugič, da poudarita heautonomni status razsodne moči. Toda ta status vrstam refleksije pripišeta različno:

Prva inačica Uvoda predpostavlja »idejo izkustva kot sistema za razsodno moč« (208/13/208); funkcija razsodne moči je s tem povezana z idejo smotrnosti narave. Zato tudi spoznavna možnost sistematične zveze empiričnih naravnih zakonov ni utemeljena preko strukture razsodne moči, temveč preko pojma uma.

Druga inačica Uvoda, nasprotno, utemelji pojem smotrnosti narave *preko strukture avtonomne refleksijske zmožnosti razsodne moči*. V skladu s tem je videti, da je označitev razsodne moči kot heautonomije v prvi inačici Uvoda, nezadostna koncepcija, ki jo je skušal Kant z drugim Uvodom premagati.²

Z interpretacijo obeh Uvodov bomo skušali prikazati v čem je pomanjkljivost koncepcije iz prve inačice Uvoda in kako jo je Kant popravil.

* Prevedeno po: Joachim Peter, *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft*, Kantstudien Ergänzungshefte 126, Walter de Gruyter, Berlin 1992, str. 52–74. Naslov pričujočega prevoda je uredniški. Peter Kanta navaja po t. i. Akademie-Ausgabe, *Kritika razsodne moči* se, razen prve inačice Uvoda, ki se nahaja v XX. zvezku, v celoti nahaja v V. zvezku te izdaje. V oklepaju najprej sledi številka strani v tej izdaji, nato sledi številka izvorne paginacije – prva inačica Uvoda je označena z arabskimi, druga z rimskimi številkami – kot tretja številka pa nastopa ustrezna stran slovenskega prevoda obeh inačic Uvoda, ki ju navajamo po prevodu Rada Rihe (Prim. *Filozofski vestnik*, 1/1994, ZRC SAZU, Ljubljana, str. 185-244.).

¹ Prim. Bartuschat, »Zum systematischen Ort, str. 222.

² *Ibid.*, str. 231.

Prvo poglavje

Interpretacija prve inačice Uvoda skozi vidik utemeljitve načela razsodne moči na podlagi prve Kritike

Izhodišče za argumentacijo v prvi inačici Uvoda v *Kritiko razsodne moči* je misel o *izkustvu kot sistemu za razsodno moč* (Prim. 208/13/208). Predstava sistema izkustva pri tem ne izhaja iz same strukture razsodne moči, temveč iz koncepcije neke ideje. Ta ideja ima strukturo pojma razvitega skozi obravnavo ideala kot načela »afinitete posebnih zakonov« (209/14/193). »Ta predpostavka pa je«, kot pravi Kant, »transcendentalno načelo razsodne moči«. (209/14-15/193);

»načelo, za katerega gre, je utemeljeno na goli predpostavki razsodne moči v prid njene lastne rabe, in sicer na predpostavki, da se zaradi združevanja empiričnih zakonov vedno vzpenja od empirično-posebnega k bolj splošnemu, a enako empiričnemu.« (210-211/15-16/194)

Pojmovna struktura občega je z načelom ideje enotnosti dana a priori. S tem pogoj refleksije ni utemeljen v avtonomni strukturi razsodne moči, temveč tu *strukturo razsodne moči utemeljuje ideja smotrnosti*. Ko namreč ideja empirične zakonitosti specificirajočega razuma (»razuma nasploh«/ideala) podaja strukturo refleksivno najdenega pojma, tedaj prejme pojem smotrnosti svoj pomen od ideje o ujemanju narave in subjekta; *smoter je pri tem subjektivna možnost odnosa do narave*. Na podlagi z umom utemeljenega pojma smotrnosti sedaj Kant zmožnost sodbe loči na estetsko in teleološko refleksijo.

»V naši razsodni moči zaznavamo smotrnost, kolikor o danem objektu zgolj reflektira, in sicer bodisi o njegovem empiričnem zoru, da bi ga pripeljala do kakega pojma (do katerega, to ostaja nedoločeno), ali pa o izkustvenem pojmu samem, da bi zakone, ki jih vsebuje, pripeljala do skupnih načel. Torej je tehnična pravzaprav razsodna moč; narava je le predstavljena kot tehnična, kolikor se ujema s tem postopkom razsodne moči in ga naredi za nujnega.« (220/25/199)

Misel o smotrnosti narave mora biti torej upravičena s tem, da je mogoče presoditi, da sama narava postopa tehnično, »namreč, zaradi smotra in ne zgolj po mehanski nujnosti«³. *Toda to že predpostavlja, da lahko narava svojim produktom primerno razume neko tehniko*. Vendar tehnike narave ni mogoče receptivno zaznati, temveč *moramo šele pokazati, da je takšna z neko specifično izvršilnostjo sodbe*⁴. Šele če ta pokaz uspe, je smiselno trditi, da je

³ *Ibid.*, str. 227.

⁴ *Ibid.*, str. 227-228.

posebna empirična narava sistematična, t. j. smotrnostna za razsodno moč.

Možnost, moči presojati naravo kot tehnično, po Kantu temelji na dveh funkcijah, na funkciji *estetske* in na funkciji *teleološke* refleksije. Samostojnost (avtonomija) je pridržana zgolj za estetsko refleksijo (Prim. 225/32/203). Toda ta avtonomija razsodne moči je problematična; kajti ni reflektirana iz nobenega pojma (Prim. 223/29/202), pač pa je njena funkcija razvita v odvisnosti od izkustva kot sistema za razsodno moč. Torej je možnost strukturnega razvitja te zmožnosti pogojena z mislimi o tehniki narave. Teleološka razsodna moč pa nasprotno ostaja izvorno orientirana na pojem smotra, ki utemeljuje možnost njenega funkcionalnega razvitja; teleološka razsodna moč torej ni avtonomno določena. Iz tega prikaza sledi: presoja te tehnike ima subjektivni status, kadar je njen določitevni razlog občutek; estetska refleksija je pri tem v odnosu do pojma formalne smotrnosti, ki se v imanenci igre spoznavnih moči izpolni kot ugodje (Prim. 224/30-31/202); teleološka refleksija je, nasprotno, orientirana na realno smotrnost/tehniko narave, na pojem naravnega smotra (Prim. 232/38/208).

»Vse sodbe o smotrnosti narave, bodi estetske bodi teleološke, so torej podvržene načelom a priori, in sicer takim, ki so razsodni moči svojstveni in so izključno njeni (...)« (241/52/213)

»Svojstven« pa po predhodnem Kantovem prikazu ne more pomeniti: iz samostojnosti razsodne moči – temveč: ustrezno nekemu vidiku, na katerega se svojsko, t. j. kot reflektirajoča, nanaša razsodna moč. Edino v imanenci čiste estetske refleksije lahko razumemo razsodno moč kot avtonomno zmožnost. Zunaj notranjega izvajanja pa, t. j. kot načelo za legitimacijo predstave o tehniki narave – in prvi Uvod se izvorno zavzema za ta postopek –, ostaja funkcionalno odvisna od te ideje in s tem heteronomno določena. Iz tega za utemeljitev teorije refleksijske sodbe izhaja, da načelno ni mogoče pokazati heautonomije za to tretjo zmožnost subjekta, ki ni sama sebi zakon, temveč njena možnost postopka temelji na ideji smotrnostne enotnosti narave za razsodno moč. To, kaj je »smotrnost«, ni vidik, ki je položen v strukturo same razsodne moči⁵. Razsodno moč v njenih

⁵ Prim. *ibid.*, str. 225: »Ta predikat smotrnosti, ki ga priložimo naravi, velja samo v oziru do naše razsodne moči in je nek pojem, ki je svojstven razsodne moči, toda tako, da ga razsodna moč lahko tvori le takrat, ko se je sama že orientirala z njej vnaprej dano idejo o ujemanju med naravo in subjektom.« »Toda reflektirajočo razsodno moč pri tej koncepciji smotrnosti narave vodi nekaj, kar ne izvira iz nje same, s tem pa razsodna moč ni dojeta kot samostojna in avtonomna zmožnost.« (str. 226)

dveh različnih vrstah refleksije (estetski in teleološki) vodi ideja sistem-ske enotnosti narave, ki jo je Kant že v prvi Kritiki prikazal s shemo ideala.⁶

Po Kantovi koncepciji v prvem Uvodu nista dve različni funkciji razsodne moči nič več kot dve možnosti, kako podzidati misli o sistematiki narave. Protislovja, ki izhajajo iz tega, bomo skušali najprej prikazati ob vprašanju po možnem argumentu za enotnost tretje *Kritike*. Na prvi pogled je videti, da Kantov prikaz razsodne moči dokaže enotnost obeh delov *Kritike razsodne moči*. Videti je namreč, da je za to primeren naslednji argument: ker sta obe rabi razsodne moči razviti glede na presojo tehnike narave (zaradi indicev o smotrnosti narave pri presoji njenih empiričnih zakonov) in ker se lahko v tem uveljavi predpostavka o izkustvu kot sistemu za razsodno moč, obstoji za zmožnost vsakokrat skupni odnos, ki določi enotnost *Kritike*.⁷ Predpostavka o smotrnosti narave je neka ideja, izhajajoč iz kate-re je razumeti fungiranje načela razsodne moči. *Torej v tej koncepciji načelo smotrnosti ne more biti zatrjeno kot struktura samostojno določene razsodne moči, saj je to načelo postavljeno z umom.*

⁶ V skladu s tem B. Kaluza v svoji raziskavi »Kants Kritik der Urteilskraft im Entwurf der beiden Einleitungen« (Diss. Basel 1971) razume prvo inačico Uvoda kot poskus nadaljevanja vprašanja po empirični določitvi posebnih zakonov na podlagi rezultata prve Kritike: »Pričujoči problem, namreč utemeljitev možnosti empiričnih zakonov v celoto izkustva, je videti (...) stvarno isti, kot v *Kritiki čistega uma*« (str. 66)

⁷ Ta argument za enotnost tretje Kritike je v svojem delu »Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft« (Amsterdam/London 1972) zastopal Kuypers. § 9 te raziskave po Kuypersovem samorazumevanju predstavlja odločilni del njegove razlage kantovskega teksta. V tem paragrafu bi naj bila dokazana enotnost *Kritike razsodne moči*. Kuypers je prepričan, da je argument, ki govori v prid enotnosti *Kritike razsodne moči*, mogoče najti edino v prvem Uvodu, saj »nam edino prva inačica Uvoda ponuja uvid v sistematično povezavo celote.« (str. 88) V soglasju z našo interpretacijo razume avtor idejo uma sistema empiričnih zakonov kot pojem, po katerem se v svoji refleksiji orientira razsodna moč: »Razsodna moč je pri tem napotena sama nase in se mora na področju izkustva ravnati po ideji sistema, t. j. smotrnosti forme in zakonitosti pojavov.« (str. 89) *Torej je reflektirajoča razsodna moč interpretirana kot zmožnost, katere uspeh temelji na orientiranju z idejo sistema, glede na katero se mora uveljaviti.* Da je ta opis stanja stvari ravno v nasprotju z zatrditvijo avtonomne refleksijske dejavnosti v estetski refleksiji, tega Kuypers ne vidi. Kuypers zgolj prevzame Kantov prikaz, po katerem je razsodna moč po eni strani napotena nase (trditev, ki jo Kant v povezavi z estetskim dejanjem sodbe omeji), po drugi strani pa se *kot razsodna moč* (in to vključuje estetsko refleksijo, s čimer je videti, da je v kontekstu strukturne povezave estetske refleksije s pogojem možnosti refleksije nasploh ukinjen predtem zatrjeni avtonomni status) ravna po ideji sistema. Po naši oceni so te strukturne določitve medsebojno nezdržljive – kajti *bodisi je razsodna moč odvisna od same sebe, od načela, da se v svoji strukturi utemeljuje sama, bodisi se ravna po nečem, kar je od nje različno.*

Glede na problem enotnosti *Kritike razsodne moči*, je dilemo utemeljitve načela razsodne moči v prvem Uvodu mogoče pokazati na temelju dveh medsebojno izključujočih se temeljnih stališč:

Ali: ideja smotrnosti izoblikuje obči pogoj refleksije; ali: je razsodna moč sama sebi avtonomno načelo svoje refleksije.

Prvo stališče je v nasprotju s Kantovo trditvijo, da estetska refleksija temelji v avtonomiji razsodne moči. Če pa je razsodna moč v estetski refleksiji načelo lastne funkcionalnosti, potem obstajata dve različni načelni razsodni zmožnosti: avtonomna zmožnost estetske refleksije in teleološka refleksija, ki je heterogeno določena z nekim drugim načelom, namreč z idealom čistega uma. Miselne enotnosti *Kritike razsodne moči* ni mogoče obdržati, ne da bi preklicali trditve o avtonomnem statusu v estetskem dejanju refleksije.

Drugo stališče je v nasprotju s Kantovim prikazom, da je ideja smotrnosti nek pojem, na katerem temeljita estetska in teleološka presoja (tehnika narave razumljena formalno ali realno). Če naj bo torej razsodna moč svoje lastno načelo, potem je potrebno popraviti koncepcijo ideala.

Očitno se zavedajoč problematike enotnosti tretje *Kritike*, izpeljuje Kant v enciklopedičnem Uvodu (razdelek XI prvega Uvoda, 241/53/214), da je treba uvideti,

»(...) da je od dveh vrst rabe reflektirajoče razsodne moči (estetske in teleološke) tista sodba, ki je pred vsakim pojmom o objektu, torej estetska reflektirajoča sodba, absolutno edina, ki vsebuje svoj določiten razlog razsodne moči, ne da bi bila primestana kaka druga spoznavna zmožnost, medtem ko je pri teleološki sodbi o pojmu naravnega smotra, čeprav je uporabljen ta pojem v sami sodbi le kot načelo reflektirajoče razsodne moči, ne pa določujoče, razsojanje kljub temu možno le s povezavo uma z empiričnimi pojmi. Možnosti teleološke sodbe o naravi zato ni težko pokazati, ne da bi jo morali utemeljevati na kakem posebnem načelu razsodne moči, saj sledi le-ta samo načelu uma.« (243-244/56-57/215)

V nasprotju s tem je treba možnost estetske refleksije utemeljiti na avtonomnem načelu razsodne moči. To pa zato, ker sodba o lepem ne predpostavlja pojma o predmetu, kljub temu pa je zmožna podati neko splošnoveljavno presojo formalne smotrnosti,

»(...) medtem ko predpostavlja teleološka sodba pojem o objektu, ki ga um subsumira načelu smotrne povezave, le da uporablja razsodna moč pojem naravnega smotra le v reflektirajoči, ne pa v določujoči sodbi.« (244/57/216)

Ko Kant v naslednjem odstavku tega razdelka XI (Prim. 244/58/216) opozarja proti doslejšnjemu prikazu genuine diference v načelno-logični utemeljitvi estetske in teleološke refleksije (možnost estetske refleksije naj bi temeljila v avtonomnem samopodajanju njenega načela, možnost te-

leološke refleksije zgolj sledi načelu uma) na enotnost obeh vrst rabe v transcendentalnem namenu (obe vrsti refleksije sta »vsebovani v eni zmožnosti in temeljita na istem načelu« (244/58/216), potem lahko to protislojve po našem prepričanju ukinemo le s tem, da pokažemo, da je težnja tega razdelka pokazati, da je zmožnost razsodne moči *enciklopedični* uvod v sistem kritike čistega uma (Prim. 241/53/214). V svoji enciklopedični funkciji ta razdelek vztraja pri možnosti, da zapolnimo »vrzel v sistemu naših spoznavnih zmožnosti« (244/58/216). V tem pomenu mora biti mogoče dojeti teleološko refleksijo razsodne moči *kot refleksijo* in *kot eno* zmožnost z estetsko. Pa vendar razlika, ki ji mora slediti načelna razmejitev do določujoče razsodne moči, nikakor ni razlika obravnavane enotnosti estetske in teleološke refleksije v njunem skupnem transcendentalnem načelu, temveč enotnost zgolj subjektivno-obče zahteve po veljavi, v nasprotju s katero je bila določujoča razsodna moč v analitiki prve *Kritike* predstavljena kot zmožnost objektivne konstitucije predmeta, kot objektivno splošnoveljavna zmožnost. Tako kot je skušal Kant v dialektiki čistega uma določujočo razsodno moč uveljaviti za funkcijo ideala, v tem ko je umski rabi prisodil zgolj hipotetični status, tako skuša tu natanko isto stanje stvari prestaviti v od umske pojmovnosti odvisno refleksijsko dejavnost, torej v nek, kot meni H. Mertens, *izvršni organ regulativne ideje uma o sistemu*.

Toda, če zadeve razumemo tako, potem ni nobene razlike med hipotetično rabo uma in teleološko rabo razsodne moči. (Prim. 228/53/205)

Če namreč zmožnost razsodne moči razumemo zgolj v odnosu do ideje (kot medij njene transcendentalne rabe), tedaj je videti, da ni le nesmiselno razsodni moči prisoditi avtonomije, temveč ostane s tem prikrita razlika tistega, v čemer naj bi temeljila strukturna svojskost *določujoče/subsumirajoče* in *reflektirajoče* razsodne moči.

Dejstvo, da pojem, na katerem se je razvila razsodna moč kot možnost svojega lastnega razvitja, ni konstitutiven za presojano predmetnost, določa zgolj epistemološki status postopka, *ne pa strukturne diference subsumirajoče razsodne moči*. Kajti sodba je subsumirajoča, t. j. naperjena na prednost *subjektivno* nujnega pogoja izkustva, tudi tedaj, ko je shema, v katere mediju se je dovršila določitev, privzeta zgolj hipotetično in ko ostaja problematična v svojem subjektivnem statusu.

To stanje stvari bistveno določa strukturo procesa sodbe. *Zato je dejanje sodbe lahko subsumirajoče, ne da bi bilo razumljeno kot določujoče v objektivno-konstitutivnem pomenu*. Zaradi tega ni jasno, zakaj se mora razsodna moč podrediti načelu uma, ko pa je kot zmožnost refleksije samostojna. Ta problem se izrecno pokaže ob prikazu estetske sodbe. Ta bi naj imela načelo lastne identitete, saj naj bi bila neodvisna od pojma, na katerega je usmer-

jena, bila bi naj avtonomna samozakonodajna zmožnost. Kako pa je določena struktura te razsodne moči, t. j. v čem je utemeljena razlika do subsumirajočega postopka, tega Kant ne tematizira. Namesto tega podaja nek prikaz estetske zmožnosti presoje, v katerem je sama ta zmožnost dojeta kot zopet povezana s predpostavko pojma sistema uma.⁸ Zato ostaja v prvem Uvodu nejasno iz česa izhaja demonstracija aplikacije ideje uma v *Kritiki razsodne moči* na dialektiko ideala kot obravnave in kritike dialektičnega pojma sistema zunaj izvajanja njenega prikaza.

Iz tega sledi, in to je v tem kontekstu odločilno, da Kant ne more dokazati, na kateri podlagi izrecno temelji postopek *kritike* razsodne moči, ki naj bi bil nujen. Kajti kritika spoznavne zmožnosti za svojo možnost zahteva neko stališče, ki ni dano z idejo izkustva kot sistema za razsodno moč. Še več, struktura refleksijske zmožnosti, ki jo Kant razvije v tej inačici Uvoda, ukinja možnost kritike. *Izmakne se osnovi za to kritiko, saj je predpostavka, glede na katero bi lahko kritično delovala razsodna moč, ravno predpostavka njene funkcionalnosti.*

Če bi šlo zgolj za to, da pokažemo, da ima ideja sistematike narave zgolj regulativni status, tedaj bi bila kritika razsodne moči odvečna, čeravno izčrpna razlaga ravnanja z regulativnimi idejami. *Kritika* razsodne moči pa se mora dovršiti na tleh eksplicirane strukture te refleksijske zmožnosti, v kateri nastopi predvsem strukturna razlika do subsumirajoče razsodne moči. Vendar pa je ta razlika doslej ostajala prikrita. Pojem izkustva kot sistema za razsodno moč, ki je pridobljen iz pojma transcendentalnega

⁸ V skladu s tem Kuypers intepretira: »Čeravno tako estetska refleksija kot tudi teleološka sodba predpostavljata pojasnitev narave kot tehnike, je estetska sodba v mnogo tesnejši zvezi s transcendentalno predpostavko kot teleološka. Estetski sodbi namreč predhodi katerikoli pojem objekta, svoj določiteni razlog pa najde izključno v razsodni moči, ne da bi bila pri tem udeležena ali z njim povezana kaka druga spoznavna zmožnost.« (str. 90) Intepretacija, ki jo predlaga Kuypers, vsebuje to protislovje in vodi prej k temu, da postavi pod vprašaj tezo o samostojnosti razsodne moči, kot pa jo utemeljuje. Videti je, da je s tem zgolj potrjena novokantovska težnja, da se kritiko estetske razsodne moči izvzame iz pravega tematskega kompleksa teorije izkustva in s tem prisodi prednost prikazom teleologije, tako da jih je mogoče brati kot eksplicitni dodatek h *Kritiki čistega uma*. Kajti: *če se teleologija osvobaja od ideje sistema, ki je bila predstavljena v prvi Kritiki z idealom, tedaj je teleološka refleksija, kot meni A. Stadler, izpopolnjeni prikaz hipotetične rabe uma iz prve Kritike*. V skladu s tem tudi Kuypers pravi: »Teleološka sodba ni v osnovi nič drugega kot apliciranje ideje sistema, ki izvira iz uma, na empirične pojme, da bi s tem podali način, kako so elementi, dojeti kot del, v medsebojnem razmerju do predpostavljene celote, ki jo je mogoče na temelju izkustva za človeško vednost pojmovati, zgolj tako zaobseči, ne pa tudi razložiti.« (Kuypers, »Kants Kunsttheorie«, str. 91)

razuma – v katerem razsodna moč moč genuino nastopa kot določujoča, namreč ni predstavljen kot splošni moment nanašanja vsake refleksije, temveč ravno kot utemeljitev same možnosti refleksije. Dokler Kant reflektirajočo razsodno moč določi tako, da ni jasna razlika do hipotetične rabe uma (dejstvo, ki ga Stadler zanemari, v tem ko oba postopka dojame kot identična), dotlej ostaja nejasno, v čem naj bi temeljila samostojnost te zmožnosti in s tem nujnost dodatne tretje *Kritike*. S tem pa postane vprašljiva ne le nujnost, temveč tudi možnost neke takšne kritike, za katero Kant zahteva, da je raziskava, ki naj zaokroži sistem transcendentalne filozofije.

Trditev o samostojnosti razsodne moči je smiselna edinole pod pogojem, da je mogoče pokazati, da možnost refleksije temelji na izolirani in pred tujim vplivom drugih zmožnosti zavarovani strukturi razsodne moči in da se s tem ne ravna po predpostavkah, ki izvirajo v umu.

Enotnosti tretje *Kritike* tako ni mogoče dojeti iz prve inačice Uvoda. Razlog za to je v tem, da prvi Uvod misli o nehomogenosti te *Kritike*, tako kot jih je formuliralo novokantovstvo, celo podpre, v tem ko dejanje refleksije dojame kot odvisno od ideje sistema, v odnosu do katere je pomen pojma smotrnosti narave.

Prvi Uvod je tako neprimeren za utemeljitev enotnosti tretje *Kritike*, ker je misel o smotrnosti narave za razsodno moč odvisna od koncepcije pojma sistema, ki ga je Kant predstavil v *Kritiki čistega uma* – od *ideala čistega uma*. Ta temelji na krogu v argumentaciji. Prvi Uvod tako ne preseže krožnosti, ki smo jo pokazali ob idealu regulativne rabe pojma kot transcendentalnem pogoju spoznanja posebnega, temveč zgolj ponavlja te misli. To pa je po našem prepričanju vodilo v to, da je Kant zasnoval novo inačico, ki ne le ukinja protislovja iz prve inačice, temveč tudi pojasni enotnost obeh delov tretje *Kritike*.⁹

⁹ Poskusa R. H. Wettsteina v raziskavi »Kants Prinzip der Urteilskraft« (Königstein/ Ts. 1981), ki poskuša dokazati enotnost obeh delov *Kritike* z naravnogodovinsko pojasnitvijo načela razsodne moči, tu nismo upoštevali. Razlog za to je naslednji: Wettstein sicer poudarja, v skladu z našo interpretacijo, da so interpretacijski poskusi Stadlerja, Ungererja in Marc-Wogauja, ki skušajo hipotetično rabo uma razumeti kot identično z načelom razsodne moči, zgrešili Kantovo intenco – »kajti, če bi interpretativno privzeli to izenačitev, tedaj bi se znašli v zadregi, ko bi morali podati, v čem je potemtakem sploh novost transcendentalnega načela razsodne moči iz *Kritike razsodne moči* v primerjavi z regulativnimi idejami iz *Kritike čistega uma* in zakaj Kant v obeh Uvodih v *Kritiko razsodne moči* ne spregovori direktno o Dodatku k Dialektiki /*Kritike čistega uma*/, kar bi bilo pač edino samoumevno, saj bi staro vsebino preprosto preoblekel v nov besednjak« (str. 74) –, vendar problem enotnosti

Drugo poglavje

Interpretacija drugega Uvoda z vidika utemeljitve načela formalne smotrnosti v strukturi načela razsodne moči

Druga inačica Uvoda v *Kritiko razsodne moči* se v primerjavi s prvo odlikuje po tem, da *ne* predpostavlja izkustva kot sistema za razsodno moč.¹⁰ S tem Kant razsodno moč predstavi kot zmožnost, *ki je ni mogoče pojmiti kot odvisno od koncepcije pojma uma kot načela možnosti refleksije*. Reflektirajočo razsodno moč moramo zato poslej razumeti kot zmožnost, izhajajoč iz katere se šele postavi problem enotnosti naravnih zakonov za izkustvo in v pogledu katere pripada ta zmožnost funkcije kritične refleksije možnosti aдекватnosti tega pojma naravi: *Razsodna moč si z načelom te enotnosti sama postavlja zakon – Kant jo predstavi kot zmožnost, ki je a priori zakonodajna* (Prim. 179/XXV/231). Drugi Uvod s tem poveže problem enotnosti posebnih empiričnih zakonov narave z eksponirajočo strukturo reflektirajoče razsodne moči, katere pojem smotrnosti narave ni pojem, ki izhaja iz ideje enotnosti, temveč, ki ga je mogoče razumeti kot kvalifikator te enotnosti in ima pri tem funkcijo, da reflektira relacijo subjekt-objekt¹¹.

»Smotrnost narave je torej poseben pojem a priori, ki ima svoj izvir edinole v reflektirajoči razsodni moči.« (181/XXVIII/232)

Drugi Uvod poveže to načelo s strukturo, ki v okviru objektivirajoče filozofije prve *Kritike* in dialektike čistega uma ni bila in ni mogla biti raziskana, saj je Kant tam razsodno moč vedno predstavil, da se ravna po

ni tako »enostaven in trivialen« (str. 113), kot je o tem prepričan Wettstein. Njegov predlog rešitve problema, »da lahko enotnost *Kritike razsodne moči* pojasni zgolj različica *metafizične analogije* (človek/artefakt podoben Bogu/svet), na kateri temelji tudi fizikoteleološki dokaz za božji obstoj, namreč analogija človek/artefakt podoben Bogu/živo bitje: v estetiki je tema leva, v teleologiji desna stran« (str. 16), se izogne problemu utemeljitve enotnosti strukture in funkcij načela sodbe. Takšno utemeljitev Wettstein zavestno odmisli, da bi se izognil problematiki »terminologije posredovanja« (in pri tem zlasti večpomenskosti pojma izkustva) (Prim. 19-29). Ker takšen postopek ne upošteva posreduvalne vloge razsodne moči (Prim. k temu zlasti razdelek 5.1 »Die Einheit der zwei Teile der Kritik der Urteilskraft«, kjer smo napoteni na mesto, na katerem Kant poudari prikaz funkcije razsodne moči, o čemer pa Wettstein pravi, da »lahko terminologijo posredovanja »posla razsodne moči« tu preskočimo«/ str. 113), je evidentno, da Kantove težnje v tretji *Kritiki* ne zmore ustrezno razdelati.

¹⁰ Prim. W. Bartuschat, »Zum systematischer Ort«, str. 231.

¹¹ Prim., *ibid.*, str. 232.

obči pojmljivosti, s čimer je razsodna moč imela svoje lastno načelo v neki njej zunanji zmožnosti.

»Reflektirajoča razsodna moč, katere naloga je, da se od posebnega v naravi vzpenja k občemu, potrebuje torej načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, ker je njegova naloga ravno, da utemeljuje enotnost vseh empiričnih načel pod prav tako empiričnimi, a višjimi načeli, in torej možnost njihove sistematične medsebojne hierarhične razvrstitve. Tako transcendentalno načelo lahko torej reflektirajoča razsodna moč predpiše kot zakon edino sama sebi, ne more ga vzeti od kod drugod (ker bi bila sicer določujoča razsodna moč), niti ga ne more naravi predpisovati, ker se refleksija o zakonih narave ravna po naravi, in se ne ravna narava po pogojih, glede na katere si skušamo o njej ustvariti pojem, ki je z ozirom nanjo povsem naključen.« (180/XXVII/231; poudaril JP)

V tem se nahaja preklc argumenta iz prve inačice Uvoda in s tem preklc koncepcije pogoja možnosti enotnosti izkustvenega spoznanja za sistem sposojene iz prve Kritike, kakor je bila predstavljena z idealom in na kateri je temeljila možnost refleksije razsodne moči a priori. Hkrati Kant pojasni označitev razsodne moči za zmožnost refleksije in torej s samozakonodajo transcendentalnega načela razsodne moči pojasni določitev razlike do subsumirajoče razsodne moči. *To pa odpre pot za ukinitev dvoumnosti tega postopka, ki se drži prve inačice Uvoda (reflektirajoča razsodna moč/hipotetična raba uma) in za enojasno povezavo načela refleksije s strukturo razsodne moči kot avtonomne zmožnosti.*¹² Ideja sistema izkustva po posebnih zakonih narave je izraz podmene, da, »ker imajo obči naravni zakoni svoj temelj v našem razumu, ki jih predpisuje naravi (čeprav le glede na obči pojem o njej kot naravi), je treba posebne empirične zakone z ozirom na to, kar je v njih ostalo z občimi zakoni nedoločenega, obravnavati glede na takšno enotnost« (180/XXVII/231). S to idejo sistema izkustva je dokazano nekaj, iz česar vbodoče lahko pojasnimo uspeh refleksije razsodne moči. S tem ni rečeno, da bi bila razsodna moč v svoji refleksiji vselej napotena na s to idejo predstavljeno občost in da bi se ravnala po koncepciji o posebni predmetnosti. To bi bilo v protislovju s prikazano heautonomijo razsodne moči (Prim. 185/XXXVII/235) in postopek refleksije, v pomanjkanju postopka s posebnim, bi napoteval na ideal. Uspeh refleksije lahko, v nasprotju s postopkom, ki je orientiran na ideal, razumemo kot uspeh subjektivnosti kot načela enotnosti ravno tedaj, ko je mogoče pokazati, *da v tej refleksiji uspe rešitev v*

¹² Za neustrezen prikaz razlike med določujočo in reflektirajočo razsodno močjo prim. tudi J. Kulenkampff, »Kants Logik des ästhetischen Urteils« (Frankfurt/M 1978), str. 32.

idealu predstavljene zahteve, ki je neodvisna od navezanosti razsodne moči na transcendentalni ideal: kajti bistvena pomanjkljivost imanentne rabe transcendentalnega ideala je v tem, da moramo naravo misliti s subjektivno, zaradi miselne možnosti posebnega, nujno aplikacijo strukture načela ideala, ki je že zmeraj v modusu one aplicirane strukture. Kant tu ne vpeljuje ideje sistema izkustva kot subjektivne zasnove, iz katere je mogoče pojmiti možnost refleksije, temveč kot takšno idejo sistema, ki je v svoji primernosti dognana šele z razsodno močjo. To idejo bi morali razumeti izhajajoč iz pojma »smotrnosti forme reči« (Prim. 180/XXVIII/232), kajti načelo razsodne moči, »z ozirom na formo naravnih stvari pod empiričnimi zakoni nasploh smotrnost narave v njeni raznoterosti« (180/XXVIII/232), šele pogojuje možnost, ki utemeljuje v tej ideji izraženo predstavo.

»To se pravi, da je s tem pojmom narava predstavljena tako, kakor da bi neki razum vseboval načelo za enotnost raznoterega njenih empiričnih zakonov.« (180/XXVIII/232; poudaril JP)

»Smotrnost narave« je zatorej nek pojem, katerega apriorni izvor je iskati v zmožnosti sodbe. Je nek relacijski pojem, ki ima kot izraz odnosa med subjektom in naravo svoj smisel v presoji tega odnosa, torej v dejanju sodbe refleksije o tem odnosu. Načelo tako pojmovane »formalne smotrnosti narave« – formalne, ker »produktom narave« ne priloži »odnosa narave nanje do smotrov«, temveč zgolj reflektira ta pojem – je zato »transcendentalno načelo razsodne moči« (Razdelek V, 181/XXIX/232).

V tem je bistveni moment nove inačice tega Uvoda: je vpeljava neke nove stvarne zveze, ki zato, kot poudari Kant, rabi dedukcijo (Prim. 182/XXXI/233).

To stanje stvari je, kot smo pokazali, takšno, da ga ni mogoče, tako kot v prvem Uvodu, izpeljati iz strukture ideje uma, temveč mora izhajati iz strukture reflektirajoče razsodne moči same. Zato se drugi Uvod nahaja pred nujnostjo dedukcije tega transcendentalnega načela – kar izhaja iz preklica argumenta predstavljenega v prvem Uvodu: če je namreč načelo, formulirano v idealu v prvi Kritiki predpostavka razsodne moči, tedaj ne potrebuje dedukcije, saj bi bila neka taka dedukcija podana že v okviru dialektike prve Kritike. Ker pa načelo, kot smo že pripomnili ob prikazu druge inačice Uvoda, ni več zvedljivo na transcendentalni pojem uma, namesto tega nastopi nova določitev načelnosti, zato je nujna dedukcija novega načela. »Smotrnost«, ki je značilni moment tega načela, se kot strukturni moment refleksije pomakne v središče raziskave. Ta pojem smotrnosti mora izhajati iz relacije v refleksiji, torej iz razmerja, ki določa imanentno strukturo reflektirajoče razsodne moči: izvor transcendentalnega načela razsodne moči je pravilo, po katerem »poteka igra naših spoznavnih zmožnosti« (Prim.

182/XXXI/233). To ne v pogledu njihove dejanske relacije, temveč v pogledu tega, »kako naj razsojamo« (182/XXXI/233).

Iz te strukture naj bi izhajal odnos do ideje smotrnosti narave. »Načelo formalne smotrnosti narave« – smotrnosti, ki je zato transcendentalnologično »*formalno*« določena, ker je s formalnega vidika v relaciji spoznavnih moči razumljena kot pogoj možnosti presoje –, je »transcendentalno načelo razsodne moči« (181/XXIX/232). Pojem smotrnosti mora biti s tem neko transcendentalno načelo razsodne moči, kajti »pojem o objektih, kolikor jih mislimo kot podvržene tem načelom, je namreč samo čisti pojem o predmetih možnega izkustvenega spoznanja nasploh in ne vsebuje nič empiričnega.« (181-182/XXX/232) Iz maksim¹³ razsodne moči lahko, kot pravi Kant, »dovolj jasno razberemo«, »da sodi pojem smotrnosti narave k transcendentalnim načelom« (182/XXXI/232); raziskovanje narave v pogledu enotnosti posebnih zakonov narave temelji na teh maksimah. Te maksime ne pravijo, kaj se dogaja in kako uporabljamo naše spoznavne moči, temveč kako *naj* bi naše spoznavne moči vpeljali v igro. Tega najstva ni mogoče izpeljati iz izkustva. Tako naj bi razsojali zato, ker se šele s tem dovrši nekaj, kar ne more izhajati iz zrenja empiričnega, namreč moment občosti v presoji posebnega.

»Torej je smotrnost narave za naše spoznavne zmožnosti in njihovo rabo, smotrnost, ki jo tako očitno razkrivajo, transcendentalno načelo sodb, in torej prav tako rabi transcendentalno dedukcijo, s pomočjo katere je treba razlog, da tako sodimo, poiskati v spoznavnih virih *a priori*.« (182/XXXI/233)

Cilj te dedukcije s tem ni dokaz nujnosti ideje, temveč dokaz, da je problem, ki je povezan s to idejo, problem za razsodno moč.

Prvi korak, ki ga stori Kant pri izvedbi te dedukcije, je povzetek rezultata analitike iz prve *Kritike* kot podlage pojma izkustva nasploh: temelj možnosti izkustva je tu nujnost splošnih zakonov razuma, t. j. aplikacija kategorij na formalne pogoje vsakega možnega zora, kolikor je prav tako dan *a priori*. Pri tem potrebujemo določujočo razsodno moč: zor je spontano subsumiran pod apriorne zakone razuma. Transcendentalna časovna določitev kot shema je tu čutni relat posredovanja v relaciji sodbe moč upodobitve – razum. Narava kot predmet izkustva nasploh je konstituirana

¹³ Te maksime so: »Narava gre po najkrajši poti (*lex parsimoniae*); kljub temu ne dela skokov, ne v sosledju svojih sprememb ne v sestavljanju oblik, ki se specifično razlikujejo (*lex continui in natura*); njena velika raznoterost v empiričnih zakonih je kljub temu enotnost pod maloštevilnimi načeli (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)« (182/XXXI/233).

v naravo nasploh in je podstavljena pod osnovna načela čistega uma, kot je na primer zakon kavzalnosti:

»Za naravo nasploh (kot predmetom možnega izkustva) je ta zakon spoznan kot nujen nasploh.« (183/XXXII/233)

Vsaka zaznava kot zor v okviru apriorno določenih form razmerij v zoru, ki je dan a priori, t. j. v formalni časovni določitvi, je nujno podstavljena pod osnovna načela čistega razuma. To je rezultat v prvi *Kritiki* podane dedukcije splošnih zakonov razuma kot transcendentnih načel splošne zakonodaje narave, ki utemeljujejo pojem »narave nasploh«. Doktrina razsodne moči je v tem primeru ekspozicija sheme, po kateri se ravna razsodna moč pri določitvi zorno danega (Prim. Krv B 176).

Razen formalne časovne določitve so predmeti narave še raznovrstno določeni ali določljivi v okviru apriorne možnosti sodbe. V okviru pojma narave nasploh je vsem predmetom skupno to, da so pogojeni z razumom in z njegovo kavzalnostjo, toda kot posebni predmeti empiričnega zora izkazujejo lastnosti, katerih bistva ni mogoče deducirati iz pojma narave nasploh. Enako mora biti mogoče razumeti posebno narave kot nujno. Neka končna spoznavna zmožnost ne more uvideti izvora nujnosti posebnega, kajti empirični zakoni so v skladu s spontanostjo občega razuma naključni. S tem zahtevamo pogoj možnosti nekega izkustva narave kot enotnosti izkustva v sistem po empiričnih zakonih. To enotnost je potrebno predpostaviti enako nujno kot transcendentno enotnost apercepcije, kajti sicer bi ne vzpostavili celovite povezave empiričnih zakonov v celoto izkustva. Možnost izkustva narave v njeni posebni empirični zakonitosti je utemeljena v podreditvi tej enotnosti:

»(...) razsodna moč mora za svojo lastno rabo privzeti kot načelo a priori, da vsebuje to, kar je za človeško uvidenje v posebnih (empiričnih) naravnih zakonih naključno, kljub temu neko zakonito enotnost v povezavi njihove raznoterosti v neko na sebi možno izkustvo (...)« (183/XXXIII/234; poudaril JP)

Kant tu ne meni, da bi bilo potrebno razsodno moč v njeni refleksiji zaradi subjektivne nujnosti te enotnosti dojeti tudi strukturno iz te enotnosti. Nasprotno, načela razsodne moči ni potrebno razumeti izhajajoč iz misli o enotnosti, katere spoznavna možnost je subjektivno nujna, temveč iz fenomena kontingentne izpolnitve te enotnosti. V momentu te kontingence se nahaja pomen relacijskega pojma smotrnosti, ki naj bi bil tu načelo in katerega nujni nastop je podstavljen pod dedukcijo. Naravo mora biti mogoče presojeti kot *subjektivno/formalno* smotrno. Golo dejstvo, da se razum orientira z mislijo o enotnosti empiričnih zakonov narave, ne pogojuje možnosti, da lahko to dejstvo presodimo kot tako, kajti narava je do tega subjektivno nujnega pogoja ravnodušna. Moči presoditi naravo kot »smotr-

nostno«, torej ne sme biti povezano s pogojem, pod katerim jo je mogoče misliti subjektivno nujno kot enotnost. Zato jo je treba presoјati po »smotrnosti njenih objektov«, ker se v relacijskem odnosu do narave izpolni nekaj, kar sicer »ustreza nujni nameri (potrebi razuma)«, a je vendarle spoznano kot »na sebi naključno« (184/XXXIV/234). V tem je ključni argument: ker ima razsodna moč v svoji zmožnosti refleksije za predmet razmerje med zrenjem in mišljenjem, o katerem je tu najprej govora samo kot o igri spoznavnih zmožnosti, razmerje, katerega faktičnega odnosa ni mogoče misliti izhajajoč iz idealne koncepcije, je mogoče pri kontingentni izpolnitvi enega izmed teh v relacijskost postavljenih pogojev izkustvenega spoznanja tega fenomena, glede na posebno uredbo narave, določiti kot smotrnega: naravo je mogoče v mediju reflektirajoče razsodne moči »misliti z ozirom na te zakone glede na načelo smotrnosti« (184/XXXIV/234). Načelo smotrnosti s tem ni strukturno odvisno od ideje enotnosti empirične narave, temveč omogoča, da je narava v pogledu misli o možni smotrnosti tematična. Teza te dedukcije je: *morati misliti problematiko subjektivne nujnosti, naravo v njenih empiričnih zakonih kot enotnost primerno transcendentalnemu razumu, je problem, ki je povezan s pojmom smotrnosti, ki tvori kriterij razsodne moči za posebno razmerje med zrenjem in mišljenjem. Torej je ta problem problem reflektirajoče razsodne moči.*

Ta dedukcija ostaja v statusu čiste metafizične ekspozičije nujnosti, predpostaviti mora enotnost izkustva sistema empiričnih zakonov. V čem je zmožnost razsodne moči strukturno utemeljena, s čimer je lahko svoje lastno načelo, ostaja nedoločeno, ker načelo smotrnosti kot načelo refleksije v tej dedukčiji ne govori o eksplicirani strukturi razsodne moči. Kant tu zgolj namigne, da se dotična strukutra nahaja v relaciji igre spoznavnih moči. Kolikor pa je v tej igri spoznavnih moči potrebno relacijskost razumeti kot smotrno, ostaja nepojasnjeno.

Tako je Kantov namig, da je »pravilnost te dedukcije« razumeti iz velikosti naloge, ki jo je skušal rešiti na tem mestu (184/XXXIV/234), dokaz za to, da je razumel to dedukčijo zgolj kot predhodno in za pravo dedukčijo nepopolno izvajanje.¹⁴

Po tej dedukčiji sledi predstava dialektike dveh osnovnih načel izkustva: 1. splošnih zakonov narave, brez katerih bi sploh ne bilo možno katerokoli izkustvo, s tem kakršnakoli narava; 2. osnovnega načela notranjega odnosa naključnih zakonov narave do celote narave kot sistema; kajti:

¹⁴ Prim. k temu tudi B. Kaluza, »Kants Kritik der Urteilskraft im Entwurf der beiden Einleitungen«, (Diss. Basel 1971), str. 101.

»Razum poseduje sicer a priori obče zakone narave, brez katerih narava sploh ne bi mogla biti predmet izkustva; vendar pa potrebuje razen njih še določen red narave v njenih posebnih pravilih, ki so mu lahko znana le empirično in ki so z ozirom na razum naključna.« (184/XXXIV/234)

Ta pravila mora biti mogoče misliti kot zakone. Vendar je možnost, da jih mislimo kot zakone, odvisna od pokaza njihove posredljivosti s splošnimi zakoni narave. Gre za problem, ki ga je Kant v dedukciji ideala preskočil. Heterogenost osnovnih načel razuma in naključnih zakonov narave ni bila tematična, ker je bilo posebno razumljeno kot moment občega – in s tem vselej že posredovano z zakoni razuma. Razlog za to se nahaja v tem, da je Kant izpeljal ideal iz objektivirajočega razuma, kot ga je deduciral v Analitiki v prvi *Kritiki* in ga kot načelo vse možnosti razširil v idejo »razuma nasploh«.

Shema za to idejo zopet postulira smotrno enotnost reči in hkrati legitimirajočo regulativno rabo teleoloških načel. Identiteta temeljev splošnih in posebnih zakonov narave, ki je predstavljena v tej shemi, predpostavlja s tem neko posredovanost načel, katerih faktična heterogenost (kavzalnost razuma kot objektivno osnovno načelo narave nasploh in teleološka kavzalnost uma kot regulativno načelo za presojo posebne narave), ni ravno najbolj razvidna. Šele v dedukciji v drugi inačici Uvoda poudarjeni značaj *naključnosti* posebnega nasproti objektivirajočemu razumu povzdigne različen izvor načel v osrednji problem možnosti, moči predstaviti naravo kot sistem. Iz tega pa sledi: ker je posebno za objektivirajoči razum naključno, je ideja sistemske enotnosti narave, ki smo jo kot regulativno načelo za presojo posebnega pridobili z razširitvijo objektivirajočega razuma, za razsodno moč neprimeren moment nanašanja, ki mora posebno presojati kot naključno.

Ali presoja narave s posebnimi pravili, ki jih lahko poznamo le empirično, tvori možen prehod od obče analogije izkustva, kot si jo predstavlja objektivirajoči razum, k *analogiji posebnega izkustva* (Prim. 184/XXXIV/234), je problem, ki v pogledu naključnosti posebnega kritiko razsodne moči naredi za nujno.¹⁵ Ideja sistematičnega reda narave je zato po prikazu te dedukcije analogija izkustva, ki se legitimirajo na podlagi kritične refleksije razsodne moči. Subjektivno nujni pogoj možnosti enotnosti empiričnega izkustva posebne narave je predpostavka *razsodne moči*.¹⁶

¹⁵ Za pojem analogije v *Kritiki razsodne moči* na tem mestu napotujemo na delo S. Takeda, »Kant und das Problem der Analogie« (Den Haag 1969), zlasti pogl. 3, »Teleologie«.

¹⁶ Interpretacija stavka: »Tudi razsodna moč vsebuje torej v sebi načelo a priori za možnost narave (...).« (185/XXXVII/235), ki jo je ponudil Gerhard Lehmann, popači

»Razsodna moč a priori predpostavlja to ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo v prid svoje refleksije o naravi glede na njene empirične zakone; razum pa hkrati priznava to ujemanje kot objektivno naključno, in ga edino razsodna moč pripisuje naravi kot transcendentalno smotrnost (v razmerju do spoznavne zmožnosti subjekta). Brez te predpostavke namreč ne bi bilo za nas nobenega reda narave glede na empirične zakone, torej nobenega vodila za izkustvo o teh zakonih in za njihovo raziskovanje, ki bi jih upoštevala v vsej njihovi raznoterosti.« (185/XXXVI/235)

Razsodna moč priloži tej kot analogiji izkustva posebnih empiričnih zakonov določeni ideji ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo kot »transcendentalno smotrnost« in ta status naj bi omenjena ideja imela v odnosu do reflektirajoče razsodne moči. Ta citat je potrebno razumeti kot formulacijo naloge, ki predhodi dokazu legitimnosti te analogije, naloge, ki jo je treba rešiti v okviru *Kritike razsodne moči* in od rešitve katere je odvisna pravilnost same dedukcije. Zato ostaja Kantov postopek v tem uvodu omejen na namig, da pojem transcendentalne smotrnosti temelji na specifični strukturi refleksijske dejavnosti.

Ključ za razumevanje transcendentalnega izvora pojma smotrnosti bi naj ponudila refleksijska dejavnost fenomenalno pripadajočega odnosa do subjektivnega statusa presojojčega. »Odkritje združljivosti dveh ali več empiričnih heterogenih naravnih zakonov v načelu, ki obsega oba« ima učinke na čutnost. (187/XL/236) Presoja primernosti narave naši spoznavni zmožnosti s tem tako vsebuje estetsko komponento, s čimer je treba razumeti pojem smotrnosti narave v povezavi z občutkom ugodja (Prim. 186/XXXVIII/236).

To povezavo lahko razložimo v dvojnem pogledu: po eni strani s tem, da lahko razumemo ugodje ob dosegu cilja, odkritju ustrezanja narave ideji sistematskega reda narave (ki je torej primerna nujnemu namenu

Kantovo izjavo. Lehman piše: »Načela »afinitete posebnih zakonov narave« (...) ni najti v razumu. Pač pa v hipotetični rabi uma – ali – ko se glasi sedaj – v reflektirajoči razsodni moči. Reflektirajoča razsodna moč, ki je zoperstavljena določujoči razsodni moči, je sicer zakonodajna, toda le v odnosu do same sebe: subjekt si sam postavlja zakon (heautonomijo), kako je treba presojati (raziskovati, reflektirati).« (Gerhard Lehmann, »Hypothetischer Vernunftgebrauch und Gesetzmäßigkeit des Besonderen in Kants Philosophie«, v: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1971, str. 13). Da *subjekt* v rabi regulativnega daje zakon zgolj *samemu sebi*, je po pričujočem izsledku neki trivialni uvid. V nasprotju s tem je Kantova izjava, da *razsodna moč sama sebi* (kot *heautonomija*) daje zakon refleksije o naravi – in se s tem – v nasprotju z Lehmannovo intepretacijo – orientira s predpostavko, ki je pridobljena iz strukture razsodne moči in *ne* iz uma.

razuma po celovito povezanem izkustvu), torej odkritju, ki ga v vednosti o kontingenci te združljivosti spremlja »občudovanje narave« (Prim. 187/XL/236). Po drugi strani lahko povezavo razložimo s tem, da se v imanenci subjektivnosti izpolni nekaj, kar ni usmerjeno na spoznanje narave, vendar pa je to potrebno misliti z zmožnostjo, v kateri se spoznanje narave subjektivno nujno dopolni.¹⁷

»Smotrnost, ki je pred spoznanjem objekta, še več, celo ne da bi hoteli njegove predstave uporabiti za spoznanje, je kljub temu neposredno povezana s predstavo in je torej v njej tisto subjektivno, kar ne more nikoli postati del spoznanja. Torej je

¹⁷ Na skupno podlago načela smotrnosti v estetski in teleološki refleksiji napoteva v svoji raziskavi »Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft« (Diss. Hamburg 1964) M. Liedtke, ko pravi, da je zgolj videti, kot da zgolj estetska razsodna moč poseduje neko načelo a priori, kajti »v Uvodu (Liedtke tu misli drugo inačico Uvoda – op. JP) h *Kritiki razsodne moči*« razvije Kant »tako estetsko kot teleološko razsodno moč iz načela razsodne moči, ki je načelo enotnosti raznoterega, in ki ga imenuje tudi načelo smotrnosti« (str. 18-19). »Toda te teze Uvoda v *Kritiko razsodne moči*, da vsebuje zgolj estetska razsodna moč za svojo refleksijo načelo a priori, ne smemo intepretirati tako, da teleološki razsodni moči odrečemo njeno lastno načelo. Že v Predgovoru govori Kant o tem, da je tudi za teleološko presojo potrebno načelo a priori. In lahko domnevamo, da je načelo reflektirajoče razsodne moči, ki je razvito v Uvodu v *Kritiko razsodne moči*, podlaga tako za estetsko kot za teleološko razsodno moč v njenih različnih oblikah«. (str. 21) Od osnovnega Liedtkejevega pojmovanja, da je Kant načelo reflektirajoče razsodne moči implicitno uveljavil za posredovanje zrenja in razuma v *Kritiki čistega uma*, se moramo na tem mestu distancirati. Liedtkejev poskus, da svojo tezo filozofsko-historično dokaže (»V *Kritiki čistega uma* so uporabljeni pojmi in opisane funkcije, ki so privzeti iz tradicije in v glavnem ustrezajo funkcijam reflektirajoče razsodne moči – v najširšem pomenu –, kot so prikazane v *Kritiki razsodne moči*«/str. 33) po našem mnenju spodleti pri tem, ko Liedtke poudari, da obstoji zgolj kvalitativno razvijanje pojma zmožnosti refleksije od Platona do *Kritike čistega uma* – ne pa tudi znotraj Kantove kritične filozofije. *Kritika razsodne moči* je za Liedtkeja zgolj izraz preciziranja funkcije razsodne moči, ki jo je Kant vselej že implicitno predpostavljal v *Kritiki čistega uma* (v skladu s tem Liedtke sklepa: »Tri transcendentalne ideje uma so v svoji regulativni rabi identične z načelom reflektirajoče razsodne moči«, str. 109). *Ta ocena je v nasprotju s Kantovo izjavo Reinholdu z dne 28. decembra 1787, da je v luči ukvarjanja s kritiko okusa odkril druga načela a priori od dotedanjih*. Še v drugi izdaji *Kritike čistega uma* Kant taji načelo okusa (Prim. Krv B 35). Če Liedtke privzema načelo reflektirajoče razsodne moči za skupno podlago estetske in teleološke refleksije – torej neko načelo, ki je osnova za kritiko estetske presoje v tretji *Kritiki* in ki ga do 1787 Kant še ni odkril –, tedaj je protislovno hkrati verjeti, da je bilo to načelo na delu že v *Kritiki čistega uma* kot posredujoča instanca med razumom in zrenjem (Prim. tudi Bartuschatovo kritiko Liedtkeja »Zum systematischen Ort«, str. 36 in 208).

predmet le zato imenovan smotrni, ker je njegova predstava neposredno povezana z občutkom ugodja, in sama ta predstava je estetska predstava smotrnosti.« (189/XLIII/238)

Naloga je sedaj v tem, da pokažemo izvor pojma smotrnosti v razsodni moči. To pa v toliko, kolikor je lahko smotrnost pripraven indeks za ustrežanje subjektivno nujnega konstrukta možnosti povezanemu izkustvu posebnega. Njegova pripravnost mora obstajati v tem, da ga ni mogoče vselej že razumeti v možnosti njegove artikulacije od tega konstrukta, torej je nasproti le-temu avtonomen. S tem je gotovo, da je estetska predstava smotrnosti – ki ni orientirana kot pojmovnost za določitev nekega objekta – primarnejši predmet nadaljnje raziskave. Kant v tem pomenu podaja razlago.¹⁸

»Ker je namreč razlog za ugodje postavljen zgolj v formi predmeta za refleksijo nasploh, torej ne v občutenju predmeta, prav tako tudi brez nanašanja na pojem, ki bi vseboval kakšno namero, je to, s čemer se ujema predstava objekta v refleksiji, katere pogoji a priori veljajo vobče, edino zakonitost v empirični rabi razsodne moči nasploh (enotnost moči upodobitve z razumom) v subjektu. In ker je to ujemanje predmeta z zmožnostjo subjekta naključno, povzroča predstavo o njegovi smotrnosti z ozirom na spoznavno zmožnost subjekta.« (190/XLV/238-239)

V estetiki se izraža s tem avtonomija tega načela, t. j. v estetski refleksiji je analitično vsebovana samostojnost načela razsodne moči. Z vidika drugega Uvoda se premakne težišče prve knjige o teoriji sodbe o lepem na *teorijo avtonomne načelne strukture refleksijske sodbe*. V ospredju ni teorija lepega, temveč se izhajajoč iz lepega to načelo izkaže za analitično pokazljivega. Raziskava estetske refleksije ima prioriteto pred raziskavo teleološke, ker je z njo utemeljen osrednji pojem *refleksijske sodbe, transcendentalno-formalna smotrnost*.

Ker v reflektirajočo razsodno moč položena relacija spoznavnih moči predvsem utemeljuje predstavo smotrnosti, je kritika estetske razsodne moči bistveni del tretje *Kritike*, saj tematizira načelo, »na katerem razsodna

¹⁸ Tudi v tem vidi Bartuschat zopet protislovje v argumentu drugega Uvoda: 1. Eksplikacija strukture razsodne moči naj bi pokazala, kaj pomeni »smotrnost« izhajajoč iz te strukture. 2. Struktura je določena izhajajoč iz pojma transcendentalne smotrnosti, katere možnost bi morala biti ravno dokazana. To protislovje po našem mnenju obstaja tedaj, če tej dedukciji priznamo enakovrednost s transcendentalno dedukcijo v okviru *Kritike*. Naša intepretacija to dedukcijo razume nasprotno kot prikaz stvarne zveze z velikostjo naloge: pri tem je upravičena zgolj nujnost načela transcendentalne smotrnosti, ki naj bi bilo v zmožnosti presoje, pri čemer najprej ostaja nedoločeno, kako misliti refleksijsko strukturo in transcendentalni pojem. (Prim. W. Bartuschat, »Zum systematischen Ort«, str. 234).

moč popolnoma a priori utemeljuje svojo refleksijo o naravi, in sicer je to načelo formalne smotrnosti narave glede na njene posebne (empirične) zakone za našo spoznavno zmožnost« (Prim. 193/L/241). Prikaz tega, da je mogoče »načelo formalne smotrnosti narave razumeti kot transcendentalno načelo razsodne moči« (Prim. naslov petega razdelka drugega Uvoda), je s tem pripravil pokaz struktur razsodne moči na analitiki estetske refleksije.¹⁹

Označba estetske razsodne moči kot »posebne zmožnosti, da presojamo stvari glede na pravilo, ne pa glede na pojme« (Prim. 194/LII/241), kaže prioriteto te vrste refleksije pred teleološko razsodno močjo. Slednja »ni posebna zmožnost, ampak je le reflektirajoča razsodna moč nasploh«, v tem ko se v svojem postopku orientira predvsem s pojmi (Prim. 194/LII/241). Kolikor je ta zmožnost tematična zgolj skozi gledišče njene aplikacije, spada, pravi Kant, »k teoretičnemu delu filozofije« (194/LII/241). Toda kolikor gre za kritiko te zmožnosti, namreč za vprašanje, v kolikšnem obsegu je kritično utemeljena aplikacija teleoloških načel v teoretični filozofiji, tedaj kritika teleološke razsodne moči kot homogeni del nedvomno spada v raziskavo kritike razsodne moči, kajti šele s pojmom formalne smotrnosti o transcendentalni digniteti, ki je povzdignjena v načelo razsodne moči nasploh, je možna kritika te zmožnosti v njeni teleološki rabi: *kritika teleološke refleksije je potem kritika na podlagi avtonomnega načela razsodne moči*. Je kritika, ki je naravnana na to, da teleološki vidik kavzalnosti, ki je usmerjena na smotre, razume kot posredljiv s kavzalnostjo razuma in da skuša misliti pojem enotnosti narave iz možnosti *enega* povezanega izkustva. Smotrnost je pri tem pravilo, ki je podstavljeno pod naravo, katere primerjava s kavzalnostjo razuma zgledno dokazuje dialektiko splošnih in posebnih zakonov narave.

Prevedel Peter Klepec

¹⁹ K temu B. Kaluza, »Kants Kritik der Urteilskraft im Entwurf der beiden Einleitungen«, str. 133: »Povezava moči upodobitve in razsodne moči se mora v nadaljevanju izkazati za tisto, na čemer temelji ona ideja tehnike nasploh kot njena (estetska) 'temeljena določitev'. « »Ta dokaz«, tako Kaluza, »nam mora omogočiti spoznanje, kaj je reflektirajoča razsodna moč po svojem bistvu.«

Auslegung

a journal of philosophy

AUSLEGUNG is a journal published two times a year at the University of Kansas. The journal is a forum for the expression of any and all philosophical perspectives. The editors are primarily interested in publishing the work of new Ph.D.'s and students pursuing the Ph.D. degree, but all papers of philosophical interest will be considered.

AUSLEGUNG gratefully acknowledges the financial support which it receives from the Student Senate and the Graduate Student Council of the University of Kansas.

Yes! I want to subscribe to *Auslegung*.

Student	\$8.00
Individual	\$10.00
Institution	\$20.00

Enclosed is my check for: _____

Name _____

Address _____

City _____

State/Zip _____

AUSLEGUNG
Department of Philosophy
University of Kansas
Lawrence, Kansas 66045

NIKOLAJ KUZANSKI: TEORIJA POGLEDA

Matjaž Vesel

Božji pogled

»Gospod, preiskuješ me in poznaš / ti veš, če sedim ali ustanem: / ti prodreš v moje misli od daleč; / ko hodim in ko ležim, ti vidiš / in na vsa moja pota paziš. / Ko besede še ni na mojem jeziku / glej, Gospod, ti že vse veš; zadaj in spredaj me obdajaš / in svojo roko name polagaš. / Prečudovita mi je ta vednost, / previsoka, je ne razumem.«¹

Ps 139 1-4

Oktober leta 1453 dokonča Nikolaj Kuzanski razpravo, znano kot *De visione dei sive de icona liber* (*Knjiga o božjem pogledu oziroma o sliki*),² v kateri v večjem ali manjšem obsegu tematizira koncepte, ki jih je v »poetičnem in metaforičnem jeziku« formuliral psalmist. Najprej imamo tu Boga, čigar vednost je vizualna (vedeti je videti in narobe), ki ve/vidi vnaprej (božja previdnost oziroma vnaprejšnja vednost) in ki ve/vidi vse. To, meni psalmist, izpričuje božjo skrb za njegovo stvaritev. Končno pa je tu tudi psalmistovo nerazumevanje (nevednost) takega Boga. Čeprav Kuzanski v svoji razpravi tega navedka ne omenja, nam ta lahko služi kot okvir, v katerem se bomo gibal, ko bomo sledili Kuzančevi razpravi.

Theos

Razprava *De visione Dei*, ki jo je Nikolaj Kuzanski napisal kot odgovor na prošnjo menihov iz Tegernskega jezera, da bi jih vpeljal v »lah-

¹ Gornji citat iz *Stare zaveze* je znan tudi po tem, da ga je Bentham postavil na čelo enega izmed številnih »pregledov« svojega načrta, ki jih je pošiljal mogočnežem, da bi kar najjasneje zamejil polje svojega »panoptičnega stroja«. Cf. J.-A. Miller, »Despotizem koristnega«, *Problemi-Razprave*, 6-8 (1981), str. 18; M. Božovič, »Bog v Benthamovem panoptikonu«, *Razpol* 8, str. 70-71.

² Uporabljam izdajo, ki je izšla v *Philosophisch-Theologische Schriften*, L. Gabriel (ur.), Herder, Dunaj 1964-67.

kost« (*facilitas*)³ mistične teologije, je razdeljena na dva dela; na predgovor, »ničto točko« razprave, »čutni eksperiment«, ki temelji na sliki, podobi obraza, ki s svojo iluzorično močjo deluje na gledalca tako, da se mu zdi, da ta obraz gleda vsenaokoli (»podoba vsevidnega«), in eksplikacijo mistične teologije v diskurzu petindvajsetih poglavij. Med ta dva dela so umeščeni trije »napotki«, tri vnaprejšnje »predpostavke«, za katere Kuzanski meni, da jih morajo bratje iz Tegernskega jezera upoštevati, če naj pravilno dojamajo mistično teologijo, do katere jih bo pripeljal s pomočjo vaje, ki jo usmerja »čutni pojav«, opisan v predgovoru.⁴

Nobenega utemeljenega razloga ni, ki bi nas odvezal poznavanja teh predpostavk, »postulatov«, zato začnimo z njimi. Prvi *praesupponendum* govori o tem, da je popolnost, dovršenost, *perfectio*, »pojava« slike vsevidnega potrjena od popolnosti Boga, da božja popolnost potrjuje to, kar so menihi izkusili v čutnem eksperimentu iz predgovora. Takoj na začetku naletimo na Boga, ki vidi, in sicer Boga, ki vidi »vse stvari in vsako stvar posebej hkrati«. Bog je za Kuzanskega v *De visione dei* predvsem videči Bog, *Deus videns*. Beseda *theos* (Bog) naj bi imela svoj izvor v grškem glagolu *theo*, vidim. Ta etimologija se v razpravi pojavi še enkrat: »O kako čudovit je tvoj pogled, ki si *theos*.«⁵ Bog se imenuje *theos* zato, ker gleda, opazuje vse (*theos ab hoc dicitur, quia omnia intuetur*)⁶ in sicer »hkrati vse stvari in vsako posamično stvar« (*simul omnia et singula*).

Ker je Bog vrhunec vseh popolnosti in »večji, kot ga lahko mislimo« (*maior quam cogitari possit* – Kuzanski se vpisuje v anzelmovsko tradicijo),⁷ se v pogledu »slike Boga« ne more pojaviti nič, kar ne bi bilo resničnejše v pravem pogledu Boga. Bog je zato absolutni pogled, *visus absolutus*, ki

³ *Facilitas* je *topos* mistike. S prehodom na višjo stopnjo spoznanja postane tisto, kar je bilo prej težko, lahko, *facile*. Cf. *De docta ignorantia*, I, 14. pogl., para. 37. Več o pojmu *facilitas* kot tudi o pojmu *pandere* – s to besedo se začne *De vis. dei*: »Pandam nunc ...« – R. Steiger (ur.), v Nikolai de Cusa, *Idiota de sapientia*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, op. 7,20, str. 87-88.

⁴ »S tem čutnim pojavom (*sensibili apparentia*) vas nameravam, predragi bratje, povzdigniti z vajo pobožnosti (*praxis devotionis*) do mistične teologije, pri čemer vnaprej navajam tri temu primerne 'stvari' (*praemittendo tria ad hoc oportuna*).« *De vis. dei*, predgovor, str. 98.

⁵ *De vis. dei*, 8. pogl., str. 126. V *De quaerendo deo* prevzame etimologija obliko alternative med »videčim« Bogom in »pohajkujočim« Bogom: »Theos dicitur a theoro sive theo, quod est video et curro.« Nav. po M. de Certeau, »The Gaze. Nicholas of Cusa«, *Diacritics* 13 (jesen 1987), op. 17, str. 23.

⁶ *De vis. dei*, 1. pogl., str. 98.

⁷ Cf. M. de Certeau, *op. cit.*, str. 22.

presega vse ostale načine videnja. Je »neomejeni« pogled, *visus incontractus*, in kot tak »neproporcionalno«, »nesorazmerno« (*improportionabiliter*) popolnejši od vsakega omejenega, partikularnega pogleda. Med Bogom in svetom obstaja zarez.

Druga »predpostavka« pojasni *complicatio* (»zavitje«) vseh različnih načinov gledanj, pogledov, v absolutnem pogledu Boga. Božji absolutni pogled »zaobjema« (*complicit*) vso neskončno množico možnih načinov videnja. Medtem ko so naša »gledanja« pogojena z različnimi stanji duše in se zaradi različnih omejitev med seboj razlikujejo, je absolutni pogled Boga neomejen in zaobjema vso različnost možnih pogledov. Kot tak predstavlja minimalno enotnost, ki sploh omogoča pogojeno in omejeno videnje. Ni vsota naših pogledov, ampak mera, *mensura*, in primer, *exemplar*. Ti različni pogledi, gledanja, so v Bogu na način enovitosti, »neomejenosti«, *incontracte*. V absolutu je odpravljena vsaka omejitev, ker je absolutno videnje (*visio*) omejitev vseh omejitev.

Tretja predpostavka pa opozori na to, da se vse tisto, kar se različnega izreka o Bogu, v njem v resnici ne razlikuje. Tako je vse tisto, kar Bogu različnega pripisujemo, kar različnega izrekamo o Bogu, zaradi njegove enostavnosti v njem identično in istovetno. Čeprav pripisujemo Bogu »z različnimi besedami« in iz »različnih razlogov« različne »vidike«, *rationes*, Bog kot *ratio* vseh možnih *rationes*, »zavija« (*complicat*) vse različne attribute vase. Zato so v njem vid, sluh, okus, otip, vonj, čut, razum in um eno in isto. Celotna teologija je krožna, kajti vsak atribut je afirmiran od drugega: »In tako pravimo, da je celotna teologija postavljena v krogu (*in circulo posita*), ker je sleherni od atributov afirmiran od drugega.«⁸ V Bogu je vsaka drugost enost in vsaka različnost identiteta.

Kaj imamo zaenkrat nanizano na niti, ki ji sledimo? Kuzančev Bog, najvišja enostavnost, ki zaobjema vse možne različne načine videnja na »neomejen« način, predvsem vidi: vidi vse, in sicer vse stvari in vsako stvar posebej hkrati. To Kuzanskemu že zadostuje, da tako razumljeno božje »videnje« tematizira kot božjo »previdnost«, božjo skrb.

Vedeti in videti

Bog, ki vidi vse, ki vidi »vse in vsakega posebej hkrati«, je Bog previdnosti (*providentia*). »Gospod, v tej tvoji podobi opazujem s čutnim izkustvom

⁸ *De vis. dei*, 3. pogl., str. 102.

tvojo previdnost,»⁹ bo dahnil eden od menihov, potem ko bo izkusil, da ga božji pogled ne zapusti, pa naj se postavi kamorkoli. Povsem v skladu s svojim načinom obravnavanja celotne sholastične tradicije, ki je ne zavrže, ampak zajame »v gibanje misli, ki je popolnoma nova«,¹⁰ vpotegne v gibanje svoje misli tudi kompleksno problematiko božje previdnosti. Njehnih različnih aspektov (božjo vnaprejšnjo vednost, *praescientia*, ki jo je Boetij¹¹ definiral kot vnaprejšnje videnje, *praevision*, problematiko božje vednosti protislovij itd.) ne odpravi, ampak pregnete in jo osvetli v luči svojega uvida sovpadanja protislovij: božji previdnosti se ne more izogniti nič, tudi protislovne stvari ne.¹²

Toda tisto, kar odlikuje Kuzanskega, ni njegova tematizacija božje vednosti, temveč ravno nasprotno, zanimanje za možnosti človeške vednosti. Naziv prvega »modernega« misleca si je prislužil predvsem s svojo usmerjenostjo k problematiki možnosti človeške vednosti: bolj kot sam Bog ga zanima možnost vednosti o Bogu. Nezasodovoljen je s tradicionalno sholastično epistemologijo, zato jo redefinira in utemelji na matematiki oziroma geometriji. Na mesto tradicionalne lingvistične paradigme aristotelske logike postavi vizualno paradigmo geometrije.¹³

Nov koncept vednosti, učena nevednost, in na njej utemeljen nauk o sovpadanju nasprotij, se Kuzanskemu razkrije v preblisku, iznenada, je »božji dar«. V svojem znamenitem pismu kardinalu Julijanu, ki ga je postavil izven svojega glavnega dela *De docta ignorantia*, pravi, da se morajo vsi napor človeškega duha usmeriti v to, da se povzpne do enostavnosti, v kateri sovpadajo protislovja: »V teh skrivnostih se mora truditi naš človeški duh, da se dvigne do tiste enostavnosti kjer sovpadajo protislovja (*contradictoria coincidunt*).«¹⁴

⁹ *Ibid.*, 4. pogl., str. 102.

¹⁰ Cf. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972, str. 20.

¹¹ Cf. A. M. S. Boethius, *De consolazione philosophiae*, IV, 6 in V, 4. Boetij je »literarni vir absolutnega pogleda kot simbola Boga.« Cf. E. Hoffmann, »Reformacija filozofije ob koncu srednjega veka«, v K. Vorländer, *Zgodovina filozofije*, I, Slovenska matica, Ljubljana 1977, op. 1, str. 278.

¹² Cf. *De docta ignorantia*, I, 22. pogl., para. 67.

¹³ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, str. 10 ff. Glede tega, kako so Kuzanskega sprejemali njegovi sodobniki, je zelo ilustrativen Johannes Wenck. Cf. L. Vansteenbergh, *Le »De ignota litteratura« de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Aschendorff, Munster 1910; Cf. tudi K. Flasch, *Einführung in der Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, str. 181-195.

¹⁴ *De docta ignorantia*, III, »Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem«.

Kuzančev projekt, tradicionalen po svojem cilju, revolucionaren v metodi, je projekt mišljenja enotnosti oziroma enosti, toda enotnosti, ki jo razume kot sovpadanje nasprotij (*coincidentia oppositorum*).¹⁵ Sovpadanje nasprotij je metoda oziroma postopek, ki ga je mogoče poljubno širiti na različne teme in področja raziskovanja (pravzaprav na vse), katerega rezultat mora biti enost, enotnost: eden v vsem, vse v enem.¹⁶ Do te enotnosti (Boga), ki je resnično v pravem pomenu besede, in ki presega vidni, čutni svet, pa se moramo po Kuzanskem prebiti preko zaznavnega, vidnega sveta. Oporo za to najde v *Bibliji*, v odlomku iz *Pisma Rimljanom*: »Zakaj od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je nevidno, z razumom spoznati iz ustvarjenih bitij.«¹⁷ Časovne, minljive, ustvarjene stvari so podobe večnih, neminljivih in neustvarjenih, božanskih »stvari« (*invisibilia dei*).¹⁸ Vidne stvari so zrcala, »enigme«, podobe nevidnih stvari:

»Vsi naši najmodrejši in najbolj božanski učitelji se strinjajo v tem, da so vidne stvari resnično podobe nevidnih in da je mogoče stvarnika na ta način spoznati v stvarstvu kot v zrcalu in enigmi (cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmatibus).«¹⁹

Navidezno paradoksen korak: če naj dojamemo resnično, ki je nepredstavljivo in nevidno, moramo vse vidno, nazorno in predstavljivo preseči, toda hkrati tudi vztrajati v njem. Resnično v emfatičnem pomenu besede, ki je nedojemljivo, nevidno in nepredstavljivo, lahko dosežemo le s pomočjo vidnega in predstavljivega sveta, ki je edini »medij«, edini kanal, ki nam omogoči dostop do resničnega. Ne avtoritete in različne sholastične šole, kot tudi ne mistična predanost, ampak zrcalo sveta nam omogoči vi-

¹⁵ Kuzanski govori o sovpadanju nasprotij (*coincidentia oppositorum*), sovpadanju protislovij (*coincidentia contradictorium*) in tudi o sovpadnju nasprotnosti (*coincidentia contrarium*). Po Flaschu Kuzanski s temi izrazi povzema Aristotelovo delitev nasprotij iz *Metafizike* na relacijska, kontrarna in protislovna. Relacijska nasprotja so najbolj šibka: dve ne-nasprotujoči bitnosti si stojita nasproti kot nosilca nekega razmerja. Kontrarno nasprotje je, ko sta dve »stvari« po sebi druga drugi nasprotni, toda obenem imata neko skupno bistveno določitev: črno in belo sta kontrarni nasprotji, kar pa imata skupnega je, da sta »barvi«. Protislovno pa je tisto, kar se medsebojno izključuje z ozirom na stavek o protislovju. To nasprotje je najmočnejše. Pri Kuzanskem gre za sovpadanje nasprotij vseh treh vrst, predvsem pa za sovpadanje kontrarnosti in protislovnosti. Cf. K. Flasch, »Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz«, v J. Speck (ur.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Vandenhoeck in Ruprecht, Göttingen 1972, str. 227-229.

¹⁶ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, str. 7.

¹⁷ Rim 1, 20.

¹⁸ Cf. *De possessis*, para. 2.

¹⁹ *De docta ignorantia*, I. 11. pogl., para. 30.

deti drugi »svet«. V svetu kar mrgoli zrcal, ki nam, če jih izoliramo in premislimo, v vidnem omogočijo videti nevidno. V samem vidnem svetu obstajajo pojavi sovpadanja, zrcala neprotislovne enosti, ki nam omogočijo dostop do resničnega. Eden izmed takih »pojavov« je slika »vsevidnega« iz *De visione Dei*.

Privilegirano videnje: matematika

Razprava *De visione dei* naj bi sodila, kot pojasnjuje Kuzanski v svojem pismu²⁰ Aindorfferju, v sklop *Matematičnih dodatkov* (*De mathematicis complementis*), med matematične spise torej, ki širijo geometrijo na teologijo. V istem pismu govori o tem, da bo »matematičen lik« podvržen transformacijam, ki bodo njegov pomen razširile vse do »teološke neskončnosti« (*theologicalis infinitas*). Čeprav je v svoji končni verziji razprava ločena od *Matematičnih dodatkov*, ostaja določena z programom teh spisov:

»Prizadeval si bom napraviti like te knjige teološke na tak način, da bomo z božjo pomočjo lahko s pogledom duha videli (mentali visu intueamur) kako resnično, ki se ga išče v vseh stvarih, ki jih je moč spoznati, sije v matematičnem zrcalu, ne samo brez [nujne uporabe] podobnosti, temveč v bleščecem približku. ... Pravzaprav bomo teološke stvari boljše videli z očesom duha, kot pa jih lahko izrazimo z besedami.«²¹

Matematika, ki je po Kuzanskem najbolj gotova od vseh znanosti oziroma kar edina gotova, je kot taka izhodišče vsake vednosti, tudi vednosti (oziroma nevednosti) o Bogu. Je »enigma«, »zrcalo«, preko katerega lahko pridemo do Boga:

»Če smo stvar pravilno obravnavali, nimamo v naši znanosti razen matematike nič gotovega in ta je enigma za 'lov' božjih stvari (aenigma ad venationem dei). Zato so veliki ljudje, ko so izrekli kaj velikega, to utemeljili v matematični podobnosti (in similitudine mathematicae).«²²

Tako Kuzančevo razumevanje matematike kot tudi njegova »aplikacija« matematike (geometrije) na teologijo sta bila predmet številnih kritik,²³ toda te kritike so često plod nerazumevanja mesta in dometa, ki ga matematiki daje sam Kuzanski. Matematika je pri Kuzanskem dejansko nenehno prisotna, saj se ji, tudi če se samo bežno ozremo na njegovo glavno

²⁰ Cf. M. de Certeau, »Nicolas de Cues: Le secret d'un regard«, *Traverses* 30-31 (marec, 1984), str. 76-78. Glej prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

²¹ *Complementum theologicum* 1. Nav. po *ibid*.

²² *De possesset*, para. 44.

delo *De docta ignorantia*, nikakor ne moremo izogniti. Omenimo samo dva primera: od trinajstega do triindvajstega poglavja pojasnjuje sovpadajoči maksimum s primerom neskončne linije, ki je hkrati neskončni trikotnik in krog, razmerje božjega enega in sveta pa pojasnjuje s primerom števila ena in iz njega izhajajočih števil (kar ilustrira pojmovni par *complicatio – explicatio*). Ob tem drugem primeru pa že naletimo tudi na mejo matematike.²⁴ Enost, ki jo tematizira, pojasnjuje Kuzanski, ni matematična enica, ampak je matematika zgolj pripomoček za ponazoritev prave resnice, število je simbolični *exemplum*.

»Enost pa ne more biti število, kajti število dopušča več in manj, in zato ne more biti na noben način enostaven minimum ali maksimum. Vendar je počelo vseh števil, ker je minimum in je meja vseh števil, ker je maksimum. Torej je absolutna enost, kateri ni nič nasprotno, sama absolutna maksimalnost, ki je blagoslovljeni Bog.«²⁵

Uporaba matematike kot »primera«, »uganke« in »zrcala« podpira njegovo prepričanje, da lahko metafizika napreduje samo po matematični oziroma kvazimatematični poti. Že na prvi strani razprave *De docta ignorantia* razkrije svoje matematične karte in opredeli raziskovanje neznanega kot primerjanje znanega in neznanega, katerega »orodje« so »proporcija«, »sorazmerja«: »Vse raziskovanje je primerjalno in uporablja za sredstvo sorazmerje (*proportio*).«²⁶ Najočitnejše je to pri matematiki, kajti »proporcionalnost« temelji na številu, ki mora biti v vsem, kar je mogoče posta-

²³ Značilen je očitek Gregorja Heimburškega, ki mu zameri, da želi dokazati sveto vsebino resnične religije z matematičnim praznoverjem: »mathematicis supersticionibus putas verae religionis sacra demonstrare.« Cf. Goldast, *Monarchia sancti Romanis Imperii*, Hannover 1612, 2. zv., 1626. Nav. po K. Flash, *op. cit.*, str. 249. O kritiki njegovih sodobnikov matematikov cf. P. L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics*, Droz, Geneve 1975. Pierre Duhem je posvetil kar 100 strani razlagi Kuzančevih »besednih trikov«, plagiatstva in matematičnih napak – nazadnje zato, da je lahko v njem videl vrednega predhodnika »Fichteja, Hegla in njima podobnih!« Nasprotno ga ima Moritz Cantor za najbolj nadarjenega in najbolj inventivnega matematika svojega časa.

²⁴ Kuzanski omejuje vlogo matematike vsaj v treh točkah. Osredotoči se na to, da bi božansko Eno razločil od matematičnega števila 1. Matematični »predmeti« so znotraj njegovega sistema zgolj *aenigma*, *specula* in *exempla*, niso resnično v emfatičnem pomenu besede, temveč »medij«, ki nas uvaja v resnično: *aenigma ad venationem dei*. Matematiko jemlje *symbolice*, kar je popolnoma nematematično. Poleg tega je matematika delo razuma (*ratio*) in ne uma (*intellectus*).

²⁵ *De docta ignorantia*, I, 5. pogl., para. 14.

²⁶ *Ibid.*, I, 1. pogl., para. 2.

viti v razmerje proporcionalnosti; ne samo v kvantitativnih določilih, temveč v vsem, kar se substancialno ali akcidentalno ujema ali razlikuje.²⁷

Neskončno kot neskončno (resnično v strogem pomenu besede) nam je neznano zato, ker nanj ni mogoče aplicirati te metode: neskončno se izmika vsakemu »sorazmerju« s končnim, je »neproporcionalno« s končnim: »Samo po sebi je očitno, da sta neskončno in končno nesorazmerna (*infiniti ad finitum proportionem non esse*).«²⁸ Neskončno moramo zato preučevati simbolično: *symbolice investigare proponimus*. To pomeni, da moramo »enostavno podobnost« geometrije z neskončnim preseči, in sicer tako, da končne matematične like najprej obravnavamo skupaj z njihovimi lastnostmi in medsebojnimi razmerji, jih nato ustrezno prenesemo na neskončno, v zadnji fazi pa razmerja neskončnih likov prenesemo na enostavno neskončno, ki je brez vsake figuralnosti.²⁹ Do neskončnega (oziroma resničnega) pridemo z infinitizacijo končnega in abstrakcijo od »likovnega«, vidnega.

Stična točka geometrije in filozofije, katere naloga je dojeti neskončno kot neskončno, resnično kot resnično, je tako *visio intellectualis* oziroma *visus mentis*, ki presega *visus oculis*. V geometriji videnje očesa sovpade z videnjem duha. Geometrija ne pojasnjuje bivajočega, ampak je usmerjena v odkrivanje nevidnega v vidnem.

Vaja videnja

Kuzanski razvije svojo razpravo, ki jo z namenom, da bi menihe na »najbolj enostaven in obči način« vpeljal v »lahkost« mistične teologije, pošilja »opatu in bratom iz Tegernskega jezera«, na podlagi »presežka«, ki ga v gledalcu proizvede podoba obraza, ki s svojo iluzorično močjo deluje nanj tako, da se mu zdi, da ta gleda vsenaokoli.³⁰ Kljub temu, da je podob te vrste veliko, pošilja Nikolaj Kuzanski svojim prijateljem sliko – da ne bi bili prikrajšani za »prakso« – na kateri je lik, ki vidi vsenaokoli (*tabellam figuram cuncta videntis tenentem*), ki jo sam imenuje »ikona Boga«, *icona Dei*. S pomočjo te slike, s tistim, kar je v njej »več od nje same«, bo privedel menihe iz samostana ob Tegernskem jezeru do tega, da bodo uvideli več, kot vidijo, da bodo preko vidnega stopili v območje nevidnega in resničnega.

²⁷ Cf. *ibid.*, I, 11. pogl., para. 2-3.

²⁸ *Ibid.*, I, 3. pogl., para. 9.

²⁹ Cf. *ibid.*, I, 12. pogl., para. 33.

³⁰ Cf. *De vis. dei*, predgovor.

Tudi Kuzanski, tako kot njegov sodobnik Alberti,³¹ zahteva od slike, da gledalcu omogoči videti »več«, kot je upodobljeno na njej.

Kaj torej dobimo, ko se Kuzanski postavi v položaj z iluzorično močjo slikarstva očaranega gledalca, ki vidi več, kot je »dobesedno« upodobljeno? Kuzanski, ki je zelo dobro poznal iluzionistične zvijače slikarstva in se zavedal njihove moči in tudi »najvažnejše zvijače v orožarni iluzionistične umetnosti, zvijače perspektive«³² (Gombrich),³³ razvije teorijo božjega pogleda in iz nje izhajajočo mistično teologijo. Naslovnikom svoje razprave svetuje glede podobe vsevidnega – če povzamemo osnovne točke – naslednje. »Podobo Boga« naj namestijo na katerokoli steno, npr. na severno, se postavijo okoli nje v enaki razdalji in jo opazujejo. Prvi učinek tega opazovanja bo, da bo sleherni od njih izkusil, ne glede na to, od kod jo bo opazoval, da ga slika gleda in da gleda samo njega. Posledica tega bo začudenje nad tem, da slika gleda vse in vsakega posebej hkrati. Nato naj se začne eden od bratov premikati, npr. od vzhoda proti zahodu. Učinek tega drugega koraka bo čudenje nad tem, da se pogled negibne slika giblje, da je pogled slike usmerjen na meniha-gledalca in ga spremlja v njegovem gibanju. V tretjem koraku pa naj, ker si ta menih ne bo mogel predstavljati, da je to mogoče tudi v primeru koga drugega, prosi enega od svojih sobratov, naj se giblje v nasprotni smeri. Učinek tega bo – potem ko mu bo

³¹ Alberti slikarjem priporoča, naj se učijo iz narave, vedno sledeč popolnim stvarim, zlasti tistim, ki gledalcu omogočijo, da v mislih preseže tisto, kar lahko vidi zgolj z očmi. Cf. Leone Battista Alberti, *Della pittura*, H. Janitschek (ur.), Wilhelm Braumüller, Dunaj 1877, str. 122-23: »Per questo molto conviensi impararli dalla natura et sempre seguire cose molto prompte et quali lassino da pensare a chi le guarda molto piu che elli non vede.« Po mnenju W. M. Ivinsa predstavlja zahteva »misliti na več, kot se vidi«, odločilni prelom z grškim načinom dojemanja upodabljaljivih umetnosti. Cf. W. M. Ivins, *Art and Geometry. A Study in Space Intuitions*, Dover, New York 1964, str. 65-67. Kuzanski je, če že ni poznal Albertija osebno, poznal vsaj večino Albertijevih del. Cf. E. Hempel, *Nikolaus von Kues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst*, Akademie Verlag, Berlin 1953.

³² V svojem poznem delu *Compendium* navede Kuzanski kot ločnico med nerazumnimi bitji in človekom odkritja, ki jih je zmožen samo človek, in med drugim omeni tudi perspektivo: »Kajti samo človek je odkril, kako se pomanjkanje luči nadomesti z gorečo svečo, tako da lahko vidi, in kako se z očali popravi slab vid in kako se z umetnostjo perspektive popravi napako vida [optično prevaro], ...« *Compendium*, 4. pogl., para. 18. Kuzanski je v Padovi, kjer so v njegovem času že predavali o perspektivi, spoznal Toscanellija in preko njega Brunelleschija, ki je podal temelje za raziskavo perspektive. Cf. Hempel, *op. cit.*, str. 22.

³³ E. H. Gombrich, *Umetnost i iluzija. Psihologiju slikovnog predstavljanja*, Nolit, Beograd 1984, str. 214.

sobrat potrdil, da pogled spremlja tudi njega – verjetje, da je to mogoče in na podlagi tega spoznanje, da tisti »obraz« ne zapusti nikogar. Tako bo izkusil:

»da se ta negibni obraz giblje tako na vzhod kot tudi, da se obenem giblje na zahod in ravno tako na sever kot tudi na jug, in ravno tako, da je usmerjen na eno mesto kot na vsa hkrati in da opazuje eno gibanje in vsa hkrati. In medtem ko bo pozoren na to, da pogled ne zapuša nikogar, bo videl, da tako skrbno skrbi za slehernega, kot bi bil edini, ki je izkusil, da ga spremlja pogled, in to tako, da tisti, ki ga pogled spremlja, ne more dojeti, da ta skrbi tudi za koga drugega. Tako bo tudi videl, da ta pogled z izjemno skrbjo spremlja najmanjše stvaritve kot tudi največje in celoten univerzum.«³⁴

»Vaja« (*praxis*) je učinek iluzije, iluzija proizvede čudenje, ki žene vajo naprej, vse do točke, ko se iluzija »realizira« v diskurzu mistične teologije. Iluzija je realno vaje, ki se »realizira« v diskurzu mistične teologije.

Kot pravi Gombrich, sestoji iluzija »iz našega prepričanja, da obstaja samo en in edini način, da razložimo vizualni obrazec pred nami.«³⁵ To prepričanje, posledica zavezanosti »vsakdanjemu«, z iluzionističnim slikarstvom neomadeževanemu izkustvu, »zaslepi« menihe »za druge možne konfiguracije«, za možno izkustvo pogleda, ki vidi naenkrat vse menihe in vsakega posebej. Tega neverjetnega »predmeta« si preprosto ne morejo zamisliti, v svetu njihovega izkustva takšni predmeti »nimajo niti imena niti mesta«³⁶ Učinek izkustva iluzije je, da vajo na vsaki stopnji njene izvedbe spremlja presenečenje, »čudenje« (*admiratio*), občutek čudnosti: »Svet je vseviden, vendar pa ni ekshibicionist – ne spodbuja našega pogleda. Ko ga začne spodbujati, tedaj se začne tudi občutek čudnosti.«³⁷ Iluzija vztrajnega in neogibnega pogleda, ki se negibno giblje, ki vidi hkrati vse menihe in vsakega posebej, ki se istočasno negibno giblje v dve nasprotni smeri, vztraja in se ne pusti odpraviti. Prenese vse preizkušnje in postane realno, nedojemljivo jedro, ki požene v tek diskurz izpričevanja resnice mistične teologije. Tako kot iluzija je pogled tu, »pa naj mi to hočemo ali ne.«³⁸

³⁴ *De vis. dei*, predgovor.

³⁵ E. H. Gombrich, *op. cit.*, str. 219.

³⁶ *Ibid.*, str. 219. Gombrich govori na tem mestu sicer o iluziji perspektive, toda njegov opis iluzije velja za vse vrste optičnih iluzij.

³⁷ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 104.

³⁸ *Cf.* E. H. Gombrich, *op. cit.*, str. 219.

Pogled sveta

Nekoliko podrobneje si oglejmo ta »čutni eksperiment«, ki spominja na Kuzančeve »fiktivne« eksperimente iz njegovega dela *De staticis experimentis*,³⁹ pa tudi na »miselne eksperimente« 16. in 15. stoletja.⁴⁰ Kateri elementi nastopajo v tem prizoru?

Najprej je tu slika »vsevidnega«, ki gleda, opazuje vsenaokoli. Vsevidni božji pogled je zreduciran na točko, očesi slike sta v »funkciji pogleda« iz binokularnosti zreducirani na monokularen, točkoliki pogled. Prvi element je torej točka-pogled. Točko Kuzanski opredeljuje kot *prope nihil*, skoraj nič, ki pa je hkrati skoraj vse: »Kot najmanjša enota je neločljiv epistemološki princip geometrične definicije in s svojo plodnostjo genetični princip prostorske konstrukcije.«⁴¹ »Božje oko«, ki v skladu s tradicionalno teorijo proizvaja pogled tako, da oddaja »naravne duhove«, s svojimi vektorji vzpostavi »vizualno piramido«: iz točke (skoraj nič) se vektorji širijo po prostoru in se »zapičijo« v gledalce.

Okoli te točke božjega pogleda pa so razporejeni gledalci, ki gledajo to točko-pogled, ki jih gleda. Menihi, desubstancializirani in »zreducirani« na svoje oči, ujeti v »utripanje« božjega pogleda, so razporejeni na različnih točkah polkroga, katerega organizacijski princip je točka božjega pogleda. Njihova umestitev v ta prostor je določena s točko njihovega gledišča, z mestom, od koder gledajo to utripajočo točko.

Dialektika prvega in drugega elementa proizvede prostor, svet, univerzum, ki je desubstancializiran in abstrakten, zreduciran samo na položaje. »Geometrični« lik proizvede geometrični prostor. Ta homogeni prostor je še dodatno »deabsolutiziran«, ker je točka božjega pogleda lahko kjerkoli, ker njena umestitev ni podrejena kozmografski oziroma geografski simboliki. Je brezsrediščni univerzum, katerega središče je vsepovsod, obod pa nikjer. Središče, ki se ujema z obodom, seveda ni fizikalno, ampak metafizično »središče«.⁴² Tako kot je v tem abstraktnem, metafizičnem prostoru umestitev božjega pogleda popolnoma arbitrarna glede na »geografski«

³⁹ Cf. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, Princeton University Press, Princeton 1986, str. 231.

⁴⁰ Cf. A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Pariz, 1973, str. 224-271.

⁴⁰ *Complementum theologicum*, 9. pogl.

⁴¹ M. de Certeau, *op. cit.* str. 78.

⁴² Cf. *De docta ignorantia*, II, 11. in 12. pogl. ter Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988, str. 15-31.

položaj, je arbitrarna tudi glede na »globino«. Popolnoma vseeno je, kako oddaljena je od gledalcev, kako »globoko« v prostoru je. Pravzaprav mora biti božji pogled, če vzamemo Kuzančevo »infinitezicijo določenih odnosov, veljavnih za končne predmete«⁴³ in njihov prenos na Boga resno, točka v neskončnosti. Točka, iz katere gleda božji pogled, je izginjajoča in na arbitrarnih točkah metafizičnega univerzuma pojavljajoča se točka *in infinito*.

Tako kot slikarstvo in arhitektura tega obdobja s pomočjo nove, perspektivne tehnike reprezentacije, z novim načinom »videnja«, konstruirata »nov svet«, ga z novim načinom videnja »konstruira« tudi Kuzanski. Obe konstrukciji imata skupne temelje in obe uporabljata (bolj ali manj) iste zidake. Če se omejimo samo na bistveno: tako kot Kuzanski utemeljuje vse vedenje na matematičnem merjenju in postavljanju v »sorazmerja«, proporcioniranju: »Comparativa est omnis inquisitio medio proportionis utens«⁴⁴, temelji tudi perspektivno slikarstvo na matematičnih »sorazmerjih«, proporcijah,⁴⁵ na t.i. »pravilu treh«,⁴⁶ ki omogoča določiti sorazmerja (proporce, *ratio*) med elementi, upodobljenimi na sliki.

Tako kot pri Kuzanskemu »brezkrajni«, *interminatum*, univerzum, »umerja«, ureja neskončni, *infinitum*, Bog (ki je mera, *mensura*, vsega), v perspektivnem slikarstvu upodobljeni svet »ureja« točka projekcije, ki koordinira sorazmerja upodobljenih predmetov, in ta točka mora biti v neskončnosti. Matematični prostor linearne perspektive zahteva točko v neskončnosti, ki je njegov izvor. Ta »izginevajoča točka« je tisti znak, ki za gledalca v sliki organizira prostor. Ima dvojni status. Na sliki je slikarski znak med ostalimi znaki in kot taka predstavlja določeno lokacijo znotraj

⁴³ Cf. A. Koyré, *ibid.*, str. 18.

⁴⁴ *De docta ignorantia*, I, 1. pogl., para. 3.

⁴⁵ Cf. *Della pittura*, kjer Alberti utemelji svojo teorijo perspektive na proporcijah, ki predstavljajo matematično-geometrično osnovo perspektive. Pri tem se opre na znan Protagorov stavek, da je človek mera vseh stvari, ki ga interpretira v smislu, da je mogoče razne akcidence spoznati samo v primerjavi s človeškimi akcidenceami, ki so nam najbolj poznane. Predmeti na sliki bodo videti veliki ali majhni, pa naj bodo »absolutno« upodobljeni še tako majhni, samo v primerjavi s človekom.

⁴⁶ »Pravilo treh« se v svoji najenostavnejši obliki zvede na naslednji »račun«: če je razmerje A-ja do B-ja enako razmerju C-ja do D-ja in če so znani A, B in C, potem je znan tudi D. Cf. B. Rotman, *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Macmillan Press, London, 1977. »Pravilo treh« se je razvilo kot posledica merkantilnega kapitalizma, ki je potreboval orodje za izvajanje transakcij med različnimi deželami in mestnimi državami, ki so imele različne sisteme merjenja, tehtanja in plačilnih sredstev. Sčasoma se je razvilo v »kognitivni princip«, ki se je vsilil tako trgovini, kot tudi arhitekturi in slikarstvu. Cf. *ibid.*, str. 16.

realnega fizičnega prizora, ki pa je zaradi tega, ker je neskončno daleč, ne more zasesti noben fizičen predmet, obenem pa je do teh ostalih znakov tudi v razmerju meta-znaka, saj jih organizira v koherentno, poenoteno podobo. Izginevajoča točka tako funkcionira kot vizualni nič, ki omogoča nastanek neskončnosti.⁴⁷

Homologija Kuzančeve »metafizike« in perspektivnega slikarstva je seveda konceptualna in ne tehnična. Božji pogled, točka, ki je sama po sebi »blizu nič« (*prope nihil*), »izginevajoča« točka, organizira in določa abstrakten prostor, prostor kot *quantum continuum*, katerega središče je relativizirano v taki meri, da je sleherna točka, kjerkoli že je, lahko razumljena kot »središče univerzuma« – tako kot lahko perspektivna konstrukcija popolnoma svobodno določi »gledišče«, ki bo vsakič »središče« sveta, ki je reprezentiran na sliki.⁴⁸

Kljub tej homolognosti pa obstaja med perspektivnim slikarstvom in Kuzanskim razlika in sicer v točki subjektivacije. Kot vemo po Lacanu, »geometralna razsežnost videnja« ne izčrpa tistega, kar »polje videnja kot tako ponuja kot izvirno subjektivirajoče razmerje,«⁴⁹ ampak je ta točka točka pogleda, madeža.

Kuzančeva »teorija pogleda« se sklicuje na »predpostavko o eksisten- ci univerzalnega vidca«, »fantazmo o absolutnem bitju, ki mu je dana kvali- teta vsevidečega.«⁵⁰ Četudi po Lacanu lahko shajamo brez te predpostavke, tako da »funkciji madeža priznamo njeno avtonomijo« in »jo identificiramo s funkcijo pogleda,«⁵¹ se nam zdi, da je možno vztrajati pri tej fantazmi, ne da bi šla v nič »funkcija pogleda« kot »madeža«. Zdi se nam, da pred- postavka o eksisten- ci univerzalnega vidca ni nujna, ni pa tudi nujno na- pačna. Poglejmo, kako pri Kuzanskem božji pogled izstopi kot madež.

Do »funkcije pogleda« pride v trenutku, ko se začne dinamični del vaje predgovora. V drugem koraku, na drugi stopnji vaje, pride do delitve na funkcijo vida in funkcijo pogleda. Menih, ki mora po Kuzančevih navodilih izkusiti fiksiranost pogleda s tem, da menja svoje položaje, svoja gledišča, se premika. Od vzhoda se premakne na zahod in zopet nazaj, hkrati pa gleda sliko naravnost v oči. Pogled ga spremlja vsepovsod; kamor- koli gre, je z njim. Pogled »najbolj skrivno obvladuje« njegove poti. Kljub premikom v nasprotni smeri je pogled vedno isti. Tako kot iluzija, ki ga

⁴⁷ *Ibid.*, str. 17.

⁴⁸ Cf. E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Minuit, Pariz 1975, str. 158.

⁴⁹ J. Lacan, *op. cit.*, str. 118.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 103.

⁵¹ *Ibid.*, str. 135-136.

generira, je pogled realno vaje. Z drugimi besedami, pogled ni niti objekt niti podoba niti koncept, ampak madež, ki s svojo prezenco poganja v tek gibanje. Gledalci, ki krožijo okrog slike, vidijo »pokrajino slike«, kot pravi Certeau, ki se spreminja glede na na gledišče gledalca. Podvržena je proporcionalnim anamorfozam. Vid je podrejen geometralni razsežnosti videnja, saj se videno spreminja s spremembo gledalčevega položaja: »gledalec, ki spreminja svojo točko gledišča, slika, kot jo dojemamo, je na sukcesivnih mestih, ki jih zavzema, podvržena proporcionalnim anamorfozam,« saj se, kot pravi Lacan, »videnje uravnava na način, ki bi ga na splošno lahko imenovali funkcija podob.«⁵² Obenem pa je gledalec sam postavljen v vlogo videnega objekta, v vlogo, ko njegovo skopično polje prebada »utripajoča« (lahko je kjerkoli, za trenutek jo lahko »izpustimo iz oči«) točka, madež slike, ki namesto tega, da bi bila gledana, gleda.

Božji pogled, ki ni predmet, objekt med objekti, niti podoba niti koncept, se ne podreja zakonu »proporcionalne anamorfoze«, saj je ne glede na položaj opazovalca vedno enak, vedno isti, postane »ta točkoliki (*punctiforme*) objekt, ta točka medlečega bitja, s katero subjekt zamenjuje svojo lastno slabost.« Pogled »se specificira kot nedojemljiv« in »prav zato je bolj kot katerikoli drug objekt nespoznan.«⁵³

Onstran videnja: skrivna in temna tišina nevednosti

Ravno ta nespoznavnost, nedojemljivost in nepredstavljenost pogleda (»in ne bo si mogel predstavljati«) pa preko verjetja drugemu (»Če ne bi verjel, ne bi dojel, da je to mogoče.«) pripelje do področja nevidnega in resničnega, do tega, da uvidimo več, kot vidimo. Kaj nam prinaša ta »uvid«, ki presega videno? Omejimo se zgolj na eno: »subjektivacijo«, ki pomeni »interpelacijo« v bit, v bivanje.

Ko se razprava prevesi v diskurz, ki izreka resnico mistične teologije, ko iz vaje predgovora stopimo v območje izrekanja resnice (četrtro poglavje; prva tri poglavja, ki pojasnjujejo »predpostavke«, še vedno govorijo v terminologiji priročnika), začne tekst nenadoma govoriti v prvi osebi. Diskurz mistične teologije je od tod naprej vse do konca tesno povezan z problematiko subjekta. Prvo, kar ta subjektivirani, »slabotni«, na besede drugega zanašajoči se Jaz reče, je:

⁵² *Ibid.*, str. 117.

⁵³ *Ibid.*

»Gospod, v tej tvoji podobi opazujem s čutnim izkustvom tvojo previdnost. Kajti če ne zapustiš mene, ki sem najmanjši od vseh, ne boš nikoli nikogar zapustil. Tako si z vsemi in z vsakim posebej, kot je z vsemi in vsakim posebej bit, brez katere ne morejo biti.«⁵⁴

Božji pogled je veliki Drugi, ki »interpelira« individue v »bit«:

»Tvoja bit, Gospod, ne zapusti moje biti. Toliko namreč sem, kolikor si ti z menoj. In ker je tvoje videnje (videre) tvoja bit, sem zato, ker me opazuješ. In če odvrneš tvoj obraz od mene, ne bom na noben način več obstajal.«⁵⁵

Tu imamo »minimalni osnovni mehanizem interpelacije«, razmerje med dvema »subjektoma«, ki je »spekularno imaginarno« razmerje med Subjektom in subjektom.⁵⁶ Drugi, Bog, nastopa kot instanca, ki se z »pogledom« naslavlja na individua, na kar individuum odvrne: »Tukaj sem«, se prepozna kot naslovnik poziva, kot »naslovljeni« pogleda, za katerega se zdi, da je namenjen samo njemu osebno,⁵⁷ in se »subjektivira«. Bog je tu. Je nenehno prisoten, vendar ga mora v vsakokratno »prisotnost« priklicati vsak posameznik sam, kar stori s svojim predpostavljanjem, da Drugi, Bog, obstaja. V obratu nam da Kuzanski namreč vedeti, da dejansko ni Bog tisti, ki se naslavlja na subjekt, temveč mora vsak posameznik nasloviti nanj svoj pogled in svojo svojo ljubezen. Bog je že vnaprej prisoten, »predhodi«, vendar ga je potrebno vedno znova aktualizirati z vedno novim obračanjem nanj. »Za sebe« je vedno tu, »za nas« pa takrat, ko se obrnemo nanj: »Tistega, ki se obrne k tebi, ne moreš zapustiti, in on se ne more obrniti k tebi, če nisi že prej pri njem. Prisoten si, še preden se obrnem nate.«⁵⁸

Bog nikoli ne »zapre oči«, nikoli »ne obrne hrbta«. Tudi če se opazovalec odvrne od njega in se obrne k nečemu popolnoma drugemu, Bog kljub temu ne odvrne niti oči niti pogleda.

»Ti gospod, si sopotnik mojega romanja. Kamorkoli grem, so tvoje oči vedno nad mano. Tvoje videnje je tvoje premikanje. Torej se giblješ z mano in se ne nehaš premikati, dokler se jaz premikam. Če mirujem, si tudi ti z mano, če se vzpenjam, se vzpenjaš, če sestopam, sestopaš. Kamorkoli se obrnem, si prisoten.«⁵⁹

⁵⁴ *De vis. dei*, 4. pogl.

⁵⁵ *Ibid.*, 4. pogl.

⁵⁶ Cf. M. Dolar, »Onstran interpelacije«, *Razpol* 4, str. 265-274.

⁵⁷ Cf. *De vis. dei*, predgovor: »In medtem ko bo pozoren (*attendere*) na to, da pogled ne zapuša nikogar, bo videl (*videre*), da tako skrbno skrbi za slehernega, kot bi bil edini, ki je izkusil, da ga spremlja pogled, in to tako, da tisti, ki ga pogled spremlja, ne more dojeti, da ta skrbi tudi za koga drugega.«

⁵⁸ *Ibid.*, 5. pogl.

⁵⁹ *Ibid.*, 5. pogl.

Te božje vsevidnosti in vseprisotnosti, ki jo Kuzanski tako plastično opisuje (in ki spominja na Benthamov »panoptični stroj«) Kuzanski, podobno kot Bentham, seveda ne vidi v »negativni«, »skopofobični« luči, če uporabimo Jayovo terminologijo. Bog nenehno spremlja vse in vsakogar, na noben način se mu ni mogoče izogniti, toda ta božja vseprisotnost ni interpretirana kot panoptično »nadzorovanje in kaznovanje«, ampak »skopofilično«: kot ljubezen. »Kjer je oko, tam je ljubezen (*ubi oculus ubi amor*),« pravi Kuzanski. In ker je tako, »izkusim, da me ljubiš, kajti tvoje oči so nad mano, tvojim služabnikom.«⁶⁰ Pot v pekel je, če parafraziramo Hegla, tlakovana z ljubeznijo.

Zaključimo s stavki, ki po Cassirerju predstavljajo osrednjo točko Kuzančeve spekulacije,⁶¹ z njegovim pozivom k učenju nevednosti. Za upodobljenim obrazom, za to podobo, ki jo je mogoče videti s telesnimi, »mesenimi« očmi, *oculis carneis*, je mogoče z duhovnimi očmi, z očmi duha oziroma »očmi uma«, v umnem uvidu (*visus intellectualis*), videti resnico božjega nevidnega obraza, ki jo označuje ta »omejena«, *contracta*, senčna slika. Resnični obraz boga je brez vsake omejitve. Bog kot *forma formarum* presega kvalitativne, kvantitativne, prostorske ali časovne določitve: »Je namreč absolutna oblika, ki je obraz obrazov.«⁶² Je *exemplum* in resnica vseh obrazov, vsi obrazi pa so podobe božjega obraza, ki je neomejliv in neparticipabilen. Zato vsak obraz, ki gleda v božji obraz, vidi v njem svojo resnico. Med božjo in človeško podobo je spekularno, zrcalno razmerje, v katerem je človek tisti, ki določa njegovo vsebino (starec vidi starca, mladenič mladega moža itd.). V vseh obrazih se vidi »obraz obrazov« skrito in kot v »enigmi«, toda »razkrito« ga lahko vidimo samo, če gremo onstran vseh obrazov in vstopimo v skrivnostno, temno tišino, kjer ni znanosti in konceptov, *ubi nihil est de scientia et conceptum*.

⁶⁰ *Ibid.*, 4. pogl. Cf. tudi *ibid.*: »Domine, videre tuum est amare.«

⁶¹ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, str. 33.

⁶² *De vis. dei*, 4. pogl.

Michel de Certeau

*Nikolaj Kuzanski: Skrivnost pogleda**

Estoy dentro el ojo: el pozo
donde desde el principio un niño
está cayendo, el pozo donde cuento
lo que tardé en caer desde el principio ...

V očesu sem: brezno
kjer od začetka pada
otrok, brezno, kjer štejem čas,
ki sem ga porabil v padanju od začetka ...

Octavio Paz, *Pasado en claro*

»Zdaj, najdražji bratje, vam bom, kot sem obljubil, razložil lahkost mistične teologije.« Nikolaj Kuzanski, učenjak, matematik, diplomat, večni popotnik, piše s Tirolske, iz Brixna, če smo natančni, oziroma Bressanona (ki je, tako kot je on pol Nемеc pol Italijan, pol nemški pol italijanski). Leta 1450 je z imenovanjem za škofa dobil nalogo reformirati to gorsko diocezo, strateško umeščeno med nemško vplivno področje in italijanske kneževine. Spopada se z večino klera, ki zavrača tega tujca, Renca, ki ga je postavil papež, in tudi s silami grofa Sigismunda Tirolskega, ki ga bo leta 1460 zaprl. V oktobru leta 1453 pošilja torej menihom, ki so nastanjeni na obalah njihovega čudovitega jezera Tegern v bavarskih Alpah, razpravo, ki jim jo je obljubil, in ki jo bo sam naslovil *O podobi* ali boljše *O sliki* (*De icona*), ki pa je znana kot *De visione Dei sive De icona*.¹

* Prevedeno po M. de Certeau, »Nicolas de Cues: Le secret d'un regard«, *Traverses*, 30-31 (marec, 1984), str. 70-84. Razširjen članek je pod naslovom »The Gaze. Nicholas of Cusa« izšel v *Diacritics*, 13 (jesen, 1987), str. 2-38.

¹ Na žalost do sedaj *De icona* oziroma *De visione Dei* ni izšla v veliki izdaji *Opera omnia* Nikolaja Kuzanskega, ki jih je izdala heidelberška akademija, Leipzig in nato Hamburg, F. Meiner, 1932 in naprej, niti v *Philosophische Schriften* (ur. A. Petzelt, Stuttgart, W. Kohlammer, 1 zv., 1949), ampak v *Philosophisch-Theologische Schriften* (ur. L. Gabriel, Herder, Dunaj 1964-1967, 3 zv., z nemškim prevodom), 3. zv. str. 94-219. Za *De icona* se torej sklicujem na dunajsko izdajo (D.) in heidelberško (H., sledi številka zvezka in svežnja) ali stuttgartsko izdajo (S.) za ostala dela.

Znamenito leto. Na zahodu se je končala stoletna vojna (1337-1453) med Francijo in Anglijo. Začenja se obdobje narodov. Na vzhodu se s turškim zavzetjem Carigrada (1453) ruši Vzhodno rimsko cesarstvo: Nikolaj Kuzanski, ki je bil tam leta 1437, je iz Rima ravnokar prinesel strašljive novice in med govoricami o vsesplošnih grozodejstvih, nasilju in prelivanju krvi je mesec dni pred delom *De icona* napisal svojo razpravo *De pace fidei* (vera kot temelj miru), protibabilonsko »vizijo« nebeškega »teatra«, v katerem drug za drugim nastopajo odposlanci vsakega naroda, da bi govorili v prid gibanju, ki jo podpira. Grk, Italijan, Arabec, Indijec, Kaldejec, Jud, Skit, Galec, Perzijec, Sirec, Turek, Španec, Nemec, Tatar, Armelec itd., vsak od njih nastopi, da bi v jeziku lastne tradicije na svoj način izpričal resnico: ta sloga je odgovor furijam fanatizma. Z utopično zarjo te internacionale »svobodnih duhov«² se mora roditi druga zgodovina. To so leta, ko se prvič pojavi tisk (1450); Leon Battista Alberti končuje svojo razpravo *De re aedificatoria* (1452); v San Francesco D'Arezzu slika Piero della Francesca svojo *Legendo svetega križa* (okoli leta 1453). Nov način videnja vzpostavi način konstruiranja. Vprašanje Nikolaja Kuzanskega v razpravi *De icona* je naslednje: kaj pomeni »videti«, kako lahko »videnje« ustvari nov svet?

Dva načina »videnja«. Matematična estetika

Pri Nikolaju Kuzanskem je neskončna erudicija, ki zadeva »pozitivne elemente« vednosti, spojena s trenutno vizijo, ki zapopade njihovo razmerje. Eno ponuja drugemu brezmejno polje partikularnih realnosti, v katerih naj, kot posledico njihovih nasprotij, prepozna modalitete dinamike neskončnosti. Da bi pojasnili intenzivnost, ki jo ima za Nikolaja Kuzanskega vizualno izkustvo, bomo raje govorili o kombinaciji opazovanja in intuicije. Opazovanje se »razvije« v nenasitnem iskanju, ki se osredotoča na vse vrste vsakdanjih zanimivosti (beril, kegljanje, vrtavka, lesena žlica, ura itd.),³ kot tudi na vse obiskane regije in neštete knjige ali arhive. Opazovanje

² *De pace fidei*, Praefatio editorum (R. Klibansky in H. Bascour), H., VII, str. IX-XIII, predvsem poglavja 1-6 in 19, str. 1-17 in 61-63.

³ »Beril je bleščeč, bel, prosojen kamen, ki je brušen hkrati konkavno in konveksno« (*De beryllo*, 2. pogl.). Tako kot je slika povod za razpravo *De icona*, je predmet, beril, povod za razpravo, ki nosi njegovo ime (1458). Isto velja tudi za kegljanje v delu *De ludo globi* (1463); vrtavko (oziroma *trochus*, »obroč«) v delu *De possess* (1460) ali žlico, ki jo je izdelal »laik« v delu *De idiota* (1450).

zagotovi prostor diskurzu, ki v svoje naslove često postavlja predmete (beril, kegljanje, podoba ali slika itd.). V odsotnosti druge institucije predmet »instituirira« prostor refleksije. Vzpostavi vidik stvari (na tem nivoju opazovanja oziroma upodabljanja), ki »zavzame mesto« »avtoritet«, ki naj bi ustvarile ta prostor, ki pa so postale negotove. Nasprotno pa je intuicija »skoncentrirana« v jasnosti »videnj duha«.

Ti dve obliki »videnja« se nenehno križata. Točka njunega sovpadanja je vidni lik, v katerem pogled zapopade nevidno, ki je dejavno v liku. Ta instrument prehoda (*transumptio*) od enega »videnja« k drugemu je zrcalo. Vdelano v tekste, je ekvivalent pesniških citatov v mističnih razpravah šestnajstega stoletja. Zrcalo je za vizualno dejansko tisto, kar je »beseda-citat« za verbalno. Prozo diskurza skandira z nenadnimi točkami sečišč med več prostori.

Pri Van der Weyden, Van Eycku (glej portret zakoncev Arnolfini, 1434) ali mojstru iz Flémallea (glej portret kanonika Werla, 1438), ki so skoraj Kuzančevi sodobniki, je zrcalo kraj, umeščen v notranjost poslikanega okvirja in često okrašen kot monštranca ali relikvija, ki opisuje pojavnost nekega drugega sveta. V notranjosti omogoča videti tisto, kar je izven – drug čas (smrt), druga dimenzija (žalovanje, vice itd.) –, tisto, kar ni vidno v prizoru, ki ga predstavlja slika, kar pa kljub temu že deluje v njej. Zrcalo je razkrivalec (ali halucinacija) neke zgodovine, ki je skrita, toda prisotna, je zmožnost vidnosti tistega, česar tam ni mogoče videti. Pri Nikolaju Kuzanskem je »zrcalo« nek konkreten predmet, ki omogoča videti tisto, kar ga že oživlja s te ali one strani njegovih pojavnosti. V briljantnem primeru pojasnjujoče proze so stvari nenadoma osvetljene kot »zrcala«. Tako se lesena žlica v trenutku, ko je mogoče nevidne oblike prepoznati v zaznavni podobi, spremeni v »katerokoli vrsto zrcala, konkavno, konveksno, ravno, cilindrično – ravno na spodnjem delu ročaja, cilindrično v spodnjem delu žlice, konkavno v notranjosti žlice in konveksno zadaj«. ⁴ Žlica se dovrši v zrcalo, v dragulj za duha, ko opazovalec, ko preseže pikolovsko opazovanje, v njej zapopade bleščavo, ki je oko ni moglo videti. Nato se eno »videnje« umakne drugemu. Videnje večera postane »videnje zore« (*ut aurora*), v svetlobi nekega drugega dne vidi tisto, kar prihaja v predmet, ki je preoblikovan v naznanjajoč lik: kot angel. ⁵

⁴ *De idiota*, III, 2. in 5. pogl.

⁵ Cf. M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Pariz 1941, str. 446. Giordano Bruno, goreč bralec N. K., je razložil razliko teh dveh »videnj«; cf. *Les fureurs héroïques*, I, 4. dialog, fran. prev. Les Belles-Lettres, Pariz 1954, str. 218.

Partikularna intelektualna intuicija je spremenila vse stvari v možna zrcala. Ta dogodek je zabeležen na koncu dela *De docta ignorantia*, v zaključnem nagovoru kardinalu Cesariniju, v obliki posvetila. Diskurz je zaključen, »Amen«. Izven teksta, niti zaključek niti dokaz (razprava je samozadostna), je podpis, podpis prejetega imena, ki ne razkriva svojega nosilca. Nagovor je kratek. Utemeljujoča intuicija, kot je bila za Avgušтина vizija Ostije, je rojena iz delitve in v sami delitvi. Prizor se dogaja na morju. Diplomatski se v pripravah na srečanje s papežem v spremstvu patriarha in carja vrača iz Carigrada (spomladi 1438): »In maris ex Graecia rediens.« Med vzhodom in zahodom, med dvema nasprotjema, in v dejanju prehoda iz enega nasprotja v drugo, piše Kuzanski, da »verjame«, da je bil na potovanju, ki je potekalo vzporedno s plovbo po morju, »voden od daru od zgoraj, od očeta luči, da bi z učeno nevednostjo na nedoumljiv način zajel nedoumljive stvari, s preseganjem neminljivih resnic, ki jih je mogoče spoznati na človeški način.« Tega slepečega počela sovpadanja nasprotij, te zaslepitve v srcu nevednosti, kljub svoji želji ni bil sposoben doseči s pomočjo »različnih poti naukov.«⁶ Kar »dojema«, mu je dano iznenada: če to izraža z Avguštinovimi formulacijami, ki zadevajo način, kako napravi Duh našo »nevednost« »učeno«, jo njegov način, kako ju misli, spremeni v novo koncepcijo, ki bo obladovala njegovo celotno delo.

Ko Johannes Wenck obtožuje »učeno nevednost« v imenu virov, za katere se sodi, da so kompromitirajoči (Dionizij Aeropagita, Eckhart itd.), in vidi v tekstu svojega nasprotnika nekakšno ponovitev pozitivnih izrazov, ki jih učeno oko lahko prepozna, Nikolaj Kuzanski, preden bo branil napadeno delo, napravi popravek: »Ko sem sprejel koncept« učene nevednosti »od zgoraj, nisem videl ne Dionizija ne kateregakoli drugega starega teologa.« Kljub temu pa je res, pravi, pohlepno »tekkel« kot »lovski pes« k spisom doktorjev,⁷ toda »uvid«, o katerem govori, se ne zreducira na tisto, kar kritičnemu očesu predstavijo dokumenti: ravno nasprotno, v njihovi vidni pozitiviteti odkrije to, kar v njih prihaja od daleč. Ta »uvid« ni nekompatibilen z neutrudnim »tekom« erudicije, toda tekste in »zanimivosti«, ki jih raziskovalec nikoli ne neha popisovati, spremeni v »zrcala« tistega, kar jih oživlja, ne da bi bilo to tam vidno. Opazujoči in zbirajoči »lov« kontinuirano dostavlja nove kraje, kjer se reproducira alkemija, ki spreminja eno obliko »videnja« v drugo kot svinec v zlato.

Med dvema oblikama *videre* vzpostavi prostor sovpadanja Kuzančeva matematika. Ta je geometrija. Vrsta mentalnih operacij, ki jo definirajo,

⁶ *De docta ignorantia*, III, 12. pogl., »Peroratio«.

⁷ *Apologia*, S., str. 282-83.

se začne s kompozicijo vidnih prostorov: »Zamisli si piramido ...,« »Misli na trikotnik ...,« »Če je podan krog ...« itd. Toda v tej »čutni podobi«, ki se ponuja »očesu«,⁸ vidi duh formalna razmerja in njihov možni razvoj. Geometrija poveže opazovanja oziroma optične konstrukcije z racionalnim dokazom. »Videnje« duha tu sovpade z »videnjem« očesa; intelektualna intuicija z okularno percepcijo; univerzalnost »oblike« s konkretno posamičnostjo lika. In nasprotno, kdor zna videti na en način, ne pa na drug, ni matematik.

Geometrija tako zagotovi model znanstvenosti prav v momentu, v katerem (ali bolje: ravno v obsegu, kolikor) je ločena od svoje prejšnje ontološke funkcije. Z izjemo morda tistega, kar zadeva »enico« (katere ambivalentnost ni za Nikolaja Kuzanskega zaradi umankanja ničle nikoli nehala predstavljati problema), ta matematika ni več razodetje oblik ali resnic, ki organizirajo univerzum. Ni epifanična. Ravno tako kot slikarstvo je »konstrukcija« duha (*conceptus*), vpisana v problematiko, ki jo bo Tasso kmalu imenoval *fabbrica della mente*. Kolikor ureja koherentno serijo »vaj« na elementarnih likih (točka, premica, krožnica itd.) in kolikor nima več statusa diskurza, ki manifestira strukture bivajočega, postane zmožna formuliranja in obvladovanja produkcij duha v vseh disciplinah. Matematika dobi vrednost privilegirane jezika, zaščitenega pred dvoumnostjo oziroma polisemijo, ki drugim jezikom dopušča igre nepredvidljivih invencij; matematika je tako zmožna nadzorovati in razvijati, kot v laboratoriju, intelektualne postopke, ki jih je mogoče aplicirati na vsa področja vednosti. »V naši znanosti ni razen matematike nič gotovega« in nič »velikega« ni bilo rečenega, »kar ni bilo utemeljeno na modelu matematike«. ⁹ Vsakemu partikularnemu raziskovanju daje sheme konstrukcije in transformacije, ki jih je potrebno izvesti na različnih »pozitivitetah«.

Geometrija se ukvarja predvsem z operacijami, ki so povezane z »videnjem«, kajti v celoti se odvija v tem elementu, in za pravo polje intelektualnih vizij napravi tisto, kar je vidno. V tem oziru ne zagotavlja zgolj formalnosti postopkov, ki jih je mogoče aplicirati tudi na vidno izkustvo; za znanost »videnja« ima vrednost modela. Ta znanost je sama po sebi estetika. Od tod izvira njen status uganke: »To je uganka za lov božjih del«. Tako je treba »enigmatizirati matematično«. ¹⁰ Ta umetnost ne meri na »videnje vidnega« temveč na »videnje nevidnega v vidnem«, ¹¹ z gibanjem duha, ki

⁸ Cf. *De conjecturis*, I, 11. in 12. pogl.; H., str. 140.

⁹ *De possess*, H., XI, 2, str. 54. Cf. *De docta ignorantia*, I, 11. pogl.; itd.

¹⁰ Ibid. in H., XI, 2, str. 71 (*mathematicae aenigmatizare*).

¹¹ *Non aliud*; B., str. 189, glede pomena *videre*.

ga ravno tako izvaja slikarstvo Van Eycka ali mojstra iz Flémallea,¹² in ki ga Nikolaj Kuzanski ne utemeljuje s sklicevanjem na Prokla, ampak na Sv. Pavla: »Videmus nunc per speculum in aenigmate«. ¹³ Geometrija, »enigma« v »zrcalu« svojih likov, postane znanost zrcala, toda samo, kolikor sestoji v videnju nečesa nevidnega v vidnem prostoru, kolikor je praksa te vrste »videnja«. Taka je dejansko značilnost geometra Nikolaja Kuzanskega, ki jo razširi na filozofijo. Postopa na temelju teoretičnih ekscesov: konceptualni »prebliski« prehitujejo, preplavljajo in prekinjajo formalni tok razmišljanja; v analizo so zmožni prinesiti presenečenje in jo tako prenavljajo; ne podrejajo se načelu neprotislovnosti in tako ne morejo biti podvrženi verifikaciji. Ustvarjalni genij, Nikolaj Kuzanski, sodi v tisto kategorijo matematikov, ki, če si sposodimo besede Davida Hilberta glede Georga Cantorja, matematiki odpirajo »paradiž« oziroma »teologijo«, ki ju ni mogoče zavriniti. Produktivnost inventivne imaginacije se meri samo s koherentnostjo njenih učinkov. Nikolaj Kuzanski predvsem »vidi«. V formalizaciji in dokazovanju pa se izkaže slabše; često je prehitel ali pa ga zavede tisto, kar »zapopade«. Tako so bile sodbe o njem protislovne, odvisno od tega ali je kritik dajal prednost matematični inventivnosti (Moritz Cantor) ali strogosti razmišljanja (Pierre Duhem).

Kuzančeva geometrija kot umetnost »videnja« oziroma brušenja likov v zrcala izvaja vajo, ki jo je potrebno prakticirati tudi pri branju avtorjev ali opazovanju fizičnih nenavadnosti. Geometrija, vizualni jezik in konceptualna praksa, uči prepoznavati v berljivih tekstih in vidnih predmetih kot tudi v »čutnih« podobah na tisoče vrst zrcal – in množice mogočih zrcal –, ki oblikujejo gibljivi pogled na svet »najbolj nadarjenega« in najbolj »inventivnega« matematika svojega časa.¹⁴

¹² Cf. E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, Harper and Row, New York 1971, str. 149-204 in njegovo analizo Van Eyckove *Device v cerkvi* kot prisotnosti nematerialnosti, str. 144-148.

¹³ I Kor 13, 12. Cf. *De docta ignorantia*, I, 11. pogl.; *De beryllo*, 1. pogl. itd.

¹⁴ Moritz Cantor (dober sodnik), citira ga E. Cassirer, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, str. 63; P. Duhem, *Le système du monde*, Hermann, Pariz 1959, 10. zv., str. 247-347. Za Giordana Bruna je N. K. »il divino Cusano«, »avtor najlepših skrivnosti geometrije« (*De la Causa*, 5. dialog), in za Keplerja »divinus mihi Cusanus« (cf. A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Pariz 1973, str. 336).

Predgovor k delu De Icona

Nikolaj Kuzanski je star dvainpetdeset let, ko snuje svojo razpravo. *De icona* se po mirnosti svojega sloga zdi predvsem jasno zrcalo, v katerem se pokaže, kot je pokazal že Cassirer,¹⁵ osrednja točka Kuzančeve spekulacije. Takoj si zada za program »lahkost« mistične teologije. Tipičen program, ne samo zato, ker določa slog številnih Kuzančevih tekstov, ki so zasnovani kot logična nadaljevanja enostavnih operacij; ali, še enkrat (že bolj osreden vidik), ker na tem področju, kot tudi v matematiki, nekdo »vidi« ali »ne vidi«, tako da to ni vprašanje truda; temveč predvsem zato, ker razprava v vsakem od svojih bralcev postulira »sejanje« neskončnosti. Ubesedi tisto, kar je že tu. Vednosti, ki jo nagovorjeni nekje že imajo, ponudi besede, tako da se ti lahko zadovoljijo z odgovarjanjem: »Kako resnično! To je natanko to!« Resnica je že tam, samo videti jo je treba – tako se začne delo *De beryllo*; modrost kriči na javnih krajih, samo slišati jo je treba – tako se začne delo *De idiota*.¹⁶ Kleriki, ki s svojimi besednimi igrami »laiku« (*idiotus*) preprečujejo dostop do resničnega, ogorčijo Nikolaja Kuzanskega; da bi jih pregnal, uporablja posmehljive eksorcizme, katerih slog se bo ponovno pojavil pri Rabelaisu: »A dialecticis libera nos, Domine« (»Reši nas dialektikov, o Gospod«).¹⁷ »Lahkost« označuje izkustvo, ki je osvobojeno dolgih šolskih priprav in ki temelji na »impulziji« slehernega svobodnega duha.

Predgovor razprave *O podobi* oziroma *O sliki* meri natanko na to, da za razpravo odpre prostor, ki se izogne tako neskončnim preliminarijam tehnične kompetentnosti kot tudi privilegiju »doživetega«, ki je v zadnji analizi pozitivistično. Služi kot temelj za vsa poglavja, ki sledijo. Je ničta točka razprave. Predhodi govoru in ga omogoča: *prae-fatio*. Predgovor se predstavi kot »čutni eksperiment«, ki, s tem, da svoje naslovnike osvobodi njihovih predsodkov, »odpre pot« za Kuzančevo teorijo. Je stvar »vaje« (*praxis*). Delovanje bo omogočilo govorjenje. Ta propedeutika je poleg tega običajna v duhovnem oblikovanju ter razmerjih med učiteljem in učencem: »Stori to in kasneje boš razumel.« Obenem ima tudi pomen laboratorijskega opazovanja, katerega teoretična interpretacija bo nastopila kasneje. Igra

¹⁵ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, str. 32, 34, 38-39. Cf. M. Alvarez-Gomez, *Die Verborgene Gegenwart des Unendlichen bei N. von Kues*, A. Pustet, München-Salzburg 1968, str. 59 in dalje, o osrednjem pomenu dela *De icona*.

¹⁶ *De beryllo*, I. pogl.; *De idiota*, I, 1. pogl.

¹⁷ *Apologia*, S., str. 288.

na dvojni register »duhovne vaje« in znanstvenega eksperimenta. Tu je torej celoten tekst uvoda (razen zadnjih dveh vrstic):

Uvod

Če vas hočem na človeški način voditi do božanskih stvari, se mora to zgoditi z neko podobnostjo. Med človeškimi deli pa nisem našel našemu namenu nič bolj ustreznega od podobe vsevidnega (imago omnia videntis), katerega obraz je naslikan tako subtilno, da se zdi, da gleda vsenaokoli. Obstaja mnogo takih zelo dobro naslikanih podob: kot na primer podoba strelca na trgu v Nürnbergu, potem tista dragocena slika velikega slikarja Rogerja [van der Weydena], ki je v mestni hiši v Bruslju,¹⁸ dalje Veronikina v moji kapeli v Koblenzu, nadalje podoba angela, ki drži orožje Cerkve, na gradu v Brixenu in mnoge druge drugje. Da pa vam pri vaji, ki zahteva takšen zaznaven lik, ne bi nič manjkalo, vam, dragi bratje, pošiljam sliko, ki mi je bila na razpolago in ki predstavlja lik vsevidnega in ki jo imenujem slika (ikona) Boga.¹⁹

Namestite jo npr. na severno steno, vi, bratje, pa se v enaki razdalji od nje postavite okoli. Opazujte jo in sleherni od vas bo izkusil – iz kateregakoli mesta jo bo gledal – kot da je edini, ki ga slika gleda. Bratu na vzhodu se bo zdelo, da tisti obraz gleda na vzhod, tistemu na jugu, da na jug, in tistemu na zahodu, da na zahod.

Najprej se boste čudili, kako je mogoče, da gleda hkrati vse in vsakega posamič. Kajti tistemu, ki stoji na vzhodu, si je nemogoče predstavljati, da je pogled ikone usmerjen drugam, na zahod ali jug na primer. Potem se lahko brat, ki je bil na vzhodu, postavi na zahod in izkusil bo, da je pogled usmerjen nanj na zahodu tako kot prej na vzhodu. In ker ve, da je ikona pritrjena in negibna, se bo čudil gibanju negibnega pogleda. In četudi usmeri svoje oči na podobo in gre od zahoda na vzhod, bo odkril, da ga pogled ikone nenehno spremlja in da ga ne zapusti, tudi če

¹⁸ Van der Weydenov avtoportret je izginil, toda ostala je kopija, tapiserija, ki jo hranijo v bernskem muzeju. Cf. E. Panofsky, »Facies illa Rogeri maximi pictoris«, v *Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Mathias Friend*, Princeton 1955, str. 392-400; ter *Early Netherlandish Painting*, op. cit., str. 248. Avtoportret je na desni strani enega od *Primerov pravice* (Trajanova in Herkinbaldova pravica).

¹⁹ Slik iz Nürnberga, Koblenza in Brixena ni bilo mogoče identificirati. Kar zadeva vsevidni »lik«, ki mu je bil na razpolago, piše Nikolaj Kuzanski na Tegernsko jezero, 14. septembra 1453, da »ima tako sliko« doma in da »ima slikarja«, katerega bo zaprosil, da naredi kopijo za prejemnike razprave (izd. v L. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Aschendorf, Münster 1915, str. 116).

se vrne z vzhoda na zahod. In čudil se bo, kako se negibno giblje, in ne bo si mogel predstavljati, da se giblje podobno tudi s kom drugim, ki se mu približuje z njemu nasprotnim gibanjem. Hoteč to izkusiti, bo napravil, da bo sobrat, opazujoč ikono, prešel z vzhoda na zahod, medtem ko bo sam šel z zahoda na vzhod: vprašal bo nasprotni idočega, če ga pogled ikone nenehno spremlja, in slišal bo, da se giblje podobno v obratni smeri, in verjel bo. Če ne bi verjel, ne bi dojel, da je to mogoče.

In tako bo zaradi razodetja priče prišel do spoznanja, da tisti obraz ne zapusti nobenega sprehajalca, tudi če ti hodijo v nasprotnih smereh. Torej bo izkusil, da se ta negibni obraz giblje tako na vzhod kot tudi, da se obenem giblje na zahod in ravno tako na sever kot tudi na jug, in prav tako, da je usmerjen na eno mesto kot na vsa hkrati in da opazuje eno gibanje in vsa hkrati. In medtem ko bo pozoren na to, da pogled ne zapušča nikogar, bo videl, da tako skrbno skrbi za slehernega, kot bi bil edini, ki je izkusil, da ga spremlja pogled, in to tako, da tisti, ki ga pogled spremlja, ne more dojeti, da ta skrbi tudi za koga drugega. Tako bo tudi videl, da ta pogled z izjemno skrbjo spremlja najmanjše stvaritve kot tudi največje in celoten univerzum.²⁰

Fantastično

Predgovor vzpostavi atmosfero prostora. V besedišču se množe besede, ki so povezane z gledanjem (videti, izgledati – *videri* – gledati, preučevati, opazovati, spremljati z očmi, usmeriti pogled itd.). Te mnogovrstne vizualne dejavnosti se postopoma širijo na vse igralce, tako da postopoma sestavijo labirint; ne labirint stvari, temveč labirint pogledov, ki se srečujejo, presenečeni ali zadržani, negibni ali potujoči, hipni ali trajajoči. Fantastično pogleda straši s svojim spremstvom presenečenj, nepredstavljivega in neverjetnega. Ta gozd oči priključuje v spomin mnogo starih vizij, vključno s slavno rensko vizijo Hildegarde iz Bingena, pretresene zaradi pojava telesa, prekritega z očmi.²¹

Pogled, usmerjen na gledalca, ima tudi kulturno vrednost čudeža. Tako je v *Legendi svetnikov* (ali *Zlati legendi*), za praznik »iznajdbe Svetega Križa« (3. maj), pogled nagrada, ki so jo nebesa podelila mlademu »tajniku (*notarius*)«, ki se je hudiču upiral z uporabo znaka križa (znak, ki ga je mogoče zaslediti tudi v kompoziciji Kuzančevega prostora). Malo pozneje po

²⁰ *De icona*, »Praefatio«, D., str. 94-98.

²¹ Hildegarda iz Bingena, *Scivias*, ur. A. Fürkötter in A. Carlevaris, *Corpus Christianorum*, CM, zv. 43-43A, Turnhout, 1978. Cf. J. Schomer, *Die Illustrationen zu den Visionen der hl. Hildegard als Künstlerische Neuschöpfung*, Bonn 1937.

tej kvazizakramentalni gesti, medtem ko stojita učitelj in tajnik pred podobo Kristusa v cerkvi Sv. Sofije, opazi učitelj, da ima podoba »svoje oči usmerjene« na mladega moža; mladeniča pripravi do tega, da se večkrat izmenično premakne »na levo in potem desno«, toda podoba »obrača svoje oči« v smer, kamor je šel tajnik, in »zadrži svoje oči usmerjene nanj«. ²² Kuzančeva vaja je zelo podobna temu čudežu *Zlate legende*, celo v razmerju učitelja z Nikolajem Kuzanskim, ki odreja gibanje po prizorišču, in gledalca teh iger pogledov. Dejansko se vaja vpisuje v okvir dolge, fantastične, mistične oziroma čudežne tradicije. Izstopa z avro misterija in skrivnosti, ki sta obogateni s stotinami drugih zgodb o pobožnosti, duhovih in zlem očesu. Začetna operacija se razvija v mitični klimi zgodovinsko temeljne izkušnje.

Primeri »vsevidnega«, navedeni v tekstu (ki tu spominjajo na katalog zbiralca ali arhivarja), dodajajo vsem tem pogledom, ki organizirajo prostor in se pojavljajo kot duhovi podedovanih vizij, avtobiografsko razsežnost. Nürenberg, Bruselj, Koblenz, Brixen: ta mesta so mejniki v karieri Nikolaja Kuzanskega; v teh mestih je imel, ali še ima, svoje bivališče. Zdi se, da ga je pogled zasledoval po vsej Nemčiji, od severa do juga, od vzhoda do zahoda, navkljub različnosti svojih obrazov: Strelec, kentaver; ki proži puščico, ki v zodiaku povezuje zemljo in nebo; avtoportret Van der Weydena, tričetrtinski pogled, obrnjen proti gledalcu, med množico, zbrano na desnem panelu *Trajanove pravice*; »sveti obraz«, ki ga kaže Veronika ali sama Veronika; ²³ angel, ki nosi cerkveno zastavo na (Sigismundovem?) gradu, ki se dviga nad Brixenom; in na koncu slika, ki jo ima doma v brixenški škofiji in ki jo je dal kopirati slikarju, da bi jo poslal na Tegernsko jezero. Mnogovrstna niso samo mesta, ampak tudi upodobljene vrste (kentaver, človek, ženska, angel) in profesionalna oziroma simbolična prizorišča (javni zodiak, sodišče, zasebna kapela, vojaški grad, cerkvena palača). To bi bili sukcesivni in različni pojavi enega pogleda, vedno istega, ki »ga ne zapušča.« V tem primeru prizor, skonstruiran za Tegernsko jezero, kot v zrcalu obnovi vse te sukcesivne pojave. Ko v tradicionalno vizionarsko izkustvo uvede neko že »mo-

²² Cf. [Jacobus de Voragine], *Legenda aurea Sanctorum*, ur. P. Lopez, Madrid, J. Garcia, 1688, str. 241.

²³ Tako ima *Kalvarija* Rogerja van der Weydena (Dunajski muzej) (na levi strani triptiha) Veroniko, ki drži platno, na katerem »sveti obraz« Jezusa gleda na gledalca (cf. tudi *Veronikin pajčolan* Quentina Metsysa ali *Volto sancto*, ki so ga širili trgovci iz Lucce). Severno slikarstvo predstavlja številne primere »vsevidnega«. Na splošno išče v tem času »učinek, za katerega se zdi, da v predstavljen prostor vključi osebo, ki ga gleda« (E. Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Minuit, Pariz 1975, str. 49).

derno« optično opazovanje, vplete v pedagoško vajo celo serijo osebnih dogodkov. Ustvari koeksistenco mnogovrstnih prizorov. Heterogeni prostori so privedeni v sovpadanje v tem povsod navzočem pogledu, ki nima več svojega lastnega imena ali obraza (v tekstu ni identificiran z nikomer): prostor, ki ga ta pogled organizira, ima tako globino zabrisanih zgodovin; pluralen, narejen iz vizualnih slojev, ki igrajo drug na drugega, je anonimni teater spomina.

Podobi lastna gostota se nazadnje manifestira v razmerju, ki ga ima slika do diskurza. Dialoška struktura. Vaja, pravi predgovor, »zahteva« podobo. V klasičnem geometričnem dokazovanju izjava predpostavlja lik; enako tu tekst zahteva sliko. Eno ne more biti brez drugega. Diskurz in slika, gledana skupaj, konstituirata dinamiko prakse prav s svojo razliko. Trije racionalni »momenti«, ki urejajo eksperimentiranje, vračajo fantastično podobe, vsakič povečano; in vsakič zaznamuje to vrnitev *admiratio*, vizualno presenečenje. Toda od enega do drugega, od verbalnega do ikoničnega, se razmerje v teku vaje obrača. Na začetku je podoba, nujni pogoj, tista, ki sprva generira prostor (polkrog gledalcev). Na koncu edino govorjeno pričevanje (*revelatio relatoris*) dopusti »verjeti« tisto, kar uhaja pogledu, tako da ušesa dopustijo slišati, česar oči ne morejo videti. Odslej podoba »zahteva« diskurz; v prostoru, ki mu ga je odprla in ki omogoča projekt »pripovedovanja čudežev«,²⁴ se bo razprava razvijala v štiriindvajsetih poglavjih. Toda o čem ta dolgi diskurz ne neha govoriti, kaj ga »drži« od prve točke naprej, če ne podoba, ki je vedno tu, in ki jemlje očem tisto, kar dopušča videti duhu in ki ostaja, ali celo bolj in bolj postaja, v središču teh tesno prepletelih besed, prisotnost odsotnosti?

Geometrija pogleda

To, da podoba nikoli ne neha postajati drugo teksta, se začne, ko se zazdi, da je ni mogoče zapopasti. Ta začetek mora zagotoviti eksperiment. Njegova naloga je »konverzija« enega načina videnja v drugega. Je »prevod«, v skladu s Kuzančevo metodo, ki sestoji v spremembi, v sprejetem prostoru, operacije, ki se tam izvaja. Vaja se razvija znotraj vizualne množitve, toda s ciljem, da bi v njej zamejila drugo prostorsko prakso.

To izvira iz geometrije. Nikolaj Kuzanski to pojasni v pismu z dne 14. septembra 1453, v katerem razlaga Aindorfferju prihodnjo razpravo *De*

²⁴ *De icona*, predgovor.

icona: »matematičen lik« bo predmet transformacij, ki širijo njegov pomen vse do »teološke neskončnosti«. »Eksperimentalna procedura«, ki jo name-rava razviti, je, kot dodaja, »zelo elegantna in jasna«²⁵ – kvaliteti matematičnega dokaza. Po istem pismu je bila *De icona* najprej »poglavje« *Dodatka k Mathematicis complementis*, ki jih Nikolaj v tem času namenja papežu Nikolaju V., mecenu in pobudniku humanistične in matematične preнове v Rimu. Pripada torej kaskadi »dodatkov«, aplikacij geometrije na teologijo. *De icona* je bila razvita neodvisno, ločeno od *Complementum theologicum figuratum in complementis mathematicis*, kjer je ni več; toda čeprav je leta 1453, ko je končno poslana, popolnoma ločena od *Teološkega dodatka*, ostaja do-ločeno z njegovim programom: »Prizadeval si bom napraviti like te knjige [*Matematični dodatki*] teološke, tako da bomo, z božjo pomočjo, lahko s pogledom duha videli kako resnično, ki ga iščemo v vseh stvareh, ki jih je moč spoznati, sije v matematičnem zrcalu, ne samo brez [nujne uporabe] podobnosti, temveč v bleščečem približku. ... Pravzaprav bomo teološke stvari bolje videli z očesom duha, kot pa jih lahko izrazimo z besedami.«²⁶ Privilegij »videnja« kot sredstva dostopa do resničnega, toda preko »matematičnega zrcala«: to prepričanje zadnjih petindvajsetih let življenja Nikolaja Kuzanskega, od dela *De docta ignorantia* naprej (1440), določi razpravi *De icona* njen cilj in predgovoru, ki jo uvede, njegov znanstveni status.

Nič posebnega ni v privilegiju očesa nad ušesom: s tem so bile pridige tega obdobja zasičene.²⁷ Toda vaja, ki mora omogočiti transformacijo »čutnega« vizualnega izkustva v teorijo mistične vizije, je za Nikolaja Kuzanskega matematična operacija. Pridružuje se raziskavam petnajstega stoletja, ki so od Albertija do Piera della Francesce (v pričakovanju Leonarda da Vincija) tesno povezovale matematično teorijo s teorijo umetnosti. Matematika ni zgolj pogoj gotovosti v spoznanju, temveč metodično sredstvo dekodiranja oziroma organiziranja znanstvenih »opazovanj«. Šola strogosti je hkrati tudi znanost videnja (hermeneutika likov) in »arhitektonska« znanost (umetnost konstrukcije preiščenih in demonstrativnih izkustev). V novem znanstvenem redu, ki je v svojem bistvu vizualen, zavzame mesto, ki ga je v srednjeveški znanosti imela logika, ki je bila po svojem bistvu

²⁵ Izd. v L. Vansteenbergh, *Autour de la Docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, op. cit., str. 116.

²⁶ *Complementum theologicum*, 1. pogl., B., str. 1107.

²⁷ Cf. M. Baxandall, *Painting and Experience in 15th c. Italy*, Oxford Univ. Press, Oxford 1974, str. 41 ff.

lingvistična. Toda, če pustimo ob strani te povezave s sodobniki, zadostuje poudariti, da Nikolaj Kuzanski zasnuje vajo, ki jo morajo menihi izvesti z nogami in ne s kompasom, kot bi jo zasnoval matematik. To store v obredu, ki je tudi nadaljnja razširitev »iger«, mimov in »glumaških nastopov«, ki so imeli v opatiji Tegernskega jezera že dolgo tradicijo, in ki izkazuje nenavadno smelost v zamenjavi liturgije z geometričnim razporejanjem ter še posebej oltarja in Biblije s sliko.

Ta matematična liturgija uprizori prostor, ki je razdeljen na mesta s sistemom razlik med posameznimi entitetami, ki so vzpostavljene preko svojih vzajemnih razlik. Zdi se, da ustreza »geometriji položaja«, katere potrebnost je štiri stoletja kasneje tako pravilno poudaril Buffon: »Vse, kar ima neposredno razmerje s položajem, je popolnoma odsotno iz naših matematičnih znanosti. Ta umetnost, ki jo je Leibniz imenoval *Analysis situs*, se še ni rodila, bi pa bila ta umetnost, ki bi nam omogočila spoznati razmerja položajev med stvarmi, za naravoslovje tako koristna – in verjetno bolj potrebna – kot umetnost, ki ima za svoj predmet samo velikost stvari.«²⁸ Nikolaj Kuzanski, neznan Buffonu, ne pa Leibnizu, na svoj način iznajde geometrijo razmerij med položaji, anticipacijo topologije, in jo aplicira na razmerje videc-videno. Svoj eksperimentalni dokaz sestavi v treh fazah, ki jim bomo sledili eni za drugo.

Simultanost osuplosti

Pogled slike konstituira točko. Po stalni teoriji Nikolaja Kuzanskega, kot jo povzema v *Teoloških dodatkih*, je točka sama po sebi »kvazinič« (*prope nihil*), toda obdarjena z neskončno »plodnostjo«; v analitični perspektivi je blizu nič, »obenem« pa je skoraj vse v dinamični perspektivi.²⁹ Kot najmanjša enota je neločljiv epistemološki princip geometrične definicije in s svojo plodnostjo genetični princip prostorske konstrukcije. Tako je nastanek prostora posledica enakih linij, ki so izpeljane iz točke. To lastnost predstavljajo menihi, ki so enako oddaljeni od slike. Tvorijo polkrog. Z vidika mentalne operacije konstruirajo »matematičen lik«.

²⁸ Buffon, *OEuvres completes*, 4. zv., str. 73. Navaja in komentira ga J. Petitot »Psychanalyse et logique: plaidoyer pour l'impossible«, v R. Major (ur.), *Le lien social*. Confrontation, Pariz 1981, str. 171-234.

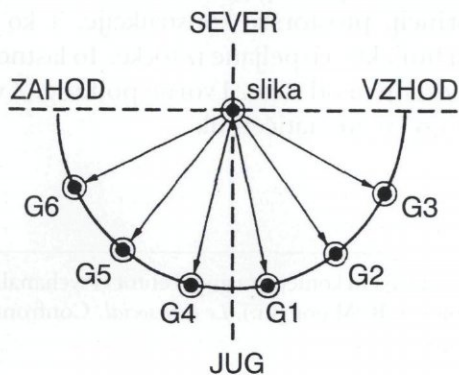
²⁹ *Complementum theologicum*, 9. pogl.

Z vidika telesnih premikov istočasno napravijo ta »krožni teater«, ki je v Nemčiji petnajstega in šestnajstega stoletja značilen za uprizoritev misterijev in pasijonov. Polkrog menihov, ki so kot v liturgiji hkrati gledalci in igralci, se podreja primatu središča in oboda. Ponovno upodablja krožni teater, ki je v petnajstem stoletju še vedno to, kar je katedrala v dvanajstem ali trinajstem stoletju.³⁰ prizorišče *par excellence*, oblika vidnosti, ki predstavlja tisto, kar je temeljno in kar bo Nikolaj Kuzanski imenoval »krožna teologija«, simbolni kraj, ki je v sorazmerju z vajo čuta.

Lik je končno tudi zemljevid, povezan s štirimi glavnimi stranmi neba, po dispozitivu, ki se ne pokorava kozmografskemu simbolizmu (kjer bi bilo na primer središče Vzhod), temveč abstraktnemu okvirju, ki ga predpostavlja geografska konstrukcija. Nikolaj Kuzanski, sam avtor zemljevida srednje Evrope (*Tabula cusana*), o kateri je kasneje razpravljajl Sébastian Münster, daje svoji kompoziciji prostora pomen atlasa sveta, toda sveta, katerega središče (pogled) je lahko popolnoma arbitrarno nameščeno na sever kot tudi kamorkoli drugam, tako da je izza te upodobitve, zaradi potreb eksperimenta za trenutek zamrznjene okoli te točke, Kuzančeva vizija univerzuma, katerega središče je vsepovsod, obod pa nikjer.³¹ Isti prostor, ki ga organizirajo položaji, neodvisni od nosilcev, toda realizirani v njih, tako funkcionira na treh nivojih: kot »lik« v geometričnem prostoru; kot prizor v teatrskem prostoru; in kot zemljevid v geografskem oziroma kozmološkem prostoru. Zaradi svoje geneze je polivalenten. To je igra kvalitativno različnih prostorov. Prvi moment lahko predstavimo shematično:

Lik št. 1

Prizor: stratifikacija prostorov in razmerje pozicij.



V nasprotju s sočasnimi študijami o barvah in kromatizmu, vrstah svetlob (izžarevajočimi, odbijajočimi itd.) in s tem o očesu kot odbojni površi-

³⁰ H. Rey-Flaud, *Le cercle magique. Essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen Age*, Gallimard, Pariz 1973, str. 44-50, 299-301.

³¹ Cf. slavne tekste iz *De docta ignorantia*, II, 11.-12. pogl.

ni,³² raste problematika pogleda iz geometrične perspektive. Pogled je vektor – linija in akcija v prostoru. Kot puščica se zapiči v vsakega gledalca. S tem daje teoriji, ki je iz točke napravila razmerje med tem, kar ta vsebuje v »kvaziničnosti« (to je *complicatio*), in tem, kar se razvije v liniji (to je *explicitio*), »čutno« obliko. Še več, ta matematika točke se ujema z antropološko koncepcijo, ki v tradiciji evklidske optike, od Guillaumea iz Conchesa do Ficina in celo Bramanteja, meni, da je pogled učinek »naravnih duhov«, ki jih oddaja oko, in ki »izhajajo ven« proti stvarim³³ – koncepcija, ki so jo čedalje bolj omahljivo in ambivalentno zagovarjali vse do Descartove *Dioptrique*.³⁴ Toda četudi je v Kuzančevem predgovoru tradicionalno gibanje ohranjeno, so njegova krajišča obrnjena: predpostavljeni objekt (slika) gleda, subjekti (gledalci) pa tvorijo sliko. Med tem prvim momentom je prizor negiben: osebe so fiksirane na različnih točkah polkroga; pogled hipnotizira oči, ki opazujejo; prostor, ohromljen v čisti koeksistenci položajev, ki so v razmerju s središčem in brez razmerij med njimi samimi.

Petnajst let kasneje bo Marsilio Ficino v svojem delu *De amore* spomnil na pogled, ki »obnori«: pogled drugega, ločen od neprosojnega in čudovitega telesa, ki ga nosi, »preseneti« ljubimca, ki se približuje in ki »ostane tam«. ³⁵ To je tisti nenadni šok zaradi pogleda »mimoidoče ženske«, o katerem govori Walter Benjamin, ko razpravlja o Baudelairovi pesmi. Slepeč blisk, odmaknjen od hitrega ali počasnega časa potovanj vida prek teles in stvari. Kuzančeva kompozicija, s tem, ko uporabi sliko, odstrani telo, ki bi prepustilo oči gledalcev njihovim premikom in njihovem lovu. Ohrani samo pogled. Toda ne izolira dualnega razmerja. V koeksistenco prinaša vse te oči, ki jih je vse ujel en pogled. Rojstvo prostora (mnoštvo) uprizori v trenutku, v katerem ta preseneti vse, ki ga zasedajo. Če rečemo kot Ficino, to, kar »obnori«, ni to, da pogled prežene iz socialnih prostorov in povezav; to je prostor sam, je sovpadanje polastitev, ki odnašajo kolektivno zavedanje posameznikovega verovanja v skupen prostor; je simultanost posameznih osuplosti.

³² Cf. E. H. Gombrich, »Light, Form and Texture in XVth-Century Painting«, *Journal of the Royal Society of Arts*, 112, 1964, str. 826-849.

³³ Guillaume iz Conchesa (umrl leta 1154), *De philosophia mundi*, 4. knjiga, 25. pogl., »De oculis« (PL 172, c. 95-96).

³⁴ *Dioptrique*, 1. razg.: izd. Pleiade, 1953, str. 183.

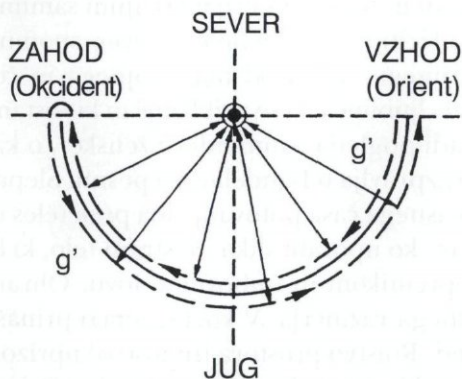
³⁵ Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon* (1469), VII, 10. pogl.; ur. R. Marcel, Les Belles-Lettres, Pariz 1956, str. 254-256.

Torzija prostora: gibanje

Vaja, skandirana s »čudenjem«, ki neti celo Kuzančevo refleksijo in ji daje ritem, prehaja na drugo stopnjo, ki v tem atomiziranem prostoru ustvari gibanje. Igralec mora izkusiti usmerjenost pogleda tako, da menja položaje. Njegovo premikanje uvede tudi trajanje. Testiranec, še vedno sam in nem, se sooči s pogledom v sukcesiji akcij, s premikanjem naprej in nazaj, z vzhoda na zahod oziroma z Orienta na Okcident: fizični in potujoči liki narativne časovnosti.

Lik št. 2

Torzija prostora



Pogled »spremlja« hodca vsepovsod. Obvladuje vse te poti. Toda ni zunaj njih, kot da bi bil kaj »drugega« kot one; imanenten jim je, ne da bi bil z njimi tudi identičen. Še več, ta sukcesivna potovanja preganja isti pogled, čeprav potekajo v nasprotnih smereh. Ta diskurzivnost, ki jo vzpostavijo, sestavljena iz sekvenc, ki se sukcesivno zarisujejo v istem

prostoru, je reverzibilna. Te linije, vsaka od njih obložena s pomenom, priključijo v spomin (sam Nikolaj Kuzanski napravi to primerjavo v osmem poglavju) podobo knjige, ki jo lahko beremo z desne na levo, kot npr. hebrejščino ali arabščino, kot tudi z leve na desno, kot latinščino ali nemščino – oziroma določene severne slike, na primer Fléemallov *Poroko device*, ki so bile zamišljene tako, da jih beremo z desne na levo kot tudi z leve na desno, in ki tako napotujejo na prostor, ki se ne podreja koherenci vizualnega dispozitiva.³⁶ Tej somožnosti dveh pomenov, dveh pisav, dveh naracij, ki sta si nasprotni, bi ekvivalente lahko našli v palindromih in »žonglerskih zvijačah« oziroma v mojstrovinah jezikovnega žonglerstva, ki je cvetelo v petnajstem stoletju, in ki je »prepovedovalo« linearno branje in je, s po-

³⁶ Cf. P. Francastel, *La figure et le lieu. L'ordre visuel du Quattrocento*, Galimard, Pariz 1967, str. 244-245.

močjo medsebojne zamenljivosti načinov dekodiranja, množilo različna, celo nasprotna videnja.³⁷

Te prakse sestoje v onemogočanju časovne sukcesije (nereverzibilna diskurzivnost), ki stavku ali tekstu zagotavlja pomen. S kršenjem reda sukcesije spodkopljejo pomen. S tem zamenjajo zakon pomena s problematiko ekvivokalnega prostora. Ko izkrivljajo, preobračajo in množijo možne poti tam, kjer je bil pomen odvisen od izbire ene izmed njih, ustvarijo množitev, ki je polisemična in v skrajnem primeru protislovna: tekst postane podoba. Prostor, zaznamovan s pomenom, toda nezvedljiv nanj, je pravzaprav podoba. Na tej stopnji napreduje Kuzančev eksperiment preko reverzibilnosti »poti izstrelkov« (fizičnih ali narativnih) proti enakemu izničenju diskurzivnosti in s tem pomena, toda njegov cilj je izpostaviti prostor kot neberljiv – izven pomena in teksta – kolikor je eden. To kar te »poti izstrelkov« – in sliko, ki jo rišejo – oropa pomena, je sama enost oziroma središče (ki je lahko umeščeno kamorkoli). Z drugimi besedami, pogled ni objekt, niti podoba niti koncept in »umanjka s svojega mesta« (J. Lacan): je vsepovsod in nikjer. Je operator, ki napravi »eno« tako, da naredi vse poti nesmiselne. Ta moment je moment anti-naracije. Potovanje se tu prakticira kot dokaz tega, da le-to ne spreminja ničesar, in tega, da njegov čas, daleč od tega, da bi ustvarjal točke, od koder ni povratka, vedno pride nazaj na isto; vsaka točka namreč ponavlja isto nemisljivo; potovanje na vzhod ali zahod, v eno ali drugo smer/pomen, je popolnoma isto. Pod pogledom je čas izničen, samo gibanje pa postane neresnično.

Učinek pogleda je tudi izguba objekta. Za tistega, ki je viden, ni več videnega objekta. Nenormalnost tega vztrajnega pogleda povzroči izginitje možnosti, da ga zapopademo kot objekt med drugimi objekti, pred ali za drugimi objekti. Opazovalec je mislil, da je videl. Spremenjen v opazovanca vstopi v »čudenje«, ki pa ga ne spremlja nobena reprezentacija. Izkušnja pogleda je presenečenje brez objekta. Pogled drugega izključuje posedovanje podobe. Jemlje vid, ga bega, slepi. Nasprotno, percipirati objekt pomeni braniti se proti svoji zmožnosti gledanja: pomeni eksorcirati njegovo moč, da uroči vid. Če je, kot Nikolaj Kuzanski pojasni kasneje, sama bit opazovan predmet,³⁸ potem postane videni objekt alibi opazovane biti; služi za zavajanje pogleda; subjekt odvrča in ščiti pred njim. Ali drugače, zapolnjuje manko pogleda, je *Ersatz* pogleda in njegovo pričakova-

³⁷ Cf. P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Seuil, Pariz 1975, str. 25-88; *Le masque et la lumière*, Seuil, Pariz 1978, str. 244-281.

³⁸ »Sem, ker me gledaš.« (4. pogl.). Cf. analize J. Lacana, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, XI. seminar, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 93-141.

nje, kot da bi množitev videnih objektov reprezentirala to odsotnost. Vidni objekti tako ponovno uvedejo zgodovino in narativnost, zgodovino in narativnost odklonov, zamud ali pričakovanj; pripovedujejo, v brezkončnem mitu črkujejo oddaljevanje pogleda. Na tej stopnji Kuzančeve vaje je zgodovina rojena, če je pogled izguba objekta, iz izgube pogleda.

Antinomijo med vidom in pogledom, ki jo prinaša na plano gibanje, spremlja opozicija med dvema tipoma prostora. Potovanja očesa z vzhoda na zahod naj bi preoblikovala zaznano pokrajino:³⁹ ko gledalec spreminja »svojo točko gledišča«, je slika, kot jo dojema na sukcesivnih mestih, ki jih zavzema, podvržena proporcionalnim anamorfozam. Pokrajina se giblje. Toda sam pogled se ne pokorava zakonu te vizualne reciprocitete, ki določa pokrajino. Pogled »sledi« gibanjem in ostaja negibljiv. Njegova vsepovsodnost enoti negibni prostor tam, kjer razmestitve očesa ne nehajo spreminjati slike. Kroženja gledalca razločijo dva tipa prostora, prostor očesa in prostor pogleda, ki sta si protislovna v istem prostoru. Bolj natančno, na prostor, v katerem fiksiranost pogleda kljubuje zakonu pokrajine, vtisneta pečat torzije. To protislovje enako igra na dva zgodovinska momenta videnja: v istem okvirju prenavljajoče se estetike, v kateri analiza gledišč, razmerij med premikajočimi se točkami, postopoma vsiljuje problematiko perspektive (povezano s tistim, kar tu imenujem pokrajina), nadaljuje Kuzančeva vaja srednjeveško problematiko pogleda, univerzalnega in trdnega, ki visi nad vsemi stvarmi in nad sleherno od njih. Gledalčevo pohajkovanje, s tem ko sproži kombinacijo dejanskih in navideznih premikov, razkriva hkrati opozicijo in sovpadanje dveh vizualnih praks prostora, ki ustrezata dvema zgodovinskima in antropološkima »vizijama«. Pohajkovanje maksimalizira fantastično videnja, tako kot Chirico v svoji *Lassitude de l'infini* odpre svojo pokrajino kvalitativni razliki prostora z notranjo torzijo dveh tipov videnja.

Družbeni prostor pogleda: verjeti

Tretji moment, znova zaznamovan s čudenjem, zagotavlja prehod od vizualnega k diskurzu. To stori predvsem z izključitvijo možnosti, da bi imaginacija nadomestila nezadostnost vida. Nepredstavljivo poleg tega podaljšuje »čudenje« in eksplicira njegovo »naravo«: čudenje, prikrajšano

³⁹ »Pokrajina« v širšem pomenu besede, kot reciprociteta dveh prostorov, in ne v strogem pomenu avtonomizacije ozadja v razmerju do figur slike, zelo pozen in predvsem severni fenomen; cf. E. H. Gombrich, *Norm and Form*, Phaidon Press, London 1966, str. 107-121.

za predstavljen objekt, postane s tem, da se obrne proti nedojemljivemu, hkrati etična in poetična gesta odgovarjanja na eksces. Presenečenje bo rojstno mesto diskurza. Odsotnost vidnega oziroma predstavljenega objekta služi kot preludij, še brez vsebine, prazen, nujnosti verjetja govoru drugega. Tekst-vodič tako zavrne imaginacijo, toda namesto tega nagovori »voljo«. *Experiri volens*: če hočeš slediti izkustvu in nadaljevati z iskanjem, potem se bo ponudila možnost premestitve, ki ne bo več fizična, ampak umska – v hoji po drugi poti, ki nima kontinuitete z vizualno percepcijo, temveč s potjo samega »čudenja«, presenečenja brez podobe, odpiranja neznanemu.

Prag družbenosti se pojavi s pozivom partnerju. To je v resnici ponovitev gibanj, ki so bila predvidena na prejšnji stopnji, v eni smeri od igralca, v drugi od njegovega sobrata, toda artikulacija teh dveh nasprotujočih si kroženj se dogaja v družbeni sferi, najprej v koordinaciji delovanja, potem v strinjanju na stopnji govora.

Prvi igralec socializira prizorišče, s tem ko svojega partnerja pripravi od tega, da stori to, kar je skladno s priročnikom izvedel sam (predgovor). Vanj uvede transmisijo in sodelovanje. Zgodi se nekaj podobnega Petkove mu vstopu na Robinzonov otok. V Kuzančevem teatru se itinerarij osamljenega in molčečega moža, ki ga spremlja pogled, transformira v nastanek zveze. Obstajajo individui, toda kako tvorijo skupino? Kako napravijo eno? To je Kuzančevo vprašanje. Ta mikro-utopija zadeva problem, ki bo obsedel »moderno« sociološko misel: s kakšnim modelom naj pojasnimo izvor človeške družbe, če je eksistenca individua dana?

V tem predgovoru model ni več biblični; skupnost ni utemeljena na spolni razliki, tj. stanju »narave« (katere božanski izvor Nikolaj Kuzanski priznava, toda katere pomen relativizira; vsako človeško bitje ima namreč tako moške kot ženske lastnosti);⁴⁰ skupnost izhaja iz pogodbe o sodelovanju in delitve dela; je prva od *opera humana*, tudi če je njeno počelo neskončnost, ki oživlja vsakega posameznika. Od teološke sheme, ki privilegira spolno razliko, preide mišljenje k modelu politične ekonomije, postavljene pod znak produkcije: skupnost se vzpostavi na podlagi dejanj volje, razlikovanih ali nasprotujočih, toda koeksistirajočih in koordiniranih. Ta model je vzdrževal dispozitive reprezentacije in sodelovanja, ki so bili nedavno predstavljeni v delu *De concordia catholica*. V svojem individualističnem postulat in svoji produktivistični perspektivi je »moderen«, čeprav je v svojem teološkem oziroma mističnem temelju tradicionalen; »seme« neskončnosti v vsakem in vseh.

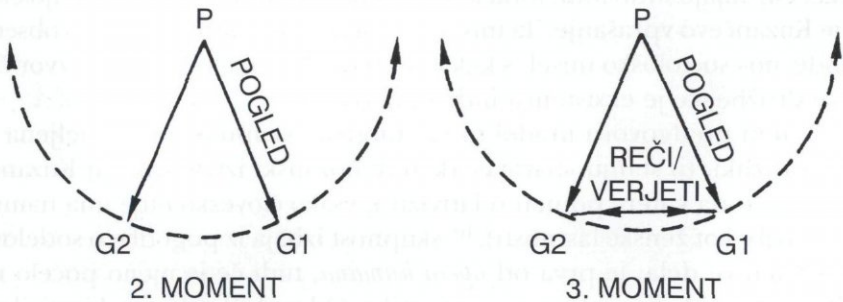
⁴⁰ Pravi, da obstaja moško v ženskem in obratno, tudi ko gre za znake spolne razlike. Cf. *De conjecturis*, II, 8. pogl., S., str. 172.

V drugem momentu je pogled za oba (vsakega) gledalca to, kar je verjetje med njima v tretjem momentu.

Stil tega sodelovanja že izrisuje obliko, ki jo dobi govor, ko se nenadoma končno pojavi: dialog, oblika, ki jo ima večina Kuzančevih del. Predpostavlja ireduktibilnost slehernega govorca z ozirom na drugega: zaradi umanjkanja skupnega videnja mora eden verjeti drugemu. Protokol verbalnega strinjanja med njima sestoji iz sukcesivnih (toda nasprotujočih in recipročnih) dejanj, urejenih v produkciji skupnega stavka. Tekst jih povzema v »kanoničnem« pogovoru, časovni seriji, kot da bi predstavljal sodno formalizacijo pogovornih postopkov: *interrogatio*, *revelatio* (pričevanje in razodetje, ki ga napravi priča-sogovornik), *auditio* (zasliševanje kot tudi poslušanje) in soglasje (*credere*), ki omogoča »dojeti« (*capere*) tisto, česar ni mogoče videti. Na koncu sestoji izkustvo pogleda v verjetju brez videnja in s tem v življenju v družbi, v »medsebojnem razumevanju«.

Lik št. 3

Od videnja do verjetja/govorjenja



Zaključek je nenaden. Bitje, ki je gledano, ima kot svoj edini ustrezeni jezik *ex auditu*, to je, kar se nauči ali sliši od drugega. Kako je v teku tretje faze vaje izvršen prehod od nevednosti, ki zaznamuje njen začetek, do vednosti, ki je njen konec? Ta prehod se izvrši predvsem s transpozicijo razmerja nevednost/vednost v razmerje med začetnim čudenjem (»Ne verjamem svojim očem.«) in končnim soglasjem (»Verjamem, kar pravi drugi.«). Na tej osnovi so odločilni določeni elementi.

(a) Želja zaznamuje začetek dostopa do drugega načina operacij, ki jih izvaja več ljudi in ne samo eden; to omogoči kvalitativno spremembo prostora s tem, da znotraj vizualnega polja dopusti vpeljavo družbenega

polja. »Želim eksperimentirati.«, »Želim storiti več.«, »Želim iti vse do konca.«: ti možni prevodi za *volens experiri* spremenijo »želim vedeti« v dejansko stanje »vednosti«; stanje spoznanja vrnejo nazaj na željo, ki je njena gonilna sila; nagovarjajo temeljno dinamiko, ki v sami srčiki vednosti poveže željo spoznanja (želim vedeti) s pogumom delovanja (želim storiti). Da bi ta prvi element manifestiral etično (ali asketsko ali »duhovno«) gibanje, ki daje raziskavi trdno osnovo, že pripravlja obliko dejavne gostoljubnosti, ki bo »verjetje«. Pogledu ne ustreza več osuplost, temveč želja.

(b) Za prizorišče, povzročeno s tem »hotenjem drugega«, je značilna torzija »delovanja« in »govorjenja«. Prizor tega tretjega momenta kombinira dve nasprotujoči si dejavnosti, ki za partnerja sestojita v tem, da vsak od njiju dela nasprotno od drugega (inverzni poti) in nato v tem, da si povesta isto stvar (»Ti tudi?« »Da.«). »Delovanje« izhaja iz protislovne množine: »govorjenje« iz poenotujočega sovpadanja. Na način časovne komunikacije (in ne več samo prostorskih potovanj), znova najdemo torzijo, ki je v drugi fazi ustvarila razmerje med gibanji pokrajine, ki jo prečkajo potujoče oči in med imanenco istega pogleda vsem tem potovanjem. Ni več redukcijske »delovanja« na »govorjenje« kot iz teh gibanj v enotnost, s katero so obsedena: v teh dveh sferah operacij »eno« ne zatre množine (»vsi in vsak«). V socialnem prostoru je »delovanje« za »govorjenje« to, kar so v vizualnem prostoru oči za pogled, tako da ima znotraj človeških razmerij »govorjenje« funkcijo, ki je analogna pogledu.

(c) »Pogled govori.« Od samega začetka vpelje vprašanje drugega, slepo pego vida, ki zapopade objekte. Za predpostavljenega gledalca je ta pogled, ki ga fiksira, in ki ga spremlja vsepovsod, vprašanje brez odgovora: »Kaj potemtakem hoče od mene?« Noben viden ali predstavljen objekt ne more stopiti na mesto tega vprašanja. Pogled izniči vsak položaj, ki bi popotniku zagotavljal sprejemljiv prostor, avtonomno in zaščitniško bivališče, individualen in objektivni »dom«. V osnovi je pogled govorenje, ki organizira celoten prostor. »Tvoj pogled govori,« komentira Nikolaj Kuzanski.⁴¹ Je izjavljalen. Toda nihče ne ve in ne more vedeti, kaj hoče povedati. Te neznane želje nič ne artikulira oziroma ne distribuira v »artiklih« in misljivih objektih.

Predhodnike te izjavljalne koncepcije ikone je mogoče najti med srednjeveškimi estetskimi teorijami ali v okamistični filozofiji, ki iz diskurza izloči »absolutno moč« in božjo voljo, o katerih ni možno govoriti resnice. V vsakem primeru vsevidna ikona utemelji razliko med znakom-operator-

⁴¹ *De icona*, 10. pogl.

jem, indeksom volje, ki ni povezan z nobenim dejanskim mestom oziroma »substratom«, in znaki-objekti, vidnimi podobami, ki so postavljeni v pokrajino. Ikona vzpostavi vprašanje subjekta z alogičnim pogledom oziroma absolutno željo, ki »dela luknjo« v reprezentaciji.⁴²

(d) Pogled se v diskurz in socialni red vpiše z »verjetjem.« Obnori brez telesa in mesta. Toda Kuzančeva vaja ga, na svoji končni stopnji, postavi v sorazmerje z dialoškim in družbenim telesom, ki izvira iz komunikacije, katere gonilna sila je razmerje subjekta do subjekta: če ne verjameš drugemu, ostaneš znotraj nemogočega in nesmiselnega. Verjetje med dvema sogovornikoma ustreza tistemu, kar je pogled za vsakega od njiju. Njuno protislovje je ireduktibilno, kajti vsak korak nosi v sebi osamljeno skrivnost svojega razmerja z neskončnim. Noben zamenljiv element ne more preiti od enega do drugega. Noben transformacijski kod ne more, kot s pomočjo kovanca, zaobjeti njune zasebne menjave v splošen sistem ekvivalence. Tistega, kar lahko vsak od njiju v vlogi subjekta, ki je obseden s pogledom, reče, drugi ne more videti, ampak lahko samo verjame. To bi bil lahko primer ljubezni ali norosti.

Sprijetost partnerjev z »govorjenjem« množi razmerje, ki ga vsak sam vzdržuje s pogledom. Le-to ga artikulira v vzajemna izjavljalna izkustva. S tega vidika verjetje socializira nesmisel. »Norost« pogleda postane (skoraj) telesna; zato sicer ne postane obvladljiva, ampak generator menjav, ki poženejo začetno osuplost v gibanje in spremenijo osamljeno »čudenje« v produktivno delo skupine. Verjetje je tako moment, ki ga je potrebno nenehno ponavljati, s katerim se norost pogleda, osamljena skrivnost, transformira v diskurz in zgodovino.

Prevedel M. V.

⁴² Cf. J. Petitot, *op. cit.*, str. 209.

FILOZOFIJA ZNANOSTI

Bojan Borstner
Popperova filozofija znanosti II

3. Znanost kot reševanje problemov – izbira hipotez

Če se znova vrnemo k osnovnemu Popperovemu problemu, k problemu napredka znanstvenega vedenja, se zastavlja še dodatno vprašanje, kako sploh pridemo do teorije, ker je napredek povezan z vprašanjem izbiranja med teorijami. Popper uporablja metodo »poskusa in napake«, metodo, ki temelji na smelih predpostavkah in ostroumnih in strogih poskusih njihovega spodbijanja (1972, 81). Pri postavljanju teorije loči Popper dve fazi:

- a) predlaganje smelih, neverjetnih rešitev za znanstvene probleme;
- b) kritično proučevanje predloženih rešitev z namenom, da se ovržejo in nadomestijo z novimi.

Znanstvene hipoteze niso dobljene induktivno. Znanost ne začneja z opazovanji, ampak vedno s problemi. Problemi so rezultat protislovnosti, ki lahko temelji »v okviru naših teorij in naših opazovanj« (1979, 18). Do novih teorij ne moremo priti z enostavnim kopičenjem dejstev, saj so dejstva že sama določena teoretsko. Zato je potrebna intuicija – če ostajamo pri opazovanju in dejstvih, potem ostajamo v okviru danega; novo nam je nedostopno. Do novega lahko pridemo le, če upoštevamo tudi tisto, kar se s stališča znanosti ne da upravičiti (določene spekulacije, metafizične izjave). Popper poudarja pomen intuicije pri gradnji znanstvene teorije, vendar hkrati dodaja, da je postavljanje novih teorij šele prva stopnja v znanstvenikovem delovanju, ki sama nikoli ne more pripeljati do napredka v znanosti.

Napredek v znanosti je možen le, če sta uresničeni obe etapi postavljanja znanstvenih hipotez. Kritično proučevanje hipotez je smiselno takrat, ko imamo pred sabo več alternativnih oblik, ki omogočajo izpeljavo postopka ovržbe in spodbijanja. Od hipotez pričakujemo dvoje:

- a) da pojasnjujejo obstoječe probleme
- b) da imajo sposobnost predvidevanja novih problemov

Problemi nas silijo k novim razmišljanjem, novim iskanjem. Ne moremo se zadovoljiti z aksiomatiziranimi deduktivnimi sistemi, ki so bili cilj

evropske znanosti vse od Evklida naprej. Aksiomatizirani sistemi pomenijo zaključek znanstvenega delovanja, konec napredka v znanosti. Zato jih Popper lahko sprejema le kot nujna sredstva v procesu kritičnega preizkušanja znanosti, vendar mu nikoli ne pomenijo končnega cilja. Aksiomatizacija teorije ne predstavlja kakšne posebne vrednosti. Teorija izkaže svojo vrednost le v procesu preizkušanja in šele skozi rezultate preizkušanja se lahko teorije kritično primerjajo. Postopek testiranja teorij predstavlja izhodišče za sprejemanje boljših teorij. Pri izbiranju teorij poteka podoben proces kot je tisti, ki ga Darwin označuje s pojmom »naravna selekcija« in, ki ga uporabljajo vsi živi organizmi v procesu prilagajanja (1963, 312; 1972. 261).

3.1. Popperov darwinizem

V poglavju »Evolucija in drevo znanja« knjige *Objektivno znanje* (1972, 256-84) pravi Popper, da vedno začnemo s problemom, ki je najprej nejasen – imamo le bežno predstavo. Zato moramo problem najprej spoznati. Spoznavamo ga tako, da izdelamo neustrezne rešitve, ki jih nato kritiziramo. Šele na tak način lahko ugotovimo glavne značilnosti problema. Vendar moramo proces še nadaljevati. Vsaka nova rešitev nam nakaže nove probleme (vidike) in nam hkrati pojasnjuje, zakaj predhodne rešitve niso bile uspešne. Slabe rešitve zamenjujemo z vse boljšimi, smelejšimi, hkrati pa prihajamo do spoznanja, da končne rešitve ne moremo najti, da moramo iskanje nadaljevati. Iz tega se lahko naučimo, katere zahteve moramo upoštevati pri postavljanju novih hipotez. »Ta metoda dobiva tem bolj znanstveni karakter, kolikor bolj svobodno in zavestno smmo pripravljeni na tvegan poskus, in s kolikor z večjo kritično zavestjo iščemo napake« (1975, 87). Naravna selekcija hipotez za Poppera ni zgolj neka analogija, ki naj nam olajša razumevanje rasti znanja, ampak je dejanski proces, ki poteka enako vse od amebe do Einsteina – to je »Darwinova teorija rasti znanja«. Popperovo približevanje Darwinu ni v zgodovini filozofij nič novega, čeprav Popper sam svojih dejanskih korenin nikoli ne priznava, kot je lepo pokazal Feyerabend, ko je analiziral pojmovanja J. St. Milla in L. Boltzmann (Feyerabend, 1980). V skladu z Darwinovo teorijo razvoja vrst lahko rečemo, da razvoj organizmov ni natančno planiran in eksaktno izpeljan poskus, da bi se uresničil nek specifičen cilj, ki je bil že prej zamišljen. Svet, v katerem delujejo organizmi, je naravni svet, delovanje je slepo – boj za obstanek (razvoj) lahko predstavimo kot boj med različnimi karakteristikami, ki jih imajo posamezne vrste. Preživijo lahko le tiste, ki imajo komparativno

vzeto prednost. Ravno idejo o preživetju na osnovi komparativnih prednosti je vgradil Popper v svojo teorijo rasti znanja. Boj za eksistenco hipotez poteka v procesu kritike. Proces kritike ni značilen le za »znanstveno vedenje«, ampak je prisoten tudi že v predznanstvenem vedenju. Razlika med njima se kaže predvsem v tem, da raste predznanstveno vedenje predvsem skozi odstranjevanje tistih, ki zastopajo nesprejemljive hipoteze (sežig G. Bruna), medtem ko omogoča znanstvena kritika eliminacijo napačnih prepričanj in ne njihovih nosilcev.

3.2. Problem kot začetek znanosti

Znanost začne s problemi. Problemska situacija je določena z »neskladjem« med obstoječo teorijo in rezultati eksperimentov, ki jih ta teorija omogoča. Znanost nikoli ne začne s »čisto situacijo« v smislu »opazovanja« pri logičnih pozitivistih. Kaj je možna rešitev za problemske situacije? To je lahko le nova teorija.

P1 – problem, TO – obstoječa teorija, T1 – nova teorija, P2 – nov problem

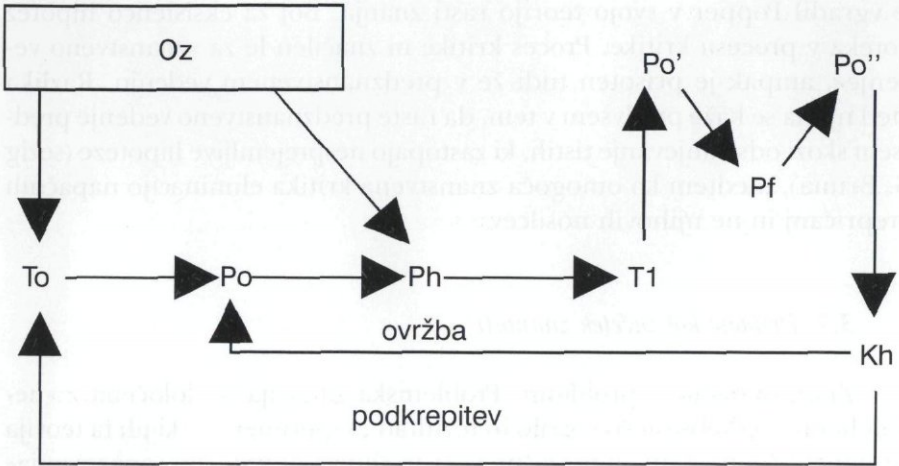
TO → P1 → T1 → P2 → ...

Naše vedenje vedno izhaja iz predhodnega vedenja (osnovno vedenje). Osnovno vedenje vsebuje različne komponente, običajno vedenje, ki vključuje tudi metafiziko, znanstveno vedenje, ki se nanaša na teorijo in problem, ki ga v tem trenutku obravnavamo, in tisto, ki se nanaša na teorije in probleme, ki so v času t izven področja našega zanimanja. Vse te komponente predstavljajo dejavnike, ki usmerjajo izbiro rešitve. V okviru Popperove teorije obstaja eno – temeljno – pravilo, ki med neskončno množico rešitev preferira tiste, ki imajo širšo vsebino, so drznejše in s tem neverjetnejše. S tem postavi Popper kriterij, ki onemogoča preferiranje ad hoc hipotez – hipotez, ki so čim bolj v skladu z že znanimi dejstvi, pričakovanji, ki v bistvu pomenijo samo zasilno mešanje razpok, ki so se v znanosti pojavile na osnovi »nasprotja« med teorijo in rezultati eksperimentov. Popper se torej zavzema za teorije, ki imajo čim bolj univerzalen karakter (absolutno univerzalen karakter je enak metafizičnemu karakterju, ker se v takšnem primeru izgublja možnost ovržbe in je verjetnost enaka 1).

Potencialni falsifikatorji predstavljajo nov problem (ne P2 ampak P1'). Problem lahko formuliramo kot vprašanje, ali bodo potencialni falsifikatorji postali dejanski in moramo se odločiti o tem, kaj je rezultat poskusa ovržbe.

Problem lahko razrešimo v zadnji instanci kot problem kontroliranja in ponovnega pregleda empiričnih hipotez.

Slika:



Pf – potencialni falsifikatorji, Ph – proizvajanje hipotez, Kh – kontrola hipotez, Oz – osnovno znanje.

Imamo dva izhoda (slika):

1. ovržba – ohranimo Po
2. podkrepitev – ohranimo To

Proces, ki je model Popperove metodologije, ima torej dva možna izhoda, uspešno ovržbo (sprejmemo teorijo T1) in uspešno podkrepitev (ohranimo teorijo To). Rast znanja predstavlja samo prvi izhod, ker T1 pojasnjuje vsaj toliko kot To in ima vsaj enako preciznost kot To, vendar ne povzroča težav, ki so pripeljale do formulacije Po – uspe pojasniti ta problem in s tem daje možnost za nove informacijske vsebine (1972, 14).

Napredek znanosti temelji na rasti znanja, na vse večji kritičnosti in objektivnosti znanja in na približevanju resnici. Pri ocenjevanju se vedno srečujemo z dvema nivojema (kriterija) upravičenosti sprejetja novih teorij:

- govorimo o teorijah, ki so lahko uspešne rešitve problemov in tistih, ki to ne morejo biti – govorimo o kandidatih za uspešne rešitve;
- razlikujemo med teorijami, ki so uspešne rešitve in tistimi, ki to niso.

Če primerjamo te ugotovitve z našo sliko, potem je Popperov postopek (To → Po → T1) prvi nivo – iskanje določene poti za rešitev problemov. Ali je temeljni nivo v skladu z osnovnim znanjem, ali mu nasprotuje? Temeljno spoznanje lahko izrazimo v stavku – teorije nasprotujejo osnovnemu znanju. To nas pripelje v situacijo, ko teorijo izdelamo zato, da bi rešili do-

ločen problem, problem pa predstavlja ozadje same teorije. V bistvu govorimo tu o dveh nivojih teorij:

- a) problem – teorija
- b) problem – teorija – rešitev = teorija

Na nivoju a se pojavlja teorija z nalogo, da preskrbi rešitev, na nivoju b se teorija pojavi kot pojasnitev teorije, ki je ponudila določeno rešitev – je pojasnitev problema, za katerega teorija ponuja rešitev.

3.3. Reševanje problemov kot zunanji kriterij napredka v znanosti

Novе informacije kot razrešitev problema se pojavljajo pri Popperju kot temeljni kriterij napredka. Feyerabend je s principom »vse gre« pokazal, da so vsi kriteriji, ki jih uporabljamo v znanosti, interni kriteriji. Mnogi avtorji so mu očitali, da nadomešča racionalnost z iracionalnostjo, ker zanika možnost odlikovanega razreda kriterijev, ki bi bili teoriji, ki jo poskušamo upravičiti, zunanji. Popper si v skladu s svojo metodologijo ne more poiskati ustreznega odgovora na Feyerabendovo kritiko, čeprav je res, da je reševanje problemov osrednje mesto, kjer bi se verjetno lahko obrnil te kritike.

Kekes poskuša v delu »The Centrality of Problem Solving« zagotoviti veljavnost reševanja problema kot zunanjega kriterija za napredek. Da ne bi zapadel v brezizhodno situacijo utemeljevanja tistega, kar je že v osnovi predpostavljeno, razdeli problemska področja na tri sklope:

- a) problemi, ki se ukvarjajo z odgovori, reakcijami človeka na naravo njegovega fizičnega okolja;
- b) problemi v zvezi z odnosi do drugih ljudi in skupnosti;
- c) problemi odnosov do nas samih.

Znotraj teh treh problemskih sklopov obstajata dve tipični vrsti problemov:

1. problemi, ki se pojavljajo, ker se vrsta razvija na poseben način v danem okolju – problemi življenja. Če ti problemi niso rešeni, je akter poškodovan, uničen. Problemi življenja so skupni vsem živim bitjem, vendar obstajajo pomembne razlike v načinih reševanja. Ljudje imajo prednost pred drugimi bitji, ker se lahko »svobodno« odločajo med alternativnimi rešitvami.

2. Izbira rešitve zahteva refleksijo. Temeljna naloga refleksije pri reševanju problemov življenja je, da alternativnih hipotez ni potrebno najprej

preizkušati v praksi – da s tem minimaliziramo tveganje neprimernega delovanja.

Če 1. in 2. uporabimo za problemski sklop a) dobimo: (1 v a) zahteva omogočanje fizične varnosti in primerne bivanja, (2 v a) zahteva pojasnjevanje – teoretiziranje.

Skozi aplikacijo 1 in 2 tudi v problemskih sklopih b) in c), lahko ugotovimo, da problemi življenja niso proizvedeni, problemi refleksije pa so.¹ Problemi refleksije se pojavljajo, ker imajo življenjski problemi različne rešitve – »do problemov življenja in nujnosti njihovega reševanja pridemo zaradi tega, da bi bili človečni in ne, ker smo zavarovani s to ali ono teorijo« (Kekes, 1979, 413). Problemi refleksije predpostavljajo teorijo. Teorija določa našo naravnost pri izbiri rešitve. Pri tem obstajajo razlike med reševanjem odstranljivih in trajnih problemov. S prvimi se po Kekesovem prepričanju ukvarjajo znanosti, z drugimi filozofija.

Odpravljeni problemi so ovire, ki jih lahko v specifični situaciji odstranimo – »rešitev odpravljenih problemov zahteva specifično akcijo v specifični situaciji« (*ibid.*, 416), medtem ko rešitev trajnih problemov zahteva razvoj določene »politike, v skladu s katero lahko ravnamo v problemskih situacijah. Razvoj politike ni vedno nujen« (*ibid.*, 416). Za našo analizo so pomembni predvsem odstranljivi problemi.

Znanosti se ukvarjajo z reševanjem problemov v dani situaciji, njene teorije predstavljajo rešitve problemov življenja, ki so prostorsko in časovno določeni. »Problemi življenja niso proizvedeni, ampak so nasprotno, naše teorije proizvedene zato, da rešijo probleme življenja« (*ibid.*, 417-18). Problemi življenja so torej zunanji. Njihova zunanost naj bi bila zagotovljena s človekovo naravo in svetom okoli nas.

Problemi življenja so osnova za zunanji kriterij, s katerim upravičujemo vpeljavo določenega kandidata kot možno rešitev, vendar s tem še ne zagotovimo kriterija za sprejetje le-tega kot najboljše rešitve. Drugi del za Kekesa ni vprašljiv, saj je določen z resničnostjo teorije: »... najboljša rešitev je resnična rešitev in najboljša pojasnitev, zakaj ima teorija uspehe pri ločevanju problema je ta, da je to resnična teorija« (*ibid.*, 418). Kekes ločuje zunanji kriterij upravičenosti določene teorije in vprašanje re-

¹ Kekes ločuje med problemi, ki so proizvedeni, in tistimi, ki to niso. S tem naj bi si zagotovil trdno izhodišče za tezo, da je reševanje problemov zunanji kriterij. Njegovo početje je blizu Quineovim poskusom v »Ontological Relativity« in »Roots of Reference«, ko poskuša zagotoviti ontološko utemeljitev pojma »opazovalno«.

sničnosti te teorije. To bi naj omogočilo, da zgradi koherenten odgovor na Feyerabendovo kritiko, da je zunanji kriterij vedno teoretsko determiniran. Kekes preferira eno teorijo na osnovi komparativnih sposobnosti »reševanja problemov«. Reševanje problemov je zanj objektivni epistemološki cenzor, ki omogoča upravičevanje razreda možnih rešitev, ker izhaja iz zahteve »problemov življenja, ki so skupni vsem humanim bitjem, vključno s skeptiki« (*ibid.*, 419).

Kekesova rešitev je problematična na enak način kot je problematična teza logičnih pozitivistov o »stavkih opazovanja«. Problemi življenja so ravno tako teoretski problemi kot so problemi refleksije in zato je njegov predlog v osnovi celo v nasprotju s Popperovim spoznanjem, da je proizvajanje možnih rešitev določeno z osnovnim znanjem, ki v določenem trenutku funkcionira kot zunanji faktor, vendar je ravno tako podvrženo spremembam, ovržbi kot velja to za teorije, ki jih poskušamo upravičiti, kar pa za Kekesovo rešitev v obliki problemov življenja kot objektivnega kriterija, nikakor ne bi mogli reči. Kekesov poskus nam je pokazal, da vsaj na prvi stopnji izgrajevanja teorij, ni možno postaviti »objektivnega kriterija«, ki bi ne bil teoretsko določen, ki bi bil neodvisen od teorije. Popper poskuša zagotoviti objektivnost na drugi stopnji – v izbiri uspešne, boljše (ne le možne) rešitve, ki ima višjo stopnjo podobnosti resnici.

3.4. Ontologija treh svetov – objektivnost znanja

Vrniti se moramo k Popperovi tezi, da je cilj znanosti resničen opis stvarnosti, ki je dosegljiv s kritično metodo poskusov in odstranjevanja napak. Znanje obstaja za Poppera v strogem smislu tako, kot obstajajo fizične in duševne »stvari«. Znanje je produkt človekove zavesti, vendar hkrati to zavest že presega. Einstein je proizvedel splošno teorijo relativnosti, vendar ni mogel nikoli poznati vseh konsekvenc, ki izvirajo iz teorije. Te konsekvence so tu in jih lahko (in moramo) odkrijemo. Ko jih odkrijemo, so nekatere prav presenetljive – pomenijo obogatitev znanstvenega vedenja in naše kulture v celoti. Na tak način vpliva teorija (bitnost sveta 3) na človekovo duševno in fizično življenje. Svet 3 je na prvi pogled videti enak svetu idej pri Platonu. Toda obstajajo pomembne razlike. Bitnosti Popperovega sveta 3 niso popolne, nespremenljive in brezčasne; so človekove stvaritve, ki so časovno določene, vsebujejo zmote in ne morejo biti nikoli resnične v absolutnem smislu. Na osnovi ontologije treh svetov se pojavita dva temeljna pomisleka o objektivnosti znanosti, ki je bitnost sveta 3. Prvi pomislek se nanaša na samo možnost utemeljevanja realne

eksistence sveta 3, drugi, ki izhajajo iz Popperove falibilistične naravnosti, na vprašanje doseganja objektivnosti v znanosti:

1. Popper trdi, da znanstvene knjige ne moremo imeti samo za fizični predmet; če bi knjigo analizirali le tako, potem bi dobili določene znake (črke, številke) kot sledi tiskarske barve na papirju. Toda knjige izražajo nekaj, kar ni samo fizično, temveč imajo dispozicijski značaj in to tako, da njihova aktualizacija sploh ni predmet razprave. Popperovo idejo o dispozicijskem značaju abstraktnih objektov lahko osvetlimo z enostavnim primerom. Imamo kos lesa, ki leži že tisočletja na določenem mestu v naravi in knjigo, ki ima poleg svojih čisto fizičnih značilnosti tudi določeno abstraktno – dispozicijsko podobo. Vzemimo, da je ta kos lesa bil dolgo časa pod zemljo, in da se je pretvoril v premog. Nanj so delovale samo naravne sile. Zaradi premikov zemeljskih plasti je prišel »prvotni« kos lesa – premog – znova na zemeljsko površje; vidna je njegova specifična oblika, ohranjene so tudi nekatere značilnosti lesne zgradbe. Za Poppera je ta kos premoga (lesa) bitnost sveta 1 – o tem ne more biti nobenega dvoma. Vendar predpostavimo, da je prišlo do tega kosa »lesa« zunajzemeljsko bitje, ki predpostavlja, da je »izoblikovan« kos »lesa« produkt inteligentnih bitij, ki prebivajo na Zemlji in, ki ga uporabljajo še za svojo specifično komunikacijo. Ko obiskovalec odkrije še druge kose »lesa«, si poskuša zgraditi določen sistem, ki bi omogočal interpretacijo kosov »lesa« kot delčkov celovitega informacijskega sistema Zemljanov. Rezultat tega primera je, da je potem možno interpretirati vse fizične objekte na določen inteligibilni način in da vsi izražajo objektivno znanje. Če to drži, potem je Popperova začetna distinkcija napačna, ker temelji na našem »intuitivnem« razlikovanju med objekti, ki so viri (nosilci znanja) in tistimi, ki to niso. Popper bi na to lahko odgovoril, da so lahko sicer res vsi fizični objekti interpretirani, vendar vsak ne more biti »razumljen« ali »nerazumljen« – interpretiran pravilno ali napačno. V primeru knjige lahko govorimo o usmerjeni interpretaciji, ki lahko uspe ali ne v dekodiranju, medtem ko je interpretacija kosa premoga neusmerjena – v primeru razlage obiskovalca. Vendar ima tudi ta odgovor pomankljivosti; obstoj bitnosti sveta 3 je določen s subjektivno intenco posameznega avtorja, kar je v nasprotju s Popperovo evolucijsko epistemologijo. Če pa subjektivizem poskušamo odpraviti tako, da pokažemo, da je usmerjena interpretacija pogojena z določenim osnovnim znanjem, potem zaidemo v nove težave.

V prejšnjem citatu trdi Popper, da lahko objektivno znanje obstaja, ne da bi bilo kdajkoli aktualizirano in realizirano. Predpostavimo, da je prišlo na Zemlji do atomske vojne med velesilama, ki bi pripeljala do popolnega uničenja življenja na njej. Ostali bi samo predmeti, ki jih je pro-

izvedel človek, npr. ploščica kot jih Američani pošiljajo z raketami v vesolje.

Ta ploščica je po Popperovi klasifikaciji bitnost sveta 3 in omogoča usmerjeno interpretacijo. Na Zemljo pride – po uničenju življenja – obiskovalec iz drugega sveta. Kaj je sedaj ploščica? Če obiskovalec ne poseduje nikakršne vednosti o kulturi, v kateri so proizvedli ta predmet, potem ga lahko interpretira pravilno ali pa kako drugače. Pravilna interpretacija ni nič bolj verjetna kot katerakoli druga. Popperova usmerjena interpretacija, ki temelji na osnovnem znanju, in ki naj označuje dispozicijski karakter bitnosti sveta 3, je vezana na določen jezik, kar je protislovna ugotovitev. Če ima določen predmet dispozicijski značaj, potem ga ohranja tako dolgo, dokler eksistira in ni vezan na specifično kulturo (jezik). Knjige, ki so bile nekoč napisane in so se nato izgubile, še vedno vplivajo na nas, na naša iskanja. V bistvu pridemo v tem razmišljanju do ugotovitve, da si Popper neprestano prizadeva za idejo, da so knjige dejansko utelešenje objektivnega znanja, in ker priznava existenco knjig, ki jih ni več, kot bitnost sveta 3, potem lahko trdimo, da z enako upravičenostjo eksistirajo vse možne knjige, in da je vsaka izjava našega jezika v svetu 3, ker obstaja možna knjiga, ki jo izraža.

Za dokazovanje existence bitnosti sveta 3 uporablja Popper tudi posreden dokaz: »Ni mogoče resno zanikati, da ima svet 3 matematičnih in znanstvenih teorij velik vpliv na svet 1. Vpliva npr. skozi intervencije tehnologov, ki povzročajo spremembe v svetu 1, z uporabo določenih posledic teh teorij ... Zdi se mi, da ima ta argument, če je pazljivo razvit, podpira objektivno realnost vseh 3 svetov« (1972, 155-56). Popperov dokaz je pomanjkljiv, ker zahteva, da najprej priznamo realno existenco znanstvenih in matematičnih teorij kot bitnosti sveta 3. Če sprejmemo to predpostavko, potem ne moremo zanikati, da te bitnosti ne povzročajo sprememb v svetu 1. Vendar naša naloga ni, da dokažemo obstoj sveta 1, ampak objektivno existenco bitnosti v svetu 3, kar pa smo v tem primeru že predpostavili.

Popper se je nekaterih problemov, ki smo jih nakazali, zavedal, zato je marsikdaj videti, kot da niha med tem, ali je sploh pomembno, da se ukvarja z vprašanji o dejanski existenci sveta 3 ali ne. Enkrat si prizadeva za to, da bi svet 3 imel realnost in avtonomnost, drugič trdi, da je to samo verbalen problem, ki za napredek teorij ni tako pomemben. Vendar je to vprašljivo, saj bi bilo normalno, da bi tisti, ki domneva, da teorija dejansko obstaja, potem tudi pojasnil, kaj si predstavlja pod njenim obstojem; to pa Popperu nikakor ni uspe.

2. Popperova rešitev objektivnega karakterja znanosti temelji na ideji o intersubjektivni preverljivosti znanstvenih rezultatov, kar naj bi omo-

gočilo, da se odkrijejo napake, nejasnosti v idejah posameznih znanstvenikov. Vsak posameznik lahko ponovi določen eksperiment, odkrije napake in jih odstrani. To ne velja le za eksperimente, ampak za celotno delovanje pri gradnji znanstvenih teorij. Zavedati se moramo, da si Popper v svojih prizadevanjih za objektivnost znanstvenega vedenja ne dela iluzij, da dosega s tem resnico, ampak trdi le, da lahko teorija pojasni in razreši določen problem, čeprav pri tem ne vemo, ali je teorija resnična ali ne. Objektivna ocenitev znanstvenih rezultatov je možna le, če imamo ustrezen jezik, v katerem se lahko znanstveniki med seboj sporazumevajo, in v katerem lahko dosežejo soglasje. Če tega ne morejo doseči, » ... bi to pomenilo neuspeh jezika kot sredstva univerzalne komunikacije. To bi predstavljalo nov »babilonski stolp jezikov«, znanstveno odkritje bi se zreduciralo na absurd. V tem novem Babilonu bi visoko postavljena zgradba znanosti hitro ležala v ruševinah« (1973, 136). Popperova metodologija znanstvenega delovanja predpostavlja proces: teorija – problem – teorija. V analizah problema objektivnosti znanstvenega vedenja se pokažeta dva dodatna problema:

- ali njegova teorija objektivnosti zagotavlja pojasnitev in s tem jamstvo za to, da je možno izpeljati korektno ocenitev teorije;
- ali njegova teorija enostavno razlaga, kako lahko odkrijemo neko napako v teoriji in s tem zagotovimo objektivnost naših razprav o teoriji.

Običajna razlaga Popperove metodologije se nanaša na vprašanja korektno evalvacije teorij. Evalvacija se ne nanaša na vprašanje resnice, ampak le na to, ali so izdelani testi za teorijo, ali so ti testi sprejemljivi, ali je teorija ovržena, ali je podkrepljena. Tako početje je možno le na osnovi ponavljanja.

3.4.1. Ponavljanje in falibilizem

Ponavljanje nam omogoča odkrivanje napak, nejasnosti in hkrati zagotavlja kriterije za sprejetje teorije in za njihovo korektno ovrednotenje. Ponavljanje je nepopolno, vendar nam kljub vsemu zagotavlja komulativen značaj znanosti. Mi samo odpravljamo napake, vendar ne tako, da izrazimo dvom v določene teorije, ampak da zgradimo nove teorije, ki zaobsežejo pomanjkljivosti svojih predhodnic. Predhodne teorije pa delujejo kot aproksimacije svojih naslednic. Taka interpretacija predpostavlja, da poteka naše učenje (pridobivanje novega znanja) na ponavljanju. Na osnovi

ponavljanja bi imeli naslednji potek znanstvenega delovanja: domneva, kritika, sprejetje teorije. Pri Popperu pa je potek takle: domneva, kritika, domneva, kritika.

Če vzamemo za izhodišče nek eksperiment, ki ga je proizvedel drug znanstvenik, lahko ugotovimo, da so eksperimenti na določen način res ponovljivi, vendar, da med preverjanjem ne ponavljamo enostavno tega eksperimenta, ampak izdelamo nove domneve, ki morajo biti podvrženi kritiki. Dokler je evalvacija korektna, ne moremo preseči stare teorije. To je možno šele takrat, ko proizvedemo novo domnevo. S tem smo proizvedli nov predmet za našo kritiko – novo teorijo, ki pa jo lahko kritično preizkušamo le, če so na razpolago nove domneve. V tem procesu nismo upravičeni govoriti o sprejetju ali spodbijanju določene teorije kot o končnem rezultatu, če še ostajamo falibilisti.

Falibilistična pozicija prinaša še dodatne težave. Popperova metodologija znanosti predstavlja znanost kot jasno, konsistentno teorijo, ki ima neznano število posledic. V procesu preizkušanja lahko formuliramo teste, ki nam omogočajo, da ugotavljamo odnose med teorijo in »osnovnimi stavki«. Toda, ker smo falibilisti, so naše teorije zmedene, nepopolne in (možno) nekonstistentne. Ponavljanje se lahko nanaša le na jasne teorije, ker mora drugače postati ritual, ki blokira vsa naša nova (drugačna) teoretska prizadevanja. Druga interpretacija Popperovih idej o objektivnosti znanosti nam pokaže, da mi v procesu znanstvenega delovanja – v procesu, ki se nanaša na teorije o teorijah – lahko vedno kritiziramo, odkrivamo napake, vendar ne moremo dokazati resnice kateregakoli od pogledov. Vedno predpostavljamo, da je znanstveno delovanje odprto, da ni končno in da mi končamo le, če smo zadovoljni z določeno teorijo. Vendar je to zadovoljstvo lahko le trenutno, s kritiko in nadaljnimi odkrivanji napak lahko vedno nadaljujemo – proces odkrivanja in odstranjevanja napak in pomanjkljivosti pri teorijah o teorijah je enak procesu odkrivanja in odstranjevanja napak v teorijah o svetu. Namesto golega ponavljanja imamo kontinuiran kritikizem – inventiven proces, ki se izraža v vedno novih teorijah o teorijah. Pojasnjevanje teorij (novo znanje) ni možno, če ostajamo le pri ponavljanju. V bistvu lahko za to uporabimo parafrazirano Planckovo napotilo študentom, da naj manj eksperimentirajo in naj več razmišljajo. Popolno ponavljanje (eksperimentov, miselnih postopkov drugih ljudi, ...) onemogoča pojasnjevanje – postaja proces, ki je namenjen ohranjanju starega, že dovršenega. Za preseganje določenega stanja v znanosti potrebujemo nove ideje, ki sicer res povzročajo velike težave posameznikom (zavračanje Einsteinove teorije s strani velike skupine fizikov še po prvi svetovni vojni, ko so bile že tudi eksperimentalno potrjene njegove teze),

vendar nam hkrati dajejo globljo pojasnitev teorij ali problemov. Le nove teorije lahko prinašajo naraščanje vsebine, kar je za Poppera ena od temeljnih značilnosti napredka v znanosti. Toda nove vsebine niso le načelno falibilne, ampak so pogostokrat dejansko zmedene in nekonsistentne, kar Popper označuje kot čisti iracionalizem, ki mora biti izključen iz znanosti. Toda Lakatos je pokazal, »da nekateri največji raziskovalci napredujejo na nekonsistentnih osnovah« (1975, 140; 1974, 113).

3.4.2. Falibilizem, ovrgljivost in osnovni stavki

Niti prva niti druga interpretacija nam ne zagotavljata ustrezne pojasnitve za Popperovo idejo o objektivnosti znanstvenega vedenja, ki bi bila v skladu s falibilizmom in ovrgljivostjo. Zato moramo naše spraševanje usmeriti k problemom odnosa med falibilizmom in ovrgljivostjo.

Osnovna ideja ovrgljivosti je, da lahko posamezen stavek, ki je izkustveno utemeljen, ovrže univerzalen stavek. Naivna ovrgljivost trdi, da je v takšnem primeru univerzalen stavek (teorija) dokončno ovržen, kar ni združljivo s falibilističnimi predstavami o znanosti. Za falibilista so zmotne vse teorije, ker transcendirajo vsako končno število stavkov opazovanja, ki naivnim ovrgljivcem služijo kot argument za dokončno ovržbo. Če je falibilist dosleden, potem mora zanikati tudi gotovost empirične osnove – stavki opazovanja so ravno tako zmotni kot teorije. Zmotnost stavkov opazovanja onemogoča, da bi se v znanosti ohranil »metodološki stereotip ovržbe na osnovi neposredne primerjave z naravo.« Zmotnost stavkov opazovanja povzroča tudi zmotnost ovržbe, ki je z njimi utemeljena. »Kaj je ovržba, če ni dokončni nasprotni dokaz?« se sprašuje Kuhn (1970, 77).

Popperov odgovor so stavki, ki v procesu preizkušanja določene teorije predstavljajo poročilo o dejstvih. Ti singularni stavki so v procesu preizkušanja vzeti kot resnični zato, da bi lahko bila ovržba empirično utemeljena. »Vsako preverjanje neke teorije ... se mora zaustaviti pri tem ali onem osnovnem stavku, za katerega smo se odločili, da ga sprejmemo.« Osnovni stavki za Poppera niso stavki, ki bi »opisovali čisto opazovanje«, ampak so »lahko preverljive hipoteze o opazljivih procesih. Ne izpeljujejo se iz izkustva, ampak so dogovori ali natančneje, na osnovi dogovorov se pojmujejo kot empirični« (1973, 136).

Ne poskušamo jih upravičevati z izkušnjami in ne predstavljajo ničesar absolutnega. »Znanost ne počiva na skalnem zemljišču. Pogumna konstrukcija njenih teorij se dviga, da se tako izrazim, nad močvirnatim terenom. Je kot zgradba na stebrih. Ti stebri so vsajeni v močvirje, vendar ne

do neke naravne ali 'dane' osnove... Beseda osnova ... ima ironični prizvok: osnova ni obstojna« (*ibid.*, 143). Osnovni stavki imajo logično formo: v določenem območju prostora in časa se dogaja nek P, ki je dostopen opazovanju. Materialna zahteva za »opazljivostjo«, kot jo vzpostavlja Popper, temelji na možnosti, da katerikoli kompetenten opazovalec lahko preveri, če se je P zgodil v določenem prostorsko časovnem območju resnično ali ne. Na osnovi takšnega preizkušanja so ti stavki prepoznani kot resnični.

Ali niso ti stavki določeni z našo prevladujočo paradigmo? Popperov odgovor na to tezo je, da je Kuhnova (tudi Hansonova in deloma Feyerabendova) ideja sestavni del »mita o okviru.« Popper ne zanika, da smo na specifični način ujeti v okvir naše teorije, vendar ta ujetost ni absolutna »... smo zaporniki v pickwickovskem smislu: če poskusimo, lahko razbijemo naš okvir kadarkoli« (1978, 56). Popperovo plediranje za možnost razbitja okvirjev temelji na predpostavki, da lahko neko teorijo (okvir) uničimo šele takrat, ko hkrati izdelamo nov okvir, ki ga pa lahko znova uničimo. Poanta Popperove ideje je v možnosti, da je kritična razprava in primerjava različnih okvirjev vedno možna, medtem ko je za Kuhna v obdobju normalne znanosti značilno, da ne dopušča kritike osnovnih stavkov. Paradigma ima nalogo, da ohrani podatke in s tem izključi spremembo v dojemanju sveta kot podobe (Gestalt) znotraj »stabilnega obdobja« v znanosti. Kadar je ena paradigma nadomeščena z drugo (revolucija v znanosti), smo v situaciji, ko ni več možna primerjava med njima (paradigmi sta inkomenzurabilni).

Popper trdi, da je to »nevarna dogma«, ki bi lahko znanost izenačila z iracionalnim početjem, ki je značilno za teologijo: »V znanosti so vedno možne kritične primerjave med tekmujočimi teorijami ... Zanikanje te možnosti je napaka. V znanosti (in samo v znanosti) lahko rečemo, da smo napravili pravi napredek: da vemo več kot smo vedeli prej« (1978, 57).

Popperovo izhodišče za izgradnjo osnovnih stavkov je dogovor, ki omogoči, da zgradimo osnovo za ovržbo. Vendar se moramo takoj vprašati, zakaj mora določena skupina znanstvenikov sprejeti določen stavek za ovržen. Ali Popperovo približevanje konvencionalizmu ne prinaša s sabo čiste samovolje znanstvenikov v njihovih odločitvah. Če to drži, potem ovržbe ne moremo več jemati resno.

Watkins je v svojem odgovoru na Hübnerjevo kritiko ovržbe trdil, da »mora vsaka filozofija, tudi induktivistična, nekje končati z verigo kritike ali utemeljevanja; in ena, ki se je ustavila na najnižji ravni pri izjavah o odmiku kazalca, fotografskih ploščah itd., in ki postavi skupino teorij na abstraktnjši ravni v odvisnost od odločitve na tej ravni, prinaša manj samo-

volje v igri kot kakšen zaobsegajoč konvencionalizem, katerega odločitve zadevajo neposredno aksiome, temeljne zakone... Razen tega so dobljene odločitve na najnižji ravni intersubjektivno preverljive in niso nevrprašljive« (1980, 401). Tudi Watkins pristaja na tezo, da so osnovni stavki intersubjektivno preverljivi (in s tem utemeljeni) ter, da jih lahko v procesu razvoja znanosti spreminjamo. Pri tem ni jasno, v čem se razlikuje »samovolja, poljubnost« konvencionalizma pri izgrajevanju aksiomov, od tiste pri graditvi osnovnih stavkov. Obe omogočata intersubjektivno preverljivost ob sprejetju določenih predpostavk. Osnovni stavki niso v tem pogledu nič privilegirani.

Vzemimo za »osnovni stavek« stavek, da se je v nekem času To kazalec na merilnem instrumentu premaknil za nekaj stopenj na lestvici, kar je v skladu s teorijo, da se z dovajanjem toplote poveča temperatura v določenem prostoru. Osnovni stavek je utemeljen z več principi, ki spadajo v osnovno znanje in tudi s predpostavko, da imamo normalno razvit čutni organ, ki nam omogoči, da vidimo spremembo na merilnem instrumentu. Če tega nimamo, potem intersubjektivna preverljivost ni možna. Intersubjektivnost osnovnih stavkov je odvisna od intersubjektivnosti aksiomov, principov, ... iz katerih sledijo. »Temeljna zmota falsifikacionalizma je, da ne spozna, da je enak način apriornih predstav, ki vodijo do vzpostavitve teorije – in s tem njenih aksiomov, uporabljen tudi pri njihovem preverjanju« (Hübner, 1980, 449).

V skladu s popperovskim pristopom ima Hübnerjeva kritika bistveno napako že v samem izhodišču. Ovrgljivost kritizira zato, da bi v znanstveno metodologijo znova pripeljal indukcijo, ki naj bi razrešila dileme. Hübner pozablja, da je Popper vpeljal pojem »osnovni stavek« logično gledano »svobodno« – kot stavek, ki za svojo utemeljitev ne potrebuje drugih stavkov, da pa hkrati postavlja težišče na »ovrgljivajoči hipotezi«, ki omogoča proizvajanje rezultatov, ki jih teorija izključuje.

3.5. Zaharjeva hevristična rešitev problema časovne določenosti osnovnega znanja

Popperovo pomanjkljivost uspe razrešiti Zahar (1973), ko trdi, da je časovna predhodnost zadosten, vendar ne nujen pogoje za določanje novih dejstev. Zaharjev predlog vsebuje idejo o hevrističnem pojmovanje osnovnega znanja. Osnovno znanje ne predstavlja celote vsega znanja v dani zgodovinski situaciji, ampak samo tista dejstva, ki jih je teorija označila za pojasnjena, in ki imajo hevristično vlogo v njihovi izgradnji. V primeru

Michelson – Morleyeva eksperimenta in specialne teorije relativnosti velja, da čeprav je bil eksperiment znan že prej, ni bil uporabljen pri graditvi teorije in zato lahko služi kot podkrepitev te teorije.

Vendar tudi Zaharjeva rešitev ni brez pasti. Vprašamo se lahko, na osnovi česa in kako lahko določimo, kaj je hevristično pomembno pri graditvi nove teorije. Ker govori Zahar o najširših virih za znanstvenikovo hevristiko (osebna korespondenca, dnevniki, biografski detajli, metafizični principi), lahko trdimo, da je podkrepitev (odločitev o novih dejstvih, ki podkrepijo teorijo) odvisna od posameznika. Podkrepitev določene teorije je odvisna od znanstvenika, ki gradi teorijo. Taka relativizacija kriterija podkrepitve nam ne omogoča izbire med teorijami.

Težave, ki smo jih srečali pri Popperu, Lakatosu in Zaharju, izhajajo iz dejstva, da je njihova zgodovinskost v analizi podkrepitve le delna:

- zgodovinskost (časovnost) velja le za osnovno znanje, za izbor osnovnih stavkov, ki so določeni v nekem trenutku v skladu s potrebami ocenjevanja (empiričnega testiranja) znanstvenih teorij;
- temeljna pravila podkrepitve so logično določena in so »nezgodovinska«.

Popper ostaja ujet v logično analizo znanosti kljub navideznemu prizadevanju za vključitev zgodovinske dimenzije: predstavlja slepo ulico, ki je bila začrtana z začetkom Dunajskega kroga. »Postavil je eliminacijska pravila, ki obravnavajo vse teorije enako, neodvisno od zgodovinske situacije, v kateri bodo presojanja neodvisna od vsakega možnega razvoja naših metodoloških predstavnihih moči« (Feyerabend, 1980, 358).

4. Rast znanja in napredek v znanosti

Popperova metodološka pozicija je določena s tremi potezami:

- a) preverjanje ni možno;
- b) ovržba ni odločljiva;
- c) pravi cilj znanosti je resničen opis stvarnosti,

ki naj zagotovijo napredek v znanosti. Napredek v znanosti pomeni za Poppera nadomeščanje lažnih hipotez z manj lažnimi tako, da na podlagi poskusov odpravljamo napake in se približujemo resnici v korespondenčnem smislu. Kot smo že pokazali, je rast znanja pri Popperu neločljivo povezana s kritičnim in empiričnim značajem znanosti. Popperova metodologija nam ponuja »možnost«, da »pravilno« usmerjamo raziskovanje. Pri tem se njegovi predlogi ločijo od tega, kar bi lahko označili kot opis

aktualnih raziskovalnih procesov in metod, ki so potrebne za izpeljavo teh procesov. Popperovo vprašanje nima oblike: »kaj je značilnost metode, ki nas vodi k resnici?«, ampak: »zakaj sprejemamo eno in ne druge metode?«

Odločitev glede metodoloških pravil je determinirana s horizontom empirične analize, ki je določen s principom razmejitve znanosti in metafizike. Obstajajo tri zahteve, ki jih morajo teorije izpolnjevati, da bi predstavljale napredek v znanosti:

1. Nova teorija mora izhajati iz določene, enostavne, nove in (možno) povezujoče ideje med stvarmi ali dejstvi, ki so do takrat bile še nepovezane. Zahteva po enostavnosti je dokaj nejasna, vendar je po Popperovem mnenju trdno povezana z idejo, da morajo naše teorije opisovati strukturalne lastnosti sveta, kar lahko vodi k ideji neskončnega regresa (1979, 46).

2. Možnost neodvisnega preizkušanja: teorija mora imeti, ne glede na to, kar pojasnjuje, nove in preizkusljive posledice. Teorija mora omogočiti nova predvidevanja, nove eksperimente, nova opazovanja, ki do takrat še niso bila znana (1979, 47). Ta zahteva je pomembna, če se samo spomnimo problemov z *ad hoc* teorijami (hipotezami)

Prva dva kriterija nam omogočata, da zožimo prostor našega izbiranja med možnimi konkurenčnimi teorijami, ki se pojavljajo kot možne rešitve nastalega problema. Druga zahteva predstavlja zagotovilo za znanstveni status določene teorije, status, ki pomeni prispevek k rasti znanja, k napredku v znanosti, ker je uspela nova teorija pojasniti, kar je bilo neproblematično, izven polja analize stare teorije in je hkrati prestala preizkuse, ki jih stara teorija ni mogla. Pri tem je pomembno spoznanje, da predstavlja nova teorija napredek v znanosti ne glede na možna nova preizkušanja, ki jo lahko ovržejo. Ko govori Popper o teh dveh zahtevah, se omejuje predvsem na ocenjevalno funkcijo metodologije, ki temelji na primerjanju med dvema (več) teorijama, ki sta precedenta za novo pojasnitev. Primerjanje je možno izpeljati, če je nova teorija bolj plodna kot stara, če je bolj eksaktna (vendar le do te mere, da ne zmanjšuje plodnosti) in če obstaja določena stopnja podobnosti med teorijama. Nova teorija mora biti izboljšana oblika stare teorije in ne katerekoli teorije. Zato mora imeti stara teorija zadosti jasno, nedvoumno definirano vsebino. Tekmujoči teoriji morata torej imeti skupno polje delovanja, ki pa ne izčrpuje njunega celotnega teoretskega območja.

Pri metodoloških analizah se ne moremo zadovoljiti samo z ocenjevanjem ali je teorija lahko možen kandidat za uspeh, ampak se pojavi tudi zahteva po empiričnem uspehu.

3. Teorija mora biti sposobna prestati nove, strožje teste (empirično testiranje teorije) (1979, 48).

Te tri zahteve imajo različen značaj. Prvi dve sta formalni in se njuna izpolnitev lahko vidi le v logični analizi stare in nove teorije, medtem ko ima tretja zahteva »materialen značaj«. V znanosti ne moremo biti zadovoljni samo z uspešnim falsificiranjem in spodbijanjem teorij, ampak so potrebni tudi pozitivni rezultati, nove teorije, ki odpirajo nove horizonte. Popperova tretja zahteva povzroča določena nasprotja. Težave se pojavijo, ker trdi, da je (3) potrebna za odpravo *ad hoc* hipotez (čeprav že sam trdi, da temu namenu služi tudi (2)). Lahko se strinjamo z Musgraveom, da je to »slab argument za dober princip« (1974, 20). Pojem *ad hoc* uporablja Popper na dva načina:

- teorija je *ad hoc*, če je ni možno neodvisno testirati (zahteva 2);
- neodvisno testirana teorija je *ad hoc*, če ni neodvisno podkrepljena (zahteva 3).

Ali je tretja zahteva sploh potrebna? Če vzamemo teorijo T, ki je ni možno neodvisno testirati in določeno napoved N, ki jo lahko poljubno preizkusimo, ter nato povežemo T in N, ki je bila v procesu preizkušanja podkrepljena, dobimo novo teorijo T1. Nova teorija zadovoljuje zahtevo (3), vendar je v nasprotju z zahtevo (1). Znanstveniki bi takšno teorijo zavrgli kot nezadovoljivo, ker konjunkcija T in N ni niti enostavna, niti koherentna. Če to velja, potem je zahteva (3) nepotrebna. Popper zato poskuša še z dodatnimi argumenti, ki bi mu naj omogočili, da jo upraviči.

Znanstveniki raziskujejo nova področja, rešujejo nove probleme zato, da bi povečali »podobnost resnici naših teorij ali, da bi prišli bližje resnici; pri tem ne smemo samo omejiti njihovo zmotno vsebino – Cf, ampak moramo povečati tudi njihovo resničnostno vsebino – Ct« (1979, 54).

Popperov argument temelji na dveh predpostavkah:

- a) da je znanstvenikova odločitev o uspehu ali neuspehu pravilna;
- b) da nova teorija dejansko poseduje vse resnične, preizkušene posledice stare teorije.²

Že iz samih Popperovih primerov lahko ugotovimo, da je v znanosti zelo težko (če ne celo nemogoče) doseči idealno situacijo, v kateri bi nova teorija dejansko uresničevala vse tri zahteve. Obstajajo teorije, ki izpolnjujejo le nekatere kriterije, vendar predstavljajo pomemben prispevek v razvoju znanosti. Neizpolnjevanje vseh (ali nekaterih) kriterijev ne pomeni

² Nekateri težave, ki jih prinaša ta argumentacija, smo osvetlili že v analizi komparativnega pojma podobnosti resnici v prvem delu naše razprave; gl. *Filozofski vestnik* XVI, 1/1995, opombi 12 in 13, str. 263, 264.

obsodbo teorije *ad hoc* (kot neke vrste za silo skrpane teorije zato, da bi se ohranila osnovna podobna sveta). Takšne teorije lahko združijo različna področja, različna dejstva, lahko predstavljajo teoretski uspeh, ker rešujejo določene, do tedaj nerešene probleme in zagotavljajo nove napovedi. »Neodvisno testirana teorija, ki ni nikoli podkrepljena, lahko prispeva [k razvoju znanosti – B.B.] tako, da vodi k novim dejanskim odkritjem in postavljanju novih problemov za teoretike« (Musgrave, 1974, 21).

Najboljša teorija bi bila torej teorija, ki bi izpolnjevala vse tri zahteve. Vendar se zastavlja vprašanje, ali je takšna teorija sploh možna. V skladu z analizo Popperovih idej lahko zaključimo, da ni.

Zato imamo vsaj dva razloga:

a) če naj bo teorija zgrajena v skladu z zahtevo (2) – možnost neodvisnega preizkušanja, potem je možnost neodvisne podkrepitve – zahteva (3), čeprav skonstruirane, zelo težko doseči in še to samo za nazaj;

b) »najboljša teorija« bi morala biti korespondenca med svetom in celoto človeškega znanja, kar pomeni, da se zadovoljimo z določenim doseženim nivojem znanosti kot najboljšo podobo stvarnosti, kot Resnico, kar pa je v nasprotju s Popperovo ugotovitvijo, da se teorije v znanosti menjajo kot avtobusi na Piccadillyju.

Literatura

- Feyerabend, P. K. (1980) *Probleme der Empirismus; Ausgewählte Schriften*, Band II, Braunschweig: Vieweg und Sohn.
- Hübner, K. (1980) »Zu Watkins' Hübner über Falsifikation, Grue und Wahrheit«, v Radnitzky in Andersson (1980).
- Kekes, J. (1979) »The Centrality of Problem Solving«, *Inquiry* 22.
- Kuhn, T. S. (1970) *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1978) »Logic of Discovery or Psychology of Research?«, v Lakatos in Musgrave (1978).
- Lakatos, I. (1973) »History of Science nad Its Rational Reconstruction«, v *BSPS*, vol. VIII.
- Lakatos, I. (1978) »Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes«, v Lakatos in Musgrave (1978).
- Lakatos, I. in A. Musgrave (1978) (ur.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: CUP.
- Musgrave, A. (1974) »Logical versus Historical Theories of Confirmation«, *BJPS*, 25.

- Popper, K. R. (1933) »Ein Kriterium des empirischen Characters theoretischer Systeme«. citirano po Popper 1973.
- Popper, R. K. (1977) *The Open Society and Its Enemies*. London: RKP.
- Popper, R. K. (1957) »Philosophy of Science: A Personal Report«, v *British Philosophy in the Mid-Century*.
- Popper, R. K. (1973) *Logika naučnog otkrića*. Beograd: Nolit.
- Popper, R. K. (1963) *Conjectures and Refutations*. London: RKP.
- Popper, R. K. (1972) *Objective Knowledge*. London: Clarendon Press.
- Popper, R. K. (1979) *The Growth of Scientific Knowledge*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Radnitzky, G. in G. Andersson (ur.) (1980) *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Watkins, J. W. N. (1980) »Die Bewährung und das Problem des Gehaltvergleich«, v Radnitzky in Andersson (1980).
- Wittgenstein L. (1977) *Remarks on Colour*, Berkeley: University of California Press.
- Zahar, E. G. (1973) »Why did Einstein's Programme Supersede Lorentz's?«, *BJPS*, 24.



Piercing Social Analysis

Some behaviors scream. But what do people hear? How do they judge?

What's real?

In other words, how do stereotypes and language skills affect perceptions of intelligence, social class and behavior?

We make snap judgements all the time.

But, if you're looking for penetrating insights about everyday life, individuals and societies large and small around the globe, there are two places to start.

Sociological Abstracts (SA) and Social Planning/ Policy & Development Abstracts (SOPODA).

Our data are drawn from more than 2,000 serials from 35 countries, along with books, conference papers, book and other media reviews and dissertations.

You'll find the piercing social analysis that gets beneath the fashion and under the skin.



**sociological
abstracts**

P.O. Box 22206 San Diego, CA 92192-0206

619/695-8803 Fax: 695-0416

Internet socio@cerfnet.com

User Assistance: 800/752-3945

The SAI family of services: *Sociological Abstracts (SA)* • *Social Planning/Policy & Development Abstracts (SOPODA)* • *sociofile* (SA and SOPODA on CD-ROM) • Products are available in print; online from Knight-Ridder, DIMDI, OCLC, and Ovid; on CD-ROM from SilverPlatter, EBSCO and Ovid; on magnetic tape via SAI direct. Document delivery available via *SOCIOLOGY*Express*: 800/313-9966; 415/259-5013; Fax 415/259-5058; email: socabs@ebscodoc.com

**Zdravko Kobe: *Automaton transcendentale I.*,
Kantova pot h Kantu, Analecta,
Ljubljana 1995, 291 str.**

Začnimo s tistim, kar sicer ni neposredni zastavek Kobetove knjige, z običajno predstavo o tem, kaj naj bi bila *Kantova pot h Kantu*, ki je pravzaprav znana šolska modrost, da je Kanta iz dremeža metafizike prebudil Hume¹, kar naj bi se zgodilo tam nekje okrog leta 1769, v letu, ki naj bi Kantu prineslo tudi temeljni uvid – sam Kant je govoril o veliki luči – in to prebujenje, razsvetljenje, bi naj tvorilo takorekoč prvi zametek dvanajst let zatem izdane *Kritike čistega uma*. Dobro leto zatem, 1770, je namreč nastala Kantova Disertacija, in ker jo je kasneje Kant kot edinega izmed spisov, ki so nastali pred prvo *Kritiko*, obdržal za izdajo svojih del, se Disertacijo tudi običajno jemlje za ločnico med t. i. Kantovim kritičnim in predkritičnim obdobjem. V skladu s tako razširjeno predstavo je potemtakem Kant nepreklicno stopil na pravo pot nekje na prelomu desetletja (pa naj bo to z Disertacijo ali pa tudi ne) in ta pot ga je, nujno, takorekoč samodejno, privedla do končnega, dokončnega, zrelega, skratka – kritičnega stališča.

Takšna splošno razširjena predstava je problematična in zavajajoča iz večih razlogov. Najprej zaradi tega, ker predpostavlja, da je Kant postal Kant *naenkrat*, v enem zamahu in preobratu, takorekoč čez noč. Številni intepreti so

ta domnevni enkratni preobrat skušali karseda natanko časovno vmestiti, pokazati, kdaj je Kanta tako silovito preblisnilo, da nikakor ni mogel več v »stare« tirnice, predvsem pa ga čimbolj lokalizirati na tistega, ki je Kanta »nepreklicno zdramil iz dremeža metafizike« (Je bil Rousseau? Je bil Hume? Nemara Leibniz? Ali pa je bil Knutzen? Swedenborg!? itn. itd.). Težava takšnega iskanja odločilnega vpliva pa ni le v tem, da se z iskanjem le-tega zaslepimo za kontekst, ki ga za Kantovo filozofijo predstavlja zlasti filozofija osemnajstega stoletja in s tem za problematiko, ki jo je Kant prevzel in nadaljeval, pač pa tudi v tem, da takšno razumevanje »vznika kritične filozofije« poenostavlja, ko leto razume kot zadevo enkratnega preobrata. Ne le, da zaradi predstave o Kantovi poti h Kantu kot nekakšni neizogibni železni logiki zabsolutiziramo »končno« postajo, *Kritiko čistega uma*, in se s tem zaslepimo za problematiko, ki jo je nadaljeval tako sam Kant kot tudi celotna nemška klasična filozofija, pač pa ostanejo tudi nerazumljiva Kantova filozofska iskanja v neposrednem obdobju pred izdajo prve *Kritike*, ki, kot z gledno in prepričljivo pokaže Kobe, se včasih lahko vrnejo ne le na izhodiščno točko, temveč tudi na stališče pred njo. Na zadnjem, a ne najmanj pomem-

¹ »Nasploh je eno najbolj kontroverznih in hkrati najmanj produktivnih vprašanj, kam in kdaj je potrebno locirati vpliv Humea, ki je Kanta po lastnih besedah zbudil iz dogmatičnega dremeža.« (97)

bnem mestu nam lahko kot pokazatelj, da je s *Kritiko čistega uma* kot »končnim ciljem«, kot Knjigo, ki naj bi enkrat za vselej prekinila brezplodna metafizična prerekanja, a so se zadnjih dvesto let o malokateri knjigi toliko prerekali, kot ravno o tej, nekaj hudo narobe, število kot po pravilu medsebojno izključujočih se interpretacij, ki so nastala v vsem tem času.

Ali, kot v nekoliko drugačnem kontekstu zapiše Kobe: »Toliko opevana logična doslednost *Kritike čistega uma* ne obstaja. Pri tem ne gre toliko za drobne spodrsiljave in nejasnosti, ko denimo Kant tako rekoč v istem stavku zapiše navidez nasprotujoče si trditve in kjer domnevno protislovje običajno izgine, če z nekoliko intelektualne poštenosti, ali bolje, poznavanja filozofije in terminologije osemnajstega stoletja pravilno preberemo njegove izjave. Težava je vse prej strukturne narave. Ne le, da ima Kant zelo nefilozofsko navado, da često uvede kako distinkcijo brez kakršnekoli utemeljitve – paradigmatski primer je seveda že sam razloček med čutnostjo in razumom –, tudi če njegove trditve sprejmemo, moramo ugotoviti, da marsikdaj preprosto ne grejo skupaj. Zato je vsakdo, ki poskuša podati konsistentno intepretacijo *Kritike čistega uma*, nazadnje prisiljen, da da prednost eni liniji argumentacije in zavrže druge. Toda po katerem kriteriju? Ravno v tej točki je poznavanje Kantovega razvoja naravnost nenadomestljivo.« (10) Če torej na koncu Kantove poti h Kantu ni absolutne vednosti, če je »*Kritika čistega uma* dejansko nastala kot nekakšna sestavljan-ka bolj ali manj povezanih sklopov, ki izvirajo iz različnih razvojnih faz in ki zato često delujejo heterogeno, če že ne naravnost protislovno« (10), potem »je Kantova intelektualna biografija sestav-

ni del *Kritike čistega uma* in pot k resnici resnica sama« (11).

In kaj se izkaže na tej poti, ki nam jo, oborožen z detaljnijim poznavanjem Kantovih zapiskov in zabeležk, refleksij, mojstrsko prikaže Kobe? Iz razumljivih razlogov se bomo pri našem prikazu *Kantove poti h Kantu* omejili zgolj na glavne postaje te poti, pri čemer se bo kajpak izgubila tudi notranja filozofska navezava ter povezava prehodov in razlogov od enega Kantovega stališča k drugemu.

Z *Disertacijo*, katere nastanek je zavezan kontingentnim okoliščinam, s katerimi (smrt Cristopha Langhansena 15. 3. 1770) Kobe tudi na zabaven način pričinja svojo knjigo, so se Kantu šele odprle možnosti, vrata si je ob tem kajpak izdatno pomagal odpirati tudi sam, za mesto na stolici za metafiziko. Seveda je bilo ob tem potrebno spisati novo disertacijo in jo zagovarjati, kajti od prejšnje, *Monadologia physica* iz leta 1756, je minilo že preveč časa in je bilo zato potrebno spisati in ubraniti novo. V ta namen je Kant spisal *Disertacijo o formi in temeljih inteligibilnega sveta*, ki jo imajo mnogi intepreti za prvo *Kritiko* v malem. Če je »Kantova filozofija po svojem bistvu formalni idealizem, potem ga imamo na delu že v *Disertaciji*«. (61) Vendar pa, kot pokaže Kobe, »je strogo vzeto nemogoče govoriti o kaki zaokroženi teoriji. *Disertacija ne stoji*, je protislovna.« (62) Ne le, »da je mogoče v zvezi z obsegom aplikacije čistih pojmov razuma zaslediti vsaj *dve* jasni liniji mišljenja, ki se med seboj *izključujeta*« (60), temveč je »škandal *Disertacije*, ki je verjetno tudi razlog (...) da je Kant v njej že postavil »transcendentalni« razloček med fenomenalnim in noumenalnim, vendar iz tega ni potegnil za nas običajnega sklepa.« (37) Prva teza na Kantovi poti h Kantu se tako glasi, da

je za »dosego kritične filozofije ključnega pomena vpeljava realne rabe razuma, ki je kot dogmatski element razmajala siceršnja stabilnost Kantove koncepcije.« (63) Glede vprašanja, ali naj »imamo Disertacijo za zametek kritične filozofije ali pa za dogmatsko razpravo o metodi, bi se naš odgovor glasil: *oboje hkrati!*« (63)

Za pravo genezo tega neujemljivega trenutka, v katerem se je našla Disertacija, je potrebno seči nekoliko nazaj. Deset let pred tem je Kant privrženec wolfovske šole. Nato nanj močno vplivata Crusius in Lambert, ki ju Kobe nekoliko širše predstavi. »Iz predstavitve osnovnih argumentov obeh avtorjev je bilo prav tako mogoče povzeti, da Kantove razprave v letih okoli 1763 niso prinesle novih odkritij na nemško filozofsko prizorišče, še najmanj takih, ki bi jih mogli opredeliti za odločilna.« (91) Drugače rečeno, »v prvi polovici šestdesetih let Kant skratka ni izviren filozof.« (91)

Tako pridemo do leta 1769. Za Kantovo spoznavnoteoretsko doktrino tega časa je mogoče reči, trdi Kobe, da je bila celovita in konsistentna, edina pomanjkljivost je bila nemara v tem, da je bila v njej čutnost, kar je glede na kasnejše stališče v prvi *Kritiki* nekoliko presenetljivo, skorajda v celoti odsotna. Šele nato se je zgodila sprememba osamosvojitve čutnosti, ki je »neločljivo povezana z idejo, da ima čutnost svoja lastna stalna načela, ki so bistveno različna od pravil, po katerih delujeta razum in um.« (129) Pri tem je bil ključnega pomena Baumgartnov vpliv, rekli bi lahko, pravi Kobe, da se je Kant ravno »preko estetične problematike dokopal do ključnih tez svoje teoretične filozofije.« (155) »Pred tem je delo koordinacije opravljal razum, toda ker pogoji lepote terjajo,

da se njena forma vzpostavi pred aplikacijo višjih spoznavnih zmožnosti, bomo morali zakon prirejanja pripisati čutom. *Čutna forma je postala forma čutnosti.*« (152)

Vendar pa smo še daleč od sklenjene in zaključene doktrine, nenazadnje smo šele v letu 1769, ki mu sledi Disertacija, za katero se je izkazalo, da je protislovna. Kant, ki se je, zadovoljen s svojo rešitvijo, nameraval lotiti moralne problematike, je poslal Disertacijo trem najbolj učenim glavam tedanje Nemčije – Sulzerju, Lambertu in Mendelssohnu –, katerih odgovori pa so ga prepričali, da njegovo delo pač ni tisto, kar si je sam domišljjal, da je. Sledi enajst dolgih let do objave prve *Kritike*, ki jih Kobe ironično poimenuje *Smeri razvoja*. V tem času sledi razvpito pismo Marcusu Herzu, z dne 21. 2. 1772, na katerega se sklicujejo takorekoč vsi interpreti, toda še vedno ni temeljnega konsenza, kaj nam pravzaprav sporoča. Nasploh bi lahko za Kantovo koncepcijo okoli leta 1772 rekli, da »niz potez, ki bi jih lahko glede na Disertacijo obravnavali kot korak naprej, dejansko predstavlja *korak nazaj* na stališče pred njo.« (186) Enako velja tudi za sklop refleksij, ki so znane pod imenom Duisburška zapuščina – »Pravzaprav je skoraj neverjetno, do kolikšne mere je Kant podlegel tradicionalni koncepciji spoznavnega procesa, in to po vseh kritičnih opozorilih iz prejšnjega obdobja.« (243-244) Denimo, »Jaz kot nasebna substanca, ki ima poleg ostalih atributov tudi čutnost kot sposobnost pasivnega sprejemanja (nasebnih) predstav, stoji v kavzalnem odnosu do neke druge substance.« (244) Skratka, »prepad do *Kritike čistega uma* je ogromen, vsekakor vreden nadaljnjih šest let trdega dela.« (246)

Sledi začasni epilog in vprašanje: Kakšna bi bila hipotetična *Kritika* leta

1777? »Ko bi Kant *Kritiko čistega uma* izdal leta 1777, bi danes poznali bistveno drugačnega Kanta. Če bi ga sploh poznali.« (274) Najprej zaradi tega, ker Kant še leta 1778 trdi, da bo izdal *Kritiko*, ki da sploh ne bo obsežna (potem to vsekakor ni bila tista *Kritika*, ki je obsegala 856 strani). Tiste *Kritike*, bi brez Tetensa »ne bilo« (276), saj Kant tedaj še ni imel razvite koncepcije notranjega zora, razmerje med zunanjim in notranjim zorom je pojmoval še precej problematično, takrat racionalne psihologije sploh še ni prišteval v metafiziko. Presenetljivo je, »da razen Carla interpredi niso opazili, da v tem obdobju *paralogizmi čistega dušeslovja še niso bili odkriti*«. (245) Nadalje, kategorij bi ne bilo ravno dvanajst in bi tako tudi ne bile iste kot kasneje, razdelitev na noumena in phaenomena bi bila v bistvu taka kot je bila kasneje, najverjetneje, ker bi sodbe ne imele takšne arhitektonske teže kot kasneje, bi tudi težko rekli, da bi bil um opredeljen kot zmožnost sklepanja. Vprašanje je, kakšno vlogo bi v hipotetični *Kritiki* Kant sploh pripisal dialektiki, drugače rečeno, »ali bi jo sploh vključil v svojo *Kritiko* kot poseben razdelek ali pa bi zgolj nakazal določene paradokse neizkustvene rabe razuma, karkoli bi to že pomenilo, in potem v posebnem spisu podal več ali manj tradicionalni nauk o duši, svetu in Bogu?« (253) Če bi že poglavje o naravni teologiji bilo podobno kasnejšemu, saj je Kant večinoma prevzel rešitve iz svojega spisa o edinem možnem dokaznem temelju za dokaz o božjem obstoju iz leta 1763, bi bile antinomije vsekakor drugačne: »V grobem bi dejali,

da Kant tedaj ne bi položil v osnovo trditve, da so na obeh straneh enako prekoračene meje možnega spoznanja, temveč bi tako tezo kot antitezo sprejel kot pravilno, le da bi vsaki dodelil njeno lastno polje.« (267)

Kaj za konec reči o Kobetovi knjigi? Nemara zgolj to, da že nestrpno pričakujemo njeno nadaljevanje, ki se bo bržkone osredotočilo na refleksije, ki jih je za tokratno predstavitev avtor pustil ob strani, ukvarjajo pa se z vprašanjem predstavnosti predstav. Kant je namreč že okoli leta 1769 »formuliral razloček med občutki kot subjektivno materijo in predstavami kot objektivno formo spoznanja. Zadeva vsekakor ni postranskega pomena, saj gre za problem intencionalnosti, ki v navezavi na pojem transcendentalnega objekta tvori eno od ključnih potez *Kritike čistega uma*.« (281) »Dokler izhajamo iz premise, da se lahko preko notranjega čuta neposredno ovemo svojih občutkov, »npr. rdeč, črn, sladek, trd, topel itn«, vse dotlej strogo vzeto ni mogoče reči, da se občutek razlikuje od predstave. In Kant je skozi vsa šestdeseta, vse tja do leta 1778 ali celo 1779, vztrajal pri takšnem pojmovanju. Šele ko se je pod vplivom Tetensa odrekel predkritični koncepciji notranjega čuta, je lahko zares izkoristil argument, ki ga je pustil ležati skoraj deset let. Tedaj je opazil, kako je natančno tisto, kar je v slavnem pismu Herzu odpravil kot »lahko razumljivo«, – kako je ravno odnos *empiričnih* predstav do njihovih predmetov dejansko ključni problem.« (281)

Peter Klepec

**Renata Salecl: *The Spoils of Freedom.*
Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism.
Routledge, London in New York 1994, 167 str.**

Kritično predstaviti knjigo Renate Salecl, katere naslov se v prevodu glasi *Razvade svobode* s podnaslovom »Psihoanaliza in feminizem po padcu socializma«, pomeni spoprijeti se s teorijo, ki se iz eksistencialno »notranje« pozicije, saj je Salecleva sociologinja in filozofinja, ki je odraščala in se teoretično izoblikovala v kontekstu nekdanje Jugoslavije, danes pa še naprej živi in dela v Sloveniji, ter se, v tem še (post)socialistično obarvanem prostoru, takorekoč iz teoretično »zunanje« pozicije loteva interpretacije dogajanj, ki so še kako zapisani sedanjosti in prihodnosti, ne pa tudi preteklosti. Zato se je (in se bo) tako usmerjen interpretativen pogled Salecleve soočil, prav znotraj taistega klavstrofobično »domačega« konteksta, s potenciranim kritičnim očesom, s pogledom, ki ocenjuje njen pogled, ki nas tukaj in zdaj dela za pogled. Knjiga tudi sama, kot se spodobi za resno reflektirano teorijo, lastno vmesno interpretativno pozicijo kapitalizira in jo navsezadnje tudi producira. V knjigi se Salecleva loteva zadev iz sedanje preteklosti, ki so še kako politično in družbeno nasičene in za katere se ne bijejo boji samo na področju interpretacije, temveč tudi »zunaj«, v realnosti. Salecleva se ne loteva nobene oddaljene zgodovinske teme, recimo oblikovanja vzhodnoevropskega prostora, ampak se teoretično spopada s še ne ohlajenim truplom socializma, ki se povrhu, kot pokaže njena interpretacija, ne skuša odpovedati procesu

lastnega balzamiranja, da bi lahko vstopil v prostor domnevne »svobode« zahodnega sveta. Svet, ki ga je »svoboda« demokracije, kot vseskozi napeljuje Salecleva, tako »razvadila«, da je morda s propadom socializma le prišel čas, ko temu svetu lahko pokažemo njegove lastne notranje meje. Zato se Salecleva takoj na začetku postavi po robu teoretičnemu tržišču Zahoda, ki teoriji z Vzhoda zastavlja vedno ista vprašanja, ne glede na specifično obravnavano temo. Morda bi lahko rekli, sledeč Saleclevi, da si Zahod želi pravzaprav slišati predvsem vedno iste odgovore, ko se sooča z vojno, genocidom, etničnim čiščenjem itn. Nekaj malega bo sicer dobil tudi v tej knjigi, pa čeprav morda le za vabo.

Torej, navkljub povedanemu je obravnavana tema o propadu socializma s pogledom na vojno v BiH in na razpad Jugoslavije tako teoretično, socialno in politično konjunktorna, da se recenziji tega dela enostavno ne moremo upreti, še posebej, ko gre za delo izpod peresa ugledne teoretičarke mlajše generacije. Nadaljni teoretičen izziv je tudi dejstvo, da je interpretacija Salecleve utemeljena na dognanjih slovenske lacanovske šole (katere najbolj propulzivna teoretična figura je vsekakor Slavoj Žižek) in nam tako neposredno dovoljuje reflektirati mesto te teorije znotraj bogato razčlenjenega mednarodnega teoretičnega prostora, kateremu je ta knjiga, z obravnavanimi temami, njihovo delno

faktografsko in jezikovno poenostavitvijo, v prvi vrsti namenjena.

Naj takoj na začetku izrečem oceno knjige: pred seboj imamo delo, ki, navkljub delni metodološki nedoslednosti (v prvem delu knjige), jasno in teoretično brezkompromisno (posebej v drugem delu knjige), /re/elaborira in instavrira interpretativni teritorij, znotraj katerega je, upoštevajoč predvsem obsežen in izjemno odmeven filozofski korpus Slavoja Žižka in drugih, šele možno zastaviti resno in teoretično produktivno artikulacijo »duhov« socializma in postsocializma ter hkrati velikih tem filozofije prihajajočega 21. stoletja kot so subjekt, identiteta, svoboda, drugačnost, demokracija itn.

Toda pojdimo po vrsti. Knjiga je razdeljena na dva dela, v prvem se Salecleva spoprijema z interpretacijo konkretnih dogodkov: vojne v BiH, množičnega in sistematičnega posilstva muslimanskih žena s strani vojskujočih Srbov, z razpadom Jugoslavije in z oblikovanjem postsocialističnih birokratsko-nacionalnih državnih struktur ali s češko pomladjo in s procesom oblikovanja subjektive identitete v psihotičnem svetu realnega socializma itn. V tem delu se ukvarja, kot zapiše, s partikularnimi temami, ki pa v njeni interpretaciji zadobijo status nekakšnega indeksa, ki bo potem naknadno še kako določal njihovo univerzalno branje. Univerzalnost recimo feminizma in demokracije se, po Saleclevi, od zdaj naprej lahko utemeljuje prav skozi dojetje njihovih mehanizmov funkcioniranja v partikularnem kontekstu Vzhodne Evrope. Knjiga se torej poenostavljeno rečeno spoprijema s kontekstom Vzhodne Evrope, natančneje s propadom socializma in z dekonstrukcijo fantazmatskega scenarija totalitarizma. Knjiga teoretizira zev med

socializmom in post-socializmom; Salecleva ponovno bere velike teme zahodnih demokracij kot so svodoba, človekove pravice, subjektova identiteta in navsezadnje demokracija, iz samega osrčja te zevi. Ob tem pa nam Salecleva postreže tudi z eno od možnih formul tega postopka branja: *Vzhodna Evropa je simptom, skozi katerega so (bodo) nasprotja liberalne demokracije spregovorila, torej šele postala vidna* (glej str. 1-3).

Toda pomembno je tudi to, da so vse te partikularnosti dojete skozi mrežo fantazmatskega scenarija, kateremu so v zadnji instanci, izhajajoč iz interpretacije Salecleve, v celoti in odločilno podvržene. Salecleva zapiše namreč, da je vsaki *ideologiji imanentno prav jedro uživanja, ki se upira simbolizaciji; to jedro je mesto uprizoritve ideološkega fantazmatskega scenarija. Fantazmatski scenarij je tisti, ki to jedro prekriva in nam hkrati onemogoča, da smo kot posamezniki v celoti integrirani v ideološkem univerzumu. In naša identifikacija z oblastjo pomeni predvsem to, da smo se identificirali z njeno fantazmatsko strukturo, ki pa se razprostira onkraj ideološkega pomena političnega diskurza* (glej str. 6).

Resno teoretično analizo je torej možno zastaviti le kot interpretacijo oz. poskus zapopadenja prav specifičnega fantazmatskega scenarija. Torej, če se še enkrat vrnem k prvemu delu knjige, Salecleva ne moralizira recimo na temo vojne v BiH, ampak skuša zapopasti njen notranji fantazmatski scenarij, ki uravnava individualno simbolno ekonomijo vseh vpletenih v vojno. Salecleva vzpostavlja specifično strukturo vzhodnoevropskega prostora, ki je ujetnik verige potlačitev in katerega ni možno brati, če ne upoštevamo prav različne fantazmatske scenarije, ki ga obvladujejo. Poenostavljeno rečeno, zdi se, kot

da nam Salecleva postreže z lacanovsko nadgradnjo althusserjevega koncepta ideoloških aparatov države, saj je fantazmatski scenarij tisti, ki sedaj obvladuje nadvse »materialna« sredstva ideologije. Če se hočemo približati razumevanju tega prostora, ga je torej nujno potrebno dekonstruirati z interpretacijo različnih diskurzov, ki danes prekrivajo fantazmatski scenarij. Tako je recimo rezultat razgalitve scenarija *libidinalne in simbolične ekonomije postsocialistične moralne večine, ko se ta sklicuje na odnos med zarodkom in življenjem, ne (zahodno demokratična) pravica do življenja kot takega, ampak se, kot pokaže Salecleva, v postsocializmu »umor« zarodka enači z narodovo smrtjo* (glej str. 24-30).

Problematičnost prvega dela knjige torej ni v neštetih formulah, ki izhajajo iz interpretacije Salecleve, in s katerimi se postavlja naravnost na glavo, takorekoč v najboljši slovenski teoretični lacanovski tradiciji Žižkovega profila, naše spontano dojemanje delovanja vzhodnoevropskega prostora - Salecleva denimo ugotavlja, da je bil nov simbolni red oz. »normalizacija družbe na Češkoslovaškem« po praški pomladi zgrajen s pomočjo mehanizmov skrite družbene kontrole, z oblikovanjem fantazmatskega scenarija, v katerem se je vsak posameznik prepoznal kot potencialni sovražnik socialističnega sistema (glej str. 38-50) - ampak v načinu predstavitve konkretne zgodovinske situacije, ki je tukaj orisana kot literarna zgodba, na kateri potemtakem poteka operacija interpretacije različnih fantazmatskih scenarijev.

Ko govori o razpadu Jugoslavije se Salecleva, sklicujoč se na Županova, ukvarja z njeno trikratno smrtjo, v šestdesetih, sedemdesetih in v osemdesetih. Glede na to, da je knjiga Renate Salecl

izšla leta 1994, bi morala avtorica vsaj v opombi specificirati, da je po letu 1992 na oblasti v Sloveniji liberalna demokracija in da zato ni možno *en bloc* dokazovati, zakaj ji je v boju za oblast v Vzhodni Evropi spodletelo, pač pa bi se prav nasprotno morala Salecleva lotiti analize, kako se je liberalni demokraciji v Sloveniji uspelo obdržati na oblasti. To velja tudi za podajanje faktografije o feminizmu v Jugoslaviji, ki ga po Saleclevi ni bilo, vemo pa, da sta bila Beograd in Zagreb močna feministična centra. Več natančnosti pa pogrešamo tudi pri orisu polja novih družbenih gibanj, ki je bilo v povezavi z alternativno sceno oz. subkulturo (oz. prav zahvaljujoč njej) nekaj povsem drugačnega kot gibanje pisateljev. Tisto, k čemur nas lahko v tem konkretnem primeru spodbudi Salecleva je to, da si zastavimo kot teoretični projekt, s podobnimi teoretičnimi prijemi kot Salecleva, interpretacijo področja civilne družbe z njeno (sub)kulturno umetniško produkcijo vred.

V prvem delu je zanimiva tudi njena metodološka zahteva po vzpostavitvi podobnosti med različnimi teritoriji Vzhoda in Zahoda, ne pa da vseskozi vztrajamo na nenehnem ohranjanju razlike same na sebi.

V drugem delu knjige skuša Renata Salecl jasno definirati filozofski horizont, iz katerega govori. Teoretizira neokantovsko pozicijo na področju teorije, ki je, po njej, v sedanjem trenutku edina sposobna preseči zagate in zahtev teoretičnega utilitarizma in pragmatizma. Salecleva postavi *Kantov prazni, abstraktni subjekt za edino možno predpostavko demokracije. Osnovni temelj demokracije je torej subjekt kot čisti prazni prostor. Demokracija je vedno formalna povezava med abstraktnimi subjekti, zato bo vsak demokratični formalni status šel v izgubo, takoj*

ko ga bomo skušali napolniti s konkretno človeško vsebino (glej 118-128).

Ko reflektira dva nasprotna vodilna feministična koncepta, starejšega (Millet *et altri*) in recimo sodobnejšega (Irigaray *et altri*), slednji naj bi skušal postulirati oz. na novo definirati zatirano žensko telo, nam Salecleva zato predlaga, kako naj se izognemo padcu v tretjo pot, tako da znova vpeljemo v vsa ta razlikovanja Kantov cogito, duhovno substanco kot brezsubstanco. Kant-Lacanova perspektiva, ki ne predpostavlja razlikovanja med dušo in telesom, razlikovanja, ki je po Lacanu tako ali tako povsem imaginarno, pač pa razlikuje med organizmom (katerega duša je sestavni del) in travmo simbolnega reda, je, po Saleclevi, edina, ki nas lahko obvaruje, da ne zdrsnemo v nekakšen totalitarizem vsebinskega pozicioniranja znotraj feminizma. V nasprotju si nista torej misel in telo, pač pa subjekt, dojet kot prazno mesto, in razsežnost jezika, ki je tista, ki vnaša razlikovanje in travmatično pozicioniranje.

Mimogrede bi veljalo opozoriti še na eno teoretično pridobitev v slovenskem prostoru, ki je tudi vpeta v neokantovski horizont, na bleščečo neokantovsko pozicioniranje logike Kantove etike¹. Alenka Zupančič logiko Kantove etike povsem iztrga človeškemu razmerju in jo prav tako prepusti formi, kar pomeni, da etična niso dejanja, ki jih izvršimo v skladu z dolžnostjo ali v skladu z zakonom ali v skladu z našimi patološkimi

interesi (v imenu dobrega, pravičnega itd.), pač pa je etično dejanje tisto, ki je izvedeno *izključno iz dolžnosti!* Etično je v osnovi nek presežek, ki zadeva samo in izključno raven forme. V času torej, ko je še kako poskrbljeno za popolno psihologizacijo človeka, poudarja Zupančičeva radikalno depersonalizacijo Kantove etike, ta se namreč utemeljuje v svobodi, s strogim vztrajanjem pri formi. Kantovo etično dejanje je v interpretaciji Zupančičeve odločitev za etično, ki predhodi vsaki misli in vsakemu tehtanju, je korak v prazno, je forma zunaj vsebine, in če tudi za formo velja, da je forma nečesa, je ta potemtakem »forma, ki je zunaj same forme«!

V knjigi Renate Salecl je vsepolno vzporednih produktivnih branj in obratov, ki teoretizirajo recimo tudi razsežnost performativa, razcep med subjektom izjave in subjektom izjavljanja itn. Zato bom sklenila to recenzijo z že razvpito šalo o ljudožercih: »Ne, v naši vasi ni več ljudožercev, prejšnji teden smo pojedli zadnjega«. Tu takorekoč v čisti obliki izstopi razlika med subjektom izjave in subjektom izjavljanja: na ravni subjektov izjave kanibalov ni več, subjekt izjavljanja pa je natanko tisti »mi«, ki so/smo pojedli zadnjega kanibala, tako da jih danes ni več. Po padcu socializma, pa Salecleva tej šali podari še eno dodatno branje, za ljudožerce imenuje prav postsocialistične voditelje.

Marina Gržinič

¹ Prim. Alenka Zupančič, *Etika realnega: Kant. Lacan*, Analecta, Ljubljana 1993.

Lawrence Rosen (ur.)

***Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States.*
School of American Research Press, Santa Fe 1995, 264 str.**

Kaj se dogaja v neki drugi osebi? Ali nam je lažje razumeti notranjost nekoga, ki je družinski član, sosed ali sodelavka? Ali lahko razumemo notranje vzgibe, namere in motive Arabcev iz Maroka, Kaqchikel Indijancev iz Gvatemale, Daribi ljudstva iz Papue Nove Gvineje, ali pa nam le-ti ostanejo za vedno skriti? Ali so različne kulture razvile različne metode za razumevanje notranjih vzgibov? Na ta in še mnoga druga vprašanja, ki se navezujejo na temo intencionalnosti, poskuša vsaj delno odgovoriti pričujoča knjiga. Osnova zanjo je bil enotedenski seminar leta 1990 v Santa Feju v ZDA, ki se ga je udeležila izbrana družina visoko kotirajočih antropologov ter trije drugi strokovnjaki: filozofinja, pravnik in jezikoslovec. Človekove namere so do nedavnega veljale za domeno filozofske abstraktnosti, psiholoskega teoretiziranja in versko usmerjenega razglabljanja. V pričujoči knjigi devet avtorjev razmišlja o intencionalnosti kot družbenem in kulturnem pojavu. Intencionalnost se prepleta s porazdelitvijo moči, z moralno in zakonsko odgovornostjo, z osebnimi karakteristikami ter z zaupanjem ali bojaznijo pred prevaro.

Knjiga je razdeljena na uvod in na tri dele s po tremi poglavji. V kratkem uvodnem poglavju urednik knjige predstavi njeno tematiko in postavi problem v zgodovinski okvir evro-ameriškega sveta. V drugem poglavju Robert Paul predstavi kulturo tibetanskih Šerpe. Paul

pravi, da razlikovanje med intenco in dejanjem v evropski kulturi izvira iz razlike, ki jo evropska filozofija pripisuje razliki med razumom in telesom. To pa seveda ne velja za tibetanske Šerpe. Kljub temu, da Šerpe poudarjajo, da ne morejo videti v glave drugih ljudi, z lahkoto prepoznavajo namere drugih. Kot v vseh družbah po svetu, tudi njihovo kulturo preveva kopica rutinskih verižnih dejanj, ki so značilna za določene situacije. Tovrstna dejanja omogočajo prepoznavanje in predvidevanje namer in reakcij v podobnih situacijah. Seveda pa je treba biti pri artikuliranju človekovih intenc previden, ker tovrstna razglabljanja kaj rada pripeljejo do nesoglasij, preprirov, užaljenosti in celo sovražstva. V mnogih primerih Šerpe pripisujejo intencionalnost temu, čemur Evropejci danes ne bi več. Pri bolezni ali nesreči se zlobne intence pripišejo bodisi moškimi, ki veljajo za šamane in se ukvarjajo z destruktivno magijo, bodisi ženskam, ki jih imajo za zastrupljevalke in čarovnice. Krivce iščejo tudi v nadnaravnih bitjih in duhovih. Tradicionalni pravni sistem, ki je podlaga za državne pravne institucije, je osnovan na ravnotežju med tistim, kar človek ali skupina stori in ustreznim povračilom. V primeru spora je to ustrezna kompenzacija. Tu se ne išče neka objektivna resnica, temveč takšna sprava, ki bo podlaga za bodoče uravnotežene družbene odnose. Zato ni čudno, da za določanje krivde uporabljajo divinacijo

in priseganje na božanstva, ki naj bi kaznovala tiste, ki kazni ne plačajo. Šerpe govore o sramu in kesanju, nimajo pa ustreznih konceptov in besednjaka za krivdo in greh, kot jih imajo na primer kristjani. V zahodnem krščanskem svetu se je na krivdi osnovana morala povzdignila do državnega pravnega sistema. To se v Tibetu ni zgodilo. Medtem ko zahodni svet zanimajo novosti in razvoj, pa je Mahayana budizem, ki preveva tibetansko kulturo, osredotočen v statično politično okolje in v raziskovanje osebnega notranjega sveta z meditacijo.

V tretjem poglavju Kay Warren govori o političnem nezaupanju med Kaqchikel Maya Indijanci z gvatemalskega višavja. V tej analizi poskuša Warren pokazati, da poznavanje drugih vključuje bojazni, ki niso le produkt trenutnega političnega nasilja, temveč so hkrati zapuščina njihove lastne verske preteklosti. Za tradicionaliste je bilo vedno pomembnejše sodelovanje kot pa stanje zavesti. Skupinski obredi utrjujejo hierarhijo med posamezniki. Glavno vlogo igrata »spoštovanje« in občutek organizacijskega reda. Ker se intence posameznikov in skupin lahko uporabljajo v politične intence, je svet drugih za Indijance vedno prikrit. Mayi verjamejo, da notranjost drugih ni nikoli popolnoma dostopna, da namere ostanejo prikrite, ter da sta zavist in odtujitev stalni družbeni nevarnosti.

Marilyn Strathern prične svoj esej s primerjanjem izmenjave daril pri Melanezijcih in Evropejcih. Na raznih svečanostih melanezijski gostitelji pripravijo svoje goste do določenih čustev, do veselja ali žalosti, do občudovanja ali žalovanja. Čustveno doživljanje gostov gostitelji poplačajo z darili. V zahodni potrošniški družbi bi bil pravi šok, ko bi nekoga plačali samo zato, ker je pokazal

svoja čustva. Čustva naj bi darila tako ali tako spremljala, vsako darilo naj bi imelo tako imenovan »personal touch«, to je del tiste osebe, ki darilo daje in del tiste osebe, ki darilo dobi. Za evro-ameriško družbo je značilno, da so intence usmerjene v doseganje ciljev. Če se ti cilji ne dosežejo ali, če so rezultati drugačni od pričakovanih, govorimo o nenameravanih posledicah. Strathern povzame primer reklame za *in vitro* osemenitev. Ta obide dejanski problem neplodnosti in se posveti cilju – otroku. Znan je primer iz Amerike, ko je genetska mati, ki je zanosila na željo nekega para hotela zadržati otroka. Sodišče je odločilo v korist para, ki je otroka naročil. Strathern poimenuje tovrstno stališče »novi biologizem«. Izbira se oblikuje izven telesa matere, ki je otroka naročila. Hkrati pa je tovrstna izbira »zdravilo« za njeno telesno stanje. Z željo po zanositvi kot glavnim določiteljem materinstva se biologija razširi. Strathern pravi, da pri tovrstni nosečnosti konsumerizem in podjetništvo zanikata obdobje nosečnosti, to je obdobje med željo in njeno izpolnitvijo.

Drugi del, ki je posvečen literaturi, jeziku in fotografiji prične ameriški romanist Eugene Vance. Njegova tema sta intencionalnost in semiotika pri zažigu ameriške zastave. Zakon določa, da je zažig zastave onečaščenje zaščitnega simbola. Vance primerja ameriški zakon s teološko mislijo srednjega veka, to je z usmrtitvami v zgodnjem krščanstvu in s spori, ki so se pojavili ob ikonoklazmu v 8. in 9. stoletju v Bizancu. Ikonoklasti so zagovarjali prepričanje, da nobena podoba, ki jo je naredila človeška roka ne sme biti čaščena; tovrstna dejavnost naj bi bila malikovanje in prekršitev druge zapovedi. Ikonofili so temu nasprotovali z obrazložitvijo, da čeprav te

podobe niso sveta bitja, vseeno prikličejo spomin na čaščeno sveto bitje. Vance pravi, da se intence ne razvijajo le skozi družbene odnose, temveč tudi skozi semiotične odnose, to je skozi simbole, ki jih uporabljamo. Vance poda primer demonstracij proti Reaganovi nuklearni politiki v Dallasu, ko je policija aretirala Gregoryja Leeja Johnsona, ker je polil ameriško zastavo z bencinom in jo zažgal. Johnsona so kaznovali z enoletnim zaporom in plačilom 2000 dolarjev. Iz zapisov sodišč Vance povzame glavne točke: na prvem so poudarili, da je že sama tovrstna namera kazniva; na drugem so poudarili, da je ameriška zastava že več kot 200 let simbol države in da njen zgodovinski značaj zadošča za ohranitev tovrstnega zakona. Avtor prispevka pa pravi, da to ni resnična zgodovina, temveč zgodovina anekdot, izmišljenih in izbranih zgodb, ki so jih Američani v skladu s krščansko tradicijo oblikovali v zgodovino.

V šestem poglavju ameriški profesor prava Leonard Kaplan govori o spreminjanju dojemanja človeške intence in o njeni povezanosti z moralno sodbo. Avtor trdi, da osredotočenje na storilčevo namero onemogoča pravično razsodbo. Tovrsten okvir je preozek, saj se pogledi na poštenost in krivdo spreminjajo. Druga teza, ki jo avtor postavi pa je, da je človekova namera pri določanju krivde postala od konca 19. stoletja manj pomembna. Da bi svoje teze podprl avtor analizira dve leposlovni deli in en film: roman Hermana Melvilleja *Billy Budd*, roman Friedricha Dürrenmatta *Sodnik in njegov obešenec* ter film Woodya Allena *Zločin in kazenski prekrški*. Iz vsakega izmed teh del lahko povlečemo neke sklepe o povezanosti intence, umora, odgovornosti, pravice in zla v zahodnem svetu. V prvem delu in-

tenca ni ločena od dejanja in odgovornosti. V drugem delu intenca služi interesom države. Morala, ki izvira iz skupnih vrednot, se z vpletenostjo države ustrezno spremeni. V tretjem delu umor ni tragičen temveč se pojavi kot moralna bolečina: kombinacija Joba iz Stare zaveze, Dostojevskijevega romana *Zločin in kazen* ter konceptov Marxa in Freuda. Za Melvilleja je človeški zakon v službi božjega in predstavlja edino rešitev pred zlom. Za Dürrenmattove osebe je značilno, da je njihova morala nepopravljivo kompromitirana. Morilec v Allenovem filmu ostane neodkrit in nekaznovan. Reši se celo brez metafizične bolečine.

V naslednjem poglavju Catherine Lutz analizira fotografije iz ameriške revije *National Geographic*. Lutz pokaže na aktivno vključevanje povprečnega bralca v te »zamrznjene podobe«¹ trenutkov in osmišljanje le-teh z lastnimi občutenji in intencami. Ljude iz nekega kulturnega okolja lahko podobo s slike približajo svoji lastni domačnosti ali pa jo za vedno odtujijo. Lutz pravi, da je vedno več tako imenovane »dokumentarne fikcije«² saj postmodernizem spodbuja ljudi k temu, da ne razlikujejo več med realnostjo in fantazijo. Zato jih tudi ne zanima, ali je fotografija dokumentarna ali umetna. Lutz je opravila razgovore s petinpetdesetimi ameriški belci. Pokazala jim je 20 fotografij ljudi iz neevropskih družb. Ljudi temne polti so označili za revne in nesrečne; njihov karakter, čustvovanje in misli so »brali«³ kar s kože. Zato ni čudno, da so med ameriški bralci članki iz Afrike najmanj popularni. Ena od glavnih tem, o katerih so bralci govorili, je dualizem »tradicionalnim«⁴ in »primitivnim«⁵ ter »modernim«⁶ in »civiliziranim«. Družbeni evolucionizem seveda ni na podobah

samih, temveč je privesek tistih, ki fotografije izdelujejo in tistih, ki jih gledajo. Kapitalistični konzumerizem izdatno vpliva na način kako ljudje - ameriški belci srednjega sloja v tem konkretnem primeru - vidijo podobe in kakšne želje in intence pripisujejo ljudem s fotografij.

Tretji del prične antropolog Roy Wagner. Po predstavitvi *habu* obreda med ljudstvom Daribi z višavja Papue Nove Gvineje, Wagner pokaže, da je človek lahko ujet v družbene dejavnosti, ki so polne negotovosti in kjer intence postanejo nejasne. Zahodna pojmovanja poudarjajo, da intenca pride pred dejanjem. Med Daribiji pa je intenca lahko posledična, to je rezultat sodelovanja pri kaki aktivnosti. Wagner, ki ga poznamo po njegovih teoretskih razglabljanjih o kulturi na splošno, postavi zanimivo tezo: naše pojmovanje »kulture« naj bi bilo tesno povezovano s tem, kako različna ljudstva v različnih delih sveta pojmujejo spontanost znotraj področja intencionalnosti - kako jo zanikajo, se sklicujejo nanjo ali pa ji pripisujejo krivdo za določeno dejanje. Wagner konča svoje kratko poglavje s tezo, da je »kultura« v bistvu fotografija intencionalnosti. Intencionalnosti ni »v« fotografiji zato, ker je intencionalnost tista, ki »je« fotografirala.

V devetem poglavju se Rosen sprašuje ali se je koncept intencionalnosti med Arabci iz Maroka v zadnjih desetih letih spremenil in ali so se podobne spremembe dogajale tudi pri konceptih verjetnosti, vzročnosti in odgovornosti. Če se pri družbenih spremembah koncepti na novo določijo, če se metafore, ki se uporabljajo za razumevanje drugih spremene, če se predpostavke, na katerih temelji zaupanje med člani družine ali plemena porušijo, potem lahko pri-

čakujemo spremembe pri razumevanju notranjega stanja drugih ljudi. Če pa obstoječi koncepti prevzamejo spremembe ne da bi se sami spremenili, bomo težko opazili, če je do kakršnihkoli sprememb sploh prišlo. Za Maročane so koncepti intencionalnosti, verjetnosti, vzročnosti in odgovornosti tesno prepleteni s pogledom na človeško družbo kot posebljeno in pogodbeno. Na primeru orientalskega bazarja Rosen pokaže, da je identiteta posameznika določena z odnosi, ki jih oseba ustvari. Podobo bazarja prenese na družbo kot celoto ter na zakonsko, versko in družinsko življenje. Pri porokah, na primer, je pogajanje nujno. Pаметen človek pozorno spremlja vedenje drugih, in temu ustrezno načrtuje in oblikuje svoja lastna dejanja. Za Arabce je oseba združenje kompleksnih in menjajočih se navezanosti na druge ljudi. Ker obstajajo ljudje le v družbenem kontekstu, ni kronološki čas tisti, ki razkrije resnico oseb, temveč so osebe tiste, ki razkrijejo resnico dogodkov.

V zadnjem poglavju filozofinja Amelie Oksenberg Rorty najprej opozori, da so vprašanja o mišljenju, intencah, čustvovanju in percepciji drugih različna vprašanja in da zahtevajo različne odgovore. Zanj se drugačna kultura začne že pri prvem sosedu. Rortyjeva pravi, da moramo najprej poznati psihologijo posameznika in se šele kasneje lahko poglobimo v kulturne in subkulturne domene. Naše nezavedne, neizgovorjene domneve, da si drugi ljudje delijo naše vzorce zaznavanja, so tako globoko v nas, kot so v nas sami vzorci zaznavanja. Svoja stanja projiciramo na druge in jih skozi njih seveda napačno razumemo. Naša lastna stanja so v procesu interakcije zelo občutljiva za kakršnokoli korekcijo. Bolj ko se vključu-

jemo v vzajemno konkretno sodelovanje z neko osebo, bolj verjetno je, da se napačne podobe korigirajo.

V celoti je knjiga izvrstna zbirka zanimivih in stimulativnih člankov, ki kažejo na to, da so človeške intence v veliki meri družbeni in kulturni pojav. Seveda nihče od avtorjev ne more v svojem kratkem prispevku upoštevati vseh dejavnikov, ki vplivajo na razumevanje intencionalnosti. Tako včasih pogrešamo osebni karakter posameznika, ki je brez dvoma pomemben pri ugotav-

ljanju in poznavanju človeških intenc. Morda bi si želeli več poudarka na individualnosti v neevropskih družbah in kolektivnosti v evropskih družbah, saj praktično vsi avtorji zadnjo lastnost pripisujejo prvim, prvo lastnost pa zadnjim. Vendar pa to že spada v področje psihološke antropologije in etnopsihologije, ki pa očitno nista bili tisti področji, ki so se jim avtorji v pričujoči knjigi želeli posvetiti.

Borut Telban

The Estonian Academy of Sciences and University of Tartu
announce
a new international journal of the humanities and social sciences

TRAMES

and
welcome contributions from any country and any scientific school.

"Trames" intends to accumulate the best scientific thought from or about the Eastern Europe and bring it to the reader in the West. The journal is pre-reviewed. The criteria for the acceptance of papers are the originality of ideas, weight of arguments and clarity of presentation. The editorial board will give its preference to papers with broader theoretical attitude and a possible interdisciplinary approach. Review articles featuring the great names or events in the history of the humanities and social sciences in the Eastern Europe, and book reviews covering recent books published in or about the region are also welcome. "Trames" is published quarterly, its language of presentation is English. Further information and the style sheet for authors can be obtained from the editorial board.

EDITOR:

Martin Ehala (Tallinn)

EDITORIAL BOARD:

Jüri Allik (Tartu)

Wolfgang Drechsler (Tartu)

Priit Järve (Tallinn)

Arvo Krikmann (Tallinn)

Priit Raudkivi (Tallinn)

Jaana Ross (Tallinn)

ADDRESS: 7 Estonia pst

Academy of Sciences Publishers

Tallinn EE 0100

Estonia

Phone: + 372 (22) 454 156

Fax: + 372 (2) 64 66 026

E-mail: ehala@lin.tpu.ee

With all the good intentions, "Trames" aims for making the world broader to the scientists in the East as well as in the West.

Jelica Šumič-Riha:

Nemožnost skupnosti in možnost demokracije

Avtorica poskuša problematizirati teoretsko in politično pertinentnost kategorije skupnosti. V analizi narave te kategorije avtorica izhaja iz ene najbolj radikalnih tez sodobne politične misli, namreč teze, da »je *realno* sveta skupnost, kolikor je nemogoča«. V analizi Kelsnove koncepcije demokratične politične skupnosti avtorica pokaže način, kako se ta pristop, ki obravnava skupnost kot problem oziroma kot kraj srečanja, križanja med pravom in političnim, izogne breznu realnega.

Jelica Šumič-Riha:

The impossibility of community and the possibility of democracy

The author attempts to problematise both the theoretical and the political pertinence of the category of the community. In her inquiry into the nature of this category, the author examines one of the most radical theses of contemporary political thought, namely that »the *real* of the world is the community insofar as it is impossible.« In analysing Kelsen's conception of a democratic political community, the author demonstrates the ways in which this approach, which treats the community as a problem, or more precisely as a place of encounter, an intersection, between law and the political, avoids the abyss of the real.

Rado Riha:

Kako je mogoče postulirati politično?

Prispevek skuša razviti naslednjo tezo: Kantova teorija najvišjega dobrega v drugi Kritiki omogoča, da praktičnega delovanja subjekta ne dojamemo le kot zadovoljevanje naravnih in družbenih interesov samoohranitve. To drugost praktičnega delovanja konceptualizira teorija najvišjega dobrega tako, da pojmovno razčleni in prikaže tisto, za kar v resnici gre univerzalnemu moralnemu Zakonu: tisto, »ne glede na kar« se lahko Zakon edino uveljavlja kot univerzalen, tisti objektni, realni preostanek, ki mora vselej suplementirati Zakon, da bi le-ta lahko učinkoval kot univerzalen. Ta kos realnega razčleni teorija najvišjega dobrega na dva načina. Prvič, v obliki nekega pojma, ki obstaja v empirični realnosti edino kot praznina svojega mesta, in drugič, v obliki dveh drugih pojmov, ki sta navzoča v empirični realnosti le kot tisto, kar nima z njo nobene smiselne povezave, a kar ravno s tem nudi delovanju neko oporo, ki je bolj realna kot empirična realnost sama. Neločljiva povezanost vseh treh pojmov artikulira najvišje dobro na področju praktičnega kot nekaj, o čemer to področje ne more in ne sme ničesar vedeti. Natančneje rečeno, ta povezanost ni drugega kot način, na katerega je nemožno realno v okviru praktičnega delovanja ponavzočeno tako, da je iz tega okvira za vselej izključeno.

V drugem koraku skuša prispevek takšno razumevanje postulatov razviti na področju filozofske refleksije političnega.

Rado Riha:

Wie kann das Politische postuliert werden?

Der Beitrag versucht folgende These zu entwickeln: Kants Theorie des höchsten Guten in der zweiten Kritik macht es möglich, im praktischen Handeln der Menschen etwas mehr und etwas anderes zu sehen als eine bloße Zufriedenstellung von natürlichen oder gesellschaftlichen Selbsterhaltungsinteressen. Dieses Andere des praktischen Handelns kommt so zum Vorschein, daß vom höchsten Guten jenes begrifflich auseinandergelegt und dargestellt wird, worum es dem universellen moralischen Gesetz wirklich geht: Jenes Etwas, »ohne Rücksicht worauf« sich das Gesetz einzig als universelles durchsetzen kann, jener objektale Rest, der immer das Gesetz supplementieren muß, damit dieses als restlos universell fungieren kann. Dieses objektale Etwas

wird in der Theorie des höchsten Guten auf zwei Weisen auseinandergelegt: In der Form eines Begriffes, der in der empirischen Welt nichts als die Leere seines Platzes ist, und in der Form zweier anderen Begriffe, die in der Wirklichkeit nur als das anwesend sind, was mit ihr nichts zu tun hat, was ihr aber gerade dadurch eine Stütze anbieten kann, die realer als die empirische Wirklichkeit selber ist. Der unauflösbare Zusammenhang der drei Begriffe artikuliert das unmögliche Reale im Bereich des Praktischen als etwas, wovon dieser Bereich nichts wissen darf und nichts wissen kann. Genauer gesagt, dieser Zusammenhang ist nichts anderes als die Weise, auf die das unmögliche Reale innerhalb des praktischen Handelns so vergegenwärtigt wird, daß es aus ihm auf immer ausgeschlossen ist.

Im zweiten Schritt versucht der Beitrag diese Auffassung der Postulate für die philosophische Reflexion des Politischen fruchtbar zu machen.

Peter Klepec:

Nekaj pripomb k problematiki vloge idej v Kritiki razsodne moči

V članku avtor primerja vlogo idej v prvi in tretji Kantovi *Kritiki*. Čeprav je Kantovo pojmovanje o tem, kaj je ideja, ideja nasploh, v obeh *Kritikah* bolj ali manj enako, v tretji *Kritiki* ideje nimajo več iste vloge, kot so jo imele poprej. Obstajajo sicer nekatera mesta, kjer Kant idejam dodeli vlogo pri vodenju in omejevanju čutnosti, vendar ta vloga nima istega strukturnega mesta kot v prvi *Kritiki*. Poleg tega ideja v tretji *Kritiki* razpade na dvoje, na estetsko idejo in idejo uma, to razlikovanje pa se v grobem prekriva z razlikovanjem med kritiko estetske in teleološke razsodne moči. Vprašanje po enotnosti obeh glavnih delov tretje *Kritike* je hkrati vprašanje po vlogi transcendentalnega načela, ki mu pripade strukturno podobna, čeravno kajpak povsem različna vloga kot je v prvi *Kritiki* pripadla idejam.

Peter Klepec:

Some remarks on problematic of the role of ideas in the Critique of Judgement

In the article author compares the role of ideas in the first and the third *Critique*. Although Kant's conception of what is an idea, idea as such, is in both *Critiques* much or less the same, in the third *Critique* ideas do not have same role as before. There are, however, some passages, where Kant assigns ideas role by guiding and limiting sensitivity, this role does not have the same structural place as in the first *Critique*. Idea in the third *Critique*, furthermore, falls in two parts, on the esthetical idea and the idea of reason, this difference roughly corresponds to the difference between critique of esthetical and teleological judgement. The question of the unity of both main parts of the third *Critique* is at the same time question on the role of transcendental principle, which has structurally similar, although completely different role as the ideas in the first *Critique*.

Matjaž Vesel:

Božji pogled

Članek obravnava razpravo Nikolaja Kuzanskega *De visione dei*, v kateri Kuzanski v predgovoru s pomočjo »slike vsevidnega« vodi menihe iz Tegernskega jezera skozi »čutni eksperiment«, ki jih mora iz območja vidnega privedi do nevidnega in resničnega, ki se eksplicira v diskurzu petindvajsetih poglavij. Avtor v članku analizira koncept videčega Boga, povezavo vednosti in vidnosti, Kuzančevo utemeljitev človeške vednosti na matematiki kot najbolj gotovemu vedenju/videnju, kjer sovpadeta *visus oculis* in *visus intellectualis*, predvsem pa se osredotoči na »čutni eksperiment«, ki ga opisuje predgovor razprave, in na prvih šest poglavij eksplikacije mistične teologije. Primerjava Kuzančevega desubstancionaliziranega in relativiziranega univerzuma, ki ga vzpostavi vaja, in sveta, ki ga »skonstruira« sočasno perspektivno slikarstvo, pokaže določeno

homolognost v matematizaciji in točki infinitizacije teh dveh načinov »videnja«. Posebno mesto pripade točki božjega pogleda, ki se vzpostavi kot madež, ki s svojo nepredstavljenostjo žene vajo skozi tri faze, na koncu pa predstavlja tudi točko subjektivacije.

Matjaž Vesel:
The Gaze of God

The article deals with the treatise of Nicholas of Cusa *De visione dei*. In the foreword to this treatise Nicholas of Cusa leads the monks from Tegernsee through »perceptible experimentation«, which is to take them from the realm of the visible to realm of the invisible and true, explicated in the following discourse of twenty-five chapters. The author analyses the concept of a »seeing« God, the connection between *savoir* and *voir*, the Cusan foundation of human knowledge on mathematics as the most certain mode of *savoir/voir*, where *visus oculis* and *visus intellectualis* coincide. The main stress is laid on the analysis of »perceptible experimentation«, described in the foreword of the treatise, and on the first six chapters, where mystical theology is explicated. A certain homology of the two modes of vision in the mathematization and infinitization can be established through the comparison of the Cusan desubstantialized and relativized universe and the world, constructed by the art of perspective. The point of the gaze of God is of special importance: this gaze turns out to be a »spot« which, because of its being unimaginable, impels the exercise and, at the end, represents the point of subjectivation.

Bojan Borstner:
Popperova filozofija znanosti II

Za Poppera predstavlja znanost proces reševanja problemov, ki temelji na izbiri hipotez. Pri tem ugotavlja podobnost med Darwinovo teorijo in procesom rasti znanstvenega znanja. V tej zvezi je pomembna Popperova teza, da je cilj znanosti resničen opis stvarnosti, ki vsebuje tri vrste bitnosti – ontologija treh svetov. Razlikovanje med bitnostmi pa je vprašljivo, ker temelji na subjektivni intenci interpreta. S tem pa postane vprašljivo samo opredeljevanje rasti znanstvenega znanja in njegov objektivni status, ker bi najboljša teorija morala biti korespondenca med stvarnostjo in celoto vsega človeškega znanja. Tako pa se zadovoljimo z določenim doseženim nivojem znanosti kot najboljšo podobo stvarnosti, kot Resnico.

Bojan Borstner:
Popper's Philosophy of Science II

Popper begins with the thesis that science is a problem-solving process, which is based on the selection of alternative hypotheses and that there is a great similarity between Darwin's theory and the process of growth of scientific knowledge. Popper's idea is that the goal of science is the true description of reality, which contains three kinds of entities – three world's ontology. It is questionable if this distinction does hold water, because it is grounded in the subjective view point of an interpret. Therefore, the whole theory of the growth of scientific knowledge and its objective status is not justified as he assumes, because the best theory should have been the correspondence between the reality and the totality of human knowledge. We have to be satisfied with the common level of the scientific knowledge as the (contemporary) best picture (Truth) of the reality.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US ds.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Avtorsko pravico objavljenega prispevka zadrži izdajatelj, razen če je posebej drugače dogovorjeno. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu z dvojnimi razmakom. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed.

Prispevki naj ne presegaajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45 000 znakov) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni, če je mogoče, z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itd.) je treba pisati *ležeče* (ali podčrtano).

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87-105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t.i. "author-date" sistem z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorje prosimo, da nam pošiljajo tekste na 3.5" ali 5.24" disketah, pisane na IBM kompatibilnem računalniku (v novejši verziji programa Microsoft Word - okolje Windows ali DOS). Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in na izpisu natančno ujemali.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.



ISSN 0353-4510



9 770353 451019