

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1998

Filozofija in njeni pogoji

Ob filozofiji Alaina Badiouja

Filozofske razprave

Problemi Heglove filozofije



ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik XIX / Volume, številka / number 1/1998

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

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Marina Gržinić, Peter Klepec, 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, P.P. 306, 1001 Ljubljana, Slovenia.

Tel.: (+ 386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253

E.Mail: fi@zrc-sazu.si – <http://www.zrc-sazu.si/fi/fi.html>

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.

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 2400 SIT.

Annual subscription: 18 \$ for individuals, 36 \$ for institutions.

Single issue: 10 \$ for individuals, 20 \$ for institutions. Back issues available.

Access / Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

Filozofski vestnik izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo in
Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

Filozofski vestnik is published with grants from The Ministry of Science
and Technology and The Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

© ZRC SAZU, Filozofski inštitut

Tisk / Printed by

Planprint d.o.o., Ljubljana

FILOZOFSKI
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1998

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo R. 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.

VSEBINA

Filozofija in njeni pogoji – Ob filozofiji Alaina Badiouja

Françoise Proust, <i>Kaj je dogodek?</i>	9
Simon Critchley, <i>Kako ne popustiti glede svoje želje – Pripombe in vprašanja ob Etiki Alaina Badiouja</i>	21
Jelica Šumič-Riha, <i>Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve</i>	33
Alenka Zupančič, <i>Med dvema subjektoma</i>	47
Rado Riha, <i>Razcep subjekta</i>	57
Alain Badiou, <i>Politika kot postopek resnice</i>	67

Filozofske razprave

Maja Milčinski, <i>Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični vzorec doživljanja (Ob temi človeške minljivosti)</i>	79
Bojan Borstner, <i>Ali je smrt res nekaj slabega?</i>	89
Božidar Kante, <i>Kant: v kakšnem pomenu so sodbe okusa estetske?</i>	103
Peter Klepec, <i>Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze</i>	113
Gorazd Korošec, <i>Macphersonov Hobbes – je Leviathan res buržoazen?</i>	127
Raffaele Milani, <i>Primerjalna estetika: primerjava med kulturami in umetnostmi</i>	141

Problemi Heglove filozofije

Dragana Kršič, <i>»Umna dejanskost« in filozofija</i>	155
Robert Pippin, <i>Heglov etični racionalizem</i>	169

Prikazi in ocene

Paolo D'Angelo, <i>L'estetica italiana del Novecento (Lev Krefc)</i>	195
Mario Perniola, <i>L'estetica del Novecento (Lev Krefc)</i>	195

<i>Povzetki - Abstracts</i>	199
-----------------------------------	-----

FILOZOFIJA IN NJENI POGOJI
Ob filozofiji Alaina Badiouja

V pričujočem razdelku so objavljeni referati z mednarodnega znanstvenega srečanja z naslovom »**Filozofija in njeni pogoji – Ob filozofiji Alaina Badiouja**«, ki je bilo v organizaciji Filozofskega inštituta ZRC SAZU 21. marca 1998 v Ljubljani. Referatom je dodan prevod besedila predavanja z naslovom »La politique comme procédé de vérité«, ki ga je imel prof. Alain Badiou z Univerze Pariz VIII na povabilo Filozofskega inštituta 20. marca 1998 v Ljubljani.

Znanstveno srečanje so podprli Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije, Znanstvenoraziskovalni center SAZU in Francoski inštitut Charles Nodier.

Françoise Proust *Kaj je dogodek?*

Deset let je že, kar je bilo objavljeno delo *L'Être et l'événement*. To delo je – resda prek Sartrovega *L'Être et le néant* in kljub zvestobi navezave na Sartra, na katero opozarja sam avtor¹ – odgovor in replika na *Sein und Zeit*. Dejansko določa *Bit in čas* sodobno misel kar v dveh pogledih. Po eni strani naloži filozofiji, da *misl*i, drugače povedano, od mišljenja zahteva, da se afirmira in loči od vsega starega in modernega (analitičnega oziroma komunikacijskega) neokantovstva. Zato bi lahko to delo poimenovali *ontologija*, kolikor je namreč mišljenje biti oziroma mišljenje ontično-ontološke razlike in ne raziskovanje kognitivnih postopkov ali pa reprezentativnih oziroma komunikativnih procesov. Po drugi strani pa bit navezuje na čas, to se pravi, na prezentifikacijo ali, kot pravi pozni Heidegger, na *dogodek* (*Ereignis*) oziroma »apropriirajoči dogodek«.

Badioujeva misel se vpisuje, tako kot vse velike francoske misli zadnjih tridesetih let, Lacanova, Derridajeva, Deleuzova, Foucaultova, v post-heideggerjanstvo, to se pravi v mišljenje *Biti in časa*. Badioujev specifični koncept je dejansko koncept dogodka, to se pravi *začetka*. Po pravici povedano je Badiou *edini* mislec dogodka. Pravo ime za deleuzovski dogodek je *nastajanje*: neskončna variacija, kontinuirana metamorfoza, ki se razodeva v tej ali oni kretnji ali drži, v tem ali onem barvnem odtenku ali zračni vibraciji. Zeleno zelení, nož reže, kopist kopira: to je neskončni dogodek, ki se vpisuje v linijo nastajanja, ki se ne neha, ki se ni nikdar začelo in ki se ne bo končalo. Pravo ime za derridajevski dogodek je *razloka* /*différance*/: vsaka enotnost ali istost je zmerom že razlikovana, vsak izvir je zmerom že ponovitev, diseminacija; in narobe, suplement dogodka je zmerom hkrati neki presežek, neko nekalkulabilno naključje in zapolnitev manka, kalkulirana ali zvijačna unifikacija razpršitve. Edino badioujevski dogodek *začenja*. A s tem se »Bit in čas« v celoti preobrne. Zato da ne bi dogodek bil zgolj guba ali prihod biti, pač pa tvegana prekinitvev, mora biti mišljen »na robu biti«, a to hkrati tudi pomeni, da mora biti ontično-ontološka razlika na novo preiščena. Medtem ko je v luči heideggrovske razlike vednost, zlasti matematična vednost v obliki *mathesis universalis* vednost o bivajočem,

¹ A. Badiou, »Saisissement, dessaisie, fidélité,« *Temps modernes*, spécial Sartre, št. 531-533, str. 14-22.

medtem ko je mišljenje mišljenje biti kot prihoda v prezenco, pa Badiou zatrdi prvič, da je vednost o biti-kot-bitu, to se pravi ontologija prav matematika, in drugič, da dogodek kot nadštevno naredi luknjo v biti, kar pomeni, da je daleč od tega, da bi bil preoblika biti, vse prej je nebit oziroma se vsaj odteguje biti. To pa pomeni, da se mora tudi misel odtegovati času. To ne pomeni zgolj odtegovanja zgodovini, pač pa sami časovnosti kot taki. Dogodek je *lokalen*: če rajši vznikne na tem ali onem kraju, kakor v tem ali onem trenutku, je to zato, ker ga edino spacialnost varuje pred tem, da ne bi ponovno padel v bit, ki je od Heideggra naprej vedno znamenje zavezanosti času.

Zastavki so, kot lahko vidimo, veliki. Spomnimo se, čeprav zgolj shematično, izjemno kompleksne konstrukcije koncepta dogodka v *Biti in dogodku*. Obstajajo oziroma lahko obstajajo posebna množstva, ki so *prezentirana*, ne pa tudi *reprezentirana* v neki določeni situaciji oziroma stanju.² Ta množstva pripadajo situaciji, ne da bi bila vanjo vključena: so njeni elementi, nekatere člene množstva je mogoče šteti k situaciji, ne da bi zato mogli reči, da so deli oziroma podmnožice situacije, kvalificirana stanja oziroma atributi. Prav na ta »negativen« način oziroma skozi svojo »notranjo izključitev« se odtegujejo situaciji, to je »štetju-za-enega«; njihovo mesto oziroma kraj, kjer so prisotno-odsotni, je »na robu praznine«: množstvo lahko nastane iz predhodne kombinacije, edino če je množstvo ničesar oziroma če je prvi člen, oziroma edino če je čisto množstvo. Jasno je, da dogodkovno mesto ni nikdar tako »na sebi«: dogodek je edino v tej situaciji in *zanjo*. Zato je tudi *lokalen*: je točka-kraj nereda oziroma prekinitve v situaciji, kjer se pokaže, da le-ta ni normalna, pravilna, stabilna ali nevtralna, pač pa historična: nekaj se zgodi, česar prezentacija vztraja v sorazmerju z odtegnitvijo vsaki reprezentaciji, to se pravi, biti-kot-bitu, oziroma, konec koncev, heideggrovskemu bivajočemu. Tako je z neko logiko, ki je paradokсна zgolj z vidika stanja oziroma bivajočega, dogodek *hkrati* odtegnitev: je nebit z vidika biti, prezentacija brez reprezentacije in suplementacija, nadštevni člen: je prihod, hkrati anormalna, ilegalna in izsiljena nebiti v biti. V jeziku heideggeriziranega Kanta, ki je Kant iz let, ko je bila knjiga *Bit in dogodek* napisana in ki ga je uporabljalo veliko izmed nas, bomo rekli: dogodek oziroma sublimno je »prezentacija neprezentabilnega«. To formulo je treba razumeti manj kot »prezentacijo, da je neprezentabilno«, kot je dejal Lyotard, to se pravi, kot presežek ali neskončno rezervo smisla v vsaki prezentaciji, kakor kot »dejstvo prezentiranja neprezentabilnega«, kot je dejal Lacoue-Labarthe: dejansko je o dogodku mogoče govoriti vsakič, ko se nekaj neprezentabilnega vendarle

² Tu ne ločujem med situacijo in stanjem situacije.

prezentira, četudi v obliki, ki je nujno fragmentarna in razpršena. »Blesk prezentacije«: dogodek je kot strela, ki bežno razsvetli, četudi odločilno, brezoblično pokrajino.³

Ta »nebivajoči blesk eksistence«, kot pravi Badiou (str. 204), ta pojavitev-izginotje dogodka, Badiou poimenuje »skrajni-eden«. S tem »skrajnim-enim« je treba razumeti tole: dogodka ni, razen če se dogodek kot ne-reprezentabilno, a prezentirano, sámo ne prezentira oziroma, v matematičnem jeziku, četudi ga le-ta absolutno prepoveduje, razen če ne pripada samemu sebi. To samo-pripadanje (ali samo-prezentacija ali samonanašanje ali lastno ime ali označevalec) je razpoznavno znamenje dogodka, je tisto, kar je dogodku lastno. Poslej je dogodek manj množstvo kakor »Eden« onstran vsakega ločevanja med enim in množtvom. Kajti če je singularno oziroma čisto množstvo, se pravi, množstvo ničesar, je to zato, ker se pojavi kot zarez, poteza, »poteza enega«. Singularni dogodek nedvomno vznikne v tej ali oni situaciji, skratka, ji je imanenten, toda hkrati je dogodkoven, kot nekakšen emblem samega sebe, kot emblem, ki ga označi kot takega.

Vidimo, v čem je problem: kaj omogoča zapopasti dogodek kot odločilni dogodek neke določene situacije, dogodek, ki bi mu lahko rekli lastno ime za sekvenco, ki jo je sam tudi odprl? Dejansko je nujno, da dogodek zadovolji dvema, na prvi pogled antagonističnima pogojema: na eni strani mora biti dogodkoven, nanašati se mora le nase, ne da bi bil v kakaršnem koli razmerju s stanjem, to je, biti mora opora za »potezo enega«, po drugi strani pa mora pripadati situaciji, saj v nasprotnem primeru tvega, da ni nič. Ta dva pogoja bi lahko formulirali tudi takole: dogodek je lahko izničen kot čisti označevalec brez reference, kot ime brez pomena, ki odmeva v praznini: »Maj 68? Ja in kaj potem?«; po drugi strani pa da je ravno tako lahko nevtraliziran kot družbeno dejstvo: »Maj 68? To ni politični dogodek, pač pa upor mladine, ki je omogočila Franciji, da ujame svojo družbeno, politološko in kulturno zamudo.«

Vprašanje, kako izluščiti dogodke v neki situaciji in razglasiti dogodke situacije, ni novo. Postavil ga je in nanj na svoj način odgovoril že Kant. Manj gre za to, pravi Kant, da ločujemo med dejstvi in dogodki, kakor za to, da ločimo *glede istega dejstva* med tem, kar je posledica, kot pravi, »empiričnega vzroka«, se pravi, neskončne verige vzrokov in učinkov, ki določajo njegovo »čutno naravo«, in tistim, kar je posledica »umnega vzroka«, to se pravi, »vzročnosti kot svobode« in ki razodeva njegovo »umno naravo«. Določiti

³ Tu uporabljam svoj lastni besednjak iz tega časa, ki je bil močno benjaminovsko obeležen. Cf. na primer mojo razpravo »L'image spectrale« v: *Point de passage*, Kimé, 1994, str. 130.

»čutno naravo« pojava sodi v zgodovinsko, sociološko, psihološko itn. vednost, ki presoja pojav glede na, če smemo tako reči, »znotrajsituacijske« učinke. Gre skratka za to, kako ugotoviti, ali gre tudi za »umno naravo« tega istega pojava oziroma, če že hočete, njegovo singularno potezo, to pa je zadeva mišljenja. To si namreč prizadeva razločiti, katere nove ideje se prezentirajo in na kakšen način. Ali rajši, diagnosticirati take dogodke pomeni hkrati napovedati njihovo vrnitev, kajti, pravi Kant, prezentacija neke ideje, potem ko se je že pojavila, se nikdar več ne pozabi: sled pusti, in to toliko bolj, ker se v trenutku svoje prezentacije čas oziroma časovna sinteza pretrga, kakor da bi v trenutku čas postal »noumenalen«, kakor da bi se rojstvo dogodka dokončno in nezadržljivo vpisalo že od začetka. Toda treba je še v samem dejstvu dojeti idejo, ki nastopa tam kot znamenje, treba je še razvozlati znamenja, treba je še odločiti, da so tu znamenja. Toda ta odločitev ima, kot pravi Kant, »vodilo«: »zgodovinski znak« spremlja »občutek entuziazma«, ki zagradi nezainteresiranega gledalca ob napovedi nekega dogodka.

Kot lahko vidimo: izhajajoč iz posebne konstrukcije se zdi, da Badiou pove nekaj podobnega. Vrnimo se zdaj k našemu razvijanju, in sicer na tisto točko, kjer smo se prekinili. Z gledišča situacije je pripadanje ali nepripadanje dogodka tej situaciji neodoločljivo (Kant bi rekel: dogodek je z gledišča antizeze dejstvo). Iz te neodločljivosti ne izstopimo, če vednosti ne razločimo od resnice (Kant bi rekel: razuma od uma), se pravi z intervencijo v resnici in glede na resnico. Intervencija je po eni strani odločitev, stava, ki se opira na prepričanje, da je ta pojav sled oziroma da nosi potezo Enega (Kant bi rekel: Ideje), da se je dogodek dejansko zgodil in da ni zgolj čista praznina; po drugi strani pa je intervencija imenovanje: samo ime, prirepljeno nekemu dejstvu. Le-to spremeni dogodek v dogodek situacije, to se pravi, za nazaj razglasi njegov obstoj (Kant bi rekel: na ravni Ideje velja enkrat za zmerom).

Vseeno pa ostajata tako odločitev kot imenovanje sama na sebi neodoločljiva. Po eni strani »ostaja neodoločljivo, ali je to odločitev o neodločljivem kdor koli sprejel« (str. 228). Po drugi strani pa ostaja imenovanje ujeto v krog lastnega imena (označevalca) in občega imena (prazne besede). Iz tega kroga potemtakem ni mogoče dokončno izstopiti drugače, kakor s pomočjo zanke, ki jo je treba označiti kot časovno in ki je zanka prihodnjega preteklika. Ta po eni strani oznanja, da ni noben začetek »prvi oziroma radikalen«: pred vsakim začetkom je že bil predhodni začetek, po drugi strani pa je prezentni dogodek, namreč dogodek »situacije«, to postal »naknadno«, to se pravi, v luči prisotnih učinkov predhodnega dogodka. Badiou tu uporablja lacanovski besednjak: »Dogodkovna rekurenca je tisto,

kar utemeljuje intervencijo. Intervencijska zmožnost obstaja le v mreži posledic predhodno odločene pripadnosti.« (str. 232). Ta besednjak bi lahko prevedli v drugega: v benjaminovskega namreč. Tako bi lahko rekli: vsak prisotni dogodek spomni na (pretekli) drugi dogodek in priključ (še prihajajoči) prihodnji dogodek. Reafirmira predhodni dogodek s tem, da naredi, da se zasvetlika *zdaj v resnici*, a ta zdaj bo proizvedel njegovo resnico šele v prihodnosti, ko se ga bo le-ta »ponovno spomnil«, to se pravi, ko ga bo aktualiziral. Dejanska intervencija potemtakem odloča, *kolikor* reanimira neko preteklo, kvazi-mrtvo odločitev in spodbuja neko drugo intervencijo, ki jo je treba šele udejanjiti. Ta zanka v prihodnjem pretekliku je hkrati retroaktivna in mesijanska. Verificira se v primeru, zgledu, ki ga Badiou ponovno povzame v svojem *Svetem Pavlu*: smrt Boga na križu je odločitev le v tisti meri, v kateri retroaktivno izpolni židovsko obljubo Mesije in kolikor čaka na, zahteva in kliče poslednjo sodbo, se pravi, vstajenje.

A kljub temu besednjaku, ki se zdi skupen tako Badiouju kakor Benjaminu: prekinitve, intervencija, prihodnji preteklik, Badioujev svet ni Benjaminov svet. Benjaminovska intervencija nikdar ne koincidira s svojim prezentom, zmerom je v razkoraku, razmiku med zahtevo po pravici neke spodletele ali premagane preteklosti in odrešilnega mesijanstva, ki se nenehno odmika. Badioujevska intervencija pa je, ravno nasprotno, *aktualna* in povsem koncentrirana v sebi. Po pravici povedano, aktualna je zgolj zato, ker je *utemeljitvena*. Resnično ime za intervencijo je imenovanje, kajti označitev nekega dogodka z njegovim imenom (»maj 68«) je nerazdružljiva od deklaracije zvestobe. Imenovati dogodek, to ne pomeni biti *obvezan* glede nanj, pač pa biti *angažiran*: to pomeni razglasiti se za zvestega dogodku, vesti se kot njegov militant.

Na tej točki našega razvijanja bi se lahko zaustavili in izpostavili, kar ne bo nikogar presenetilo, dve bistveni točki: začetek in ime.

Začnimo torej z *začetkom*. Ena izmed najbolj posebnih Badioujevih invencij je nedvomno povezava začetka s krajem (prostorom) in ne, kot bi pričakovali, s trenutkom (časom). Ne samo da dogodek vznikne na nekem čisto določenem kraju, ki je na splošno situiran »na obrobje« nekega poljubnega stanja, pač pa se zdi, kakor da je »zunaj časa«: indiferentni do kronološkega časa, akterji niso več »ujeti« v čas, kar jim omogoči, da razgrnejo svoj prostor. Dogodek na novo začrta in preoblikuje drugi prostor; tako naredi, da se pojavi nov prostor, kjer bi se obstoječe razvilo do maksimuma svojih zmožnosti oziroma popolnosti, kot bi dejal Spinoza. Odpreti zaprt prostor, prostor, kjer ni mogoče dihati, to je tisto, kar naredi dogodek. Toda če se ta gesta *odprtja* imenuje *prekinitve*, je to zato, ker pretrga s temporalnim, linerarnim in zaporednim redom. To pretrganje opredeli

Badiou takole: »Nekaj se zgodi *zdaj* in ta *zdaj* je ime *našega časa*«. Ta *zdaj* je tak ne le z vidika predhodnih trenutkov, temveč ravno tako z vidika predhodnih zdajev, kot to priča prihodnji preteklik, ki ujame v zanko tri razsežnosti časa. Začetek je potemtakem zmerom hkrati lokalen (spacialen) in trenuten (temporalen). Ne zapopasti njegove temporalnosti pomeni pomešati čas z zgodovino ali celo z že zdavnaj opuščnim historicizmom.

Po pravici povedano je razlog za to jasen: badioujevski začetek je *utemeljitelj* neke »sekvence«. Nedvomno moramo biti pozorni na nenavadno singularnost, ki loči »dogodek« od »nekega dogodka«. Za Badiouja se dejansko lahko zgodi v eni sami situaciji množstvo dogodkov ali »dogodkovnih mest«. Korelativno pa to pomeni, da mora radikalno ločevati med »nevtralnimi situacijami« ali »naravnimi situacijami«, ki jih poimenuje tudi »praznina« in »zgodovinskimi situacijami« oziroma »sekvencami«.

Prav v tem je jedro vprašanja. Tu se opiram na Foucaulta, ko zatrdi, da zbuja svoje nasprotje ne samo vsaka situacija, pač pa vsako stanje ali vsako bivajoče, kajti vsaka situacija ni nič drugega kot zbir ali sveženj bolj ali manj reguliranih in bolj ali manj stabiliziranih moči, pri čemer so ta nasprotja tudi sama hkrati množstvena in pestra: ker niso nikdar zunanja točkam moči, tudi točke odpora niso čistejše ali bolj »eno« od teh moči. Kot »dogodek« bi lahko poimenovali tako točko odpora. Po eni strani se ta dogodek nedvomno začne. Na neki točki se proizvede nenadna eksplozija, ki bi jo lahko formulirali takole: »Dovolj! Dajte nam zraka! Hočemo ven! Poslej ne bomo sprejemali več, da je naš obstoj utesnjen, zadušen, celo strt. Odslej naprej in to s pomočjo naših lastnih deklaracij bomo razdrli pravila razmerij, v katera smo ujeti, s čimer bomo v naš življenjski prostor vnesli igro.« Po drugi strani pa se dogodek ne začne: dogodek je namreč zgolj sestava, začasna koagulacija razpršenih mikrodogodkov po površini biti, ki ne konvergirajo in se ne koncentrirajo v eno samo mesto, v en sam trenutek, kakor v razmerju z ugodno konjunkcijo, se pravi, mešano intervencijo (radikalizacije) in (naključne) konjunkturo. Pravila in izjeme se med sabo mešajo, premeščajo, reorganizirajo: stopajo v agonistične konflikte, se medsebojno izključujejo, se medsebojno preobračajo, a hkrati vzpostavljajo razdaljo drug glede na drugega in se spoštujejo. Odpori so lahko izjemni ali pa navadni, lahko so politični ali pa eksistencialni, izjemni ali vsakdanji, veliki ali majhni itn. Če se torej dogodek po eni strani začne kot izjava in napoved novih pravil in omogoči, da se odpre nov prostor, je po drugi strani kristalizacija in zgotitev mikrodogodkov, ki se po definiciji niso nikdar začeli in ki se nikdar ne nehajo in ki *a fortiori* ne utemeljujejo in tudi nikdar ničesar ne bodo utemeljevali.

Po pravici povedano je videti badioujevski dogodek, prisiljen v utemeljitev, »na robu praznine«, ki je drugo ime za platonovsko »Dobro onstran biti«, kot transcendenca. To sicer priznava tudi sam Badiou: »Če naj bodo politična revolucija, ljubezensko srečanje, znanstveni izum, umetniška stvaritev mišljeni kot razločene neskončnosti pod pogojem inkomenzurabilnih ločitvenih dogodkov, je treba žrtvovati imanenco (o tem sicer nisem čisto prepričan, toda tu niti ne gre za to) (...), bom to tudi storil.«⁴ Nevarnost transcendence je dejansko navzoča. Brž ko dogodek ni navezan na bit kot zgolj z enim členom, je prisiljen zasesti mesto zunanosti, drugosti ali absoluta. Tu bi se lahko, presenteljivo, spomnili na Derridajevo kritiko Lévinasa iz *Violence et métaphysique*, ki se opira, ko izpeljuje pojma Dobrega in Neskončnega, kot je znano, taistega platonovskega »Dobrega onstran biti«: Absolut (skrajni-eden) in Zunanost (čisti začetek) ne moreta biti absolutno zunanja biti, ne da bi nehala biti; absolut se zaradi struktur-nega učinka preobrne v svoje nasprotje, zato je ta skrajni člen obsojen na neskončno regresijo.

Res je sicer, da je Badiou danes ta besednjak opustil: začetki so absolutni edino, če odprejo neko sekvenco, ki je hkrati redka in končna v času (denimo: sekvenca »1968-75«). Začetki kot utemeljitelji »razločenih neskončnosti«, se pravi, večne in univerzalne sekvence, ki jih druge od druge ločuje praznina, so drug glede na drugega v svoji absolutnosti vsi »isti«. Toda zdi se mi, da s tem problema še nismo rešili. Kajti pravi red imanentnosti ne pozna ne drugosti, ne istosti, pač pa zgolj igro istega in drugega: mikrodogodki so razpršeni po površini biti, nebit ali rajši, če uporabim svoj besedanjak, protibit pa je umeščena v osrčje biti in samo ugodna konjunkcija hkrati spravi na dan javno njihovo prezenco, zmerom že prezentno, ter premesti in modificira na čutni, toda nikdar ireverzibilni način njihova razmerja.

Nadaljujmo z *imenom*. Badioujev objekt in cilj je lastno ime dogodka, »poteza enega«, s pomočjo katere se dogodek sam označi, je hkrati tudi ime situacije, se pravi, njena resnica. Tako denimo »sekvenca montanjsarske Konvencije med l. 1792 in 9. termidorjem, nosi podpis Robespiera in Saint-Justa.«⁵ Edino imenovanje glede na resnico lahko utemelji zvestobo. Toda kako smo lahko zvesti množstvu imen, ki so resda bolj ali manj močna, bolj ali manj obetavna, bolj ali manj intenzivna, ki pa so med seboj tako prepletena, da lahko nekatera izmed njih zgolj začasno vzniknejo jasna, tako da ubežijo drugim? Badiou bo nedvomno prvi, ki bo pritrdil, da se lastno

⁴ A. Badiou, *La clameur de l'être*, Hachette, 1997, str. 136. S svojo običajno poštenostjo sam Badiou opozori, da mu je Deleuze očital transcendenca.

⁵ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992, str. 234.

ime izolira zelo redko, na tvegan način iz občega imena, in je vedno v nevarnosti, da se v njem ponovno raztali. Toda ključno vprašanje je prav tem, ali je lastno ime sploh mogoče in, lahko bi nadaljevali, zaželeno.

Lastno ime oziroma identiteta je zmerom sveženj niti oziroma filiacij, konglomerat različnih moči, ki so zmerom na tem, da se razpletejo, da se razvozlajo, razpustijo, da se med seboj drugače spletejo. Izhajajoč iz te perspektive ni mogoče iti do konca v smeri, ki jo predlaga Deleuze z deteritorializacijo ali Blanchot z brezdeljem (*désœuvrement*), do skrajne točke, kjer postane ta postopek neoseben, neopazen, anonimen in brez lastnosti. Rekli bomo, da na točki križanja in zatorej medsebojne prekinitve lastnega in občega imena vznikne tajno ime dogodka. »Tajno ime« seveda ni skrito ime, tretje ime, znano samo članom tajne skupnosti. Kajti to ime se v ničemer ne razlikuje od lastnega oziroma občega imena: »maj 68« ali »Michel Dupont«, ime, ki ne obstaja kot tako. To je ime, ki vznikne kot izžarevanje ali blisk dogodka, ko le-ta, sijoč s tisoč plameni, ki napovedujejo že njegov konec, omogočajo bežno videti ali slišati nekaj njegove neuničljive resnice. To je nedvomno moč ljubezenskega izkustva, da namreč razkrije ljubimcema njuno tajno ime, ki jima je neznano in hkrati zmerom že znano, ki pa ga poslej lahko edino ljubezen naredi neizbrisno. Toda ali je mogoče s parom začetek-zvestoba povsem pojasniti to izkustvo?

Videli smo: imenovanje predpiše zvestobo, ki pa tudi sama postane za nazaj preskriptivna. Badioujevska zvestoba je nedvomno reformulacija lacanovske »ne popustiti glede svoje želje«. Toda ta ponovitev je vseeno nekaj posebnega. Toda to ni zvestoba želji, pač pa dogodku. Ta zvestoba je imperativ nadaljevanja, vztrajanja in prav to nadaljevanje šifrira resnico nekega subjekta in ne narobe. Po pravici povedano je »subjektivno vztrajanje« aksiom vsake »etike resnic«, tako da dedukcija, ki fiksira matematično konsistentnost, nič drugega kakor drugo ime zvestobe. A kaj pravzaprav predpisuje zvestoba? Je zvestoba formalni in brezpogojni imperativ vsake odločitve (vsake maksime)? Toda kaj je njena vsebina? Mar ni konec koncev speljana zgolj na formo forme? »Bodi zvest zvestobi,«⁶ pravi Badiou. Zdi se, kakor da gre tu za formalizem.⁷ Toda tako kot je treba razločiti to, kar v začetku začenja in zato, kot smo videli, »zaplete« začetke, tako je treba slišati tisto, kar v dogodku zahteva, da je ohranjeno ali, rajši, rešeno, četudi imperativ zvestobe ne pove, ne kaj je to, ne kako je treba ravnati.

⁶ To je prav formulacija, ki jo uporabi sam A. Badiou v *L'éthique*, Hatier, 1993, str. 43, slov. prev. str. 39.

⁷ Neka vrsta kantovstva, ki pa tokrat ni heideggerizirano, se vedno bolj vztrajno kaže pri Badiouju. Po pravici povedano, brž ko Badiou razglasi, da hoče utemeljiti novo metafiziko (in njene kategorije: Resnično, Dobro, Eno, Isto, Univerzalno itn.), artikulirano na utemeljitveno znanost (matematiko), je ta podobnost neogibna.

Badioujevo branje Hölderlina je tu dovolj dobro ponazorilo. V *Opazkah ob Ojdiru*, ki so jih tako pogosto komentirali v osemdesetih letih, precizirajo, da se v tragičnem »bog in človek pogovarjata v popolnoma pozabljeni figuri nezvestobe.« In res, tako bog, katerega »nezvestoba je tisto, kar je največ vredno, da se ohrani«, kakor človek, »ki pozabi samega sebe in pozabi boga, ki doživi preobrat, ne da bi zato nehal biti pobožen, kot izdajalec,« sta nezvesta, ker čas »v nekem določenem trenutku kategorično silí k temu.« Za kateri čas gre? Gre za čas preloma: v *Kralju Ojdiru* prav Teirezijas razodene Ojdiru njegovo dvojno napako in ga s tem obsodi na blodenje; v *Antigoni* je to soočenje s Kreontom, ki jo obsodi na to, da je živa zazidana v grobnico; to je skratka čas tragične prekinitve, čas, kjer se »začetek in konec ne skladata več«, kjer se življenje neizprosno razcepi: to je čas dogodka. Toda Badiou, ki brez vsakršnih ozirov zanemari, tako kot je to storil že pri Mallarméju, Hölderlinove teoretske tekste v prid pesnitev, ponuja drugačno branje: v teh pesnitvah odkrije Hölderlina »trajne zvestobe« in »praznovanja miru«, sklicujoč se pri tem na nekaj verzov iz znamenite himne *Mnemozine*: »Et toujours/Un désir va vers le dé-lié. Mais beaucoup/Est à maintenir. Et requisite la fidélité«, v teh verzih bere »presojno svetlobo *po* nevihti,« (podčrtala FP) kraj (»domovino« v Hölderlinovem jeziku), ki je nedvomno minil v žaru prezenca in ujet v blodenje, ki pa je poslej »v mirnem veličastju njegovega števila« (str. 248), v spokojni ohranitvi mesta.

Ta zvestoba, ki je druga po vrsti in ki je morala iti skozi »rojstno odvrnitev«, je toliko bolj trajna. Toda kdaj vemo, da je treba oditi (prekiniti), rajši kakor vrniti se (nadaljevati)? Ali sploh vemo, čemu smo zvesti, kadar smo zvesti? Mar ni zvestoba, ki nas mora izvleči iz neodločljivega, tudi sama neodločljiva? Mar niso (militantne) zveste zvestobe včasih zveste same sebi in nezveste zvestobi »skrajnemu enemu«, mar ne morejo biti bolj zveste novim in mikroskopskim dogodkom? Na splošno bi lahko rekli: če sprejmemo, da je resnica dogodka njegovo »tajno ime«, potem to ime ne predpisuje ničesar: ne zvestobe, ne nezvestobe. Je neuničljivo, kar je, bi rekli, že zelo veliko! S tem smo prišli do zadnjega člena naše poti: do resnice.

Povzemimo konstrukcijo iz *L'être et l'événement* na točki, na kateri smo jo pustili. Iz tega, da je dogodek naključen, iz tega, da je njegova pripadnost situaciji odločljiva zgolj retroaktivno, kar omogoči šele imenovanje, se pravi, subjektivna odločitev, izhaja, da sta subjekt (oziroma proces subjektivacije) in resnica reverzibilna: subjekt je ime »sledi v situaciji množstvenega postajanja neke resnice. Ta pot oziroma ta sestava sta hkrati naključna, obešena na naključje nekega srečanja, a hkrati nista prazna, kajti vanju se vpisuje resnica prek katere je »naključje točko po točko premagano« (izraz je treba vzeti dobesedno: gre za člene množstva, se pravi, srečanj). Toda če

se proces resnice plete v subjektu, pa ta kot vsako »malo biti« na sploh ni drugega kakor lokalna opora, kajti resnica je zmerom ne-vedena in v vsakem primeru presega vednost, ki jo je zmožno neko bitje.

Strinjajoč se v veliki meri s temi trditvami, se bom osredinila na eno samo vprašanje, namreč na vprašanje negacije.

Reči, da subjekt dolguje svoje malo biti zgolj svoji zvestobi resnici, kakor se prezentira z dogodkom, pomeni pri Badiouju hkrati že reči, da je subjekt nesmrten. »Smrten« je namreč beseda, s pomočjo katere opredeli stanje individua ali situacije. To pa pomeni, da negacija ni dogodek. Tako kot niso možni subjekti, ki so pod vplivom nekega dogodka postali popolnoma sovražni, tako tudi smrt, naj si bo subjektova smrt, na katero je subjekt obesil svojo resnico, ali pa njegova lastna smrt, tista, ki jo vidi, kako neuklonljivo prihaja in s katero se bojuje z vso svojo šibko močjo, ni dogodek.

Tega očitno ni mogoče sprejeti. Če ime dogodka prihaja od resnice, potem je negacija (sovražstvo, trpljenje, smrt, uničenje itn.) ravno tako dogodek. Rajši kakor da bi uporabljali izraz »nesmrten«, mračnjaški izraz, ki je ponavadi prihranjen za Gospodarje, vodje partij in akademij vseh vrst, se mi zdi bolj umestno govoriti o »neuničljivem«. Po eni strani je vsako srečanje, vsako trčenje z realnim dogodek ali začetek: svet se reorganizira, pravila se premeščajo, izhodi se odpirajo. Toda po drugi strani izvira moč odločanja nekega dogodka iz tega, kar razkrije, pri čemer tega razkritja ne smemo razumeti ne v smislu razodetja, ne v smislu apokalipse, namreč kot neuničljivo skalo, za katero se zdi, kakor da je zmerom že tu: neodločljivost njene biti (je to moč življenja ali moč smrti?) se bežno razpusti pod učinkom in čas njene učinkovitosti, zato da postane življenje ali čista afirmacija, preden se vrne v to nerazločno stanje biti in protibiti, ki se kaže kakor zakon narave. To je tudi razlog, zakaj se mi zdi koncept odpora sprejemljivejši: odpor je moč nasprotovanja, zmožnost nasprotovati nekemu bivajočemu, nekemu stanju ali neki biti in *hkrati* afirmativna prezenca, ki vztraja, ki je neuničljiva, celo uničena.

Pri tem se postavlja vprašanje, kako artikulirati afirmativno ali deklarativno moč, konstitutivno za dogodek, moč kot indiferentno do biti oziroma do stanja, in za katero Badiou pravi, da je »na robu biti,« in njeno moč intervencije, torej neposrednost ali posrednost boja in borbe proti omenjeni biti oziroma bivajočemu. V *L'être et l'événement* je Badiou glede točke popolnoma jasen: dogodek, ker je »dobra novica«, ne uničuje: »Uničenje je stari učinek nove suplementacije v prejšnji« (str. 446). Sprejmimo, da je uničenje prejšnjega retroaktivna posledica, kot nekakšna spremljava invencije novega prostora in ne *resnica* neke novice, ki naj bi bila na sebi dobra. Kot ponovno zatrdi sam Badiou v *Conditions*, oporajoč se pri

tem zlasti na *Antropologie du nom* S. Lazarusa, bi morali prej reči, da se sekvenca odpre in nato zapre, kakor da jo uniči prihod naslednje. Vsaka sekvenca je ločena od druge s praznino, ki ni drugega kot praznina biti in časa, ne pa z odpravo. Toda ali je vsaka negacija dejansko destrukcija? Kako ne priznati, da je vsaka deklaracija odgovor na neko drugo, ki ji je nasprotna in hkrati sodobna? Če je treba sprejeti, da »politika misli« in da »ljudje mislijo«, kako naj iz tega ne izpeljemo, da zmerom obstajajo *politike* in da se le-te med sabo spopadajo? V *Conditions* Badiou precizira: upirati se je treba v svojem lastnem, enkratnem imenu, ki si prilasti in ki naredi za svojo emancipacijo: politika zahteva več spremenljivih imen, ki jih je treba izumiti glede na situacije. Toda ali iz tega ne izhaja, da ima lahko ena in ista situacija več imen in da gre za ta imena, pa naj sodijo v krajevni ali časovni red? Ali lastno ime »maj 68« dopušča kot svoj sinonim »Rue Gay-Lussac« ali pa »Renauld-Billancourt«? Je francoska revolucija isto kot Konvencija, Komite za javno rešitev ali Sekcija sanskilotov? Brž ko obstaja ime, obstaja tudi boj. Toda ali je ta boj naperjen proti pozicijam ali proti imenom? Ali so za to potrebna lastna imena, emblemi, fiksne točke oziroma identitete? To vprašanje smo že postavili.

Kako torej imenovati dogodek, katerega afirmacija ne bi bila negacija negacije, dogodek, katerega negacija stanja ali bivajočega bi bila afirmativna? Prekinitev, intervencija, pravi Badiou. Naj mi dovoli, da dodam še: odpor.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Simon Critchley
Kako ne popustiti glede svoje želje
Pripombe in vprašanja ob Etiki Alaina Badiouja

Delo Alaina Badiouja ima posebno in izjemno vplivno mesto v sodobni francoski filozofiji, četudi še vedno ni prevedeno in je razmeroma malo znano v angleško govorečih deželah. V pričujočem prispevku bom predstavil samo nekatere pripombe ob Badioujevi teoriji etike, kot jo je razvil v svoji knjižici *Etika*,¹ in nato še postavil nekaj kritičnih, četudi morda značilno angleško naivnih vprašanj. Tu mi bo šlo predvsem za to, da poskušam kritično povezati njegovo etično teorijo z neznansko, sistematično filozofsko vizijo, kot je bila obdelana v *Biti in dogodku*² in ki je bolj na kratko in tudi dostopno predstavljena v *Manifestu za filozofijo*³. Badioujeva ekonomija pisanja je skorajda algebrajična, tako da bi njegovo delo lahko pozdravili kot protiutež za strahotno dolgovoznost večine sodobne francoske filozofije. Osemdeset strani *Etike* je mogoče v grobem razdeliti na dva dela:

– osvežujoče neposreden, četudi dokaj aproksimativen in odkrito polemičen prikaz in kritika tako imenovane »vrnitve k etiki« v sodobni francoski filozofiji in

– zanimivejša razgrnitev Badioujeve etične teorije v razmerju do problema zla. Kot posledica te dvotirnosti argumentacije je tudi namen *Etike* dvojen:

– pokazati, da je sodobna inflacija etike v francoski filozofiji simptom splošnega nihilizma in

– dati nov pomen etiki, povezujoč jo s konkretnimi *situacijami*, ne pa z abstrakcijami, kakršne so Človek, Bog ali Drugi.

Drugače povedano, za Badiouja je etika produkcija trajnih maksim za singularne in čisto določene procese. Tako zastavek etične razprave ni nekakšna splošna viktimologija oziroma »masiranje« dobre stare konservativne vesti, pač pa tisto, čemur Badiou pravi »usoda resnic«. V nadaljevanju bom to poskušal podrobneje pojasniti.

Preteveza za začetno poglavje je Badioujeva protikritika »vrnitve k etiki«, kot jo je mogoče razbrati iz kritike tistega, čemur bi lahko rekli *mišljenje*

¹ A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993. Slovenski prevod: *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemi* 1/1996. Prevedla Jelica Šumič-Riha.

² A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.

³ A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Pariz 1989.

oseminšestdesetega, kakor jo lahko najdemo v delih Luca Ferryja in Alaina Renauta, a tudi pri »les nouveaux philosophes« (Bernard Henri-Lévy, André Glucksmann). Badiou upravičeno predstavlja kritiko *mišljenja osem- inšestdesetega* in obrambo človekovih pravic, demokracije in individualizma kot reakcionaren odgovor na utemeljitveni revolucionarni marksizem v Franciji. Badiou zagovarja Foucaultov, Althusserjev in Lacanov anti-humanizem, ker je bil komplic kritike in upiranje zoper obstoječo ureditev, medtem kot je kritika mišljenja osem- inšestdesetega s svojo obrambo etike, individualnih in človekovih pravic v službi uradne zahodne ideologije. Po Badioujevem mnenju gre pri tej sodobni vrnitvi k etiki, in to do neke mere upravičeno, v bistvu za vrnitev h Kantu in h kantovski koncepciji subjekta moralnega zakona, dojetega kot univerzalnega in zunaj vsakršnega konteksta. Ko Badiou bere kantovstvo, resda nekoliko preveč neposredno kot etični formalizem, pravzaprav ne stori drugega, kakor da ponovi kvazi-heglovsko-marksovsko kritiko te pozicije, s tem ko trdi, da je neokantovska etika nezmožna misliti singularnost situacij, to je, da je nezmožna usmeritve k *praksi*. Pod to dekontekstualizirano omladnostjo kantovstva Badiou odkriva v njegovem etičnem univerzalizmu implicitno apologijo zahodne ideologije, kolikor za vsa človeška bitja uporabljamo merila za razsojanja, ki so pravzaprav zgolj in samo zahodna merila. Badiou prav tako zavrača nietzschejevsko tezo, kolikor je prisotna v tej kritiki kantovstva, kolikor namreč tradicionalni pojem etike spreminja človeška bitja v žrtve. To je etika *resentimenta*, prisojanja krivde drugemu ali samemu sebi (v samoseciranju vesti), reaktivnim rajši kakor aktivnim silam v Deleuzovem pomenu.

Proti neokantovstvu, implicitnem v sodobni »vrnitvi k etiki,« Badiou postavi tri teze:

– Da se človeško bitje *identificira* v freudovskem smislu (tj. zmerom smo že intersubjektivno situirani) s pomočjo afirmativnega mišljenja – z akcijo in ne z reakcijo – s »singularnimi resnicami«, to je, z resnicami, ki vzniknejo iz singularnih situacij in se nanje tudi nanašajo. Prav ta proces identifikacije s singularnimi resnicami spremeni človeška bitja v tisto, čemur Badiou nekoliko provokativno pravi »nesmrtnéže«, četudi tega ne smemo razumeti dobesedno. Prvo vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je tole: kako razumeti pojem nesmrtnosti pri Badiouju?

– Prav izhajajoč iz tega afirmativnega procesualnega značaja človeškega in njegove etike resnic moramo določiti Dobro, toda določiti ga moramo kot *pozitivno* Dobro, se pravi da je zlo mogoče izpeljati iz dobrega kot privacijo in ne narobe, kot izhaja iz konservativne kantovske predstave. Badiou bere kantovsko etiko, tako kot že Hegel, kot formo etičnega stoicizma v svetu zla, oropanjem vsake vrednote.

– »Vsa človečnost korenini v miselni opredelitvi posebnih situacij.«⁴ To se pravi, ni etike na sploh, obstajajo samo etike procesov, kjer imamo opraviti z možnimi poteki akcije, kakor le-ta vznikne v neki posebni situaciji.

Toliko o sodobni »vrnitvi k etiki«, ki smo ji priče danes v francoski filozofiji, kolikor se ta vrnitev opira na figuro »človeka« ali Istega. Vprašanje, ki je postavljeno v drugem poglavju, bi lahko seželi takole: ali sodobna etika Drugega, ki jo ponavadi povežujemo z Lévinasom, prelomi s to kritiko. Badioujev nikalni odgovor nas ne sme presenetiti. Njegova kritika Lévinasa je dokaj ostra in morda tudi vprašljiva. Vseeno pa mu je treba priznati, da pokaže, da mora biti drugost Drugega, če naj se razmerje med Istim in Drugim izmakne narcistični in agresivni logiki identifikacije, kot jo opisuje Lacan v zrcalnem stadiju, podprta z drugostjo oziroma zunanostjo, ki transcendirata človeško drugost. Ta drugost je drugost tistega, čemur Lévinas pravi »tout-autre« (čisto drugo) oziroma Bog. Ta premik dovoljuje Badioujev *coup de grâce* (četudi ni edini, ki to izpostavi), da je namreč etika kot prva filozofija odvisna od aksioma, izpeljanega iz religije. Tako Lévinasova teza, da je etika prva filozofija, že predpostavlja podreitev filozofije teologiji: »Etika je kategorija pobožnejšega govora.«⁵ Četudi je ta teza dokaj grobo zatrjena in bi bilo treba argumentacijo še nekoliko rafinirati, ima Badiou glede te točke vendarle prav. Seveda pa obstajajo tudi drugi načini branja Lévinasa. Sam sem poskušal Lévinasa brati brez religije, pri čemer sem poskušal Lévinasovo delo rekonstruirati v luči freudovske in lacanovske psihoanalitične teorije, kjer drugost, ki je za oporo Drugemu, ni Bog, pač pa senca *das Ding*, kot jo omenja Freud v *Entwurf* in ki je v središču Lacanove *Etike psihoanalize*.

Za Badiouja Boga čisto preprosti ni. Ali, kot pove s tem, ko zatrdi »Ni Enega« (»l'Un n'est pas«)⁶. Od tod izhaja, da je množstvo obči zakon biti oziroma tistega, kar Badiou razume z *être*. Vsaka situacija je množstvo, sestavljeno iz neskončno elementov. Ker pa je množstvo lažno, se moramo takrat, ko mislimo etiko, vrniti k Istemu. Za Badiouja Isto ni tisto, kar je čisto preprosto dano – *être* – pač pa prej *ce qui advient*, tisto, kar pride k sebi glede na varljivost in drugost množstva. Tisto, kar Badiou opredeli kot »*être immortel*«, kot nesmrtno bit vsake singularnosti, je prav njena zmožnost za resnično, to je, postati to Isto, ki se konstruira, ki pri-haja k sebi skozi procesualnost Istosti. Subjekt ni nekaj, kar lahko o sebi trdi »sem«, pač pa prej nekaj, kar »postajam«, kar pride k sebi šele v procesu postajanja. Tako obstaja za Badiouja zgolj etika resnic, natančneje, etika procesov resnic, to

⁴ *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, str. 18. Slovenski prevod, str. 17.

⁵ *Ibid.*, str. 24, slov. prev. str. 23.

⁶ *Ibid.*, str. 25, slov. prev. str. 24.

je dela, ki omogoči resnici, da »advient au monde«, pri-de na svet. Etika nasploh je zatorej brez vsakršne teže in veljavnosti, saj lahko obstaja le etika v razmerju do posebnih situacij in v posebnih pogojih. Etično potemtakem ustreza tistemu, kar Badiou opredeli kot štiri pogoje za filozofijo: politika, ljubezen, matematika, pesništvo.⁷ A zato da bi v polni meri razumeli te misli, se moramo vrniti k Badioujevi lastni teoriji etike, kot jo razvije v osrednjih štirih poglavjih *L'éthique*. Še prej pa bi rad postavil v zvezi z Badioujevim pojmom singularnih resnic tole naivno vprašanje: Kako je lahko resnica singularna? Ali resnica ni že po definiciji nekaj več kot zgolj singularna, to je, ali ni resnica univerzalna? Mar ni pojem singularne resnice *contradictio in adjecto*? In naprej, če je resnica singularna, kako potem lahko ločimo in se odločimo med dvema, po možnosti konfliktnima singularnima resnicama? Mar ni vse prej res, da mora resnica po definiciji predpostavljati sklicevanje na tisto, kar je več kot zgolj singularno?

Lahko bi sicer rekli, da je Badioujeva etika čisto formalna teorija, ontološka gramatika moralnega uvida, ne pa neka posebna določitev dobrega. Vseeno pa se zdi, da ta ontološki formalizem motivira teorija subjekta, ki ima zelo močne normativne konotacije, kot bomo še videli, četudi ostaja specifična vsebina, ki jo prisojamo dobremu, odvisna od subjekta. Tu bi lahko poskušal povezati Badioujevo formalno teorijo etike in tisto, čemur Dieter Henrich pravi koncept moralnega uvida. Po Henrichu naj bi namreč vsaka moralna teorija imela za podlago nekaj, kar postavlja zahteve subjektu in ki jih subjekt sprejme (dobro pri Platonu, faktum uma pri Kantu, *das Ding* pri Freudu, Drugi pri Lévinasu, realno pri Lacanu). Nenavadno pri tem je namreč to, da naj bi se avtonomija etičnega subjekta konstituirala s pomočjo neke temeljne heteronomije oziroma vsaj prek heteronomije dogodka, ki proizvede avtonomijo subjekta kot sekundarni učinek.

Etika se ne more utemeljevati na nobeni vnaprejšnji opredelitvi subjekta, kajti subjekt, kot smo pokazali, ni nekaj, kar si, pač pa prej nekaj, kar postaneš. O subjektu lahko govorimo le kot subjektu, ki postaja oziroma lahko govorimo le o postajanju subjekta. Za Badiouja smo zgolj nekakšne živali, od katerih okoliščine oziroma razmere zahtevajo, da *postanejo* subjekt. Kaj so te okoliščine? Po Badiouju so to lahko zgolj okoliščine resnice. Kaj so torej te okoliščine? Jasno je, da te okoliščine ne morejo biti tisto, kar je (*ce qu'il y a*). Tisto, kar je, je po Badiouju zgolj faktična-mnoštvena bit sveta, pluralnost, ireduktibilna na kakršen koli teleološki princip ali henologijo. To pomeni, da okoliščine množstvene biti sveta v ničemer ne določajo subjekta. Tako denimo naše vsakdanje življenje v svetu z drugimi od nas

⁷ Cf. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, zlasti drugo poglavje.

nekaj zahteva edino, kadar razmerje z drugim postane razmerje ljubezni, zaupanja, sovraštva itn. Subjekt – se pravi to, kar postane – pa zahteva nekaj več. Zahteva, da se nekaj zgodi, da se nekaj *doda* temu, kar je. Temu suplementu Badiou pravi *dogodek*. Od tod nujna distinkcija med bitjo in dogodkom, med *l'être in l'événement*. Pri tem je treba pripomniti, da je mogoče raven biti razumeti kot raven imanence, kot jo poznamo pri Deleuzu, od koder izhaja, da je pojem dogodka mogoče poimenovati tudi odločitev. Dogodek je potemtakem tisto, kar prikličje subjekta v bivanje, v ustvarjanje resnice, ki bi jo lahko uvrstili v Platonov red *episteme*. Narobe pa je bit tisto, kar preprosto je in kar zato sodi v red mnenja (*doxa*).

Tudi če za hip zanemarim nekatere pomisleke v zvezi s ponovno zatrditvijo primata *episteme* nad *dokso*, pri čemer naj takoj povem, da se moji pomisleki opirajo na branje Hanne Arendt, bi vseeno rad vztrajal pri tem, da je treba ločevati med *doxa* in *orthodoxa*. S tem v zvezi bi postavil tole angleško naivno vprašanje, kaj je namreč subjekt ali, rajši, ali je sploh kaj, kar ni subjekt? Denimo, žival. In drugič, kakšno je razmerje med subjektom in dogodkom? Če namreč dogodek ne vznikne iz biti, iz *être*, potem je dogodek subjektova lastna invencija, njegova lastna fikcija, njegov lastni akt avtoafekcije. Ali se subjekt daje samemu sebi, ali se aficira z dogodkom, ki strogo vzeto ni in ne more biti dogodek, ker je subjektovo lastno dejanje?

Kakor koli že, Badiou navaja zglede za take dogodke v skladu z njegovim štirimi pogoji za filozofijo: francoska revolucija, izum matematičnega teorema, pesniška invencija, ljubezensko srečanje. Subjekt je lokalna pojavitve procesa resnice. Navajam daljši odlomek:

»Tako denimo subjekt, ki ga vpelje zvestoba ljubezenskem srečanju, ljubezenski subjekt *ni* 'ljubeči' subjekt, kot so ga opisovali klasicistični moralisti. Tak psihološki subjekt je namreč odvisen od človeške narave, od logike strasti. Tisto, o čemer govorimo, pa nima 'naravne' vnaprejšnje eksistence. Ljubimca stopata kot taka v sestavo nekega subjekta ljubezni, ki *presega* tako enega kakor drugega.

Subjekt revolucionarne politike ravno tako ni militantni posameznik, pa tudi ne utvara 'razrednega subjekta'. Pač pa je posebna produkcija, ki je imela različna imena (včasih 'Partija', včasih pa tudi ne). Tak borec nedvomno stopa v sestavo subjekta, ki ga – če ponovimo še enkrat – presega. (Prav ta presežek omogoča, da subjekt nastopi kot nesmrten.).

Tudi subjekt umetniškega procesa ni umetnik ('genij' itn.). Dejansko so 'točke-subjekti' umetnosti sama umetniška dela. Umetnik pa se vključuje v sestavo teh subjektov (umetnine so 'njegove'), ne da bi jih mogli reducirati 'nanj' (sicer pa za katerega 'njega' naj bi tu sploh šlo?)

Dogodki so ireduktibilne singularnosti, 'tisto, kar je zunaj zakona' danih situacij. Procesi, zvesti resnici, so imanentni prelomi, ki so vsakič znova

popolnoma izumljeni. Subjekti, ki so *lokalne* pojavitve procesa resnice ('točke' resnice), so posebne in med seboj neprimerljive indukcije. In šele v luči takih subjektov je – morda – upravičeno govoriti o 'etiki resnic'.⁸

Katera 'odločitev' je izvir procesa resnice? Ali, če navedem Badioujeve besede, »Iz katere 'odločitve' potemtakem izvira proces neke resnice?«⁹ Tu je treba opozoriti, da Badiou piše odločitve v navednicah. Zakaj? Kajti vprašanje odločitve je zame eden ključnih problemov. Četudi mi pravzaprav še ni povsem jasno, kaj Badiou misli s »subjektom«, bi vseeno rad postavil tole vprašanje: ali je odločitev nekaj, kar sprejme sam subjekt? Če to drži, potem bi se morali vprašati, ali pojem odločitve predpostavlja pojem aktivne, virilne, zavestne volje, kakršno predpostavlja Schmitt ali pa Julien Freund, ali pa bi bilo vse prej nujno na novo premisliti odločitev, če se hočemo izogniti nekaterim koncepcijam subjekta, nekaterim metafizikam subjekta. Tu bolj ali manj zvesto sledim Derridajevemu dekonstruktivističnemu branju Schmitta, v katerem Derrida sprašuje, ali lahko mislimo pasivni ali celo nezavedni pojem odločitve. To se pravi, rajši kakor da bi mislili odločitev kot nekaj, kar sprejme subjekt, bi morali misliti subjekta kot nekaj, kar sprejme odločitev, kot nekaj, kar odločitev zagrabi, kjer sama odločitev postane dogodek glede na katerega smo pasivni, skratka, kot darilo. Ali je mogoče odločitev misliti kot nekaj, kar nam je na neki način dano?

Za Badiouja je odločitev, ki je izvor procesa resnice, resnica, ki se navezuje na situacijo z vidika tistega, čemur pravi, *supplément évènementiel*, dogodkovno dopolnilo. Badiou to razmerje poimenuje *une fidélité*, zvestoba. Biti zvest dogodku pomeni gibati se znotraj situacije, ki jo je dopolnil ta dogodek, gledati situacijo v perspektivi dogodka. To bi lahko pojasnili, če bi se vrnili k že znanemu seznamu Badioujevih pogojev filozofje:

»Jasno je, da moram, če name učinkuje ljubezensko srečanje in če mu *dejansko* hočem biti zvest, temeljito preoblikovati svoj navadni način 'bivanja v' svoji situaciji. Če hočem biti zvest dogodku 'kulturna revolucija,' moram politiko (zlasti odnos do delavcev) vsekakor prakticirati na način, ki se popolnoma razlikuje od tega, kar predlagata socialistična in sindikalistična tradicija. Tako Berg in Webern, zvesta glasbenemu dogodku, ki nosi ime 'Schönberg', ne moreta nadaljevati, kakor da konec stoletja ni bilo neo-romantizma. Če sem zvest radikalni novosti Einsteinovih tekstov iz l. 1905, ne morem prakticirati fizike v njenem tradicionalnem okviru itn. Dogodkovna zvestoba je resničen prelom (mišljen in prakticiran) v tistem redu, v katerem je (politični, ljubezenski, umetniški, znanstveni...) dogodek nastopil.«¹⁰

⁸ *L'Éthique*, str. 40, slov. prev., str. 36.

⁹ *Ibid.*, str. 38, slov. prev., str. 35.

¹⁰ *Ibid.*, str. 38-39, slov. prev. str. 35.

Tako je resnica dejanski proces zvestobe dogodku, tistemu, kar ta zvestoba proizvede v situaciji. Tako so francoski maoisti, naj so bili še tako zaslepljeni, zvesti tistemu, kar sta proizvedla dogodek 1. 1968 in kitajska kulturna revolucija. Konec koncev bi lahko rekli, da je resnica materialni zaris dugodkovno-duhovne suplementacije v situaciji.

Subjekt je potemtakem za Badiouja opora zvestobe, procesa resnice. Subjekt ne obstaja pred procesom, katerega opora je. Sam proces resnice je udejanjenje subjekta, postajanje subjekta. Tisto, kar je tu mišljeno s 'subjektom', ni neka punktualna individualnost. Tako je denimo subjekt ljubezni tisto, kar presega oba partnerja razmerja, subjekt umetnosti je hkrati umetnik in njegovo delo. S tem v zvezi bi spet lahko postavili naivno vprašanje o subjektu: kakšno je razmerje med individuom, nekom, in subjektom, če pa slednji ni zgolj individuum? Ali je mogoče njuno razmerje razumeti s pomočjo lacanovskih pojmov imaginarnega in simbolnega, dojetih kot razmerje med iluzoričnim egoizmom zavesti in intersubjektivnim simbolnim redom nezavednega? In če je to res, potem bi spet lahko ponovili naše prejšnje vprašanje, namreč, ali lahko odločitev mislimo kot nezavedno odločitev?

Prav na tej podlagi postavi Badiou formalno definicijo etike resnic: lahko bi rekli, da je etično tu definirano kot prostovoljna podreditev načelu, ki določa, da je treba nadaljevati s procesom resnice. Če bi to prevedli v kantovske termine, potem bi lahko rekli, da je etična prostovoljna podreditev avtonomnega subjekta moralnemu zakonu oziroma pristajanje na dejstvo uma, katerega namen je proizvesti specifično upravičljivo dejanje v nekem posebnem kontekstu. Splošneje rečeno, etično je tisto, kar podeli konsistentnost prezenci nekoga (*un quelqu'un* – specifične, punktualne individualnosti, ki se preda procesu subjektivacije) v sestavi subjekta, ki udejanja proces resnice. Ta etična konsistentnost nekoga je zvestoba procesu subjektivacije, ki je ravno presežek nad tem nekom. To se pravi, je proces subjektivacije, ki prežema specifičnega, punktualnega individua, pri čemer pa slednji ne more tega procesa ne izčrpati, ne popolnoma spoznati. Tako bi lahko rekli, da je nekdo etično zavezan procesu subjektivacije, ki presega njegovo vednost, oziroma da obstaja, ne da bi sam to vedel, to se pravi, *nezavedno*. Tu pa se moje vprašanje spet vrne: kako se predam, zavežem procesu subjektivacije, ki je popolnoma ali vsaj deloma nezaveden? Kako se lahko nezavedno obvežem, kako lahko sprejemem nezavedno odločitev?

Badiou bere Lacanov etični imperativ iz VII. seminarja, »ne pas céder sur son désir« (ne popustiti glede svoje želje, to je, nezavedne želje) kot »ne pas céder sur ce que de soi-même on ne sait pas« (ne popustiti glede tistega, česar sam ne vem). Za Badiouja je tisti nekdo, ki stopi na pot subjektivacije,

ujet v proces resnice, ki je ni mogoče izčrpati ne kognitivno, ne reflektivno. To je tudi razlog, zakaj mora biti nekdo zvest zvestobi, ki je ne more razumeti, kar je morda tudi način, kako lahko razumemo analitični pakt transferja v psihoanalizi. Toda kako si lahko zvest nečemu, česar še sam ne veš drugače razen s pomočjo in prek intersubjektivnega posredovanja? Ali mora ta pojem zvestobe nujno predpostavljati neko intersubjektivno veljavnost, saj bi v nasprotnem primeru padel v nevarnost samoprevare, slepljenja samega sebe?

Za Badiouja je v etiki resnic ključno samo eno vprašanje: kako naj *nadaljujem*, kako naj še naprej presegam to, kar sem? Kako naj bom še naprej subjekt, ki postajam? Kako naj še naprej ne popustim glede svoje želje? Ne sme nas presenetiti – če upoštevamo platonizem, na katerega se Badiou sicer sklicuje drugje – da je koncept resnice v strogem nasprotju z mnenjem (*doxa*), o kateri meni, da je v najboljšem primeru snov za medsebojno komunikacijo. V tej luči se pokaže, da Habermas nima prav, ko govori o etiki komunikativnega dejanja, saj prav s tem zgreši, za kaj pravzaprav gre v etiki. Tisto, kar vznikne iz procesa resnice, ne more biti sporočljivo, vse prej je *ce qui vous arrive* (to, kar se vam primeri). Etika resnic potemtakem ne more biti etika komunikacije, pač pa etika neke *rencontre* (srečanja), kjer se srečaš s situacijo, ki te zagrabi, ki te na neki določen način nagovori. Tu bi postavil naslednje vprašanje: ali nista vprašanje resnice in vprašanje komunikacije pravzaprav eno in isto vprašanje, saj pomeni govoriti o resnici hkrati tudi predpostaviti komunikabilnost *de facto* ali *de iure* neke vrste intersubjektivne veljavnosti moralnih zahtev. Če pa to zavrremo, mar s tem nismo obsojeni na sofistične paradokse? In če je Badioujeva etika etika, ki se vpisuje v red srečanja, kako potem veš, da se v tem srečanju ne srečaš zgolj sam s sabo? Mar ne bi bilo pravilneje reči, da se srečam z drugim?

Badiou do neke mere upravičeno zatrjuje, da je to *etika realnega*, v kolikor je realno pri Lacanu prav tisto, kar se vpisuje v red srečanja, to je tisto, česar ne moremo vedeti, kar se upira simbolizaciji, kjer *das Ding* ogovori subjekta in se ga polasti, ne da bi le-ta bil zmožen ogovoriti in se polastiti *das Ding*. Seveda pa je Lacan v *L'éthique de la psychanalyse* pokazal, da je prva figura *das Ding* za Freuda sočlovek, *der Nebenmensch*; to pa pomeni, da je etično razmerje z drugo osebo razmerje z realnim.

S tem v zvezi bi me zanimalo, ali je v okviru Badioujeve misli sploh prostor za *der Komplex der Nebenmenschen*, ki je vendarle v središču Lacanovega seminarja o etiki? Ali je Badiou sploh zmožen razmišljati o subjektu kot entiteti, ki se konstituirata z razmerjem do drugosti, ki subjekta postavlja pod vprašaj ali pa ga celo travmatizira, torej kompleks, ki je po mojem bližji Lévinasu, vsaj tako, kot ga sam razumem? Ključno pri tem vprašanju, ki nas

zanima tu, je, kako razumemo pojem realnega kot etično, ki se pri Lacanu odpre v srečanju z realnim. Kaj Badiou pravzaprav razume z realnim? Kako se red realnega artikulira na reda biti in dogodka? Ali je realno bit ali pa je treba realno razumeti kot onstran biti, drugače kakor biti, skratka, kot tisto, kar se upira moči enega subjekta, tisto, kar presega mojo zmožnost razumevanja in ki subjekta postavlja prav pod vprašaj?

V tej tematizaciji je etika tisto, kar obvladuje življenje subjekta, kar mu daje konsistentnost, četudi so viri subjektivnosti nezavedni – tako da je edina maksima te etike zgolj »*Continuer!*« Podreditev temu etičnemu načelu zahteva določeno mero asketizma, določeno mero odpovedovanja, toda to odpovedovanje je v službi same želje. To konec koncev ni popolnoma tuje Spinozovemu pojmu *conatus essendi*. Kot je znano, to pa je tudi v skladu s tradicijo, ki sega od Heideggra do zgodnjega nemškega idealizma, je Lacanov privilegiran zgled nekoga, ki ravna v skladu s svojo željo in ki nadaljuje, Antigona. Narobe pa so za Badiouja najboljši zgled za maksimo 'Continuer!', kot je lepo pokazal v svoji drobni knjižici o Beckettu,¹¹ liki, ki naseljujejo Beckettovo fikcijo, ravnajoč se pri tem po maksimi: »...il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer«. (...treba je nadaljevati, ne morem nadaljevati, nadaljeval bom.)

Tu morda ne bi bilo odveč, če bi Badiouja povprašali o tem, kako bere Becketta. Tudi sam sem, tako kot Badiou, navdušen nad Beckettom. Naj še dodam, da občudujem to, kar je napisal o Beckettu. Toda sama omemba Becketta se dotika centralnega problema, s katerim se ravno zdaj ukvarjam, kaj je namreč razlika med Antigono, ki bi jo rad poimenoval junakinjo lacanovske psihoanalize, in nenavadnimi antiheroji, ki naseljujejo Beckettov svet? Po mojem je vse odvisno od izbire zgleда, pa naj gre za tragično-heroični zgled Antigone ali pa komični antiheroični zgled, kakršnega najdemo pri Beckettu. Treba je še dodati, da Beckett nikakor ni stoik oziroma ni zgolj stoik in tisto, kar me zanima pri Beckettu, ni zgolj »Lahko nadaljujem«, pač pa tudi »Ne morem nadaljevati«. Beckett namreč ne reče zgolj »treba je nadaljevati«, pač pa tudi »ne morem nadaljevati«. Prav ta aporetični ritem nadaljevanja in diskontinuitete je temeljna značilnost Beckettovega dela, to oklevanje, to nihanje med nadaljevanjem in odsotnostjo nadaljevanja, je tisto, kar me zanima pri Beckettu, saj je prav to tisto, kar daje ritem njegovemu pisanju.

Sklepno poglavje *Etike* se ukvarja s problemom zla, ki je po Badiouju treba misliti, izhajajoč iz pozitivnosti dobrega in ne narobe. Samoumeven očitek Badioujevi etični teoriji je, da je zlo ena od možnih posledic procesa resnice. Tako bi tudi za Hitlerja lahko rekli, da ni popustil glede svoje želje!

¹¹ A. Badiou, *Beckett. L'incrévable désir*, Hatier, Pariz 1995.

Tudi Milošević ni popustil glede svoje želje. Čeprav Badiou priznava, da zlo obstaja, vseeno zatrjuje, da zlo ni del človekove narave, pač pa je vse prej kategorija subjekta, zato jo je mogoče kulturno locirati zgolj znotraj procesa subjektivacije. Vseeno pa je etika resnic, ki se oklepa maksime 'Continuer!', odločena spopasti se z izivom zla. Toda na kakšen način?

Badiou zariše teorijo zla, oprto na troje: *simulacrum*/teror, izdajo, neimenljivo.

– *Simulacrum*/teror. Predstavljati si, da dogodek ni navezan na praznost situacije, pač pa prej na njeno polnost, je zlo v podobi simulakra oziroma terorja. Ta pojem polnosti je pojem, ki ga je nekoliko težko »požreti«, ki pa bi ga morda najlaže razumeli s pomočjo teorije politične ideologije, kjer se polje družbenega zaceli s pomočjo kategorij, kot so rasa, narod, skupnost, razred kot imaginarne polnosti. Tu bi lahko uvrstili tudi totalitarizem. Gre za to, da so te polnosti simulakri, posledica njihove impozicije pa je teror.

– Izdaja. Izdati zvestobo je zlo, kolikor subjekt pri tem izda samega sebe oziroma izda sebe kot subjekta, ki je postal. Greh uniči sebstvo.

– Neimenljivo. Poistovetiti resnico s popolno močjo je za Badiouja zlo kot katastrofa. S tem v vzezi Badiou z določeno mero skromnosti zatrdi, da »le Bien n'est le Bien qu'autant qu'il ne prétend rendre le monde bon« (»Dobro je Dobro le, kolikor ne zatrjuje, da bo naredilo svet dober«). Tako so prizadevanja spremeniti svet – uresničiti kulturno revolucijo, napisati romantični roman modernosti, uresničiti spolno osvoboditev, vzpostaviti nov simbolni red – obsojena na neuspeh, ker kreacijo resnice poistovetijo s popolno močjo. To pa je katastrofa. Etika resnic je kreacija singularnih resnic in moč resnice je potemtakem, kot nasprotje in enaka mera, nemoč. Ta poudarek na nemoči, na volji kot nekoristnem spet izpostavi neko zvezo z Beckettom, kajti vsi njegovi junaki so nemočni, tako da imamo tu opraviti s pasivnim pojmom nadaljevati. Prav to pa je bistveno: dejstvo, da resnica nima popolne moči, pomeni, da se subjekt nenehno sooča z elementi realnega, da se sooča z vidiki situacije, ki ostajajo nedostopni zanj in za njegov proces resnice in ki subjekta vržejo nazaj v pluralnost *doxai*. To je neimenljivo vsake situacije, »le pur réel de la situation, de sa vie sans vérité« (»čisto realno situacije, njegovega življenja brez resnice«). Etika resnice naredi potemkateri potenco katere koli politike volje impotentno, skratka, tu ne gre za nekakšen Heideggrov oziroma Schmittov heroizem iz l. 33.

Etika s tem preprostim imperativom 'Continuer!' po Badiouju med seboj poveže tri vrline: *razsojanje* (ne pustiti se zapeljati simulakrom), *rogum* (ne popustiti) in *zadržanost* oziroma *skromnost* (ne domišljati si, da si sam mogočen). Četudi je to skromnost, lahko vseeno razberemo obrise političnega programa, prehoda iz etike v politiko, kot lahko razberemo iz referata,

ki ga je Badiou predstavil tu v Sloveniji l. 1994.¹² Badiou namreč tu zapiše in s tem citatom bi tudi zaključil svoj prispevek:

»Če z 'etiko' konec koncev poimenujemo subjektivno maksimo, delovanje, ki je strogo zavezano univerzalnim načelom, potem moramo reči tole: edina politika, za katero lahko rečemo, da izvira iz etike, bi morala imeti naslednje štiri značilnosti:

- (i) Ni reprezentacijska, pač pa se prezentira neposredno.
- (ii) Ne prizadeva si za državno moč, pač pa si prizadeva, da bi jo omejila.
- (iii) Ni pravna, temveč subjektivna.
- (iv) Nima nobenega posebnega referenta, ni povezana z interesi skupine, skupnosti, naroda ali razreda. Je univerzalna in nezainteresirana. Toda ali taka politika obstaja oziroma ali sploh lahko obstaja? To je odvisno od naključja dogodka. Toda morda je prva etična zahteva naslednja: *želeti*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, ne popustiti glede svoje želje.«

Za konec pa bi navrgel še tole, zadnje vprašanje, ki je resda zelo široko, namreč vprašanje o demokraciji ali, natančneje, o demokratični hegemoniji. Ali je mogoče iz te koncepcije etike izpeljati, če smem tako reči, neko demokratično politiko? To se pravi, demokracijo ali proces demokratizacije, ki ni oziroma, ki ni zgolj reprezentacijska, etatiistična, pravna, marveč prej narobe univerzalna, deterritorializirana in nezainteresirana? To je zdaj vprašanje, kot bi rekel Hamlet. Po mojem gre tu za vprašanje o tistem, čemur je Marx v kritiki Heglove pravne filozofije rekel »resnična demokracija« in čemur Miguel Abensour v svojem zadnjem delu pravi »demokracija proti državi«, demokracija, ki ne obstaja oziroma, ki še ne obstaja, ki pa po jo je po mojem vseeno treba afirmirati, demokracija, ki prihaja in ki morda tudi pride.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

¹² *Filozofski vestnik*, 2 [1995], str. 9-14.

Jelica Šumič-Riha
Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve

Lotiti se Badioujevega obsežnega dela z vidika odločitve je zmerom tvegano, kajti Badiou je filozof in se za takega tudi razglša. Če se torej v pričujočem prispevku osredinjamo na odločitev kot na nekakšno kristalizacijsko točko, prizmo, skozi katero naj bi se pokazala specifičnost Badioujeve filozofije, je to zato, ker je ravno odločitev tista točka, kjer se zarisuje ločnica med filozofijo in antifilozofijo. Lahko bi rekli, da je danes Badiou morda edini resnični Althusserjev dedič prav zato, ker tako kot Althusser poudarja konstitutivnost demarkacijske črte za filozofijo. Tako za Badiouja pomeni biti filozof biti najprej in predvsem zmožen načrtati ločnico med tistim, kar sodi v filozofijo, in tistim, kar vanjo ne sodi. Filozof je tisti, ki je zmožen vztrajati predvsem na distanci, ki ločuje filozofijo od tistega ekstirnega drugega, ki je zanj antifilozofija, tistega drugega, ki deluje v okviru istega miselnega polja kot filozofija, ki uporablja isto govorico kot ona, ki govori o istih rečeh kot ona, četudi pri tem proizvaja drugačne, celo nasprotno učinke od tistih, na katere meri filozofija.

Lotiti se Badioujevega dela z vidika odločitve je še toliko bolj tvegano, ker konstituira pojem odločitve točko srečanja med filozofijo in antifilozofijo, točko, na kateri se celo zdi, da se demarkacijska linija med njima zabrisuje. V svojem odločnem boju proti nevarnosti tega zamegljevanja se Badiou, militant filozofije, drži dveh maksim. Najprej splošne zapovedi »ne popustiti!«, ki jo Badiou interpretira kot maksimo nadaljevanja oziroma zvestobe, s čimer opozarja, da je zanj mišljenje konec koncev zadeva etike. Ta maksima se opira na predpostavko, da obstaja afiniteta, lahko bi rekli bistvena vez med mišljenjem in neskončnostjo oziroma, kar je isto, da mišljenje po Badiouju ni vredno tega imena, če ni zmožno svojih učinkov razgrniti v razsežnosti neskončnega.

Druga maksima, ki regulira to neskončno misel, ki se ne neha, ki nikdar ne odneha, je maksima, ki bi jo lahko poimenovali imperativ dobro rečenega. Kajti tisto, kar je značilno za Badioujevo delo, je kontinuirano, trdovratno, vztrajno prizadevanje osvetliti in razjasniti natanko tiste točke, ki jih antifilozofija razglša kot točke, kjer misli spodleti, točke, kjer misel trči na svoje realno-nemožno, kjer mora premagana, nemočna misel,

nezmožna resorbirati, obvladati svoje nemožno, prepustiti prostor in privilegij dejanju kot edinemu, ki naj bi bilo zmožno dotakniti se realnega.

Nič presenetljivega torej, če najdemo kot privilegirano tarčo Badioujeve kritike tistega, ki je dvignil to figuro nemisli na raven etike. Govorim seveda o Wittgensteinu.¹ Če se Badiou razglša za anti-wittgensteinovca, je to natanko v tisti meri, v kateri je za Badiouja usoda filozofije, pravzaprav bi morali reči usoda mišljenja kot takega, odvisna od tega, ali je mogoče ovreči 7. propozicijo iz *Logično-filozofskega traktata*, tisto namreč, ki zahteva, da je treba molčati o tistem, o čemer ni mogoče govoriti. V nasprotju s to izjavo, ki je v nekem smislu postala geslo sodobne antifilozofije, v nasprotju z wittgensteinovsko opozicijo med izrekanjem in kazanjem, po kateri naj bi dejanje bilo edino zmožno pokazati tisto, kar je izmika, odteguje misli, v nasprotju s to fuzijo realnega in dejanja, ki se po Badiouju na koncu nujno izteče v imaginarizacijo nemožnega, sam Badiou ne neha zatrjevati, da je obstoj filozofije odvisen od tega, kolikšno vrednost pripisuje zapovedi, da mora izreči prav tisto, česar ni mogoče izreči.

Kolikor je za Badiouja mišljenje postavljeno pred nalogo »*bien-dire*«, bi lahko rekli, da velja tudi zanj Lacanova trditev, da lahko »mišljenje napreduje po etični poti«. Obe maksimi te Badioujeve »etike mišljenja«, če ju združimo, bi se potemtakem lahko glasili takole: ne popustiti glede »dobrega rekanja« tistega, česar ravno ni mogoče reči, prav tistega, kar naj bi se odtegovalo tako mišljenju kakor izrekanju. Ali, če uporabimo formulacijo samega Badiouja: »Tisto, česar ni mogoče reči, je vseeno treba poskusiti izreči.« Naloga vsakega mišljenja – tu mislimo na Badioujeve štiri procedure resnice, ki so hkrati tudi miselne prakse – je potemtakem določena prav s pomočjo tega imperativa izreči, izjaviti tisto, kar je z vidika dane situacije dejansko nemogoče reči. Tako je pesnitev za Badiouja poskus, kako reči tisto, kar je dojeto prav kot neizrekljivo. Tudi politika je po Badiouju zmerom poskus izjaviti v neki posebni situaciji tisto, kar je v tem specifičnem kontekstu obsojeno na molk. In kolikor je tudi filozofija posebna miselna praksa, potem tudi ona ni izvzeta temu imperativu, ki od nje zahteva, da izreče tisto, kar se nam danes zdi neizrekljivo.

Ta etika misli se opira seveda na predpostavko, da ne obstaja nič takega, kar je neizrekljivo na sebi. Ta predpostavka je smiselna le, če je navezana na Badioujevo teorijo dogodka in – korelativno – na proces vzpostavitve njegove resnice, izhajajoč ravno iz kontingentne prekinitve, ki jo predstavlja v redu možnosti, to je v neki dani situaciji dogodek. Dogodek je tako

¹ Cf. zlasti A. Badiou, »Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein,« *Barca* 3, 1994.

prekinitve, ki proizvede kot svojo posledico prezentacijo oziroma vznik možnosti, ki so bile doslej nevidne ali pa čisto preprosto neobstoječe. Nezrekljivo je potemtakem za Badiouja eden od modusov nemožnega, ki pa – in to je njegova osnovna teza – kot tako ne obstaja. Ni nemožnega kot takega, pač pa obstajajo zmerom le singularizirana, na konkretne situacije navezana nemožna. Nemožno je vedno nemožno neke situacije. Za Badioujevo misel je torej ključna teza, da je vsaka »upodoba« nemožnega enkratna, singularna in kot taka ujeta v dialektiko možnega in nemožnega. V luči imperativa izrekanja to pomeni, da je tisto, kar ni mogoče izreči v nekem danem trenutku, mogoče izreči, denimo, v nekem prihodnjem trenutku.

Teorizacija odločitve se pri Badiouju zarisuje prav na ozadju njegove kritike antifilozofskega obskurantizma neizrekljivega in dejanja. Tisto, kar Badiou postavlja pod vprašaj, je prav centralna antifilozofska teza, da obstaja realno, neka točka nemožnosti, na kateri mora vsaki misli spodleteti, iz česar izhaja, da je filozofska pretenzija zapopasti realno lahko le znamenje njene »norosti« ali goljufije. Proti antifilozofskemu zlitju nemišljivega, neizrekljivega in nemožnega, Badiou postulira odločitev kot afirmativni pogoj misli. Poglejmo zdaj, kako Badioujeva misel, katere zastavek je ravno razjasnitev mračnjaštva nemišljivega-neizrekljivega in »detronizacija« dejanja, situira odločitev, še zlasti, ker tudi za Badiouja tako kot za antifilozofe odločitev ostaja v nekem smislu zunanja misli, točka, ki je misel ne more resorbirati.

Bit=misel

Katera odločitev nas tu zanima? Kakšna je narava odločitve, s katero ima opraviti filozofija? Kakšen je njen status? Ali ta odločitev – Badioujevi očitni nameri navkljub – vendarle ne priča o šibkosti, nemoči mišljenja ali pa narobe konstituira njeno moč, njeno *savoir-faire*, njeno zmožnost rokovanja z nemožnim-realnim, na katerega vendarle nujno trči? Z eno besedo, kako se artikulira mišljenje na odločitev? V nadaljevanju bomo poskusili izveči in pojasniti implikacije, ki izhajajo iz treh zgledeov intervencije odločitve v Badioujevi misli.

Naj že na začetku povemo, da imamo v vseh treh primerih opraviti z odločitvijo, ki zadeva *bit*: bit kot bit, subjektovo bit in na koncu še bit resnice. Še preden lahko pojasnimo status odločitve v teh treh različnih redih, je treba poudariti, da Badioujeva teorija odločitve izhaja iz tistega, čemur bi lahko rekli centralni aksiom Badioujeve filozofije in s katerim Badiou hkrati izpričuje zvestobo klasični metafiziki, saj postavlja Badiou tako kot že

Parmenid in Platon pred njim identiteto mišljenja in biti kot izhodišče filozofije kot take.

Kaj je torej prva odločitev, namreč tista, za katero smo rekli, da se nanaša na bit kot tako? Res je sicer, da jo Badiou ponazori v kontekstu matematike. A pri tem je treba vedeti, da ne gre za izključno matematično odločitev, saj se s to odločitvijo konstituira tisto, čemur Badiou pravi izbira orientacije misli in ki zatorej zadeva vsako misel, ne zgolj matematiko.

Tako bi lahko rekli, da Badiou proti antifilozofski spregi realnega-nemogućnega in dejanja kot figure nemisli postulira »klasični« metafizični enačaj med bitjo in mišljenjem. Kaj torej pomeni za misel identifikacija z bitjo? Najprej je treba reči, da je mišljenje za Badiouja tisto, kar se vpisuje v red nečesa, kar obstaja, kar je. Prva modalnost misli bi torej bil prav ta neosebni, neizdiferencirani »je« (*»il y a«*). Parafrazirajoč Lacanov: Je Eden, (*Y'a-t-il-de-l'Un*) bi lahko za Badiouja rekli: Je misel (*Y'a de la pensée*). Po Badiouju torej ne bi bilo mogoče reči »je misel«, če se ne bi že opirali na supozicijo »je« (*»il y a«*). Od tod izhaja, da si po Badiouju ime misel zasluži samo tisto, kar se nanaša na bit.

Prav ta supozicija enačaja oziroma identitete med bitjo in mislijo pojasni privilegirano vlogo, ki jo ima matematika v Badioujevem filozofskem dispozitivu, saj gre v tem privilegiranju matematike tako daleč, da jo postavi za enega temeljnih pogojev filozofije. V čem temelji ta primat matematike? Če se matematika prezentira kot paradigma vsakega mišljenja, pravi Badiou, je to zato, ker misli bit. Ontologija je matematika zato, ker je matematika edina misel zmožna misliti bit kot bit, natančneje, čisto množstvo brez enega, brez vsakega predikata. »Kolikor matematika zadeva bit,« pravi Badiou, »je imanentno misel. In narobe: če je matematika misel, potem že na sebi zadeva bit.« Matematika je hkrati tudi prva interpretacija biti, misli in enačaja med njima oziroma prav tu, v kontekstu matematike dobi enačaj bit=misel vso svojo vrednost in domet. Matematika pa nam da tudi kriterij, s pomočjo katerega je misel mogoče ločiti od nemisli. Ta kriterij se glasi takole: misel je, edino če je konsistentna. Če pa obstaja samo tisto, kar je konsistentno, je cena, ki jo plača misel za svojo nekonsistentnost ta, da ji je odvzeto jamstvo biti, ali preprosto povedano, pade v nemisel.

Ta formula oziroma aksiom »bit misli« se manifestira v vsej svoji kompleksnostih v trenutkih »krize« matematike, se pravi, v trenutkih, ko matematika ne ve, kako naprej oziroma ko matematična misel trči na svoje realno-nemожno. Badiou navaja različne zglede za matematično realno, ki so hkrati tudi zareze v zgodovini matematične misli: nekonsistentnost, presežek, nedoločnost, nekonstruktibilnost itn. Tisto, kar je tem trenutkom »krize« skupno – ne glede na to, da gre vsakič za specifičen predmet spora

med matematiki, za specifičen razlog za shizo v matematiki – je prisila verifikacije enačaja med bitjo in misljo. V vsakem takem kriznem trenutku mora matematika verificirati oziroma na novo določiti, kaj zanjo kot mišljenje biti pomeni identiteta biti in mišljenja. In prav na tej točki intervenira odločitev.

Spontano bi rekli, da že sama predstava o odločitvi implicira, da je vsaj načeloma danih več poti, več alternativ, kako je mogoče misliti enačaj med bitjo in misljo oziroma da je več dostopov do biti in ne zgolj en sam. Toda v sami tej predstavi je nekaj, kar »šepa«, kajti taka predstava napeljuje na misel, da je tisto, za kar gre, interpretacija biti, pri čemer pa naj bi bila sama bit nekako na varnem kot nekaj, kar je nesporno in s čimer se vsi strinjajo. Toda če bi šlo za odločanje oziroma izbiro med različnimi interpretacijami biti, potem bi to pomenilo, da je matematika konec koncev zgolj nekakšna pretanjena retorika. Vsak spor med matematiki oziroma predlagane rešitve problema, denimo, neskončnega, bi se tako iztekli v pluralizacijo matematik. Tako bi se pokazalo, da ne obstaja ena sama matematika, pač pa več, med seboj celo izključujočih se matematik. Vsaka predlagana rešitev problema bi tako utemeljevala »svojo« matematiko. A nič ne bi moglo biti bolj tuje stališču, ki ga zagovarja Badiou, kajti zanj konflikt med matematiki ne zadeva interpretacij biti, pač pa *samo bit kot tako*. Za Badiouja je namreč zastavek takega spora prav način, kako misel določa kot bit ali, natančneje, eksistenco.

Prvo vprašanje, ki se nam tu z vso nujnostjo zastavi in ki bi zahtevalo od Badiouja preciznejši odgovor, kot ga je doslej dal, zadeva eksistenco oziroma njen status. Kaj je eksistenca, če pa je pogoj njen možnosti neka odločitev? Na to vprašanje se logično navezuje še drugo, namreč vprašanje, ki meri na odsotnost subjekta v odločitvi. Kaj je odločitev brez odločevalca? Ali, če smo bolj natančni, kako je mogoče postaviti v oklepaj vprašanje »Kdo odloča?« Kako je mogoče, da je edino možno in pertinentno vprašanje: »Kaj je odločeno?«, vprašanje, ki prav zaobide vsako vprašanje o odločevalcu.

Za Badiouja je to, kar je odločeno, bit oziroma eksistenca. Toda zakaj je treba o eksistenci sploh odločiti? Kaj motivira tako odločitev? Če je odločitev o eksistenci neogibna, je to zato, ker eksistenca, kot nam pove Badiou, ni nekaj danega. Eksistenca ni dana, pač pa je odločena. Še več, prav ta odločitev o eksistenci šele omogoči misli, da misli bit, da se artikulira na bit. Kajti šele z odločitvijo se odpre in hkrati tudi že zapre polje možnosti. Parafrazirajoč J.C. Milnerja bi lahko rekli, da vsako odločitev konstituira »prehod iz trenutka, ko bi odločitev lahko bila neskončno drugačna, kot je, v poznejši trenutek, ko je odločitev – prav zaradi svoje kontingentnosti – postala čisto podobna večni nujnosti.«² Odločitev je potemtakem ena od

² Cf. J.C. Milner, *L'Oeuvre claire*, Seuil, Pariz 1995.

kristalizacijskih točk paradoksnega razmerja med nujnostjo in kontingentnostjo.

Kajti kontingentnost odločitve ni drugega kakor »čisti met kocke«, za katerega Mallarmé pravi, da ne odpravi naključja. Od tod izhaja, da je vsaka izbira, vsaka odločitev absolutno kontingentna, tvegana, naključna. Toda problem je v tem, da je kot take ne vidimo. Ta moment radikalne kontingence se ne vidi, ker je zamračen, odpravljen, izničen v zanazajski vzpostavitvi tistega, čemur Badiou pravi orientacija mišljenja. Ali, kot pove sam Badiou: »Naknadnost neke resnice je zanazajska odprava odločitve kot možnosti.« To bi lahko povedali tudi drugače: s tem, ko se odločitev izbriše, izniči kot možnost, kot eno izmed možnosti, pade v nevedeno, v nezavedno.

Prav upošteva je to radikalno kontingentnost kot imanentno vsaki odločitvi bi lahko rekli, da pokaže Badiou na zgledu matematične odločitve, da je tisto, za kar gre, realno biti, kot pravi sam in kar bi mi lahko imenovali realna eksistenca oziroma, še natančneje, eksistenca realnega. Glede te točke ni mogoče spregledati neke nenavadne kompatibilnosti med Badioujevim spraševanjem o zvezi med odločitvijo in bitjo in Lacanovo refleksijo o eksistenci, kot jo razvije ob mitu o Ojdipu. Navajamo:

»Ojdip je bil v samem svojem življenju ta mit. Sam namreč ni nič drugega kakor prehod iz mita v eksistenco. Ali je obstajal ali ni, nas kaj malo briga, kajti v neki bolj ali manj reflektirani obliki eksistira v vsakem izmed nas, in to veliko bolj kakor če bi realno eksistirala... Ali nekaj reč dejansko eksistira ali ne, je kaj malo pomembno. Čisto mogoče je, da lahko eksistira v polnem pomenu besede, ne da bi dejansko eksistirala. Vsaka eksistenca je po definiciji nekaj tako neverjetnega, da se moramo nenehno spraševati o njeni realnosti.«³

Prav ta neverjetnost eksistence, kot pravi Lacan, izpostavi paradokсно razmerje med misljo in odločitvijo. To nakaže tudi Badiou, ko zatrdi, da odločitev ni misel, pač pa tisto, kar konstituira njeno orientacijo. Razrešitev matematične krize z odločitvijo pokaže, da misel ne bi bila mogoča, če ne bi zmerom že bila obešena na neko singularno točko, ki je ni mogoče absorbirati v misel. V čem je torej ta paradoks? V tem, da mora odločitev – prav kot konstitutivni moment misli – ostati kot nekakšna slepa pega misli, njen »ne mislim«. Zato bomo rekli, da je cena za identiteto med bitjo in misljo prav ta slepost misli. Zdi se, da gre tudi Badiou v to smer, saj zatrdi: »Edino takrat, ko odločaš o tem, kaj obstaja, artikuliraš svojo misel na bit. Toda takrat se ne zavedaš biti, ki je pod imperativom neke določene orientacije.«

³ Cf. J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Séminar II*. Seuil, Pariz 1975, str. 268.

Biti ali ne biti

Kako pojasniti ta »ne mislim«? Drugače povedano, kako je mogoče, da Badiou na tej točki ne tematizira vprašanja subjekta? Mar ne obstaja nekakšna skorajda narurna afiniteta med odločitvijo in vprašanjem subjekta? Je odločitev sploh mišljiva, če vanjo ne vključimo subjekta? Naj se zdi še tako presenetljivo, ima Badiou po našem mnenju popolnoma prav, da ob odločitvi vprašanja subjekta sploh ne postavi. Zakaj?

V nekem smislu bi lahko rekli, da je odločitev, kot jo elaborira Badiou, postulirana, kakor da bi vzniknila iz nič, *ex nihilo*, saj je odločitev vredna tega imena edino, če se ne deducira. Tako kot je pokazal že Derrida,⁴ odločitev ni nekaj, kar bi lahko skalkulirali, in ravno tako ni nekaj, do česar pridemo po treznem premisleku ali razpravi. Prav narobe bi lahko rekli, da odločitev prepoznamo po nekem presežku, k onemogoča, da bi jo reducirali na razloge zanjo. Toda prav ta presežek je tisto, kar je v odločitvi utemeljitveno, afirmativno, kot pravi Badiou. Kajti vsaka odločitev je kot nekakšen absolutni začetek. Ali še drugače: odločitev je za Badiouja aksiom, iz katerega se konstituira nova vednost in celo sam subjekt, ki najdeta svoje edino jamstvo prav v sami odločitvi.

Od tod tudi izhaja, da na vprašanje, kaj jamči za samo odločitev, ni mogoče odgovoriti oziroma da je lahko edini odgovor na to vprašanje samo: Nič. Odločitev kot taka je namreč tisto, kar je kot neulovljivi presežek nad vsakim jamstvom ali, rajši, odločitev je prej na strani tveganja, naključja, kot pravi Badiou, sledeč Mallarméju, kakor na strani zagotovil. Odločitev zato nima jamstva in tudi sama ne more biti jamstvo ne česa drugega, ne same sebe, saj je vsa v svojem izjavljanju. To tudi pojasni, zakaj sta odločitev in »ne mislim« neločljivo povezana. Kajti če je odločitev – kot je to vedel že Kierkegaard in za njim ponovil Derrida – »trenutek norosti«, je to zato, ker temelji na strogi disjunkciji med odločitvijo in mislijo: če hočem odločiti, potem je cena, ki jo moram plačati za to, to, da ne mislim. Toda morda je še preveč reči, da se odločitev artikulira na »ne mislim«, saj ni pred odločitvijo ničesar, kar bi mislilo oziroma kar ne bi hotelo misliti. Če odločitev presega vse, kar mislim in kar vem, je to v prvi vrsti zato, ker v odločitvi nisem. Preprosto povedano: ni subjekta odločitve.

Kako potem odločitev intervenira glede na subjekta? Če ostanemo v okviru Badioujevega dispozitiva, potem bi za zgled lahko vzeli, denimo, Jeanne d'Arc, toda lahko bi navedli še vrsto drugih: sv. Pavla, političnega

⁴ Cf. denimo, J. Derrida, »The Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority',« v: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, ur. D. Cornell et al.

militanta itn. V tekstu »Jeanne d'Arc, une vérité«, Badiou predlaga formulo, ki bi nam lahko rabila tudi za definicijo subjekta. Kajti tisto, kar konstituira neko subjektivno figuro, je po Badiouju odločitev *ne biti to, kar narekuje situacija*: »Kajti ta 'ne biti', s pomočjo česar je Jeanne ohranjala razdaljo do tistega, kar je situacija vsiljevala vsakomur kot obvezno figuro, je prav izjema glede na ta čas, dogodek, ki je popolnoma naključen in kontingenten.« Ali še drugače rečeno: Jeanne je postala to, kar je, »s pomočjo zaporednih odločitev ne biti to, kar ji je situacija predpisala, da naj bi bila.« Tisto, kar konstituira subjekta je nedvomno neka odločitev, ki odloča o subjektovi biti in nebiti: Ne biti to, kar edino smeš in moraš biti glede na zapovedi stanja situacije. Ključno pri tem pa je, da je ta odločitev o subjektovi biti posredovana z deklaracijo situacije. Odločitev o subjektovi biti je namreč vedno že odločitev o njegovi lastni situaciji. Taka deklaracija »To je situacija« implicira dvojni prelom, kot poudarja sam Badiou:⁵ prelom s svojo situacijo, z njenim specifičnim redom, z njenim režimom reprezentacije oziroma stanjem situacije, kot pravi Badiou, a hkrati tudi prekinitev s samim seboj. Tako je subjekt lahko samo tisti, za katerega se pokaže, da je zmožen pretrgati s situacijo, s tem da pretrga s samim seboj.

Ce je pozicija Jeanne d'Arc ali sv. Pavla tako radikalna, da meji že na norost, je to zato, ker postavita pod vprašaj tisto, za kar se zdi, da ga ni mogoče postaviti pod vprašaj, tisto, do česar subjekt, če naj obstaja, ne more imeti distance, namreč skupne identifikacije oziroma označevalci-gospodarji, ki izgubijo vso vrednost, če jih subjekt ne jemlje kot prisile, ki se jim ne more izmakniti. Ali še drugače: prav zato, ker se badioujevski subjekt konstituira za izbiro biti oziroma ne biti, se vedno giblje na robu norosti. Reči subjekt je za Badiouja izbrati, pri čemer je ena od teh izbir lahko tudi norost. Nietzschejeva norost, Wittgensteinovo flirtanje z norostjo izpostavita ravno to tveganje, ki za vsakega subjekta predstavlja njegova odločitev za bit ali nebit. Ali še drugače: ta prekinitev s situacijo in samim seboj oziroma ta zavrnitev subjektivacije imperativov situacije izpostavi, da se subjekt lahko konstituira zgolj in samo z nečim, čemur Lacan pravi tisto, »neutemeljiva odločitev o biti«, se pravi, odločitev brez jamstva, brez dokazov, ki pa je vseeno ni mogoče z ničemer nadomestiti.

Ta neutemeljiva odločitev o biti ali, če uporabimo Badioujevo formulacijo, »za odločanje s točke neodločljivega«, konstituira oba zgleđa, ki smo ju doslej navajali: matematičnega in političnega. Kajti tisto, kar imata ti dve odločitvi skupnega, je prav to, da postavita pod vprašaj Enega situacije oziroma označevalca-gospodarja, ki subjektu predpisuje, kaj naj bo. Ob tem je treba vendarle opozoriti, da se Badiou, ki konstitucijo subjekta veže na

⁵ Cf. A. Badiou, »Résistance et philosophie,« *Acta Philosophica, Power & Résistance*, 1997/2.

odločitev oziroma deklaracijo ne izmakne popolnoma pasti aktivizma oziroma sartrovskega angažmaja. Kajti v formuli, ki jo predlaga Badiou kot formulo subjekta, ni videti, kako se njegov subjekt razlikuje, denimo, od subjekta-partije, ki določi, kdaj je napočila prava situacija za insurektivno politiko, ali pa od eksistencialističnega subjekta, ki se odloča o tem, da bo neka situacija primer njegove svobode, saj imamo v vseh treh primerih kvalifikacijo situacije, izjavo »To je situacija« kot pogoj možnosti konstitucije subjekta. Preprosto povedano, Badiou nam ne da povsem zadovoljivega odgovora na vprašanje: s kakšno pravico lahko rečemo: To je situacija? Res je sicer, da po Badiouju na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, če ga ne povežemo z nekim drugim vprašanjem, s tistim namreč, ki zadeva dogodek. Če je za Badiouja dogodek tisti, ki nam omogoči, da situacijo vidimo drugače, ki konec koncev omogoči, da rečemo »To je situacija«, potem se moramo vprašati, kaj verificira dogodek, ali preprosteje: Kako vemo, da se nam ne blede, ko rečemo: »To je situacija?« Ključno vprašanje je torej vprašanje verifikacije oziroma demonstracije dogodka, pri čemer ta proces verifikacije koincidira s subjektivacijo.

Po eni strani o verifikaciji oziroma dokaznem postopku, ki bi vzpostavil resničnost dogodka po Badiouju sploh ni mogoče govoriti, ker subjekt, ki je za Badiouja subjekt dogodka, sploh ne more dvomiti od dogodku, saj je prav dogodek tisto, kar me utemeljuje kot subjekta, tisto, kar me priključuje kot subjekta. Od tod izhaja, da pomeni hoteti dokazati dogodek, čisto preprosto da vanj ne verjamemo. V tej perspektivi je dokazovanje »smrt« dogodka. Oziroma ni ontološkega dokaza za obstoj dogodka. Kaj so kriteriji za dokaz dogodka, če je racionalno dokazovanje obsojeno na to, da konča z razpravljanjem in morebitnim konsenzom, skratka, če je dokaz lahko samo tisto, kar Drugi sprejme, odobri? Kaj potem dokazuje, da se je dogodek sploh zgodil? Dokaz dogodka je potemtakem lahko le nekaj, česar ni mogoče kolektivizirati oziroma deliti z drugimi, kajti kot smo videli, subjekt dogodka ni tisti, ki ve in ki hoče z drugimi deliti svojo vednost, saj je ves obešen na »Ne mislim,« iz katerega črpa svojo bit. V zadnji instanci bi lahko rekli, da je zadnji dokaz dogodka subjektivacija. Toda tu smo spet v začaranem krogu, kajti vsaka subjektivacija, vsako nastajanje subjekta začenja zmerom z verovanjem. Pogoj možnosti subjektivacije je že verovanje v dogodek. Verovanje predhodi dokazom oziroma dokazi, če sploh pridejo, pridejo šele naknadno.

O Badioujevem dogodku – ravno zato, ker se izvzema vsaki predikaciji, ker nastopa kot tisto, kar prekine z obstoječim režimom reprezentacije, Enega, stanja situacije – je zato mogoče reči le, da se je nekaj zgodilo, ne da bi vedeli, kaj. Ključno za badioujevski dogodek kot imanentno prekinitev

neke danes situacije je, da mi, kot prebivalci situacije, ne vemo in tudi ne moremo vedeti, kaj se je zgodilo. Edino, kar priča o tem, da se je nekaj zgodilo, je zato po Badiouju deklaracija, ki zgolj s tem, da je, opozarja na prezenco nečesa, kar se je doslej izmikalo vsaki prezentaciji in reprezentaciji, na prezenco nevidnega, neizrekljivega oziroma nemožnega. Prva manifestacija dogodka je zato luknja v obstoječem reprezentacijskem redu oziroma enciklopediji vednosti, kot pravi Badiou. To ima določene posledice za tisto, čemur Badiou pravi zvestoba dogodku. Biti zvest dogodku pomeni pristati na to, da verjamemo v obstoj nečesa, čeprav tega ne moremo zapopasti v trenutku njegovega prihoda, pač pa v najboljšem primeru šele pozneje. Dogodek implicira zato verovanje in zvestobo: dogodek je po definiciji tisto, kar producira učinke, toda te učinke lahko producira le, če vanj verjamemo, če smo mu zvesti. Ali še drugače: vsak dogodek zahteva, da nadaljujemo po poti, ki jo je odprl, čeprav ta pot ni predpisana, čeprav mora vsakdo vsakdo izumiti svoj lastni način, kako mu bo sledil.

Centralni problem artikulacije subjekta na dogodek je potemtakem v tem, da mora subjekt pričati o dogodku, ki ga Badiou, sklicujoč se na Lacana, situira v red srečanja oziroma realnega, kot o nečem, o čemer je subjekt prepričan, »gotov«, in sicer na tak način, da ima njegovo pričanje, njegova zvestoba dogodku, veljavnost dokaza, da se je dogodek dejansko zgodil. Ali, če navedemo samega Badiouja: gre za tisto, »česar je prepričanje, katerega vzrok je odpravljen, zmožno tu, zdaj in za zmerom.« Ali drugače rečeno, ko si subjekt, moraš, pravi Badiou ravnati »v skladu z resnico deklaracije in njenih posledic,« četudi nimaš pri tem nobene opore ne v dokazih, ne v vednosti.

Jasno je, da tu nimamo opraviti z nekakšno imaginarno koncepcijo pričevanja. Kajti gotovost oziroma prepričanje subjekta se ne situirata na stran patosa, kot denimo pri Lévinasu ali Lyotardu, pač pa prej na stran dela: dela z učinki, ki jih v subjektu proizvede srečanje oziroma dogodek. Ne zadostuje, da subjekt s svojo »patologijo« priča o tem, da ga je nekaj aficiralo, kajti tisto, kar šteje, je »izrečeno, ki konstituira dokaz«. Gre za to, kako zbrati, artikulirati, strukturirati učinke in jih konfigurirati v logični dokaz, ki mora biti kot tak prenosen, transmisibilen na druge. Ali še drugače: gre za to, kako izreči tisto, kar je bilo doslej neizrekljivo. Gotovost, o kateri priča subjekt, in kaže, da realno neke situacije oziroma dogodka nosi svoj subjektivni pogoj, ni dovolj. Kajti ta gotovost ima demonstracijsko vrednost edino pod pogojem, da implicira neobstoj Drugega, odsotnost vsakršnega jamstva. To je tudi razlog, zakaj lahko vzame Badiou učinke Pavlove izjave: »Jezus je vstal« – in to ne glede na to, da gre očitno za fabulo, fikcijo, lahko bi rekli tudi fantazmo – kot zgled za formo, za strukturo dogodka, kajti tisto, kar

zanima Badiouja, ni konstitucija temeljne fantazme krščanstva, pač pa prej način, kako utemeljitelj te fantazme hkrati že nakazuje možnost njene prekoračitve in prav ta prekoračitev je tista, ki podeli tej fantazmi, reducirani na eno samo izjavo, status sledi resničnega dogodka.

Prav na tej točki je mogoče potegniti ločnico med subjektom, ki vznikne kot nasledek dogodka, četudi gre denimo za pavlovski dogodek vstajenja, za privilegirani objekt verovanja, in vernikom. V obeh primerih, tako kot pri subjektu dogodka kot pri verujočem subjektu, imamo opraviti z verovanjem kot posledico izgube objekta, pri čemer verovanje manifestira razkorak med učinkom in vzrokom. V obeh primerih zaradi odsotnosti vzroka, izginotje dogodka oziroma klic Boga, imperativ subjektivacije nastopa kot verifikacija dogodka. Verovanje oziroma prepričanje je v obeh primerih način, kako subjekt izkusi oziroma se sooči z nevedenim, z luknjo v vednosti. V obeh primerih subjekt odgovori na klic, za katerega meni, da se naslavlja na najbolj intimno njegove biti, na klic, ki prihaja od »nekoga, ki je v meni več kot jaz sam.«

Kje se potem situira razlika med tema subjektoma? Lahko bi rekli, da pri verujočem subjektu klic nadomesti in zamegli srečanje, posledica tega pa je, da misterij, skrivnost stopita na mesto dokaza. Tam, kjer misel odpove, tam kjer logika zaide v slepo ulico, verujoči subjekt zasliši klic Drugega, glas, iz katerega črpa vso svojo gotovost. Verovanje zato zahteva subjektovo popolno dovršitev v Drugem. Toda subjekt dogodka se loči od verujočega prav po tem, da postavi pod vprašaj Drugega kot instanco jamstva. Učinek gotovosti je zato pri subjektu dogodka nekaj, kar izhaja iz tega, da subjekt sprejme tveganje, da se bo soočil s tistim, kar se izmika vsakršnemu poznavanju vzroka, dogodka. Edina opora gotovosti je zato lahko zgolj etika oziroma dolžnost nadaljevanja. Subjektova gotovost se resda vzpostavi z verovanjem, toda subjekt dogodka se ne zadovolji z verovanjem, pač pa hoče raziskati tudi tisto, kar v njegovi ekonomiji omejuje učinkovitost resnice dogodka. To subjektovo prizadevanje, ta subjektova zvestoba dogodku, vpetost v proces resnice dogodka, je torej etično, ker mora vztrajati na robu praznine, ki jo je zapustilo izginotje dogodka, ne da bi iskal kakršno koli oporo v znamenjih ali čudežih. Gre skratka za paradoks gotovosti, ki iz nekega individua, človeške živali, pravi Badiou, ne naredi »gotovega« subjekta, pač pa rajši subjekta, ki je, kot pravi Lacan, »gotov v svojem delovanju.«

Eno od vprašanj, ki se skorajda samodejno postavlja ob Badioujevi konceptji subjekta, kot se artikulira na dogodek, in glede katerega je sam Badiou, kot se zdi, še neodločen, je zato: ali gre za en dogodek, v tem primeru bi bil že sam subjekta posledica dogodka in njegov dokaz, ali za dva,

kot se zdi, da nam sugerira Badiou, ko govori o konverziji sv. Pavla. V *Svetem Pavlu* namreč Badiou ločuje med tistim, čemur Badiou pravi »neosebni« dogodek, namreč dogodek, katerega bit je vsa v izginotju, in drugim, »osebnim« dogodkom, ki je subjektivacija oziroma konverzija človeške živali v subjekta. Od kod ta ponovitev? Če prvi dogodek posnema prvega, kot zatrdi Badiou, ali to ne pomeni, da razume Badiou dogodek po zgledu freudovske teorije nezavednega afekta. V tej perspektivi bi prvi dogodek priklical drugega zato, ker prvi ni bil »sprejet«, ker ni bilo nikogar, ki bi ga lahko »sprejel«. V tem smislu je drugi dogodek zgolj opozorilo in opomin na prvega.

V zadnji instanci bi lahko rekli, da je popolnoma vseeno, ali gre za en dogodek ali dva, saj je po obeh poteh mogoče pojasniti konstitucijo subjekta kot odgovor na dogodek in kot njegov dokaz. Toda tisto, česar ni mogoče zadovoljivo pojasniti ne po eni ne po drugi poti je neka dvoumnost, značilna za badioujevski paradigmi subjekta dogodka, kakršna sta Jeanne d'Arc in sv. Pavel. Badiou sicer večkrat opozori, da s subjektom misli na razcepljenega subjekta, toda s tem pozicija sv. Pavla ali Jeanne d'Arc, ali političnega militanta itn., ni nič bolj jasna. Kaj se namreč kristalizira prek teh likov? Po eni strani nastopata sv. Pavel in Jeanne d'Arc kot matrici subjektivacije, tj. kot figuri, ujeti v samem trenutku njihovega razcepa oziroma subjektivacije: oba se konstituirata kot subjekta šele, ko intervenira neki misteriozni glas. Toda po drugi strani delujeta kot politična militanta, kot »orodji«, katerih vloga in poslanstvo je, da omogočita subjektiviracijo drugih oziroma konstitucijo kolektivnega subjekta. Tu se seveda postavi takoj vprašanje, v kakšnem razmerju sta sv. Pavel oziroma Jeanne d'Arc glede na druge? Sta subjekta ali objekta, lahko bi rekli, svetnika, to je, subjekta po subjektu, tisto, kar je ostalo od subjekta, potem ko je subjekt prestal svojo destitucijo, subjekta, za katere imperativ »Wo Es war, soll Ich werden« nima več nikakršne operatorne vrednosti? Prav ta razvoj ali, rajši, ta dovršitev subjekta ostane pri Badiouju zamegljena: tisto, kar nam Badiou ostane dolžan, je pojasnitev notranje logike razvoja od razcepa subjekta do njegove ukinitve oziroma destitucije, hkrati s tem pa ostane odprto vprašanje subjektive biti, kolikor ni navezana zgolj na zavrnitve identifikacijskih opor, kakršne prebivalcem situacije vsiljuje reprezentacijski red.

»Zapisano je«

Na koncu se moramo ločiti še zadnjega, tretjega primera odločitve, namreč tiste, ki se nanaša na resnico. Tudi tu namreč intervenira odločitev,

ki pa se od prvih dveh primerov loči po tem, da ni afirmativna, utemeljitvena oziroma »kreacionistična«, kajti pri odločitvi, ki zadeva za resnico, gre za postavitev meje, pregrade imperativu izrekanja. Res je, da Badiou postulira resnico kot neskončno in večno, a hkrati je zanj bistvenega pomena, da ne smemo iti predaleč v svoji zagnanosti izreči oziroma izsiliti vso resnico. Za nobeno ceno ne smemo podleči skušnjavi hoteti reči vso resnico. Kajti hoteti reči vso resnico ima za slednjo enako katastrofične posledice, kakor če bi jo čisto preprosto znikali. Kako se upravičuje ta previdnost, ta nepretencioznost glede resnice? Kaj povzroči, da neskončna, nenehna misel odstopi, naredi korak nazaj pred to perspektivo izreči vso resnico? Kaj zapreči, zablokira željo izreči vso resnico? Kako se torej artikulirata neskončnost resnice in njena fragmentarnost, njena večnost in hkrati naključna zanazajska produkcija?

Neka resnica, pravi Badiou, se ne nikdar ne izreka vsa, pač pa le fragmentarno, po koščkih, ne da bi kdaj koli bilo mogoče rekonstruirati njeno totalnost. Ali še: resnica ni zavest Vsega o samem sebi. Kaj pomeni pripoznanje, da resnica zmerom trči na neko mejo, ki je ne more prekoračiti? Je to enigma, nemoč resnice? Mar Badiou s tem ne pade v past antifilozofije, ki je že od nekdanj razglašala nemoč resnice spričo realnega? Kaj je torej to neimenljivo, česar imenovanja resnica ne more izsiliti, tisto, glede česar ni mogoče anticipirati, da bo kdaj koli postalo del resnice? Je neimenljivo Badioujevo ime za neizrekljivo ali pa je neimenljivo vendarle mogoče izreči?

Jedro in hkrati problem Badioujeve teorije resnice je njena nekonstistentnost. Vprašanje, ki nas tu zanima, ni, zakaj se resnica izreka napol in ne vsa, pač pa zakaj se sploh izreka, kaj jo žene, da se pojavlja, prikazuje? Ne glede na to, da se resnica pri Badiouju, tako kot nezavedno pri Freudu, pojavlja kot fragmentarna, po koščkih, nikdar pa ne vsa naenkrat, v vsej svoji totalnosti, se zdi, kakor da resnice ne bi bilo, če ne bi predpostavljali, da se resnica hoče pojaviti, da se hoče izreči, da hoče priti o besede. Tako se »soll Ich werden« nanaša najprej in predvsem resnico. Tisti Jaz, ki hoče obstajati, ki hoče priti na dan, je sama resnica in ne subjekt. To ima seveda bistvene posledice za subjekta. Kaj je namreč subjekt, če ni subjekt resnice? Eden od možnih odgovorov na to vprašanje bi bil tisti, ki Badioujevo teorijo subjekta razume kot materialistično teorijo o klinamen resnice. Kajti resnica se po Badiouju ne pojavlja kot taka, to je, kot neskončna, vsa, pač pa se lahko pojavi le kot košček resnice, in še to ne direktno, pač pa pod določenim kotom, naklonom, tako da bi lahko govorili o določenem klinamen resnice, ki ni nič drugega kot subjekt. Subjekt kot pojavna, prikazna oblika resnice je namreč tisti kot, pod katerim se edino lahko pojavi resnica – po koščkih.

Badiou ima nedvomno prav, ko izpostavi singularnost vsake resnice, to je dejstvo, da resnica nujno »trči na skalo svoje lastne singularnosti,« kot zatrdi Badiou. Kljub temu se nam zdi Badioujeva koncepcija subjekta kot lokalne točke resnice, kot klinamen resnice, kot smo rekli, problematična v tisti meri, v kateri se opira na predpostavko o neuničljivosti zapisa dogodka. To, da je resnica sploh mogoča, da je mogoče celo to, da bo pozabljena ali celo mrtva resnica nekoč ponovno vzniknila ali »vstala«, kot reče Badiou, že predpostavlja, da se je dogodek nekam zapisal še več, da je to, kar se je zapisalo, zapisano za zmerom, skratka, neizbrisno. Ta zapis dogodka-resnice je lahko izkrivljen, impliciten, ekspliciten, potlačen itn. Toda za Badiouja je v nekem smislu nemogoče, da bi lahko bila katera koli resnica kdaj koli zares in popolnoma izničena. Res je sicer – na tem Badiou odločno vztraja – da so nam od te resnice dani samo koščki, ki se pojavljajo popolnoma nepredvidljivo, eratično. Toda vse to drži le ob predpostavki, da je bistveno resnice vendarle nekje ohranjeno. Badiou sicer nenehno poudarja, da resnice ni mogoče nikdar popolnoma zapopasti, zagrabiti, da zmerom ostane neki preostanek, tisto, čemur pravi neimenljivo. In prav zato, ker se ta pregrada nad resnico ne more nikdar popolnoma odstraniti, ostaja razmik med resnico kot neskončnostjo in koščki oziroma fragmenti njene pojavitve neukinljiv. Toda po drugi strani pa sam ta obstoj pregrade zbuja upanje, da je nekje zapisana vsa resnica, čeprav je zaradi takih ali drugačnih razlogov ne moremo zapopasti vse. Ključni problem za Badioujevo teorijo resnice je zato, kako se ogniti na eni strani pasti »slabe neskončnosti«, na katero napeljuje teorija subjekta kot klinamen resnice – v tej perspektivi ostaja neskončnost resnice še vedno pod pogojem končnosti, lahko bi rekli, je končna neskončnost – in na drugi strani pasti predpostavke, po kateri je »vse že tu«, kot izhaja iz Badioujeve teze o neuničljivosti zapisa, sledi dogodka? Kakšno je torej razmerje med tema dvema neskončnostima resnice, med neskončno resnico, ki je po Badiouju lahko zgolj anticipirana, in drugo neskončnostjo, to je »slabo neskončnostjo« nenehnega napredovanja resnice do svoje neskončnosti prek svojih lokalnih, fragmentarnih upodob? In še naprej, kakšno vrednost ima za resnico subjektova zvestoba, če pa je subjekt, kakršen koli je že, zvest, reaktiven ali obskuren, njena prikazen? Ključni problem Badioujeve teorije resnice je, kako izdelati koncept resnice, ki bi bil kompatibilen z »zapisano je«, z inertnostjo izjave-aksioma, z njeno neskončnostjo in večnostjo. Edino izhajajoč iz pojasnitve te artikulacije bi bilo mogoče zatrdati, kot to stori Badiou, da gre za isto neskončno resnico, četudi se prikazuje zgolj po koščkih in za nazaj.

Alenka Zupančič
Med dvema subjektoma

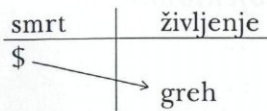
Za izhodišče bomo vzeli tisti del knjige Alaina Badiouja *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, ki obravnava dve figuri zakona. Najprej zakon, ki vpelje željo kot željo po transgresiji, ki umesti življenje na stran greha in povzroči, da se subjekt znajde na strani smrti. In potem nek drugi zakon, ki ni zakon črke in ki pri svetem Pavlu nosi ime *agape*, ljubezen. Ta dvojna figura zakona privede do dvojne figure subjekta, univerzalnega in neskončnega.

V prvi vrsti je vreden pozornosti način, kako Badiou, izhajajoč iz svetega Pavla, pokaže mortifikacijo, omrtvičenje subjekta pod zakonom. Za izhodišče vzame pavlovski razcep med mesom in duhom ter to dvojico iztrga iz konceptualnega polja, ki ga konstituira dvojica telo/duša (z vsemi konotacijami), ter jo naveže na dvojico smrt/življenje. Življenje in smrt tu seveda nista biološki dejstvi, temveč se nanašata na zmožnost (ali nezmožnost) subjekta, da nastopa kot opora nekega procesa resnice. Kaj se torej zgodi z nastopom zakona?

»Ko nastopi zakon, znova oživi pot smrti, ki je bila sama mrtva. Zakon oživi smrt, subjekt pa, kot življenje v skladu z duhom, pade na stran smrti. Zakon razporedi življenje na stran poti smrti in smrt na stran poti življenja.«¹

Z drugimi besedami, zakon povzroči, da življenje ne sovpada več z življenjem in smrt ne več s smrtjo. Drugi učinek zakona je ta, da želji naznači njen objekt in jo avtonomizira kot transgresivno željo. Če je subjekt na strani smrti, je torej življenje na strani greha. Zakon dá želji življenje in jo prepusti njeni avtonomiji, ki je v osnovi avtonomija ponavljanja, to »življenje želje kot avtonomija, kot avtomatizem« pa je greh. Ali rečeno z besedami svetega Pavla: »... ne delam dobrega, ki ga hočem, temveč delam zlo, ki ga nočem. Če delam tisto, česar nočem, nisem več jaz tisti, ki tako deluje, temveč greh, ki prebiva v meni«. Lahko bi torej rekli, da zakon ustvari gravitacijski center subjekta in ga hkrati postavi zunaj subjektovega dosega.

¹ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Pariz 1997, str. 86.

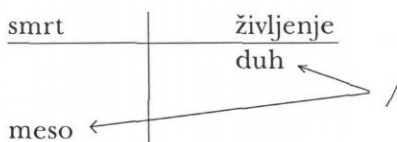


Pri tej, na hitro orisani konceptiji je še posebej zanimivo to, da sugerira neko figuro subjekta želje, ki ni figura razcepljenega subjekta v strogem pomenu besede: nastop zakona (in želje) potegne za seboj neko *izsrediščenje*, »*ekscentracijo*« subjekta. Subjekt želje (ali Zakona) ni razcepljen subjekt (razcepljen med pot življenja in pot smrti), je »ves« na strani smrti, pri čemer je razlog njegove želje nekaj, kar ga transcendirata in se nahajata drugje, na drugi strani. Drugi pomembni element: življenje ima tu status *izjeme*, kar pomeni, da je za ta subjekt življenje fikcija zakona. Subjekt torej ni razcepljen med dve poti, temveč prej ekscentriran, izsrediščen. »Center« subjekta nastopa kot tisto nedostopno, nedosegljivo, ki sproži neskončno metonimijo želje, ki subjekta ohranja na strani smrti. Neskončno oziroma neskončnost, ki nastopa tukaj, je torej (zgolj) *funkcija nedosegljivega* (lahko bi tudi rekli, da imamo opravka s t.i. »slabo neskončnostjo«).

Univerzalno, ki je povezano s to figuro zakona, je univerzalno totalitete, Vsega, ki se kot tako vzdržuje v referenci na neko mejo oziroma izjemo. V razmerju do izključenega oziroma nedosegljivega objekta želje, ki je edini pravi, ostali »objekti« tvorijo neko »vse«. To je tudi razlog, zakaj »Vse« izključuje »za vse«: »za vse« ne dopušča nobene izjeme oziroma zunanosti, medtem ko »Vse«, kot pojem totalitete, predpostavlja zunanost nečesa (radikalno) drugega in nedosegljivega. Lahko bi rekli tudi drugače: »Vse« predpostavlja neko zaprto strukturo, ki je hkrati struktura končnega. Toda struktura končnega je natanko zato, ker nikoli ne more doseči svoje meje, temveč se ji lahko le v neskončnost približuje. Pojem končnega nikakor ne izključuje »neskončnega približevanja«, temveč je prav slednje tisto, kar končno definira kot končno.

Poglejmo sedaj drugo figuro zakona (ljubezen) in subjektivnosti (ali subjektivacije), tisto, ki prelomi z Zakonom in povzroči, da se subjekt znajde na strani življenja. Prelomiti z Zakonom tu seveda ne pomeni transgresirati Zakon, temveč vstopiti v neko drugo logiko, ki ni logika Zakona in njegove transgresije. Pri tem je pomembno naslednje: Če nastop Zakona razporedi življenje na stran smrti in smrt na stran življenja, pa ljubezen (kot ime za to drugo figuro zakona) ne implicira, da se življenje in smrt sedaj razporedita tako, »kot je treba«, in da sovpadeta sama s seboj. Drugače rečeno, ne gre za to, da si subjekt (znova) prilasti življenje; kajti če sveti Pavel reče »nisem jaz tisti, ki to počnem, temveč greh, ki prebiva v meni«, reče tudi: »če živim, nisem jaz tisti, ki živim, temveč Kristus, ki živi v meni«.

To pomeni, da nimamo opravka z nekakšno »koncentracijo« ali osrediščanjem subjekta. Nasprotno, prej bi morali reči, da je v ljubezni subjekt dvakrat »ekscentriran« ali izsrediščen in da na stran ljubezni stopi tako, da je še v drugo izsrediščen, tj. izsrediščen tudi v razmerju do smrti. Zgolj s tem dvojnimi izsrediščanjem pridemo do razcepljenega subjekta v strogem pomenu besede. Subjekt ni več »smrtna lupina«, ki ima svoje življenje zunaj sebe in ki »živi drugje« (v želji in grehu). Ni več subjekt kot prazna lupina, temveč izgubi še samo to lupino. Subjekt ni nič drugega kot to, kar konstituira ne-razmerje dveh subjektivnih poti (poti duha in poti mesa). Je na strani življenja, vendar »ni on tisti, ki živi«.

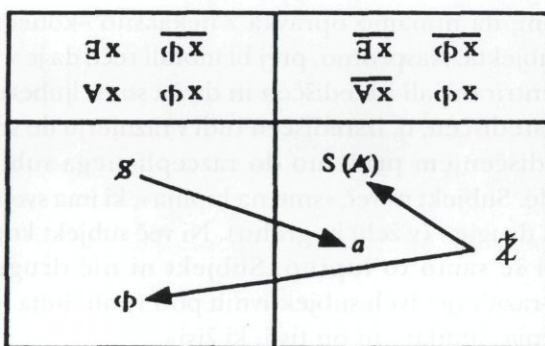


Poglejmo sedaj, kaj omogoča takšno subjektivacijo. - Seveda dogodek, katerega nosilka je v našem primeru naslednja izjava: »Kristus je umrl na križu in vstal od mrtvih«. Kot poudari Badiou, smrt kot taka nima nobenega pomena v operaciji zveličanja, temveč deluje zgolj kot *pogoj imanentnosti*. To pomeni, da na križu umre življenje *kot izjema*. Lahko bi tudi rekli, da na križu umre smrt kot tista diferencialna poteza, ki je razlikovala »Vse« (ljudi) in Boga. Življenje (ali duh) tako postane imanentna izjema. Pridemo do drugega tipa univerzalnosti, ki se po Badiouju vzdržuje iz nekega »brez izjeme« in ki ne daje dostopa do nobenega »Vse«. Univerzalno ima sedaj formo nekega razcepa. Univerzalno ni niti na strani mesa (kot konvencionalna legalnost) niti na strani čistega duha (kot intimna prisotnost resnice). »Univerzalno je zgolj tisto, kar je v položaju imanentne izjeme.«²

Kar zadeva neskončno, tu nimamo več opravka z neskončnim želje, ki ga vzdržuje nedosegljivost izjeme. Opravka imamo z neskončnim, ki ga odlikuje imanentnost - imanentnost izjeme ali meje. To ne pomeni, da je neskončno »imanentno končnemu«. Izjema je tista, ki postane imanentna celoti/vsemu končnega in ki s tem v to končno vnese neko odprtino, ga naredi za neskončnega. Tu smo v neskončnem.

Vse to nas napotuje na Lacanove formule seksuacije.

² *Ibid.*, str. 119.



Spodnji del formul izpričuje najmanj neko strukturno homologijo z dvema figurama subjekta, ki ju razvije Badiou v svojem branju svetega Pavla: na levi strani imamo izsrediščeni subjekt, katerega objekt-razlog želje se nahaja na drugi strani prečke, na desni strani pa imamo v strogem pomenu besede razcepljen subjekt – subjekt, ki ni nič drugega kot artikulacija nerazmerja med dvema različnima potema oziroma funkcijama. Skratka, ne gre za to, da bi tu imeli nek subjekt, ki bi bil razcepljen med falično funkcijo in mankom v Drugem, ki bi ga vleklo zdaj sem, zdaj tja ali ki bi bil »malo tu, malo tam«. Nasprotno, subjekt ni tu nič drugega kot ime za razcep v čisti obliki. To nam pomaga odgovoriti na vprašanje, ki se - če ga formuliramo kar najbolj naivno-neposredno - glasi: Zakaj po Lacanu iz zgornjih formul izhaja, da »Moški obstaja« in da »Ženska ne obstaja«? Lahko bi rekli, da če »Ženska ne obstaja«, je to zato, ker *je subjekt* v strogem pomenu besede; in da, če »Moški obstaja«, je to zato, ker še ni povsem subjekt. V tem primeru bi formule seksuacije lahko brali tudi takole: obstajajo moški oziroma ljudje (*l'homme* v francoščini lahko pomeni tako moškega kot človeka nasploh) in obstajajo subjekti. Šli bi lahko še dlje in iz tega izpeljali nek slogan, ki ni toliko slogan enakosti spolov kot slogan tega, kar Badiou imenuje *la production du Môme*, »produkcija Istega«: »Naj moški/ljudje postanejo subjekti!«

Toda vrnimo se k Badiouju: način, kako konceptualizira misel svetega Pavla (da bi hkrati razvil in ponazoril svojo lastno teorijo univerzalnega), se zelo približa tistemu, na kar meri Lacan s svojo (kontroverzna) konceptualizacijo »ne-vsega«. Seveda ne gre za to, da bi bila Badioujeva teorija zvedljiva na Lacanovo ali obratno. Pomembno je predvsem naslednje dejstvo: če Lacan stopi na težavno pot konstrukcije »ne-vsega« (ki krši pravila klasične logike), je razlog prav v tem, da išče univerzalno, ki ga ni mogoče zvesti na pojem totalitete ali »Vsega«. In če predlaga to nenavadno

konstrukcijo (ne obstaja noben x , ki ni Φx ; ne-vsi x so Φx), je razlog v tem, da se tudi v njegovih očeh »Vse« in »za vse« izključujeta.

Prav zaradi te idejne homofonije se velja ustaviti ob nekem drugem Badioujevem tekstu: gre za tekst z naslovom »Subjekt in neskončno«, ki ga najdemo v *Conditions*. Tu Badiou poda precej uničujoč komentar Lacanovih formul seksuacije, predvsem »ženske« strani formul, torej strani »ne-vsega«. Rezultat tega komentarja bi lahko na hitro povzeli takole: Lacan, ki je sicer intuitivno na pravi poti, se zaplete v vrsto matematičnih in logičnih nekonsistentnosti, in vse to zato, ker se trudi ohraniti neko v bistvu končno doktrino subjekta in ne prepozna dometa geste, s katero je Cantor laiciziral neskončno. Badiou se temu postavi nasproti s svojo teorijo subjekta, ki umešča subjekt na stran neskončnega. »Subjekt in neskončno« je zelo bogat tekst, ki se neposredno ali posredno dotika številnih točk Lacanove teorije. Tu se bomo ustavili zgolj ob dveh točkah, ki se nam zdita še posebej pertinentni v luči branja knjige o svetem Pavlu. Ne bomo se trudili dokazovati, da Lacan ni zagrešil nekonsistentnosti, o katerih govori Badiou, temveč bomo raje postavili pod vprašaj postavko, da razlog za to tiči v Lacanovi doktrini subjekta, ki da jo obvladuje logika končnega. Postavili bomo torej vprašanje, če ni mogoče v vijugasti poti, ki jo v tem oziru ubere Lacanova misel, razbrati neke poante, ki je mnogo bližje Badioujevi misli, kot je videti na prvi pogled.

Če na kratko povzamemo: po Badiouju ima za Lacana ženski užitek status nedosegljivega in ne neskončnega v pravem pomenu besede. Neskončnost ženskega užitka je definirana kot nedosegljiva neskončnost, v kateri se določa kastrirani užitek. Drugi užitek je nedoločena tišina, v kateri se v končnem odvija artikulacija faličnega užitka. Lacan zato ne potrebuje eksistence neskončne množice. Zadošča mu, da za končno nastopa neka nedosegljiva točka. Neskončno ni množica, temveč virtualna točka, ki je izvzeta končnemu. To je po Badiouju razlog, da ima za Lacana ženski užitek status fikcije. Da bi bolje ponazoril zastavek te polemike, Badiou poda primer kardinalne množice ω , ki je najmanjša mišljiva neskončna množica glede na domeno celih naravnih števil. Čeprav cela števila neskončno napredujejo proti ω kot proti svoji limiti, je neskončno tu vendarle tisto nedosegljivo, ki je lastno zaporednemu vztrajanju števil. »Ker eksistence ω ni mogoče konstruirati oziroma operacijsko vzpostaviti, je lahko ta eksistenca zgolj predmet odločitve, in sicer tiste oblike odločitve, ki pripada matematiki in ki je aksiom.«³ Prav to je bila Cantorjeva gesta. Od tod sledi temeljni očitek, ki ga Badiou naslovi na Lacana: če ženski užitek pripada redu

³ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 297.

neskončnega, bi imel (oziroma moral imeti) strukturo aksioma in ne strukturo fikcije. Lacan noče sprejeti aksiomatske eksistence drugega užitka, s tem pa tudi aksiomatske eksistence neskončnega. Neskončno ostaja funkcija končnega, v skladu z logiko neskončnega približevanja.

Vendar pa bi se lahko vprašali, če v tem očitku Lacanu ne gre za nek nesporazum. Dejansko je mogoče pokazati, da se vse tisto, kar v svoji kritiki opisuje Badiou, odvija na moški strani formul seksuacije in v strogem pomenu še ne zadeva vprašanja ženskega užitka. Nedosegljivost je način ali organizacija uživanja na strani faličnega užitka. To dovolj zgovorno potrjuje naslednji odlomek iz Še:

»Ahil in želva, takšna je shema uživanja *na eni* izmed dveh strani seksuiranega bitja. (...) Število ima neko mejo in v tej meri je neskončno. Povsem jasno je, da lahko Ahil želvo le prehititi, ne more pa je dohiteti. Doseže jo šele v neskončnosti.«⁴

Tu gre za neskončno, katerega podoba je podoba asimptotičnega približevanja limiti (tj., za ti. slabo neskončnost, ki ostaja zapisana redu končnega). Gre torej za problem, homologen tistemu, ki ga Badiou predstavi na primeru množice ω . V kolikor želva za Ahila nastopa kot tista limita, proti kateri stopa s svojimi končnimi koraki, zanj ostaja (za vselej) nedosegljiva. Ključno pri tem pa je dvoje:

1) To, kar je za Ahila nedostopno, ni ženski užitek, temveč njegov lastni užitek (kot nekastriran). Lacan reče: »(...) falični užitek deluje kot ovira, zaradi katere moškemu ne uspe, da bi užival v telesu ženske, in sicer natanko zato, ker je to, v čemer uživa, užitek organa.«⁵ Parafrazirajoč svetega Pavla, bi to lahko formulirali tudi takole: »Če uživam, nisem jaz tisti, ki uživam, temveč organ uživa zame.« In lahko bi celo tvegali tezo, da ta organ uživa za oba spola in da je prav v tem (in ne v odsotnosti organa) razlog, da so tudi ženske podvržene kastraciji.

Če povzamemo to točko: dejstvo, da je užitek vselej (še) nedosegljiv, je *sam način uživanja* subjekta želje.

2) Paradoks oziroma problem Ahila ne izhaja iz tega, da ni spolnega razmerja, temveč je že tisto, kar »dopolni to spolno razmerje, ki ga ni« (Lacan). Z lacanovskimi termini je mogoče Ahilov problem zapisati takole: \$ Δ a. In ta »problem« je že odgovor na neobstoj spolnega razmerja, odgovor, ki je v tem, da Drugega izključimo iz igre, oziroma odgovor, s katerim subjekt stopi v razmerje z nekim delom samega sebe, ki ga umesti na stran Drugega (a). Zdaj lahko moški pristopi k ženski. Toda, kot opozarja Lacan, čeprav pristopi k ženski, »pa je to, k čemur pristopa, vzrok njegove želje, ki sem ga

⁴ Jacques Lacan, Še, Analecta, Ljubljana 1985, str. 10.

⁵ *Ibid.*

označil kot objekt *a*. (...) Ljubezensko dejanje je pri govorečem bitju polimorfna perverzija moškega.«⁶ To bi lahko povzeli tudi s provokativno formulo S. Žižka: če je masturbacija seks z imaginarnim partnerjem, potem je seks masturbacija z realnim partnerjem. In Lacan upravičeno poudari, da tudi če to operacijo ponavljamo v neskončnost, nikoli ne bomo prišli do Drugega, to se pravi ravno do neskončnega. Za to bi bilo potrebno spremeniti temeljne postavke - in prav to Lacan stori na drugi strani formul. Z drugimi besedami, čeprav se tisto, kar uteleša nedosegljivi užitek, nahaja na drugi strani prečke (na »ženski« strani formul), ne gre za užitek drugega oziroma za ženski užitek, temveč ostaja v strogem razmerju z načinom organizacije užitka na »moški« strani.

Lahko pa se tudi zgodi, da se Ahil ne trudi dohietiti želve, temveč jo prehititi in prestopi na stran ljubezni. Tu smo v neskončnem. Ne smemo namreč pozabiti, da Lacan v citiranem odlomku, kjer govori o Ahilu in želvi, poudari, da Ahil *lahko prehit*i želvo. To gre razumeti kot afirmacijo neke druge logike, kot je tista, ki je na delu v želji in ki jo zaznamuje predikat njene meje ali limite oziroma predikat nedosegljivega. »Ahil lahko prehit*i* želvo« je teza, ki - rečemo lahko vsaj to - evocira aksiomatsko eksistenco neskončnega.

Preidimo sedaj na drugo stran formul, tja, kjer gre dejansko za ženski užitek. Težko bi branili tezo, da ima za Lacana ženski užitek status fikcije. Ko Lacan reče, da ima resnica strukturo fikcije in da je »ne-vsa«, poudari, da se prav skozi to resnica dotika realnega. Homologija se torej umešča drugam: če je ženska ne-vsa in če ima strukturo fikcije (ne moremo je reči vse), je razlog natanko v tem, da ženski *užitek pripada redu realnega*.

Poglejmo sedaj naslednji odlomek iz seminarja *Še*, kjer Lacan pojasnjuje zapis na ženski strani formul seksuacije ($\bar{\exists}x \Phi x; \bar{\forall}x \bar{\Phi}x$). Paradoks tega zapisa je seveda v tem, da »ne-vse« naveže na neobstoj izjeme. Pričakovali bi, da iz zapisa »ne-vsi x so Φx « sledi, da obstaja vsaj en x , ki ni Φx . Nasprotno pa Lacan ta zapis poveže z drugim, ki pravi »ne obstaja noben x , ki ni Φx «. V pojasnitev tega »paradoksa« Lacan reče:

»Čim imamo opraviti z neskončno množico, ne moremo postaviti, da ne vse vsebuje eksistenco kakega proizvoda negacije, protislovja. V skrajnem primeru bi njegovo eksistenco lahko postavili kot nedoločeno.«⁷

Citat je iz obširnejšega odlomka, kjer se Lacan sklicuje hkrati na Cantorjev koncept aktualne neskončnosti in na intuicionistično logiko. Toda, kot opozarja Badiou, se ti dve referenci med seboj izključujeta: intuicionizem se definira s kategorično zavrnitvijo aktualne neskončnosti.

⁶ *Ibid.*, str. 59.

⁷ *Ibid.*, str. 85.

Toda to protislovlje nikakor nujno ne implicira, da Lacan z intuicionisti deli zavrnitev aktualne neskončnosti. Prej velja, da iz citiranega odlomka sledi natanko nasprotno.

Badiou komentira navedeni odlomek takole: »Lepo vidimo, kako se tu Lacan še vedno obupano bori proti vsaki eksistencialni konsekvenci ne-vsega.«⁸ Vendar pa bi lahko navedeni odlomek postavili tudi v povsem drugačno perspektivo: Lacan sprejme eksistenco neskončne množice in jo vzame za izhodišče (»Čim imamo opraviti z neskončno množico...«). To, proti čemur se bori, ni eksistencialna konsekvence ne-vsega, temveč eksistencialna konsekvence *izjeme* na ravni te (neskončne) množice, ki jo imenuje »ne-vse«. Lacan torej meri na naslednje: če imamo opravka z neskončno množico, lahko odštejemo en del, *ne da bi zato dobili neko drugo množico od tiste, iz katere smo izhajali*. Z drugimi besedami, navedeni odlomek lahko beremo kot referenco na zapis aktualne neskončnosti: $\aleph_0 + 1 = \aleph_0 - 1 = \aleph_0$. Lacanovo vztrajanje na tem, da na ravni ne-vsega kot neskončne množice ni možna nobena eksistencialna konsekvence »kakega proizvoda negacije, protislovlja« meri natanko na to: ne-vse je »nepropustno« za vsako odštevanje in prištevanje. To pa pomeni, da tisto, kar ima lahko po Lacanu zgolj neko nedoločeno eksistenco, ni neskončnost, temveč tisto nekaj, kar od njega odštevamo ali mu prištevamo, torej razlika. Prav v tej perspektivi postane jasno, zakaj se na tej ravni razlika ne »strdi« v izjemo, temveč nasprotno dopušča to, kar Badiou imenuje »polog <la déposition> razlik kot materialno znamenje univerzalnega«.

To ima neko pomembno konsekvenco za pojasnitev prehoda od prvega (in končnega) užitka k drugemu (neskončnemu) užitku. Prvič, do drugega užitka ne pridemo prek negacije prvega, kajti negacija (oziroma izjema) je ravno tisto, na kar se opira falični užitek in kar ta užitek ohranja v okviru končnega, ne pa nekaj, kar bi odprlo dostop k drugemu užitku. Drugače rečeno, drugega užitka ni mogoče izpeljati iz prvega (tudi ne z negacijo). V prehodu od enega k drugemu se spremenijo temeljne *predpostavke*. Namesto da negiramo prvi užitek in postavimo eksistenco nekega nekastriranega užitka, prvemu užitku vzamemo njegovo izjemo (nekastrirani užitek), ki ga je vzdrževala v okviru končnega. To je tisto, kar odpre prostor drugega užitka. Prav to nas zbode v oči v Lacanovih formulah: šele na desni (tj. »ženski«) strani kastracija postane zares univerzalna (tu ni več nobene izjeme), hkrati pa izgubi vsako referenco na Vse. S tem ko postane univerzalna, se funkcija kastracije »ponevseji«, postane ne-vsa. Vase sprejme in »prenaša« nek *dopolnilni* užitek, tolerira prištevanje in odštevanje. Seveda lahko rečemo, da imamo opravka s tem, kar Lacan opiše z besedno igro *du*

⁸ *Conditions*, op. cit., str. 294.

père au pire, »od očeta k slabšemu«: ne pridemo do označevalca nekega drugega užitka, temveč izgubimo še označevalec faličnega užitka. Ali natančneje, pustimo ta označevalec za seboj, se oddaljimo od njega (spodnja raven formul).

Pri Lacanu ima ženski užitek neko ime in neko podobo. Če je podoba končnega (ali »faličnega«) užitka asimptotično približevanje, ki se odvija v znamenju nedosegljivega, pa je podoba neskončnega užitka podoba nečesa, česar se »ne moremo znebiti«, njegovo ime pa, na primer, presežni užitek (*le plus-de-jouir*). V nekem trenutku svojega poučevanja Lacan zastavi problem užitka v drugi perspektivi, kot je perspektiva nedosegljivega (ali vselej že izgubljenega). Problem užitka ni (več), da vselej uhaja našemu prijemu, temveč prej v tem, da se ga ne moremo nikoli zares znebiti. Odpovemo se užitku, toda sama ta odpoved proizvede nek ostanek/presežek užitka⁹. Odrežemo tu, in znova zraste tam. »Metastaze užitka« - takšna je podoba užitka kot neskončnega.

To pa implicira nek zasuk perspektive, ki ga lahko povzamemo v dveh točkah:

1) Želja, logika želje (in nedosegljivega) je sedaj dojeta kot »obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku« (Lacan). Neskončna metonimija želje je obramba pred aktualno neskončnostjo užitka.

2) V končni instanci je treba reči, da ne obstajata dva užitka, nek končni in nek neskončni užitek. Obstaja en sam užitek in ta pripada redu neskončnega. Končni užitek ni nič drugega kot želja (ki je sama neka organizacija užitka). Toda če obstaja en sam užitek, pa obstajata dva odgovora na ta užitek: en, ki reče »ne« in ubere pot želje, in drugi, ki reče »da« in ubere pot gona ali pulzije. Obe poti lahko soobstajata in dejansko soobstajata v vsakem subjektu. Kajti ta razporeditev ne pomeni, da tisti, ki reče užitku »ne«, ne bo užival. Užival bo pod negacijo (»to ni tisto, kar hočem«) oziroma v obliki izsrediščenja (»ono uživa«, a vselej na drugi strani).

Če je torej užitek na obeh straneh isti, pa to ne velja tudi za modus subjektivacije. Na eni strani imamo subjekt, ki se v volji oziroma hotenju postavi na čelo (»na glavo«) užitka, ki ga zasleduje. Na drugi stani imamo subjekt, ki se sooči z užitkom in v tem »izgubi glavo« ter postane subjekt v pravem pomenu besede. To je tisto, kar Lacan imenuje »brezglava subjektivacija«.

⁹ Cf. Slavoj Žižek, »Schelling-za-Hegla: 'Izgivevajoči posrednik' I.«, *Problemi* 6, Ljubljana 1995, str. 5.

Rado Riha *Razcep subjekta*

Eden temeljnih zastavkov filozofske misli Alaina Badiouja, ki med različnimi sodobnimi filozofskimi zastavitvami gotovo izstopa po svojem vsebinskem bogastvu, svoji sistematičnosti in miselni strogosti, je Badioujevo prizadevanje, da bi filozofijo in njeno kategorijo Resnice odtegnil vladavini Enega. Na kratko, da bi filozofijo osvobodil diskurza gospodarja. Filozofija, ki je, kot se glasi Badioujevo izhodišče, prav kot čista filozofija pod pogojem matematike, politike, umetnosti in ljubezni, je prizorišče v sebi razcep-ljenega, protislovnega procesa. V njem je kategorija Resnice izpostavljena enotujoči in metafizični moči Enega, hkrati pa je sama moč Enega podvržena odtegnitvenim strategijam, ki jih udejanjajo štirje pogoji filozofije.

Prav ta podoba neenotne, razcepljene filozofije me je tudi pripeljala k temu, da sem kot temo svojega prispevka na tem srečanju izbral vprašanje, na kakšen način je v Badioujevi filozofiji mišljen problem subjekta in njegovega razcepa. Pri tem me bo zanimalo predvsem razmerje med razcepom subjekta in tistim tipom dogodka, ki ga Badiou konceptualizira v svojem delu o *Svetem Pavlu*, delu, ki nam Pavla ne predstavlja kot religioznega, krščanskega misleca, ampak kot misleca »utemeljitve univerzalizma«¹. Dogodek, ki mu je zavezana Pavlova misel, pa me zanima zato, ker v tako rekoč čisti obliki reprezentira to, kar je bistveno za dogodek – da je namreč »njegov edini 'dokaz' to, da ga neki subjekt deklarira«.²

Izhajam torej iz predpostavke, da je mogoče v Badioujevi filozofiji, če jo obravnavamo kot »občo teorijo dogodka«³, nekoliko shematično ločiti dva tipa dogodkov. Prvi tip dogodka lahko imenujemo *čisti dogodek*, izreka pa ga, denimo, Pavlova izjava »Jezus je vstal«. O čistosti dogodka lahko govorimo zato, ker se dogodek ne nanaša na nič realnega, ker je nekaj zgolj fabulativnega, fiktivnega. K drugemu tipu dogodka pa lahko po mojem mnenju prištejemo vse tiste dogodke, ki delujejo v registru štirih procesov resnice kot njihov odsotni izvor. Ti dogodki niso nekaj zgolj fiktivnega, ampak so vselej že povezani z nekim momentom realnosti. Pripadajo redu

¹ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Pariz 1997.

² *Ibid.*, str. 6.

³ »La question de l'être aujourd'hui«, neobjavljen tipkopolis.

dejanske, materialne univerzalnosti, ki se manifestira v realnosti matematičnega teorema, politične prakse, pesnitve ali ljubezenskega srečanja.

Naj poudarim, da ohranjata oba dogodkovna tipa tudi v razliki, ki jo tu delam, temeljno značilnost dogodka – obakrat je dogodek nekaj, kar je po svoji biti čisto izginotje. Dogodek je *l'être*, ki je čisto *disparaître*, kot pravi Badiou. Razlika med njima je le v načinu, kako je v pojavitvi navzoča izginjavajoča bit dogodka. Skratka, razliko vidim v tem, da čisti dogodek bolj »ustrezno« kakor dogodki, ki so jim zavezani štirje realni procesi resnice, ponavzoča to, kar je dogodek po svoji biti, se pravi, njegovo izvorno izginjevanje. Spomnimo se tu na to, da je dogodek po svojem ontološkem statusu analogen freudovski *Urszene*. V obeh primerih gre za dogodek, za katerega sploh ni važno, ali se je »zares« zgodil, saj je vsa njegova »zaresnost« navsezadnje v tem, da zaznamuje odsotnost zadnjega razloga, zadnjega pogoja, ki bi omogočil, da niz pogojenega poenotimo v smiselno celoto. Izvorna scena je prazno mesto zadnjega pogoja, njena empiričnost je, rečeno z Badioujem, »empiričnost izginotja«. ⁴ A ta izginuli izvor je, kot vemo, v nizu pogojenega dejansko navzoč, v njem proizvaja še kako realne učinke. Izvorna scena nima drugega mesta kakor izginotje tega, da se je dogodila, tako da je popolnoma brez pomena spraševati se »v realističnih kategorijah situacije, ali je bila natanko takšna ali pa je izmišljena« ⁵. Prav zato lahko tudi rečemo, da fabulativnost, fikcijskost čistega dogodka, dogodka vstajenja, denimo, ne sodi v red imaginarnega podvajanja realnosti, ampak zadeva samo realno jedro dogodka. Je oblika, ki ponavzoča samo izginjavajočo bit dogodka.

Vendar pa problem, ki ga postavlja pred nas »čisti« dogodek, po mojem mnenju ni vsebovan v njegovem ontološkem statusu. Problem ni v tem, kako misliti bit tega dogodka. Problem je v tem, kako misliti njegov ontični, empirični status. Gre za vprašanje, kako misliti, da njegova izginjavajoča bit je nekaj, da je odsotnost, ki je *kot odsotnost* prisotna. Skratka, gre za vprašanje empirične materialnosti čistega dogodka. Ne gre samo za vprašanje tistih njegovih realnih učinkov, ki jih proizvaja pododgovorni proces resnice v dejanski situaciji. Vprašati se je treba tudi, kako je mogoče miselno dojeti tisto empirično materialnost, ki loči »čisti« dogodek od materialnosti matematičnega teorema, od dejanskosti Francoske revolucije, od materialnosti spreminjajočega se glasbenega stila itn.

Da bi lahko mislili to, kar imenujem tu aproksimativno »ontični status čistega dogodka«, potrebujemo po mojem mnenju *teorijo nepartikularne partikularnosti*. Poskušal bom na kratko pojasniti, kaj razumem s to teorijo. Mislim, da je Badiou prepričljivo pokazal na univerzalno razsežnost

⁴ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1994, str. 189.

⁵ *Ibid.*, str. 199

Pavlovega nauka. Navedel bom dve izjavi iz *Svetega Pavla*, ki poudarjata to univerzalnost. Prva izjava govori o tem, da je »vznik *krščanskega* subjekta brezpogojen«⁶. Druga pa zatrjuje, da je »bistvo *krščanskega* subjekta, da je v svoji zvestobi dogodku-Kristusu razdeljen na dve poti, ki aficirata *sleherni* subjekt«⁷. Obema izjavama je treba po mojem mnenju dodati še, da lahko univerzalnost Pavlovega nauka beremo in razumemo samo na osnovi Kanta in njegove utemeljitve univerzalne morale. In sicer zato, ker je mogoče šele v Kantovi misli najti razdelano teorijo nepartikularne partikularnosti. Ta teorija pa je nujno potrebna, če hočemo vzeti resno obe zgoraj navedeni Badioujevi izjavi.

Izjavi vzpostavljata, kot takoj vidimo, neposredno zvezo med krščanskim subjektom in subjektom kot takim, med specifičnim subjektom in subjektom nasploh. Ne vidim razloga, da takšne povezave ne bi mogli sprejeti. Vendar pa jo lahko sprejmemo le posredno, pod pogojem namreč, da upoštevamo dejstvo, da ni krščanstvo nikoli v svoji zgodovini zares delovalo kot univerzalni nauk in da se ni krščanski subjekt nikoli zares vzpostavil kot univerzalni subjekt. Drugače rečeno, krščanstvu lahko prisodimo razsežnost univerzalnega le, če upoštevamo specifično izjavljalno mesto te sodbe – če upoštevamo, da je krščanstvo diskurz univerzalnosti *samo za nas*, se pravi, za tiste, ki smo zunaj krščanstva. Sama na sebi krščanski subjekt in krščanstvo nista bila nikoli kaj drugega in tudi danes nista kaj drugega kakor ena izmed številnih partikularnosti tega sveta.

Drugače rečeno, univerzalno razsežnost krščanstva lahko afirmiramo le, če hkrati upoštevamo vselejšnji partikularni značaj krščanskega nauka. In šele ta dvojna afirmacija nas pripelje do vprašanja, ki je po mojem mnenju bistveno za opredelitev univerzalnosti krščanskega diskurza – do vprašanja namreč, kako samo krščanstvo umešča svojo partikularnost v razsežnost univerzalnega. Badiou opozarja, denimo, na to, da je za sv. Pavla pogoj subjektivacije neka bazična egalitarnost subjektov, da je krščanski subjekt lahko subjekt le, kolikor je enak slehernemu drugemu subjektu. Pogoj (krščanske) subjektivacije je miselna razpustitev vseh razlik, vseh partikularnosti, drugačnosti, ki individua ločijo od drugih individuov. Ena od implikacij tako razumljene subjektivacije pa je tudi, da mora biti krščanski subjekt, natančneje rečeno, da mora biti vselej specifični, partikularni subjekt zmožen, če uporabim Badioujevo formulacijo, da predružači svojo lastno drugačnost.⁸ To predružačenje lastne drugačnosti, ki ga zahteva od

⁶ *Ibid.*, str. 60, podčrtal RR.

⁷ A. Badiou, *loc. cit.*, str. 19, podčrtal RR.

⁸ »Posledica Pavlove maksime, da je treba identiteto univerzalizirajočega subjekta razpustiti v univerzalem, je, da je Isto to, kar je pridobljeno, vključno s tem, da, kadar je to potrebno, predružačimo našo lastno drugačnost«, *ibid.*, str. 118.

sebe krščanski subjekt univerzalnega, razumem sam takole: vsa njegova drugačnost, partikularnost je v tem, da svojo partikularnost razpušča v mediju enakosti vseh, v razsežnosti univerzalnega. Učinek predrugečenja drugačnosti torej ni popolna razpustitev partikularnega v univerzalnem. Ravno narobe, učinek dela s partikularnim je vznik neke partikularnosti subjekta, ki je ni mogoče razpustiti v univerzalnem, vznik neke nepartikularne partikularnosti, natančneje, neke ireduktibilne singularnosti subjekta. Proces predrugečenja lastne drugačnosti proizvede nekaj, kar je subjektu bolj specifično »lastno« kakor vse njegove partikularne lastnosti. Proizvede neko Istost subjekta, ki se vselej dodaja vsem njegovim možnim partikularnostim. In edino v meri, v kateri je krščanski subjekt zmožen dojeti, da je njegova krščanska partikularnost umeščena v razsežnost univerzalnega in hkrati podvojena z dopolnilom ireduktibilne singularnosti, je zares univerzalen, brezpogojen.

Nisem prepričan, ali je Pavlova misel res zastavljena tako, da je zmožna dojeti in razdelati to dopolnilo ireduktibilne singularnosti, ki je pogoj možnosti univerzalnosti (krščanskega) diskurza. Če pa ji njena konceptualna zastavitev to omogoča, je to možno le v meri, če še enkrat ponovim, v kateri vsebuje kantovsko teorijo nepartikularne partikularnosti *avant la lettre*.

Ta teorija po svojem bistvu ni drugega kakor utemeljitev univerzalne morale. Kantova utemeljitev morale pa je, če se tu omejim na bistveno, zastavljena kot dokaz, da je praktični um, se pravi, misel, ki je razvita in mišljena kot zmožnost univerzalnega, kot univerzalnost maksime, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, nekaj realnega. Kantova druga *Kritika* nam želi dokazati, da misel, kadar zares misli, kadar je zares praktična, prav kot čista misel, kot abstrakcija od vsega empirično-partikularnega realno eksistira. Ko Kant zapiše, da ima praktični um objektivno realnost, ne meri le na to, da se mora obče vedno manifestirati v neki empirični, partikularni pojavi obliki. Praktičnost uma ni udejanjenje umnih idej v empiričnih dejanjih končnih umnih bitij. Pri Kantu je praktičnost uma zastavljena kot zahteva, da je v redu empirično partikularnega navzoče tudi univerzalno kot univerzalno. Skratka, da realno eksistira, da v obliki partikularnega biva to, kar ni drugega kot izbris sleherne realne, partikularne eksistence. Praktični um, misel, ki se brez izjeme naslavlja na vse, je tisto partikularno, ki razpušča sleherno partikularno. V redu empirično partikularnega je navzoč kot njegova radikalna prekinitev – kot točka nepartikularne partikularnosti. Pri Kantu je um kot razsežnost univerzalnega možen le tako, da ga suplementira moment ireduktibilne singularnosti.

A kje lahko najdemo to realno eksistenco uma, to točko njegove ireduktibilne singularnosti? V odgovoru na to vprašanje bi se moral seveda

podrobneje spoprijeti s Kantovo teorijo intelegibilnega, nadčutnega sveta. Vendar puščam probleme te teorije tu ob strani. Zanimalo me bo samo, kako je realna eksistenca praktičnega uma povezana s subjektom moralnega zakona. S subjektom, ki se, kot vemo, konstituira kot razcepljen.

Da je subjekt razcepljen, to pomeni, če začnemo z ravnijo deskripcije, da je na eni strani končno, patološko bitje, vse tisto, kar pripada registru čutno patološkega, ki opredeljuje človeka kot bitje potrebe. Na drugi strani pa je čisti subjekt moralnega zakona, ki se vzpostavlja tako, da se ločuje od svoje patološke biti. S to deskripcijo razcepa seveda še nismo dojeli. Dojamo pa ga lahko na dva načina. Ali izhajamo iz tega, da je patološka bit, ki je pod nenehnim udarom subjektovega izključevanja in neupoštevanja, zgolj nekaj že danega, da gre pri njej tako rekoč za primarno gradivo, v katerem in prek katerega individuum uveljavlja svojo voljo in se tako subjektivira. Takšno dojetje subjektovega razcepa nas pelje h nekantovski, v zadnji instanci religiozni podobi subjekta, ki ni nikoli čist, ampak se le v neskončnost očiščuje. Pelja nas k podobi subjekta, ki vse, kar mu je najljubše, nenehno žrtvuje na oltarju Drugega, Zakona, neizrekljive Transcendence. Lahko pa, nasprotno, izhajamo iz tega, da patološka bit v Kantovi zastavitvi ne nastopa le na ravni končnega individua, ampak tudi na ravni čistega subjekta. Razcep subjekta torej ni enostavna negacija subjektive patološke partikularnosti, saj neki moment »patološkosti«, partikularnosti vztraja sredi samega subjekta. Formulacija, da je razcep za subjekta konstitutiven, pove ravno to – pove, da se mora nekaj partikularnega nenehno upirati subjektivni gesti neupoštevanja partikularnosti, moralni gesti »ne glede na«. Tu gre tako rekoč za upiranje in vztrajanje »iz principa«, za upiranje in vztrajanje, ki temelji na samem načelu subjektive razcepljene biti. Razlog za to upiranje torej ni v tem, da se neskončna raznoterost partikularnega odteguje vselej omejenemu, končnemu subjektivnemu aktu neupoštevanja. »Patološkost«, partikularnost, ki vztraja, ni tista patološkost, ki je subjektivna operacija neupoštevanja lastne patološke partikularne določenosti še ni uspela zajeti. »Patološka partikularnost« vztraja, ker ima vlogo predpostavke in produkta načela konstitucije razcepljenega subjekta. Je neujemljivi preostanek ali presežek operacije, s katero subjekt, v tem ko razpušča v mediju univerzalnosti sleherno svojih možnih partikularnih določil, hkrati potrjuje, da je univerzalnost uma prišla do svoje realne eksistence.

S tem lahko tudi odgovorim na zgornje vprašanje, kje v kantovskem konceptualnem dipozitivu lahko najdemo moment ireduktibilne singularnosti, v kateri pride univerzalnost uma do svoje realne eksistence. Ta moment je umeščen v razcep subjekta. V njem deluje kot tista »patološka partikularnost«, ki vztraja »ne glede na« subjektivno zmožnost, da razpusti

sleherno partikularnost, in ki s svojim vztrajanjem in upiranjem omogoča, da se konstituirajo čisti subjekt moralnega zakona.

Hkratnost konstitucije univerzalnosti in subjekta, ki smo ji tu priča, je pri Kantu dojeta s konceptom avtonomnega subjekta, subjekta, ki si daje sam zakon v meri, v kateri velja ta zakon za vse. Kritike tega koncepta, ki razumejo subjekta samozakonodajalca bodisi kot pojem, ki vpeljuje iluzijo samotransparentnega in samoistovetnega subjekta, bodisi kot pojem, ki subjekta podreja Drugemu, Zakonu itn., prepuščam tu akademski interpretaciji Kanta. Sam bi želel poudariti predvsem, da Kantov subjekt samozakonodajalec ni nekaj danega, da ne obstaja pred operacijo samozakonodajstva. Subjekt praktičnega uma po mojem mnenju ni drugega kakor zmožnost »nekoga«, kot bi rekel Badiou, da se artikulira z momentom ireduktibilne singularnosti, z momentom neke nepredikabilne Istosti, ki vznikne s subjektovo abstrakcijo od sleherne patološke določenosti in v kateri pride univerzalnost uma do svoje realne eksistence. Mislim, da lahko v toliko rečem, da je avtonomnost subjekta kantovska formulacija Badioujevega teorema, da »subjekt je subjektivacija«⁹.

V svojem branju avtonomnosti subjekta izhajam iz tega, da je koncept subjekta samozakonodajalca neločljivo povezan z nekim drugim Kantovim konceptom – s konceptom faktičnosti moralnega zakona. Neempirični faktum, v katerem se manifestira praktični um, ni niti darilo Drugega, niti ni znamenje nerazložljive prednosti Zakona pred subjektom, prednosti, ki ji lahko subjekt ustreže le tako, da mu v razmerju do zahteve Zakona vselej spodleti. Faktičnost moralnega zakona ni znamenje subjektove izvorne receptivnosti in pasivnosti. Po mojem mnenju nas Kantov koncept nedejstvenega dejstva uma samo opozarja na to, da moralni subjekt ni nekaj danega, pač pa se subjekt, ki sebi daje zakon, kot subjekt vselej šele sestavi. Subjektivira pa se tako, da vzame nase faktum moralnega zakona kot mesto svojega sebstva.

Zato se ne moremo ustaviti pri ugotovitvi, da ima za subjekta zavest moralnega zakona status faktuma, status nekega nerazložljivega »*Es ist so*«. Pač pa je pri moralnem subjektu zavest moralnega zakona hkrati vedno tudi že zavest o faktumu, zavest o moralnem zakonu *kot faktumu*. Šele s to »zavestjo o« faktum moralnega zakona zares postane faktum. Subjekt se torej subjektivira tako, da se sestavi s faktumom uma, z nečem, kar je nujni konstituens uma v njegovi univerzalni razsežnosti, hkrati pa ni umestljivo v univerzum smisla, racionalnega. Subjektivira se prek nečesa, kar mu je absolutno heterogeno, prek nečesa, kar se ne odlaga v nenehno izmikajoči se nerazložljivosti, ampak je navzoče v tubivajoči brezrazložnosti. Brezraz-

⁹ *Ibid.*, str. 85.

ložnost ni v tem, da se subjekt podreja Zakonu – to podrejanje je vselej nekaj, kar je razložljivo, najsi se pri tem subjekt razume kot talca Drugega ali pa kot samoprisebnega zakonodajalca. Prav narobe, podrejanje univerzalnemu Zakonu je upravičljivo le, dokler univerzalnost moralnega Zakona, ta zadnji pogoj subjektovega delovanja, vztraja v svoji brezrazložnosti, faktičnosti.

A subjekt je lahko subjekt je le toliko časa, dokler rokuje s to brezrazložnostjo. Drugače rečeno, moralni subjekt, ki se sestavi prek faktuma zakona, se konstituira v točki destitucije slehernega identičnega sebstva. Brezpogojni zakon, ki mu narekuje, kako naj deluje, je vednost, v kateri se subjekt ne more prepoznati. Subjekt se sicer konstituira tako, da vzame to nesubjektivirano vednost nase, a ta subjektivacija je hkrati vedno tudi že subjektivna destitucija, desubjektivacija – kako lahko potem trdimo, da subjekt je subjektivacija? Tako, da postavimo, da vsebuje subjektivacija minimalno distanciranje subjekta do tega, kar ga destituira. Eksistenca subjekta je znamenje, da ohranja subjekt neko nično distanco do svoje destitucije. Nična je ta distanca zato, ker subjekt ni drugega kot nenehna destitucija svojih različnih partikularnih identitet, kot nenehna desubjektivacija. Pa vendar mora biti ohranjen prazni interval med subjektom in tem, kar ga desubjektivira. Ohranjen mora biti zato, da bi lahko subjekt mislil in udejanjal svoje delovanje kot brezpogojno, kot delovanje brez vsakega partikularnega razloga in brez vzroka – kot »smisel brez pomena«, če tako prevedemo Kantovo zahtevo po maksimi, ki bi veljala hkrati kot obči zakon.

To brezpogojno udejanjanje praktičnega uma je podvrženo enemu samemu pogoju. Pogoj brezpogojnega je, da subjekt vztraja kot punktualna, fragmentarna opora nenehne verifikacije svoje začetne deklaracije, da njegova subjektivna maksima ne velja, če ne velja za vse. Avtonomen je subjekt, ki ne zahteva za svoje delovanje nobenega drugega jamstva, nobene druge gotovosti kot svojo zmožnost, da univerzalizira maksimo, ki vodi njegovo delovanje. Ne glede na dvoumnost nekaterih Kantovih razlag, ne smemo spregledati, da kantovska univerzalnost moralnega zakona ne obstaja kot nekaj nasebnega. Univerzalno praktičnega zakona ne obstaja neodvisno od univerzalizacije maksime. In pri tej univerzalizaciji ne gre za aplikacijo občega zakona na posebnem v smislu »za vse x velja y«. Univerzalno moralnega zakona je pri Kantu vedno konstruirano univerzalno, nikoli ni aplicirano.

Kaj pa je ta konstrukcija univerzalnega? Nič drugega kakor akt izjavljanja, subjektivna deklaracija, s katero subjekt postavlja, da je nekaj »primer univerzalnega zakona«. Ta »primer univerzalnega« je lahko ali izjava, ali dogodek, ali projekt – bistveno je, da deluje v redu čutno pogojenega, v dani situaciji kot partikularnost, ki je osvobodjena sleherne

partikularne določenosti. A da bi lahko »primer univerzalnega« deloval kot brezpogojna in brezrazložna singularnost, sta potrebna dva pogoja. Prvič, eksistenca »primera« je odvisna od obstoja subjekta samozakonodajalca, se pravi, od subjekta, ki se konstituira tako, da izjavlja, da obstaja »primer univerzalnega«. In drugič, eksistenca »primera« je nekaj, kar je možno prenesti vsem, kar se naslavlja na vse.

Avtonomen je torej subjekt, ki je vzel nase materialni učinek svoje »čistosti«, svoje konstitutivne razcepljenosti. Je subjekt, ki je vzel nase faktum moralnega zakona, se pravi, eksistenco univerzalnega v obliki nekega singularnega, brezrazložnega in brezpogojnega »primera«. Brezpogojnost in brezrazložnost »primera univerzalnega« ter avtomnost subjekta se med seboj pogojujeta. »Primer univerzalnega« je brezrazložen, kolikor ga podpira le subjektivna deklaracija, in subjekt je avtonomen, kolikor se konstituira kot zmožnost, da konsistentno verificira singularni »primera zakona« kot nekaj, kar se naslavlja na vse, kar velja univerzalno, »ne glede na« vse partikularne razlike.

Ali skušam s tem, kar sem povedal doslej, vzpostaviti neposredno konceptualno povezavo med Kantovim konceptom faktuma moralnega zakona in Badioujevim konceptom dogodka? Mislim, da bi takšna povezava, če je sploh možna, potrebovala še veliko teoretske elaboracije. V pričujoči refleksiji želim samo opozoriti na to, da imamo v kantovskem razcepu subjekta moralnega zakona opraviti z vznikom nečesa, kar je strukturirano kot badioujevski čisti dogodek. To dogodkovno strukturo razcepljenega moralnega subjekta lahko tu povzamem v treh točkah.

Prvič, v razcepu gre za vznik neke ireduktibilne singularnosti, ki od znotraj presega operacijo, v kateri se konstituira moralni subjekt tako, da »ne upošteva«, kot pravi Kant, nič, kar pripada registru patološkega. Drugič, subjektivacija na osnovi razcepa zahteva, da ima ta ireduktibilna singularnost, ki ni po svojem bistvu nič »ontičnega«, nič partikularno patološkega, kljub temu obliko neke empirične izjave, nekega empiričnega dogajanja ali projekta, nečesa torej, kar je sestavni del danega empiričnega spleta različnih partikularnosti. In tretjič, ta singularnost je brezpogojna in brezrazložna v meri, v kateri je vsa njena realnost odvisna od tega, da jo je v nekem ireduktibilno subjektivnem aktu mogoče prenesti vsem.

Na tej točki se bom zopet navezal na vprašanje razcepljenega subjekta pri Badiouju. Subjekt je, kot zapiše Badiou v *Svetem Pavlu*, vedno splet dveh subjektivnih poti, splet, ki ga ne moremo razvezati z nobenim substancialnim ali objektivnim razločevalnim znamenjem¹⁰. V Pavlovem primeru je subjekt sestavljen iz poti duha in mesa, v *Etiki* pa opredeli Badiou

¹⁰ *Ibid.*, str. 59.

subjektovo konstitutivno razdeljenost na dvoje kot »kronični konflikt med dvema funkcijama množstvenega gradiva, iz katere sestoji vsa bit 'nekoga'»: na eni strani gre za »pripadnost situaciji«, »za načelo interesa«, na drugi strani za to, »čemur bi lahko rekli subjektivno načelo«¹¹.

Uvodoma sem navedel, da je mogoče pri Badiouju ločiti dva tipa dogodka. Oba tipa sta identična v svoji izginjavajoči biti, razlikujeta pa se v tem, da se čisti dogodek, denimo, dogodek vstajenja, ne nanaša na nič realnega, medtem ko imajo podogodkovni procesi resnic neko minimalno »ontično« konsistenco. Zdaj me zanima vprašanje, ali sta oba tipa dogodka na enak način povezana s subjektovo konstitutivno razdeljenostjo na dve poti. Seveda gre tako v primeru »čistega« dogodka kakor v primeru dogodkov, ki so jim zavezane procedure resnic, vedno za to, da preblisk dogodkovnega dopolnila situacije, da možnost nemožnega, ki za hip vznikne med realnimi možnostmi situacije, konstituira subjekt v njegovem razcepljenem bivanju. Toda, ali v primeru štirih procesov resnic razcep v resnici zadeva njihovega subjekta? Ali pa je to, na kar se nanaša razcep, človeška žival? Vprašanje se zastavlja z vso resnostjo, če se nekoliko podrobneje ogledamo, kako so procesi resnic dojeti v *Etiki*. Po mojem mnenju nam odlomek, ki sem ga ravnokar navedel, vsiljuje en sam sklep, in sicer, da imamo tu opraviti samo z enim subjektivnim načelom. Gre za načelo, ki cepi vznik subjekta na človeško žival, za načelo, na podlagi katerega subjekt s svojo zvestobo podogodkovni resnici presega in prekoračuje živalskost človeka. V okviru tega dispozitiva je le težko afirmirati dve konstitutivni poti subjektivacije, saj je samo pri poti zvestobe podogodkovni resnici mogoče razbrati obeležje subjektivnosti. Seveda lahko tudi drugo pot, pot interesa preživetja, oziroma, pri sv. Pavlu, pot mesa, retroaktivno identificiramo kot subjektivno pot. Denimo, kot smrt, pozabo, potlačitev itn. subjektivne poti zvestobe dogodku. Toda takšna identifikacija v bistvu ne razjasni, na kakšen način so smrt, pozaba ali potlačitev znamenja subjektivnosti. Nejasno ostaja, ali so ti modusi ravnanja konstitutivni za samega subjekta, ali pa zgolj za človeško žival, ki je pozabila biti subjekt ali pa potlačila možnost subjektivacije. Kaj so razlogi za takšno ravnanje? Ali so to razlogi, ki so ukoreninjeni v živalskosti subjekta? Ali pa so to razlogi, ki so neločljivo povezani s subjektivacijo? A v tem primeru je treba pozabo, smrt ali potlačitev kot subjektivno gesto tudi konceptualizirati.

Kako bi lahko torej razumeli bazično izhodišče, da dogodek cepi samega subjekta? Odgovor na to vprašanje lahko tu samo orišem. Badioujev temeljni teorem je, kot vemo, da je resnica po svojem izvoru dogodkovna.

¹¹ Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla J. Šumič-Riha, Analecta, Ljubljana 1996, str. 39.

Resnica je dogodkovna, ker je izum radikalno novega, izumljanje novega pa ne bi bilo možno, če bi lahko bilo samo to, kar že obstaja, »si rien n'a eu lieu que le lieu«, kot parafrazira Badiou Mallarméja. Z Badioujevo dogodkovno teorijo resnice se lahko gotovo strinjamo. Toda, ali si je res popolnoma nemogoče kot materialist zamišljati, da je ravno vznik subjekta že preseganje tistega stanja stvari, v katerem lahko biva samo tisto, kar že obstaja, v katerem se torej nič ne dogaja? Drugače rečeno ali ne bi mogli, ne da bi padli v idealizem, izhajati iz tega, da je dogodek že sama cepitev subjekta? Dogodek, se pravi, razcep subjekta, bi torej pomenil: dogodek sestave subjekta z dogodkovno prekinitvijo dane situacije, s tem, kar je zanjo realno, nemožno. V tej konceptualizaciji nastopa dogodek, kot ni težko videti, dvakrat. Vendar pri tem dvojnem nastopu dogodka ne gre za blodni krog. Prvi dogodek, imenujmo ga čisti dogodek, konstitucija subjekta kot razcepljene, nemožne entitete, namreč ne obstaja na sebi, ampak je, nasprotno, neločljivo povezan s tem, da je subjektivnost sposobna artikulirati in ohranjati dogodkovni prelom v njegovem statusu presežka, ki prihaja iz same notranjosti situacije. Drugače rečeno, povezan je s tem, da »nekdo« ohranja v situaciji njeno možno nemožnost kot nemožnost. Lahko bi rekli tudi, da ohranja dogodek v njegovem univerzalnem statusu, če uporabimo Badioujevo definicijo, da je univerzalno le tisto, kar je v položaju imanentnega presežka¹².

Temu modusu dogodkovne subjektivacije, in s to pripombo bom zaključil svoj kratek oris problematike razcepljenega subjekta pri Badiouju, lahko dodamo še dva druga. Prvič, desubjektivacijo subjekta, v kateri je razcep v imenu enotnega subjekta izvržen, delegiran na druge. Drugič, subjektivacijo brez subjekta, vznik mrtvega subjekta, subjekta, ki je potlačil svoj razcep. Ali tudi, subjekta, ki nenehno potiska svoj razcep pred seboj. Pozna ga namreč le v obliki svoje ločenosti od vseh tistih objektov, ki mu jih njegov interes riše kot stanje, kjer nič ne manjka. Razcep subjekta se torej kot dogodek prikazuje v treh oblikah. A samo ena izmed njih konstituira subjekt v njegovi zvestobi procesu resnice.

¹² Alain Badiou, *Saint Paul*, str. 119.

Alain Badiou
Politika kot postopek resnice

Postavimo takoj naše osrednje vprašanje: Kdaj in pod katerimi pogoji je mogoče reči, da je dogodek političen? Kaj je »to, kar se dogaja«, oziroma to, kar se dogaja v političnem smislu?

Rekli bomo, da je dogodek političen in da izvira postopek, ki ga sproži, iz politične resnice, če so dani štirje pogoji. Ti štirje pogoji so navezani na dogodkovno mesto, na neskončno, na razmerje s stanjem situacije (*l'État de la situation*) in z numeričnostjo postopka.

1. Dogodek je političen, če je materialna vsebina tega dogodka kolektivno. »Kolektivno« tu ne nastopa kot numerični koncept. Rekli bomo, da je dogodek ontološko kolektiven, kadar vsebuje ta dogodek zahtevo, ki zadeva virtualno vse. »Kolektivno« je neposredno in pri priči univerzalizirajoče. Učinkovitost politike izvira potemtakem iz trditve, po kateri »za vsak x obstaja misel«.

Z besedo »misel« označujem postopek katere koli resnice, *ujete v subjektivnost*. »Misel« je ime subjekta nekega postopka resnice. Rekli bomo, da prek besede »kolektivno« iz te misli, če je politična, izvirajo vsi. Tu ne gre tako kot pri drugih tipih resnice za vprašanje naslovitve. Res je sicer, da se vsaka resnica naslavlja na vse. Toda v primeru politike je univerzalnost notranja, tu ne gre zgolj za univerzalnost naslovitve. V politiki »za vse« pomeni, da je misel, ki identificira subjekta, razpoložljiva v vsakem trenutku. Tisti, ki so konstituirani v subjekte neke politike so *militanti* postopka. Toda »militant« je kategorija brez meja, subjektivna določitev brez identitete oziroma brez koncepta. To, da mora biti politični dogodek kolektiven, predpisuje, da so virtualno vsi militanti mišljenja, ki se udejanja, izhajajoč iz dogodka. V tem smislu je mogoče reči, da je politika edini postopek resnice, ki je generičen, toda generičen ne zgolj glede na rezultat, temveč glede na lokalno sestavo subjekta.

Edino politika vsebuje notranjo zahtevo po deklaraciji, da mora biti misel, ki je politika, misel vseh. Politika ima organsko potrebo po tej deklaraciji. Matematiku, denimo, zadostuje zgolj vsaj še en matematik, da bi spoznal, da je njegov dokaz konsistenten. Zato, da bi bila ljubezen gotova mišljenja, potrebuje Dva. Umetnik, strogo vzeto, ne potrebuje nikogar. Znanost, umetnost, ljubezen so aristokratski postopki resnice. Res je, da se

naslavljaajo na vse, da univerzalizirajo svojo singularnost. Vseeno pa to ni red kolektivnega. Politika pa ne bi bila mogoča, če ne bi bilo izjave, da so ljudje, vzeti brez razlike, zmožni mišljenja, ki konstituira pogodkovnega političnega subjekta. Ta izjava razglasa, da je neka politična misel topološko kolektivna, kar pomeni, da lahko obstaja le, če je misel vseh.

2. Učinek kolektivne narave političnega dogodka se kaže v tem, da politika kot taka prezentira neskončnost situacije. Vsaka politika emancipacije zavrača končnost, zavrača bit-za-smrt.

Ker politika vključuje v situacijo mišljene vseh, deluje tako, da izpostavi, naredi očitno subjektivno neskončnost situacij.

Vsaka situacija je, ontološko gledano, nedvomno neskončna. Toda edino politika neposredno priključuje to neskončnost kot subjektivno univerzalnost.

Znanost, denimo, zapopade praznino in neskončno s pomočjo črke. Znanost se tako sploh ne meni za subjektivno neskončnost situacij. Umetnost prezentira čutno v končnosti umetniškega dela. Lahko bi rekli, da je zgled produkcije končnosti, neskončnost pa v umetnosti intervenira le toliko, kolikor umetnik neskončno spelje na končno.

Politika pa je tisto, kar s pomočjo načela istega oziroma egalitarnega načela rokuje z neskončnim kot takim. To je njeno izhodišče. Situacija je odprta, nikdar zaprta. Možno (*le possible*) pa obdeluje svojo neposredno subjektivno neskončnost. Lahko bi rekli, da je prvi člen numeričnosti političnega postopka neskončnost. Za ljubezen je ta prvi člen Eden, za znanost praznina, za umetnost pa končno število.

Neskončno intervenira v vseh postopkih resnice, toda na prvem mestu je samo v politiki.

3. Kakšno je potemtakem razmerje med politikom in stanjem situacije (*l'état de la situation*), natančneje z državo (*l'État*), dojeto hkrati ontološko in zgodovinsko?

Stanje situacije je operacija, ki v neki dani situaciji kodificira dele situacije oziroma podmnožice. Stanje je nekakšna metastruktura, ki je zmožna prešteti vse podmnožice situacije. Vsaka situacija dopušča eno stanje. Vsaka situacija je prezentacija same sebe in tistega, kar jo sestavlja, tistega, kar ji pripada. Toda situacija je dana tudi kot stanje situacije, to se pravi, kot notranja konfiguracija svojih delov ali podmnožic. Predvsem pa stanje situacije re-prezentira kolektivne situacije, pri čem v teh kolektivnih situacijah singularnosti niso reprezentirane, pač pa zgolj prezentirane. Glede te točke bi rad napotil bralca na mojo knjigo *L'Être et l'événement*, zlasti na 8. meditacijo.

Ena temeljnih ontoloških danosti je, da stanje situacijo zmerom presega samo situacijo. Vedno je več delov kot elementov. Reprezentacijska množevnost je po tipu vedno višja od prezentacijske množevnosti.

To vprašanje je pravzparav vprašanje moči. Moč stanja je zmerom višja od moči situacije. Država je zato hkrati tudi ekonomija, ki je danes norma za državo. Stanje-država je potemtakem opredeljena s strukturnim učinkom ločitve in premoči, višje potence glede na tisto, kar je v situaciji zgolj prezentirano.

Matematično je mogoče pokazati, da ta presežek ni merljiv. Tako ni mogoče odgovoriti na vprašanje, koliko moč države presega individua, koliko moč reprezentacije presega moč gole prezentacije. V tem presežku je nekaj blodečega.

Že najprepreprostejše izkustvo razmerja z državo kaže, da smo v takem razmerju z državo, kar nam onemogoča, da bi kadar koli določili mero njene moči. Reprezentacija države z močjo, denimo, z javno močjo, izpostavi njen presežek in nedoločljivost oziroma blodenje tega presežka.

Vsi vemo, da politika, kadar obstaja, pri priči zbudi manifestacijo moči države. To je nujno že zato, ker je politika kolektivna, se pravi, da univerzalno zadeva dele situacije, kar je področje obstoja stanja situacije. Politika zatorej – politika je namreč edini postopek resnice, ki je zmožen to storiti neposredno – prikliče moč države. Navadna oblika tega priklicanja je razvidna iz tega, da politika zmerom trči na represijo. Vseeno pa represija, ki je empirična oblika blodeče pre-moči stanja, ni nekaj bistvenega.

Prava značilnost političnega dogodka in postopka resnice, ki ga ta dogodek sproži, se kaže v tem, da politični dogodek fiksira to blodenje, določi mero pre-moči države, fiksira moč države. Zato politični dogodek pretrga s subjektivnim blodenjem moči države. Politični dogodek konfigurira stanje situacije. Dá ji figuro, dá figuro njeni moči, izmeri njeno moč.

Empirično to pomeni, da se takrat, kadar pride do resničnega političnega dogodka, pokaže država. Država pokaže svoj presežek moči. To je represivna razsežnost. Toda država pokaže tudi mero tega presežka, ki je v običajnih razmerah ni mogoče videti. Kajti za normalno funkcioniranje države je bistveno, da ostane njena moč brez mere, blodeča, nedoločljiva. Politični dogodek pa vsemu temu naredi konec, s tem ko čezmerni moči države da vidno mero.

Politika se distancira od države, s tem ko ustvari distanco njene mere. Resignacija nepolitičnih obdobij črpa iz tega, da država nima distance, nima pa je zato, ker je mera njene moči blodeča. Ujetniki smo njenega nedoločljivega blodenja. Politika je prekinitev s tem blodenjem, je pokaz mere državne moči. V tem smislu je mogoče reči, da je politika »svoboda«. Država je

dejansko brezmejno zaslužnjenje delov situacije, zaslužnjenje, katerega skrivnost je ravno blodenje pre-moči, odsotnost njene mere. Svoboda je tu mišljena kot vzpostavitev distance od države s pomočjo kolektivnega fiksiranja mere temu presežku. In če je presežek merljiv, je to zato, ker se lahko kolektiv z njim meri. Politična preskripcija je zato pogododkovna določitev fiksne mere moči države.

Zdaj se lahko lotimo konstrukcije numeričnosti političnega postopka. Ta numeričnost se konstruira kot razmerje do dogodka, do situacije, do stanja situacije, do subjekta, kakor je vzniknil iz neke resnice.

Rekli smo, da je prvi člen politike, ki je povezan s kolektivno naravo političnega dogodka, neskončnost situacije. To je preprosta neskončnost, neskončnost prezentacije. Ta neskončnost je določena, vrednost njene moči je fiksna.

Ravno tako smo rekli, da politika nujno priključuje stanje situacije, torej drugo neskončnost. Ta druga neskončnost je presežna glede na prvo, njena moč je večja, četudi na splošno ne moremo vedeti, za koliko je večja. Ta presežek je brez mere. Lahko torej rečemo, da je drugi člen politične numeričnosti druga neskončnost, to je, neskončnost moči države. O tej neskončnosti vemo samo to, da je večja od prve, in da za razliko od prve ostaja nedoločna. Če s σ označimo fiksno neskončno kardinalnost situacije in z ε kardinalnost, ki meri moč države, ne moremo – zunaj polja politike – vedeti nič drugo kot to: ε je večja od σ . Ta nedoločna superiornost nakazuje odtujitveno in represivno naravo stanja situacije.

Politični dogodek v porajajoči se materialnosti univerzalizabilnega kolektiva predpisuje mero brez-mernosti države. Tako namesto blodeče ε postavi fiksno mero, ki je seveda skoraj zmerom še višja od moči σ enostavne prezentacije, vendar pa nima več alienirajoče in represivne moči nedoločenosti. Z izrazom $\Phi(\varepsilon)$ bomo simbolizirali rezultat politične preskripcije, ki se nanaša na neko stanje. Trije prvi členi numeričnosti političnega postopka, ki so vsi neskončni, so potemtakem:

1. Neskončnost situacije, ki jo kot tako priključuje kolektivna razsežnost političnega dogodka, to se pravi predpostavka »za vse« mišljena. To bomo zapisali kot σ .

2. Neskončnost stanja situacije, ki je priključena kot represija in alienacija, ker je mišljena kot domnevni nadzor nad vsemi kolektivi oziroma podmnožicami situacije. To je nedoločno neskončno glavno število, o katerem vemo le to, da je zmerom višje od neskončne moči situacije, katerega stanje je. To bomo torej zapisali takole: $\varepsilon > \sigma$.

3. Fiksacija mere državne moči s pomočjo politične preskripcije pod kolektivnim dogodkovnim pogojem. S to preskripcijo je prekinjeno

blodenje presežka stanja, tako da je poslej mogoče s pomočjo militantnih gesel prakticirati in kalkulirati svobodno distanco političnega mišljenja glede na državo. To lahko zapišemo kot $\pi(\epsilon)$, pri čemer ta pisava označuje določeno neskončno glavno število.

Zato da bi pojasnili temeljno operacijo preskripcije, bomo navedli nekaj zgledov. Boljševiška vstaja l. 1917 je pokaz šibkega stanja, ki ga je še oslabil vojna, medtem ko je nastopal carizem kot skorajda sveta nedoločena premoči države. Na splošno bi lahko rekli, da so politične misli insurektivnega tipa navezane na podogodkovno določitev moči države kot šibkega stanja, celo šibkejšega od moči preproste kolektivne prezentacije.

Maoistična odločitev za podaljšano vojno, obkroženost mest s podeželjem, pa, narobe, državi predpisuje mero moči, ki je še vedno zelo velika, pri tem pa previdno izračunava svobodno distanco od te moči. Prav zaradi tega je bilo mogoče Maovo osrednje vprašanje formulirati takole: Zakaj lahko na Kitajskem obstaja rdeča moč? ali pa: Kako lahko najšibkejši sčasoma premaga najmočnejšega? Kar pomeni, da ostaja za Maa $\Phi(\epsilon)$, preskripcija, ki se nanaša na moč države, še dolgo časa višja od neskončnosti σ situacije, kakršno priključuje politični postopek.

To pa pomeni, da so tri prve sestavine numetičnosti, tri neskončnosti σ , ϵ , $\pi(\epsilon)$, aficirane v vsaki singularni politični sekvenci. Vsaka politika se začneja s svojo lastno podogodkovno preskripcijo glede moči države.

Če obstaja politični postopek, segajoč tja do preskripciji glede države, potem in samo potem se lahko razvije logika Istega, se pravi, egalitarna maksima, lastna vsaki politiki emancipacije.

Egalitarna maksima je dejansko nekompatibilna z blodenjem presežka stanja. Matrica neenakosti ni namreč nič drugega kakor dejstvo, da premoči stanja oziroma države ni mogoče meriti. Tako je denimo danes v imenu nujnosti liberalne ekonomije brez mere in koncepta postala vsaka egalitarna politika nemogoča oziroma je razglašena za nesmiselno. Toda za to slepo moč razbrzdanega Kapitala je značilno ravno to, da ni ta moč na nobeni točki ne merljiva, ne fiksirana. Vse, kar o njej vemo, je, da absolutno določa subjektivno usodo kolektivov, kakršni koli so že. Posledica tega pa je, da je absolutno nujno – zato da bi lahko politika prakticirala maksimo egalitarnosti v neki sekvenci, ko jo je odprl dogodek – da je vzpostavljena distanca od stanja situacije s pomočjo toge fiksacije njene moči.

Zavest o neenakosti je nedoločna zavest, ujetnica blodenja, ujetnica moči, za katero nima nobene mere. Prav to pojasnjuje arogantnost in neovrgljivost neegalitarnih izjav, četudi so očitno nekonsistentne in nizkotne. Razlog temu je to, da so te izjave, kot sodobna reakcija, popolnoma podvržene blodenju presežka stanja, se pravi, popolnoma podvržene nasilju

kapitalistične anarhije. Zato nastopajo liberalne izjave kot mešanica gotovosti glede moči in popolne neodločenosti glede življenja ljudi in univerzalne afirmacije kolektivov.

Egalitarna logika se lahko odpre le takrat, kadar je država konfigurirana, izmerjena, kadar je vzpostavljena distanca glede nanjo. Tisto, kar onemogoča egalitarno logiko, ni sam presežek, pač pa njegovo blodenje. Tisto, kar prepoveduje egalitarne politike, ni gola moč stanja situacije, pač pa obskurnost brez mere, ki obdaja to moč. Če političen dogodek omogoča pojasnitev, fiksacijo, pokaz te moči, to pomeni, da je mogoče egalitarno maksimo vsaj lokalno prakticirati.

Toda katero število je število enakosti, število, tistega, kar predpisuje, da vsako singularnost obravnavamo kolektivno in v političnem mišljenju na identičen način? To število je očitno Ena. Šteti kot Eno tisto, kar sploh ni šteto, je zastavek vsake resnične politične misli, vsake preskripcije, ki priključuje kolektiv kot tak. Ena je numeričnost Istega. Proizvesti Isto je tisto, česar je emancipatorični politični postopek zmožen. Eden dekonfigurira vsako neegalitarno domnevo.

Zdaj lahko dopolnimo numeričnost političnega postopka. Sestavljen je iz treh neskončnosti, iz neskončnosti situacije, nedoločne neskončnosti stanja situacije, neskončnosti preskripcije, ki prekine z nedoločnostjo in omogoča distanco od stanja. Dovrši se z Enim, ki je število Istega in enakosti.

Numeričnost bi lahko zapisali takole: σ , ϵ , $\pi(\epsilon)$, 1.

Tisto, kar singularizira politični postopek, je to, da gre od neskončnega do Enega. Naredi, da s pomočjo preskriptivne operacije na neskončnem države, operacijo, s pomočjo katere ta postopek konstruira svojo avtonomijo oziroma svojo distanco, kot univerzalna resnica kolektiva napoči Eden enakosti.

Naj omenimo mimogrede, da gre ljubezenski postopek za razliko od političnega od Enega k neskončnemu prek posredovanja Dveh. V tem smislu – in to vam puščam v premislek – je politika, numerično gledano, nasprotje ljubezni.

Potem ko je numeričnost postopka fiksirana, to se pravi, potem kot je določen njegov generični tip, si lahko obetamo, da bomo filozofsko proizvedli definicijo političnega postopka.

Absolutno nujno je, da filozofija predlaga neko definicijo politike. Politika kot mišljenje-praksa ni nikakor omejena na to, da se sama definira. Dejanska politika predpisuje, vendar ne definira. Filozofija pa narobe potrebuje definicijo, kajti to je prva stopnja, kako neka filozofija notranje zapopade svoj politični pogoj.

Doslej sem dovolj povedal, tako da lahko zdaj neposredno preidem k tej definiciji, ki jo bom na kratko komentiral.

Politika je generični postopek, ki naredi, da je resnica situacije kot neskončnost in virtualno odtegnjena nujnemu obstoju države. Realno ali nemogoče, ki je lastno taki resnici, je čista prezentacija oziroma prezentacija brez stanja. Obče ime za to nemožno je »komunizem«.

Povejmo še, da je v vsaki politiki – zato, ker ni nobene navezave na stanje oziroma reprezentacijo – prezentacija neposredno invencija, kreacija, skratka, razvezano mnoštvo. To je motiv integralne enakosti singularnosti.

Mesto utemeljitvenega dogodka neke politične sekvence je tisto, kar je v prezentaciji najbolj odmaknjeno od reprezentacijo oziroma države. Sodobno ime za tako mesto ostaja ime »delavec«.

Veliko odprto vprašanje je vprašanje rekonfiguracije tega imena. Pri tem naj opozorimo, da je bilo celo v tako ambivalentni sekvenci, kot je bila iranska revolucija, v ospredje postavljena beseda »razdedinjen«. Zmerom gre torej za to, da dogodkovno mesto kolektivizira in univerzalizira s pomočjo egalitarne maksime tisto, kar je najmanj šteto, oziroma tisto, kar moč stanja sploh ni štela. Mesto je zmerom tisto, kar organizira tisto, kar ni (v)šteto. Tako v današnji Franciji dogodkovno mesto zaobsega delavce »brez papirjev« ali, eventualno, brezposlene.

Izginotje dogodka pusti kot sled preskripcijo, ki meri presežek moči države, presežek, katerega normalno načelo je blodenje oziroma nedoločnost.

Sled izginotja, tisto, kar ostane znotraj situacije kot nominalna stigma dogodka, je preskriptivna navezava države na neko fiksno moč.

Blodenje države je tako prekinjeno. S tem pa je vzpostavljena distanca med državo in situacijo. V tej distanci politika deluje v situacijo kakor da bi bila situacija brez stanja oziroma v skladu z maksimo svobode v mišljenju.

V taki distanci, ki jo vpelje sled, vznikne razmik, v katerem lahko politika dela. Vsak politični postopek tako redefinira dejansko vsebino besede »svoboda«. Formalni imperativ teh singularnih redefinicij je: Politika deluje v situaciji, kakor da bi le-ta bila brez stanja.

Politika udejanja to maksimo s pomočjo prakse logike istega oziroma z nastajanjem egalitarne norme.

Politika v svojem dejanskem poteku udejanja to svobodo v logiki istega. To pomeni, da je egalitarna norma zmerom udejanjenje razdalje od države. Prav na ta način je država vpletena v politiko.

Na ta način politika v neskončnost kopiči generično resnico situacije, ki jo vodita ideja odsotnosti države in pravilo enakosti Enega s samim seboj.

To seveda vključuje notranjo neskončnost vsake politike. Toda ta notranja neskončnost se udejanja kot sekvenca pod dogodkovnimi pogoji.

Rekli bomo še, da hoče vsaka politika obdelovati situacijo tako, da postane v njej vsaka neegalitarna izjava nemogoča.

Treba je vedeti, da je egalitarna norma načelo obdelovanja situacije in ne načeloma načelo razsojanja. Egalitarna norma si zmerom prizadeva za to, da bi v neki situaciji nastopil red odsotnosti države. Gre za tako obdelovanje situacije, v kateri postane neenakost nemogoča. Politika je torej delovanje, praksa, mišljenje pa ni nič drugega kakor to delanje samo.

Numeričnost politike je potemtakem: določeno neskončno (situacija), nedoločeno neskončno (država), določitev nedoločenega neskončnega (dogodkovna sled političnega procesa) in končno Eden (egalitarna norma). Se pravi: σ , ϵ , $\pi(\epsilon)$, 1.

Lahko bi se ustavil na tej točki. Toda rad bi še dopolnil definicijo z nekaj pripombami o etiki politike. Pri tem bom postopal aksiomatsko in predpostavil, da je teorija neimenljivega znana oziroma vsaj v glavnem znana. Gre namreč za tisto točko, kjer se moč neke resnice prekine, kjer resnica ni zmožna imenovati in predpistati tisto, za kar gre.

Ker je političnemu postopku lastno neimenljivo kolektiv, zato ostaja za tako politiko neimenljiva vsaka substancialna oziroma dejanska realizacija tistega, kar jo konstituira. Se pravi tudi vsaka znotrajpolitična raba predpostavke zaprte biti kolektiva. Kajti taka supozicija pri priči zablokira »za vse« politike, se pravi, njen notranji univerzalizem. Ravno tako onemogoča obdelavo situacije s pomočjo egalitarne maksime. Zato bomo rekli, če naj dopolnim definicijo:

Neimenljivo, lastno politiki, je kolektivni substancialni obstoj, naj bo komunitaren ali predikativen.

Lahko bi še dodali »identitaren tip«. Predikativen je bolj rigorozen. Toda vprašanje identitete se dandanes nenehno postavlja na dnevni red, in to v sumljivi navezi na blodenje kapitala. Zato sem rajši izbral pridevnik »komunitaren«.

Iz tega izhaja, da je Zlo, ki ga je zmožna politika, izsiljenje imenovanje takega obstoječega, se pravi, domneva, da so lahko substancialni predikati skupnosti politične kategorije.

To pomeni tudi predpostavljati isto z vidika drugega oziroma subsumirati isto drugemu.

Katastrofa je torej prakticiranje izničenja drugega v imenu istega ali vsaj šteti kot nič kogar koli, ki se ne ravna po normi Istega.

Practicirati logiko istega, izhajajoč iz substancialnih identifikacij in predikatov, tudi in predvsem kadar gre za predikat »demokratičen« ali

»zahodni« ali »humanističen«, pomeni, da lahko logiko istega uresničujemo zgolj kot izničenje istega v liku njegovega drugega. To pa za politiko dejansko pomeni, da je bistvenega pomena, da v njej ni kategorije Drugega. Če rečete, da je islamist drugi demokracije, ste s tem že izničili vsako egalitarno politiko. Politika je brez drugega. Edino, kar je mogoče reči, je, da obstajajo druge politike. To pa je tudi vse. Toda notranje gledano, je egalitarna logika istega logika brez drugega. Kajti zato da bi drugi bil, so nujne substancialne in predikativne identifikacije istega. Toda enakost je aksiomska, ne predikativna. Enakost se opira na istost istega in ne na razliko od drugega. Emancipatorična politika ne pripoznava ničesar, kar ni isto. Držati se tega vodila je tisto, čemur bi v filozofiji legitimno lahko rekli »etika politike«. Lahko bi torej sklenili:

Politično zlo se lahko imenuje komunitarizem v vseh njegovih ponavljajočih se, vsakdanjih oblikah, od nacionalnih do rasnih. Toda ti komunitarizmi bi se lahko imenovali tudi ideološki, predvsem pa humanistični in »etični«. V vseh teh primerih gre za to, da je Isto postavljeno kot že dano, določeno s predikati, in ne, kar je ravno zastavek politike, konstruirano s pomočjo univerzalnega pravila Enega.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

FILOZOFŠKE RAZPRAVE

Maja Milčinski
*Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja
in meditativno-mistični vzorec doživljanja
(Ob temi človeške minljivosti)*

»Vprašali so učenca slavnega hasida, ali kaj obiskuje svojega Mojstra, da lahko prisluhne njegovim modrim besedam.
'To ne,' je odvrnil učenec, 'rad bi pa videl, kako si čevlje zavezuje.'«¹

Poskušam preizkusiti dva modela duhovnega reagiranja ob srečanju z vprašanjem človekovega bivanja in minevanja. Izhajam iz ugotovitve, da se človek rodi s čisto določenim, enkratnim genskim fondom, ki mu bo v največji meri določal življenjski stil in prek tega pomembno tudi življenjski potek. Kolikor ostane v življenjskih determinantah še prostora, zapolnjejo le-tega materialne, psihične in duhovne okoliščine. Da je kvaliteta človekove genske obdaritve za novorojenca čisti hazard, o tem ni dvoma. Glede kasnejše možnosti vplivanja na zunanje okoliščine pa si ljudje nismo edini. Eni vidijo rešitev v tem, da dozoreli človek izpostavi svoj »Jaz«, »voljo« in »razum«, ter si podredi svet, v katerega je bil vržen. Staranje, bolezen, smrt sicer vidi vsak dan v njihovem delovanju okoli sebe in mu njegov intelektualni, logično-diskurzivni aparat tudi razkriva v podrobnosti biološke in druge dinamizme, ki stojijo za temi neizbežnimi dejstvi. Prav isti aparat pa poskrbi za množico besed in pojmov ter posledičnih aktivnosti, ki ustvarijo okoli človekove usode gosto meglo, in ga zavrejo v tem, da bi uzrl, doživel in zares asimiliriral neusmiljeno, čeprav preposto perspektivo tudi lastne minljivosti.

V naslednjem zaradi enostavnosti izražanja – ko konfrontiram naslovni dve alternativni – uporabljam za prvi vzorec kar naziv »evropski«, za drugi pa »azijski«, vendar z naslednjim pridržkom: »Evropski« naj bi tu ne bilo pojmovano geografsko, temveč kot logično-diskurzivni vzorec razmišljanja, kjerkoli na svetu je najbolj pogost; obratno pa velja za naziv »azijski«: meditativno-mistični vzorec doživljanja, kjerkoli na svetu prevladuje. Za neosvečenega Evropejca je končni uvid v našo minljivost na splošno travmatičen, saj evropska kultura neke sistematične priprave na to dogajanje ne goji, od časov, ko so srednjeveški mistiki posredno opozarjali na to neizbežnost, ali ko je izšla kakšna knjiga o *Ars moriendi*.² Moj osebni vtis

¹ E. Fromm, *You shall be as Gods*, Fawcett, Greenwich 1966, str. 179.

² R. Kastenbaum, *Encyclopedia of Death*, Oryx, Phoenix 1989, str. 17-19.

pa je, da tudi uradna Cerkev za večino vernikov te vrzeli ne napolnjuje in da na primer *Jobova knjiga* ponuja le odlaganje smrti v nedogled, pod pogojem poslušnosti vsemogočnemu Bogu, institucijo Nebes kot nagrado za brezgrešne duše pokojnikov, sprejema večina vernikov le kot boljše inačico življenja na tem svetu, Bog pa je za povprečnega kristjana priprošnjik, ki zna in more preprečevati in blažiti udarce vsakdanjega življenja.

Za vtis, kako se evropska filozofija loteva vprašanja človekove minljivosti, si z nekaj citati skušajmo predstaviti le stališča Martina Heideggerja. Heidegger³ je po eni od utrjenih evropskih filozofskih metod, pa vendar na svoj specifični način, skušal prikazati do kje je mogoče definirati status, ki ga ima smrt v okviru človekovega bivanja. V naslednjem je nekaj citatov iz poglavij njegovega znanega dela *Sein und Zeit*, sklepanj, ki se grizejo skozi to, evropskemu duhu skoraj nadležno tematiko:

»Prvobitni ontološki temelj eksistencialnosti bivanja je časnost.«⁴ »Smrt je nakazana kot eksistencialni fenomen.«⁵ Nekateri Heideggerjevi zadevni pasusi so praktično neprevedljivi, zlasti tam, kjer si avtor pomaga z novoustvarjenimi pojmi in oznakami: »To, na kar mislimo, ko govorimo o smrti, ne pomeni konec bivanja, temveč bit-h-koncu-tega-bivajočega.«⁶ »Smrt je način Biti, ki prevzame Bivanje, brž ko je tu. 'Čim stopi človek v življenje je dovolj star za smrt.'«⁷ »Smrt je možnost nemožnosti bivanja. Tako se razodeva smrt kot čisto svojska, neodvisna in nepresegljiva možnost.«⁸ »Javnost vsakdanjega sožitja 'pozna' smrt kot nekaj, s čemer se nenehno srečujemo kot 'smrtnim primerom' /.../ potem se pa – mogoče le bolj bežno in zadržano o takem dogodku reče: človek konec koncev tudi nekoč umre, ali pa: konec koncev SE nekoč umre, ti pa sam za enkrat od tega nisi prizadet.«⁹ Tu pride do veljave znameniti Heideggerjev težko prevedljivi nemški »man«.

Je to formulacijo razumeti kot poslednjo mejo filozofskega razumevanja v evropskem svetu? Je bila to lahko tudi Heideggerjeva zasebna naravnost od tega problema? Po hasitsko: Si je on tudi tako čevlje zavezoval?

Ob sami Heideggerjevi predstavitvi problema smrti velja pogledati misli njegovega komentatorja Stegmüllerja,¹⁰ ki takole tolmači njegova raz-

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927/1967.

⁴ *Ibid.*, str. 234.

⁵ *Ibid.*, str. 240.

⁶ *Ibid.*, str. 245.

⁷ *Ibid.*, str. 245.

⁸ *Ibid.*, str. 250.

⁹ *Ibid.*, str. 250-252.

¹⁰ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner Verlag, Stuttgart 1960, str. 152.

mišljanja: »Smrt ni meja življenja, na ta način kot ima kaka pot svojo mejo, kjer končuje. Smrt temveč posega v samo bivanje in se to očitno ali prikrito trajno spoprijema z njim. Bivanje je nenehno obnašanje do nje – je Bit-za-smrt (Sein-zum-Tode), kot se izraža Heidegger. S tem pa smrt sodoloča bivanje v njegovi eksistencialni naravnosti, najsi bo ta prava ali ne. In tako ostane za zavest končnosti – minljivosti – zavest smrti konstitutivna; kajti nič človeka tako ne vrže iz njegove vsakdanjosti in nič mu tako ne vzbudi zavesti njegove zamejenosti, prav tako mu pa nič ne more tako stopnjevati uvida za nujnost eksistencialnega angažmana, kot smrt.« Se Heidegger s svojimi razmišljanji nevede in nehote priključuje novemu valu *Artis moriendi* za današnji čas?

So namreč obdobja v zgodovini človeštva, ko se izpostavi nujna po osveščanju prebivalstva o človeški smrtnosti, kot korigens, v časih, ko propada kultura medčloveških odnosov in pešajo tiste moralne prvine, ki so elementarna potreba sleherne skupnosti. V takšni atmosferi se je v srednjeveški Evropi dvignila že omenjena *Ars moriendi*, umetnostna smer, za katero je značilna naslednja misel: »Zoper svojo voljo umira, kdor se umreti ni naučil. Nauči se umreti, pa se boš tudi živeti naučil, kajti nihče se ne bo naučil živeti, kdor se umreti ni naučil. Pot vseh poti je tista, ki človeka uči umiranja.«¹¹

Če se občutljivega mesta človekove minljivosti dotakne kak navdahnjen literat, kar se v vakuumu humanistične kulture v njenem zlahtnem pomenu vendar dogaja, pa to često nima pravega odmeva. Vendar če hočemo razvijati nekako »duhovno meteorologijo«, si lahko tudi s temi deli pomagamo do spoznavanja perspektiv duhovne naravnosti.

Franz Kafka je menda svoje najpomembnejše delo *Proces* napisal v enem zamahu, v enem dnevu in noči. V bistvu je to pretresljivo pričevanje o uvidu svoje in nasploh človeške minljivosti: Ko odrasteš si »aretiran« in potem greš skozi »proces«, ki se konča s smrtno obsodbo. Nikdar ne izveš zaradi česa si obsojen. Pritožbe ni nobene. Dobro je, če znaš obsodbo spokojno sprejeti. Camusov *Kaligula* tega ni bil sposoben; mogoče šele na koncu, potem, ko je iz bridke objesti pokončal vrsto nedolžnih ljudi. Za večji del meščanskega življa t.i. civiliziranega sveta, še vedno velja tisti življenjski vzorec, kakršnega je opisal L.N.Tolstoj v svoji povesti *Smrt Ivana Iljiča*, v kateri se junak prvič ove svoje minljivosti, ko spozna, da je na smrt bolan.¹² To je pač ena od

¹¹ F.M.M. Comper (ed.), *The Book of the Craft of Dying*, London 1917. Cit. po: *Das tibetanische Totenbuch*, Rascher, Zürich 1953, VI.

¹² L.N. Tolstoj, 'Smrt Ivana Iljiča', v: *Gospodar in hlapec in druge zgodbe*, DZS, Ljubljana 1978.

mejnih situacij Karla Jaspersa (Grenzsituationen)¹³, »ki, čeprav v vsakdanjosti skrite in neopažene, neizbežno določajo celovitost življenja (na primer smrt, krivda, boj, kateremu se ni mogoče izogniti).«

Mogoče tudi takšna eksplicitna ali implicitna filozofija lahko predoči človeku, v kakšni brezizhodni zagati tiči, toda tesnobe ga s tem ne reši, le poglobi mu jo. 16-letnik, anketiran po samomorilnem poskusu, je na vprašanje, kaj ga je gnalo k temu dejanju, odgovoril: »Bojazen je to, bojazen pred neuspehom, omaganjem, bojazen, da ne bi bil priznan, da bi veljal za manjvrednega, bojazen pred starši, bojazen pred odraslostjo, bojazen pred prihodnostjo, bojazen pred svetom.«¹⁴ To pa ni v bistvu nič drugega, kot paradokсно Lukrecijevo spoznanje izpred dvatisoč let:

Večkrat prevzame ljudi iz golega straha pred smrtjo tolikšen gnus do življenja in gledanja luči, da sami v srčni tegobi zadajo si smrt, pa pozabljajo bedni, strah da ravno le-ta izvor je njihovim revam.¹⁵

Ego proti stvarnosti in Māyā

Naša razmišljanja, po vzorcih, ki jih nudi evropska filozofija, so nas zapeljala v zagato, ko si stojita nasproti Ego in t.i. stvarnost in ko to soočenje kliče bodisi na trdovraten spopad, ali pa vzbudi le ohromljujočo grozo.

Disputacija, ki se v evropski kulturi suče okoli te teme ne da bi jo znala preseči, me spominja na podobo Uroborosa: kače, ki samo sebe grize v rep. Ta simbol je široko znan po svetu in ima celo vrsto, zvečine evfemističnih pomenov. Najustreznejši za našo temo je morda saṃsāra, brezkončen vase zaprt krogotok aktivnosti, ki pobujajo druga drugo, dirka za nekakšnim blagostanjem, ki se prej ali slej razodene kot iluzija, saj drugo ne more biti, ker je to v svojem bistvu še vedno lov za nesmrtnostjo. V azijskem vzorcu zamenja kačo Uroboros odprti krog. Če nadaljujemo po tej poti, to ne pomeni nič manj, kot to, da se sprijaznimo z idejo o življenjski stvarnosti kot iluziji. Tu ne moremo pričakovati neke krčevite logike po vzorcu citiranih filozofskih ugotovitev, temveč se približamo po poti prilik in metafor le slutnji rešitve. Kot je to s pojmom Māye predstavil indijski mistik 19. stoletja Sri Ramakrishna.¹⁶ »Nihče ne more spoznati Maje. Nekoč je Narada dejal Gospodarju vesolja: 'Gospod, pokaži mi svojo Majo, ki lahko omogoči to, kar je nemogoče.' Gospod je prikimal in malce zatem vzel

¹³ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1953, str. 275.

¹⁴ E. Ringel, *Das Leben wegwerfen?*, Herder, 1978.

¹⁵ Lukrecij, *O naravi sveta*, Slovenska matica, Ljubljana 1959, str. 60.

¹⁶ Š. Ramakrišna, *Reki*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1994, str. 14.

Narado na potovanje. Ko sta že nekaj časa hodila, se je Gospod užejal; truden je sedel in rekel Naradi: 'Žejen sem. Pojdi in mi prinesi vode.' Narada je torej šel po vodo. Ker je ni našel kje blizu, je šel zmeraj dlje in je končno nekoliko stran zagledal reko. Ob bregu te reke je našel prekrasno dekle. Takoj ga je očarala njena lepota. Ko se ji je približal, je z njim prijazno spregovorila, in hitro sta se zaljubila. Narada se je z njo poročil ter z njo živel. Imela sta celo kopico otrok. Ko so vsi skupaj srečno živeli, pa je prišla v deželo pustošit kuga. Smrt je trkala na vsa vrata. Narada je hotel, naj zapustijo dom in gredo daleč stran. Žena je privolila, in odšla sta, držeč otroke za roko. A ko so šli čez most, ki je peljal čez reko, je pridrla huda povodenj, in vrtnčasti valovi so najprej odnesli vse njune otroke, potem pa še ženo, ki se je utopila. Narada se je ves zlomljen od bolečine sesedel na breg in začel bridko jokati. V tem trenutku se mu prikaže Gospod in ga vpraša: 'No Narada, kje je voda? Zakaj pa jokaš? Šel si po vodo. Čakal sem te, in zdaj je že več kot pol ure, kar si odšel.' – 'Pol ure!' je vzkliknil Narada. V njegovem zavedanju je minilo polnih dvanajst let, medtem ko so se v resnici vsi ti prizori zgodili v pol ure. Tedaj so se Naradu odprle oči in je rekel: 'Gospod, priklonim se pred Teboj in pred Tvojo čudežno Majo.' «

Sino-japonska in evropska podoba človekove minljivosti se do neke mere prekrivata, namreč dokler gre za človekovo telo: od zaploditve do trohnobe. Razlikujeta pa se ta dva vidika človekove biti in njenega minevanja glede na duhovno spremljavo tega pojava. Evropski uroborično-filozofski model smo skicirali. Sino-japonski model odprtega kroga je drugačen: to od česar se človek s smrtjo poslavlja, je iluzija. Stvarnost, ki nas obdaja je iluzija. Iluzija pa je tudi Ego, s katerim se identificiramo.

Bistvo azijskega modela pa vendar ni preprosto zanikanje stvari in človeka, ki nam jih izpričuje naša zavest. Tako kot nadaljuje Ramakrishna¹⁷: »Nesmiselno je govoriti 'Svet ni resničen', dokler ste še naprej prepričani, da ste vi resnični. Kdor ne doseže najvišje Biti (Brahmana), sploh ne more uvideti, da je svet neresničen.«

To pomeni preseči tisto, kar nam v vsakdanjosti pomenita »stvarnost«, kot tudi Ego, do česar pa nam še tolikšna množica besed in zasuknjelih neologizmov ne moreta pomagati. Sino-japonski model nas uči, da je bistveni pogoj tukaj preklap z logično diskurzivnega sklepanja na meditativno-mistično doživljanje. Paradokсно pri tem pa je, da nam je Māyā – iluzija našega vsakdana, hkrati vendar pomemben posrednik pri tem preklopu, tako rekoč poligon, na katerem se učimo presegati svoj Ego z njegovim sklepanjem in hotenjem. To pa je zagotovo več kot sprejeti Heideggerjev, s tesnobo

¹⁷ *Ibid.*, str. 24.

prepojeni Sein-zum-Tode ali pomiriti se z absurdnostjo življenja kot Camusov *Sizif*. Dozoreti velja do Vivekanandovega uvida¹⁸: »Ko se bo smrt približevala, jo bo bhakta sprejel z nasmeškom: počaščen sem, da vsi prihajajo k meni; vsi so dobrodošli.« ali Tagoreja¹⁹: »In ker imam rad to življenje, vem, da bom imel ravno tako rad tudi smrt. Otrok zajoka, ko ga mati vzame od desne dojke, a se že v prihodnjem trenutku potolaži na levi.«

Omenjeni preklop z logično-diskurzivnega sklepanja na meditativno-mistično doživljanje je za nekoga, ki hoče ostati dosledno zvest evropskemu filozofskemu stilu, huda, mogoče celo neprehodna ovira. Vendar se velja spomniti poskusov, ki so v evropskem svetu ta preklop pripravljali oz. ga še danes poskušajo olajšati. S tem mislim na eni strani na dela evropskih, Cerkvi ne posebno dobrodošlih, srednjeveških mistikov, na drugi strani pa sodobne študije, na primer take, ki iščejo oz. nadaljujejo iskanje po evropskem znanstvenem vzorcu, vendar ne s filozofsko temveč s psihološko metodo. V to zadnjo kategorijo sodi delo C. Albrechta *Psihologija mistične zavesti*.²⁰

Albrecht se v svoji študiji drži fenomenološke sistematike, kot jo je razvil Karl Jaspers v svojem delu *Splošna psihopatologija*.²¹ Kot smo videli že pri Heideggerju, se tudi pri Albrechtu, ko stopa na to mejno področje, srečamo z nekimi novimi pojmi, ki jih je pač treba označiti z neologizmi in so spet težko prevedljivi.

Najprej se je treba sprijazniti s spoznanjem, da ima zavest kot psihološka kategorija več nivojev in da je treba (po Albrechtu) na poti proti mističnemu doživetju doseči najprej stanje zatopljenosti (*Versenkung*) in preko te faze stanje potopljenosti (*Versunkenheit*), ki je hkrati duševna zbranost in je v tem stanju lucidnost – duševna bistrina ohranjena, oziroma celo še okrepljena. Albrechtova predstava mističnega doživetja pa se lahko uresniči, ko se na tej ravni zavesti pojavi neko prihajajoče (*Ankommende*), nekaj Jazu tujega, od nekje drugje, z doživljajsko kvaliteto vseobsežnega (*das Umfassende*), po drugem avtorju (Rudolf Otto) numinoznega – oziroma kot *mysterium tremendum et fascinans*.²² Nekaj, po čemer človeški duh hrepeni in se tega hkrati boji.

Če preprosteje povzamemo Albrechtovo razpravo, bi lahko rekli: Mistika – če jo osvobodimo nekih zavajajočih izkrivljenj – nam dejansko posreduje pristno doživetje, ki ne dopušča več dvomov in je to docela zdrav, normalen in naraven uvid in spoznanje.

¹⁸ S. Vivekananda, *Bhakti Yoga*, Maisonneuve, Paris 1938.

¹⁹ R. Tagore, *Darovanjke*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1993, str. 111.

²⁰ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Grönnewald, Mainz 1976.

²¹ *Ibid.*

²² R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1921.

Ob to študijo lahko postavimo znano poglavje o mističnem doživetju iz starejšega dela Williama Jamesa²³, ki meni, da ima osebna religiozna izkušnja svojo osnovo in središče v mističnih stanjih zavesti in našteva kot njihovi dve poglavitni značilnosti: neubesedljivost in noetično kvaliteto, kot stranski dve značilnosti pa še: bežnost in pasivnost.

Če se povrnemo k citiranim Heideggerjevim in Albrechtovim izvajanjem, moramo postati pozorni ob njunem zapletenem izražanju, ki tudi ne more brez neologizmov. Ali ni to splošna poteza diskurza, kjer je jedro razpravljanja takšno, da se pokaže beseda kot povsem neučinkovit inštrument za njegovo analizo, oz. če uporabimo spet našo primerjavo, tedaj, ko se avtor po sili trudi svoje ugotovitve povezati v lep uroborični obroč.

Nekaj podobnega se dogaja tudi, ko znani religiolog R. C. Zaehner poskuša ostro razmejiti razne oblike mistike, pri čemer naj bi ta naziv »pristnega« mističnega doživetja zaslužila v bistvu samo njegova »teistična, krščanska« oblika.²⁴

Ali so ta izvajanja v svojem bistvu kaj več kot ponovno dokazovanje tega, kar lahko preberemo že drugje²⁵, »da je mogoče predstavi o vsemogočnosti jezika tudi v razlaganju zgodovine in filozofije religij, postaviti nasproti trditev o tem, kako sta jezik in beseda nesposobna v vsem obsegu izraziti in razložiti bitnosti, ki določajo in zavezujejo človeška bitja in svet, v katerem ljudje živijo.«

Ta dilema, s katero bomo morali živeti in jo ohranjati živo, seveda tudi v tem sestavku ni bila presežena. Perspektiva osvetljevanja vprašanj človekove duhovnosti, med katere sodi tudi filozofski problem človeške minljivosti, se nakazuje v tem, da uroborični, logično-diskurzivni slog dopolnimo še z meditativno-mističnim slogom, torej z odprtim krogom. V tem primeru pa se velja odreči upanju, da bomo za »tisto poslednje« kdaj našli odrešilno besedo. Tako kot v Dao de jingu²⁶: »Če je Dao izrekljiv, to ni večni Dao.« Namesto besede, upamo lahko na neubesedljivo doživetje, razsvetljenje, kot kvaliteto mističnega. Če bosta uroborična znanost in filozofija razodevali zoper takšne težnje odpor, lahko razumemo to do določene mere kot nekaj njima konstitutivnega in možnost – za obe strani – koristne, očiščujoče dialektike.

²³ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1902-1929, str. 370-420.

²⁴ R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford University Press, London 1975.

²⁵ F.E. Reynolds, *Ineffability. The Failure of Words in Philosophy and Religion*, State University of New York, New York 1993, IX.

²⁶ Lao Zi, *Dao de jing*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 53.

Zlasti mistika utegne pri utrjeni znanosti in njeni filozofiji naleteti na odpor, bodisi, da se ta pojem razlaga kot nekontrolirana fantazija, ali pa, da se sprejme ta fenomen le kot monopol inkapsulirane in »edino prave« Cerkve.

Če to nadaljujemo z našo vizijo, se nam kaže perspektiva postopnega zlivanja filozofskih in religijskih problemov. Še več: izostruje se nam občutek za »mistično« v literaturi in drugih umetnostih, in za »mistične« prebliske ob različnih dogajanjih vsakdana. Juhant²⁷ pravi, da je »človek odprto bitje, ki je sposobno dojemati neskončno in je zato sprejemljivo za mistično izkustvo /.../, postavljen pred skrivnost, ki je ne more zaobjeti in kot logično bitje kljub temu ni sposoben skleniti kroga, ampak mora živeti in misliti v smislu Dionizija Areopagita s skrivnostjo: 'Čim višje se dvigamo, toliko manj pomenijo besede. V temi naletimo na tišino (alogia) in na pomanjkanje spoznanja.' Gre za posebno doživetje, za pradoživetje, ki se zgodi ob srečanju z doslej neznanim in zato je to doživetje težko artikulirati.«

Ali naj potem čakamo na prihod mysterii tremendi et fascinosa, nekaj tako dramatičnega, kar je doživel apostol Pavel ob svojem spreobrnjenju v Damasku.²⁸ Taka doživetja – čeprav dosti bolj subtilna in manj opazna, vendar niso pridržana le ljudem, ki so se zapisali meniškemu življenju, temveč so jih v skromnih oblikah doživljale tudi »globoke in samotne duše: teologi, pesniki in drugi umetniki«.²⁹ Tu seveda ni mogoče začeti razpravljanja o vse pozornosti vredni znanosti in metodi iskanja svojega bistva, kot so jo v teh treh ali več tisočletjih razvile Indija, Kitajska in Japonska. Naj nam zadostuje priporočilo L. A. Govinde: »Človek mora pogledati prek sebe, prek neposrednega, oziroma, zapreti oči in iti vase.«³⁰ Ali še preprosteje, po Zhuang Ziju, kateremu je meditacija pomenila »sedenje v pozabljenju« in »postenje duha/srca«, ogledalo pa je uporabljal kot simbol, ki bi naj predstavljal duha filozofa. »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne hodi naproti. Odseva jih, pa jih ne zadržuje. Zato lahko brez ran premaga svet. Ni suženj svoje slave, ne goji načrtov in se ne ukvarja s posli. Ni čuvar spoznanja. Upošteva najmanjše, pa vendar je neizčrpen in prebiva onstran Jaza. Do poslednjega sprejme, kar mu Nebo dodeljuje, pa vendar ima, kot da ne bi imel ničesar.«³¹ Moč odsevanja pripisuje daoist umirjenosti duha, ki je poleg praznine in

²⁷ J. Juhant, 'Mistika in filozofija'. V: *Bogoslovni vestnik*, I. 54 (1994), št.2, str. 97-108.

²⁸ *Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, str. 1673-4; Pavel pripoveduje kako se je spreobrnil. (APD 9,1-19; 26,12-18).

²⁹ Juhant, str. 30.

³⁰ L.A.Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*, Wien 1991, str. 11.

³¹ *Zhuang Zi*, Klasiki daoizma, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 232.

enotnosti poglavitna lastnost duha, vse tri pa pripadajo simbolu čiste vode oz. ogledala. Ogledalu in vodi ni potrebna nikakršna inteligenca za to, da stvari odsevata, pa vendar: Naj bo okroglo, štirioglato, ravno ali zverženo, nič jima ne more uiti. Torej vrednost ni samo v odsevanju, pač pa v jasnem in verodostojnem odsevanju, ki kot tako posreduje resnico.

To je bila naravnost, ki je preko kitajskega Chan budizma pripeljala do sinteze daoizma in konfucijanstva v obdobju neokonfucijanstva na Kitajskem. Onkraj ontološkega dualizma in pozicije delujočega subjekta je postalo duhovno ogledalo simbol enotnosti Sebstva in sveta. Kontinuiteta subjekta in objekta, telesa in duha, iluzije in razsvetljenja je bila dosežena na osnovi spremenjene zavesti, do katere je moč priti s kultivacijo in prečiščevanjem, pomenila pa je tudi osnovo, na kateri so daoisti gradili teorijo življenja, smrti in minljivosti.

Evropska filozofska drža, ki je gradila na medsebojni odvisnosti mišljenja in eksistence, težko priznava prizadevanja azijskih filozofov, ki si z meditacijami in podobnimi duhovnimi tehnikami prizadevajo proces mišljenja zaustaviti in jim to pomeni tudi enega najvitalnejših delov filozofskega projekta. Budistični in daoistični filozof sicer uporabljata klasična filozofska dela, vendar samo kot vir, pri čemer pa jima je cilj izguba Sebe, transcendenca njune običajne čutne percepcije in diskurzivnega sklepanja. Sutre in klasični filozofski spisi ostajajo na področju intelektualne koncentracije diskurzivne misli, ki pa jo daoist in budist presegata po poti prakse, ki ju vodi v odsotnost misli. To je gotovo filozofsko izhodišče, tako drugačno od Descartesovega, ki je bil prepričan, da »duša zmeraj misli«, to pa celo do te mere, da bi mu bilo »takrat, ko naj bi duša domnevno prenehala misliti, lažje verjeti, da je prenehala obstajati, kot pa si zamisliti, da bi lahko obstajala brez mišljenja,«³² in od filozofskih tradicij, ki so delovale v uročenosti od izključno logično diskurzivnega razmišljanja. Le-te so le stežka uvidele modrost Buddhove misli:³³ »Od odtisov stopal so slonovi gotovo največji. Podobno pa je od vseh duhovnih meditacij najpomembnejša tista o smrti.« To pa je tudi naravnost, ki jo v citiranem izreku nakazuje hasidski učenec.

³² Descartes v pismu Gibieufu, 19. januarja 1642, V: *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquie, vol. 2, Garnier, Paris 1967, str. 909.

³³ G.H. Mullin, *Death and Dying. The Tibetan Tradition*, Arkana, London 1986, str. 65.

Bojan Borstner
Ali je smrt res nekaj slabega?

»...death is nothing to us. For all good and evil consists in sensation, but death is deprivation of sensation.... So death, the most terrifying of ills, is nothing to us, since so long as we exist death is not with us; but when death comes, then we do not exist. It does not then concern either the living or the dead, since for the former it is not, and the latter are no more.« (Epikur 1940, 30-31)

»Death therefore to us is nothing; concerns us not a jot, since the nature of mind is proved by mortal.... For he whom evil is to befall, must in his own person exist at the very time it comes, if the misery and suffering are happily to have any place at all; but since death precludes this, and forbids him to be, upon who the ills can be brought, you may be sure that we have nothing to fear after death, and that he who exists not, cannot become miserable....« (Lucretius 1940, 134)¹

»Zamisli si sedaj, da si mlad, v najlepših letih, morda dvajset let star. zamisli si še nekoga, ki jih ima devetdeset. Oba morata umreti, oba sta v vozu, vozečem naprej. Njegova vešala in smrt stojijo največ deset milj stran, tvoja osemdeset. Ne vidim, zakaj bi moral ti smrt jemati manj resno kakor on, ko pa si – dasi je tvoja pot daljša – gotov, da se ne boš nehal peljati, dokler ne prideš do nje. In to je res, čeprav si prepričan, da je kraj izvršitve tvoje smrtno obsodbe precej dalj od njegovega. Kaj pa, če bi na kraj tvoje usmrtitve vodili dve poti, od katerih bi bila ena za osemdeset milj daljša od sopotnikove, druga za pet milj krajša? In bi te, ko bi te posadili na voz, vnaprej opozorili na obe? A četudi bi ti povedali, da se boš po vsej verjetnosti peljal po daljši poti, se lahko zgodi, da boš šel po krajši. Tega pa, ali si se peljal po prvi ali po drugi, ne izveš, dokler ne prideš do kraja smrti samega. Mislim, da v tem primeru ne moreš upati, da bo tvoje življenje dosti daljše od sopotnikovega. (More 1992, 119.)

Izhodišče našega razmišljanja predstavlja antiepikurejska pozicija, da je smrt nekaj slabega za tistega, ki umre. Taka opredelitev temelji na

¹ »Smrt potemtakem ne tiče nas nič in nič ne pomeni, ker pač narava duha je in duše posest umrljiva.« (Lucretius 1959, 831-2)

Kajti če komu ima goditi slabo se v prihodnje, mora, da utegne zadeti ga zlo, sam bivati kajpak v času tem istem. Ker smrt to zavre in bit odzame bitju, ki nanj bi zgrniti se mogle nevshečne hudine, to nam je nauk, da v smrti se ni ničesar bati, nauk, da kdor ne živi, ni moč, da postal bi nesrečen;« (isto, 863-7)

predpostavki, da je osebi s smrtjo odvzeto nekaj, kar predstavlja sklop pomembnih vrednot (in dobrin) v življenju – vseh tistih, ki bi jih lahko uživala, če ne bi umrla. To predpostavko bomo uporabili v analizi »življenja pred rojstvom« in »življenja po smrti« – v bistvu gre za simetrično pozicijo, ki temelji na ideji »odvzema vrednot, dobrin«.

V tem kontekstu bomo razvili dve tezi:

1. Teza o racionalni naravnosti osebe.
2. Teza o pravilnosti (resničnosti) hedonizma.

V nasprotju s tema tezama pa bomo zagovarjali modificirano verzijo simetrične teze (3):

A-jevo posmrtno obdobje ne more biti nič slabše, kot je predrojstno obdobje, zgolj na osnovi tega, da A-ja bolj skrbijo užitki, ki so mu odvzeti s smrtjo, kot tisti, ki so mu odvzeti pred rojstvom.

I

Vprašanje smrti (in rojstva kot običajne opozicije)² je eminentno filozofsko vprašanje, na katerega so skozi zgodovino filozofije (in človeštva na sploh) odgovarjali na različne načine. Odgovore lahko klasificiramo vsaj na dva osnovna tipa:

- (a) smrt je nekaj slabega
- (b) smrt ni nit slaba niti dobra (za tistega, ki umre.)

Preden bomo analizirali posamezni poziciji, si pogledjmo, kako opredeljuje to Epikur. Za ilustracijo bomo uporabili primer »Janez«. Zanima nas, kako lahko jasno določimo, da se je Janezu (z njim) zgodilo nekaj slabega. Običajno primerjamo Janezovo stanje pred tem »dogodkom« in po njem – po dogodku, ki je povzročil Janezu nekaj »slabega«. Če je Janezovo ugodje (blaginja) po dogodku slabše, kot je bilo prej, takrat pravimo, da se mu je primerilo nekaj slabega. V tej zvezi ne moremo mimo dejstva, da pri »ocenjevanju« (vrednotenju) teh dogodkov funkcioniramo velikokrat tako, da primerjamo, kakšno bi bilo Janezovo stanje, če se dogodek ne bi bil primeril. Če je Janez sedaj na slabšem, kot bi bil, če ne bi bilo tistega dogodka, potem smo upravičeni v trditvi, da se mu je primerilo nekaj slabega.

Razlika med ocenama (pristopoma) je predvsem v modalnosti, ki jo drugi način vsebuje. Vendar pa oba načina izničita smiselnost samega spraševanja po »slabosti« (škodljivosti, nevarnosti,...) v primeru, ko se

² »Prav tako naravno je umreti, kot biti rojen; za dojenčka je morda prvo prav tako boleče kot drugo.« (Bacon 1972, 34)

ukvarjamo z vprašanjem smrti. »Biti neživ Janez«³ ni Janezovo stanje in tako nimamo nikakršnega Janezovega »mrtvega stanja«, ki bi ga lahko primerjali s (posameznim) stanjem Janeza, ki je živ. Tega ne moremo storiti niti v primeru modalnosti – stanje, v katerem bi bil Janez, če ne bi bil mrtev, bi lahko označili kot mrtvo stanje, vendar pa ni možna primerjava s stanjem, ki ni (več) njegovo. To lahko predstavimo v naslednji tezi:

Ko se smrt primeri (pojavi), Janez ne obstaja več in tako ni več oseba/osebe, ki bi lahko bil v kakršnikoli vrsti stanja.

Srčiko takega pojmovanja je predstavil že Epikur, ko je trdil, da oseba (osebek) po smrti ne obstaja več. Če je to opredeljeno tako, da po smrti oseba nima več telesa, kot ga je imela prej, potem ne obstaja posebna težava pri predstavi, da oseba obstaja še naprej, čeprav brez telesa. S tem smo dopustili možnost »življenja po življenju«. Toda do enakega problema lahko pridemo tudi, če se ne ukvarjamo z »življenjem po življenju« – če predpostavimo zgolj modalni kontekst, kaj bi lahko Janez doživel (užival, kakšne blaginje bi lahko bil deležen), če ne bi umrl. Problema pa nikakor ne predstavlja zgolj dejstvo, kako smiselno opredeliti, da je smrt nekaj slabega za osebo. Mislim, da je še bistvenejše smiselno opredeljevanje, kaj sploh je smrt za osebo. Ne smemo spregledati dejstva, da pogosto trdimo, da je smrt za določeno osebo nekaj dobrega. Vzemimo situacijo, ko je oseba neozdravljivo bolna in trpi neznosne bolečine, ki se jih z medicinskimi pripomočki ne da več lajšati. Ali ni zanjo bolje, da umre, kot da živi naprej? Težavo takega razsojanja poznamo iz različnih razprav o evtanaziji (o posameznih oblikah legaliziranja evtanazije), česar za sedaj ne bomo komentirali. Tisto, kar je neodgovorjeno v vseh teh analizah, je vprašanje: Kako naj bi bila smrt nekaj slabega (dobrega) za osebo, če ne obstaja

³ V tem kontekstu zavestno uporabljamo izraz »neživ«, ker želimo opozoriti na dejstvo, da negacija lastnosti, še ni nova lastnost. Ali drugače – v naši ontologiji izključujemo možnost obstoja negativnih lastnosti in negativnih stanj stvari. Res je, da v vsakdanjem življenju slišimo trditve, kot je »Pomanjkanje hrane je povzročilo njegovo smrt«, vendar v ontološkem pomenu taka trditev ni korektna. Ali pa ni dovolj domišljena, kar se jasno vidi v naslednjem primeru »Pomanjkanje strupa je povzročilo, da je ostal živ«. V prvem primeru se zdi, da je v trditev vključeno, da pomanjkanje hrane povzroči odsotnost življenja. Uporabimo takšen pristop tudi v drugem primeru – pomanjkanje strupa je povzročilo, da je bil nemrtev. Če opravimo analizo s pomočjo protidejstvenikov, potem dobimo za prvi in drugi primer določena protidejstvena stavka, ki sta resnična: »čče bi bil imel hrano, potem bi bil lahko še živ.«; »čče bi bil vzel strup, potem bi bil sedaj mrtev.« Nedvoumno je, da sta to dve vzročni resnici. Težava je le v tem, da ne povesta veliko (ali pa nič) o vzročnih dejavnikih, ki so bili na »delu« v teh primerih. Zato je, ontološko gledano, potrebno določiti dejanske (aktualne) vzročne dejavnike in le ti so opredeljeni s pomočjo pozitivnih in ne negativnih lastnosti.

nikakršno stanje osebe, ki bi ga lahko enačili z opisom »oseba x je mrtva«, in bi ga nato primerjali z drugimi stanji te osebe?

II

Tezo, da je smrt nekaj slabega (teza o prikrajšanju, odvzemu), lahko prikažemo v naslednji obliki:

Smrt je nekaj slabega (biti mrtev je slabo) za osebo, ki umre, ker je s tem prikrajšana za dobrine (ugodja, užitke), ki bi jih lahko uživala, če bi bila še živa.

Med znanimi zagovorniki te teze je Thomas Nagel (1979, 9-10):

»Težava je v tem, ker nas življenje navaja na dobrine, za katere nas smrt prikrajša. Sposobni smo jih ceniti,.... Če zanemarimo dvome o možnosti določanja teh dobrin in če smo pripravljeni trditi, da je njihova kvaliteta tudi del funkcije in trajanja, še vedno ostaja odprto vprašanje, če se lahko smrt jemlje (upoštevata), ne glede na to, kdaj nastopi (pride), kot dogodek, ki osebo prikrajša možnosti nadaljevanja življenja.... smrt je, ne glede na njeno neizogibnost, hitra prekinitev z neomejenimi možnostmi, ki so v prihodnosti. ... Če ne obstajajo meje količine življenja, ki bi ga morali preživeti, potem nas morda res nekje čaka slab konec, vse nas skupaj.«

Nagel nam ponuja interpretacijo znane Lukrecije teze o (a)simetriji časa:

».. preteklo pojmovanje, ki je bilo znano v antiki, o večnem času pred našim rojstvom v katerem ni ničesar za nas. Narava nam kaže to kot zrcalno podobo časa, ki bo še prišel po naši smrti.« (Nagel 1979, 6)

Lukrecijevsko pozicijo lahko zapišemo v obliki argumenta, ki poudarja simetričnost:

(i) dejstvo, da oseba ni obstajala neko (neskončno) dolgo obdobje časa pred njenim rojstvom, ni slabo za nikogar.

(ii) neskončno dolgo obdobje časa po osebinu smrti je ravno tako relevantno, kot je tisto pred njenim rojstvom.

(iii) Torej dejstvo, da oseba ne bi obstajala neko (neskončno) dolgo obdobje časa po njeni smrti, ni slabo za nikogar.

Nagel take argumentacije ne more sprejeti, ker naj bi, kljub vsemu, obstajala razlika med pojasnjevanjem neskončnosti časa pred rojstvom in tistim, ki je po smrti neke osebe. Res je, da ne moremo zanikati, da v obeh primerih oseba ne obstaja (še ne obstaja/ ne obstaja več). Toda razlika naj bi bila v tem, da je čas po smrti tisti čas, ki ji je odvzel življenje. To pomeni, da je za Nagela smrt dogodek, ki povzroči izgubo nekega dela življenja (kar

je povsem racionalna opredelitev), ki bi ga oseba, ki je umrla, še lahko preživela, če ne bi umrla ravno v tistem trenutku. Če to sprejmemo, potem ni ovir za predstavo o tem, kaj bi lahko še vse oseba doživela, če ne bi umrla – za kaj je vse to osebo smrt prikrajšala. Izguba je evidentna in tako imamo utemeljeno osnovo za trditev, da je smrt za to osebo nekaj slabega.

Poglejmo še drugi del lukrecijske simetrične teze. Nagel pravi, da bi zelo težko trdili (vztrajali pri trditvi), da je čas pred osebinim rojstvom čas, v katerim bi oseba živela, če se bi rodila prej. »Vsakdo, ki se bi rodil prej, kot se je, bi bil nekdo drug.« (Nagel 1979, 7). Iz tega izpelje sklep, da čas pred osebinim rojstvom za to osebo ni čas, ki bi onemogočal njeno življenje in samo njeno rojstvo (kot simetričen dogodek, po Lukrecijevem mnenju, smrti), takrat, ko se primeri, ne povzroči nikakršne izgube življenja (izgube življenja v nikakršnem kontekstu). Ali so te Nagelove ugotovitve usmerjene na pravi naslov?

Najprej podrobneje analizirajmo sklep lukrecijske teze. Nikakor ni res, da Lukrecij zagovarja tezo, ki mu jo pripisuje Nagel, v čisti obliki. Še več, eksplicitno lahko trdimo, da Lukrecij ne zagovarja teze, da so ljudje enako neprizadeti z njihovim predrojtvenim in posmrtnim neobstojem. Lukrecij se zaveda, da smo ljudje v večini neprizadeti z našim predrojtstnim neobstojem, da pa nas je groza dejstva, da po smrti ne bomo več obstajali. Poanta njegove pozicije je po naše v tem, da je sama teza o asimetričnosti iracionalna.

III

Zato bomo najprej opredelili, kaj sploh zagovarja asimetrična teza (poskušamo pokazati njeno racionalnost):

(i) za neko osebo A je njena naravnost na posmrtni neobsto, kot nekaj slabega, povsem racionalna teza tako, kot je racionalna njena naravnost do predrojtvenega neobstoja kot nečesa, kar ni slabo zanjo.

(ii) če velja (i), potem je posmrtni neobsto za osebo nekaj slabega, medtem ko predrojtveni neobsto to ni.

(iii) torej, osebin posmrtni čas je zanjo nekaj slabega, dočim to predrojtstni čas ni.

Zanimivo obliko zagovora asimetrične teze najdemo pri F.M. Kammovi (1988), ko predlaga dva dejavnika, ki bi naj potrdila (zagotovila), da je posmrtni čas nekaj slabega, medtem ko to predrojtstveni čas ni. »Insult factor« (dejavnik žalitve) in »Terror factor« (dejavnik prisile):

»Dejavnik žalitve se pojavi, ker vključuje smrt izgubo dobrin, ki se dogodi osebi, ki je pravkar umrla. Predrojtveni neobstoj nas prikrajša dobrin, vendar ne s tem, da nas konfrontira takrat, ko živimo, z izgubo tistega, kar ravno smo. S tem... nam smrt, ne pa tudi predrojtveni neobstoj, odvzame tisto, kar smo si mislili o nas in poudarja s tem našo občutljivost.« (Kamm 1988, 162)

Kammova nam ponuja tezo, da pomeni smrt nekakšen odklon (odstopanje) od neke relativno »dobre« situacije (»biti živ«) v neko stanje, v katerem ne obstajamo, medtem ko naj bi predrojtstni neobstoj vključeval »priklon« (pomik k) obstoju, k relativno boljši situaciji (ko smo živi), kot je bila prej (neobstoj). Zanj je racionalno, da zagovarjamo »priklon«.

»Dejavnik prisile zadeva dejstvo, da je smrt permanentni konec vseh pomembnih obdobij osebinega življenja; po tem ni več možnosti za taka pomembna obdobja življenja. To pomeni, da ni več možnosti za dobrine življenja za osebo in tudi, da enostavno ni več možnosti za osebo, da obstaja (celo brez dobrin ali z zli). To lastnost ne deli obdobje predrojtstnega neobstoja, ker vsebuje možnost prihoda našega življenja.« (ibid., 162-63)

Kammova trdi, da takrat, ko je oseba mrtva, ne more več (ni več nikakršne možnosti) uživati dobrin, celo več – ta oseba sploh ne obstaja več. Njen argument ima naslednjo zgradbo:

(i) ko enkrat pride smrt, ni več nikakršne možnosti za kasnejši obstoj.

(ii) neobstoj brez možnosti kasnejšega obstoja izključuje možnost uživanja dobrin življenja

(iii) torej, posmrtni neobstoj je nekaj slabega, ker nam odvzame (nas prikrajša) možnost, da bi uživali dobrine življenja.

(iv) predrojtstni neobstoj ne izključuje možnosti, da bo oseba obstajala kasneje

(v) torej, predrojtstni neobstoj ni nekaj slabega, ker ne izključuje možnosti kasnejšega uživanja dobrin življenja.

Ali je možno Kammovi ugovarjati?

Najprej bi morali opredeliti tezo o resničnosti hedonizma:

(i) vzemimo, da je hedonizem resničen.

(ii) če oseba A ne bi umrla takrat, ko je umrla, bi živela (skladno z njeno biološko zasnovno) še deset let.

(iii) v tem obdobju bi oseba užila še tisoč užitkov (dobrin) in ne bi trpela nikakršne bolečine (zla).

(iv) torej, smrt je prikrajšala osebo za deset srečnih letih, v katerih bi užila tisoč užitkov in ne bi trpela nikakršne bolečine.

Če velja teza Kammove o »dejavniku žalitve«, potem naj bi nas smrt prikrajšala za nekaj, kar je že naše (osebino), kar že posedujemo. Vendar s

tem nismo ovrgli tistega, kar najdemo v Lukrecijevem argumentu. Lukrecij ne trdi, da sta predrojtstni neobstoj in posmrtni neobstoj enaka, ampak le, da sta zrcalni podobi drug drugega. Če naj bi bila smrt nekaj slabega zato, ker naj bi nas prikrajšala za nekaj, kar smo v preteklosti posedovali, potem bi bil predrojtstni neobstoj ravno tako nekaj slabega, ker bi nas prikrajšal nečesa, kar bi (bomo) imeli v prihodnosti. V tej zvezi ni jasno, zakaj bi sklicevanje na »dejavnik žalitve« lahko utemeljevalo razliko med predrojtstnim in posmrtnim neobstojem. Običajen odgovor na to bi bil: nas skrbi dejstvo, da bomo prikrajšani za dobrine, ki jih že posedujemo; ne skrbi pa nas dejstvo prikrajšanja za dobrine, ki jih bomo posedovali kasneje. Verjetno je to povsem običajna pozicija zagovora časovne asimetrije. Toda Lukrecij trdi, da so časovna dejstva simetrična (kar sploh ni tako neobičajna pozicija, kot je videti na prvi pogled), kar pomeni, da ni osnove za upravičbo naše asimetrične naravnosti. Lukrecijeva predpostavka ima naslednjo obliko:

(i) nujno je, da če oseba umre v času t , potem oseba po času t ne obstaja

(ii) nujno je, da če oseba začne obstajati v t , potem oseba ne obstaja pred časom t .

(iii) v vsakem trenutku osebinega predrojtstnega neobstoja ni nikakršne možnosti, da bi nerojena oseba prej (predhodno) užila kakršnokoli dobrino (užitek) – celo več – ni možnosti, da bi prej obstajala.

(iv) če oseba do sedaj še ni obstajala v času, potem ni mogla obstajati v nobenem prejšnjem času in ni mogla uživati užitkov (dobrin) življenja v nobenem prejšnjem življenju.

Temu sklepu bi se lahko morda izognili, če bi izhajali iz teze, da je vedno možno, da bi oseba lahko umrla pozneje, kot je dejansko umrla, kar pomeni, da ni nujno, da če bi oseba umrla v t , potem ni možno, da bi obstajala kasneje. Vendar to ne bi zagotavljalo osnove za zeleno pozicijo, da je nujno, če je oseba v času t v stanju posmrtnega neobstoja, potem oseba ne more užiti dobrin življenja v času, ki je kasnejši od t . S tem se pokaže le to, da je nujno, da, če je oseba v stanju predrojtstvenega neobstoja v času t , potem oseba ne uživa (ne obstaja) dobrin življenja v času, ki je zgodnejši (pred) t .

Te ugotovitve lahko strnemo v naslednji argument:

(i) oseba je naravnana proti prihodnosti (v pomenu smeri časa)

(ii) osebo skrbi predvsem to, da bo s smrtjo oropana za življenjske užitke

(iii) osebina naravnost na užitke življenja ne zanikuje dejstva, da je tudi v času pred rojstvom brez teh užitkov (dobrin) (Ob tem je potrebno poudariti, da ne obstajajo dobrine, užitki, ki so nekaj večno prihodnjega)

(iv) z brezčasne pozicije je simetrija v primeru osebe evidentna (očividna)

(v) če velja (iv), potem je razlikovanje med preteklimi in prihodnjimi užitki neutemeljeno.

(vi) torej, osebino posmrtno obdobje ne more biti nič slabše, kot je njeno predrojtstno obdobje na podlagi tega, da osebo bolj skrbijo užitki (dobrine), ki jih bo s smrtjo prikrajšana, kot tisti, za katere je prikrajšana pred rojstvom.

Predhodna analiza je pokazala le to, da zgolj argument iz asimetrije ni upravičen v kontekstu problema, kot ga zastavlja Lukrecij. Ali drugače: *Morda ima Lukrecij prav, ko poudarja, da ni razlogov za naš strah pred smrtjo.*

IV

Zakaj se torej bati smrti? Odgovor na to vprašanje bi moral vsebovati jasno opredelitev naslednjega:

1. Kako opredeliti blaginjo neke osebe?
2. Ali lahko blaginjo delimo glede na časovno dimenzijo?

Če začnemo s poskusom opredelitve odgovora na drugo vprašanje, bi lahko formulirali naslednjo podmeno:

Časovna dimenzija je pomemben dejavnik za razlikovanje znotraj »blaginje«. Ločimo lahko med trenutno (v pomenu nekega določenega, kratkega, časovnega obdobja) in globalno opredelitvijo blaginje.

Trenutna blaginja določene osebe je opredeljena z nekim specifičnim stanjem, v katerem je (se je znašla) ta oseba. Vrednotenje tega stanja običajno vsebuje primerjavo z neko dejansko (aktualno) ali zgolj možno stopnjo blaginje, ki jo lahko ima ta ali neka druga oseba v tem ali nekem drugem času. Trenutna blaginja torej pomeni vrednotenje (ocenjevanje) osebinega življenja v določenem časovnem trenutku (kratkem obdobju). Na primer: moje zadovoljstvo ob dobri uvrstitvi Jureta Koširja v slalomu svetovnega pokala; Janez je sedaj slabši, kot je bil pred letom; Titovo življenje pri osmih letih je boljše, kot je bilo Ninino v tej starosti. Na drugi strani pa imamo opredelitev, ki se nanaša na celotno življenje določene osebe. – govorimo o tem, da je Petrovo življenje boljše kot Pavlovo; da je Jožetovo življenje dobro,... Ali smo zgolj na ta način že dosegli utemeljeno razlikovanje med trenutnimi in globalnimi blaginjami? Nedvoumno velja, da je globalna blaginja povezana s trenutno. Pri tem obstaja več možnih povezav. Nas najprej zanima možnost, da bi bila globalna blaginja vsota

različnih, posameznih trenutnih blaginj. Za osnovo interpretacije bomo vzeli utilitarizem.

Najprej moramo vpeljati razlikovanje med utilitarizmom pravil (UP) in utilitarizmom dejanj (UD).

(UD) Utilitarizem dejanj je teorija, da so moralno pravilna tista delovanja, ki bodo v obstoječi situaciji proizvedla najvišjo pričakovano socialno (družbeno) koristnost.

(UP) Utilitarizem pravil je teorija, da je moralno pravilno dejanje enostavno dejanje, ki je skladno s pravilnim moralnim pravilom, uporabnim v obstoječi situaciji⁴.

Iz teh opredelitev je jasno, zakaj uporabljamo najprej utilitaristično teorijo za analizo konteksta blaginje in smrti. Obe verziji sta »zelo« enostavni teoriji, ker poskušata opredeliti vse moralne vrednote zgolj iz principa družbene (socialne) koristnosti.

Vzemimo UD – jasno je, da lahko povečamo družbeno koristnost tako, da pomagamo drugim ljudem v skupnosti ali pa da jim vsaj ne povzročamo »škode«. Toda, kako naj UD pojasni naslednji primer:

Oseba A poseduje hišo (v kateri tudi stanuje) in določeno zemljišče okoli te hiše (vrt in zelenica). Občinska oblast je izdelala prostorsko ureditveni plan, v katerem je na prostoru te hiše in zemljišča vrisana nova cesta, ki naj bi razbremenila promet skozi staro mestno jedro. Skladno z UD je neko dejanje moralno upravičeno, če proizvede več koristi kot škode. Odločitev občinske vlade bi dvignila kvaliteto življenja v starem mestnem jedru in bi hkrati omogočila delo precejšnjemu številu delavcev gradbenega podjetja, ki je sedaj v veliki krizi. Na drugi strani pa bi ta odločitev pomenila veliko škodo za osebo A (in njeno družino), ker bi izgubila dom in svojo lastnino. Ker pa je koristnost te odločitve (mnogo) večja, kot je njena škodljivost, je odločitev za gradnjo razbremenilne ceste skladno z UD moralno upravičena.⁵ Pri upravičenju (vrednotenju moralnosti) dejanja (odločitve) je za UD dovolj, da je pričakovana koristnost vsaj malo večja od pričakovane (povzročene) škode.

⁴ Določeno težavo v tej zvezi običajno predstavlja opredelitev, kaj je pravilno moralno pravilo. Uporabljamo utemeljitev, ki jo zagovarja Harsanyi, da je pravilno moralno pravilo tisto pravilo vedenja, obnašanja, ki bi zagotovilo najvišje pričakovano socialno koristnost, če bi ga upoštevali vsi moralno motivirani ljudje v podobnih situacijah. Harsanyi (1977a, 1977b, 1980).

⁵ V tej zvezi nas ne zanimajo pravni vidiki tega problema, ker se morajo z njim ukvarjati pravniki, čeprav je res, da pogostokrat tedaj, ko je potrebno določiti »pravično« odškodnino za posamezno posest stopajo v ospredje tudi drugačni, nepravni dejavniki.

Rezultat, do katerega smo prišli, je v nasprotju z zdravorazumskimi predstavami o morali – v bistvu občinska oblast krši individualne pravice osebe A (in njegove družine) – pri tem mislimo predvsem na eno od temeljnih pravic posameznika v demokratični družbi, da živi svoje privatno življenje, ne da bi nanj vplivala, se vmešavala oblast. Če v tem kontekstu oblast ponudi osebi A primerno nadomestilo, ki pa ni merljivo zgolj z enakostjo hiše in zemljišča, ampak mora upoštevati tudi dejstvo »izgube doma«, »vpletanje v posameznikovo življenje«, potem bi lahko bilo tako dejanje opravičljivo. UD mora v tem kontekstu izhajati predvsem iz lokalnega optimuma koristnosti – torej mora vrednotenje opreti na maksimiranje družbene koristnosti v vsakem posameznem dejanju.

Na drugi strani pa je UP, ki izhaja iz predpostavke o globalnem optimumu, kar pomeni, da zagovarja maksimiranje pričakovane družbene koristnosti na podlagi moralnega koda (pravila), ki pa normalno funkcionira le v kontekstu celostnega moralnega sistema pravil in dolžnosti. Lokalni in globalni maksimum se lahko v posameznih primerih skladata, ali sta vsaj enako usmerjena, medtem ko pa v drugih primerih lahko prihaja do velikih nasprotij. Takrat pa je seveda pomembno, katero pozicijo zagovarjamo.

Razlikovanje je še posebej izrazito pri vprašanju odnosa med pravičnostjo (pravico) in določenimi moralnimi pravili (kodami), ki definirajo človekove moralne pravice in dolžnosti (obveznosti). UP sprejema tezo, da je pravičnost logično odvisna od obstoja moralnega sistema (pravil, kod). Izgleda, da je UP v prednosti, saj:

(i) UP in UD se velikokrat razlikujeta v moralnih sodbah, odločitvah, ki jih lahko sprejmemo v specifični situaciji.

(ii) UP bo zagovarjal (branil) človekove pravice širše, kot bi to UD, in dopušča njihovo kršitev v manj primerih kot UD.

(iii) UP ne pomeni »člaščenja« pravil (kot bi trdil J.J.C.Smart 1973), ampak zahteva le sprejetje posamezne množice dopustnih izjem k posameznim moralnim pravilom zato, da bi se maksimirala (v pomenu globalnega optimuma) družbene koristnost. (Kot pravi zagovornik člaščenja pravil se bi lahko označil kvečjemu Kant.)

(iv) Družba bo dosegla mnogo višjo raven družbene koristnosti, če bo izhajal iz UP in ne UD. To pa zato, ker bo mnogo bolje živeti v skupnosti, v kateri ljudje (vsi ali vsaj vsi moralno motivirani) upoštevajo človekove individualne pravice in njihove lastne institucionalne obveznosti, držijo obljube, govorijo resnico. (primerjaj Harsanyi 1980)

Če upoštevamo ta spoznanja, potem lahko odgovorimo tudi na osnovno dilemo – kaj je blaginja? V bistvu je to globalno stanje – globalna

blaginja, ki sicer res participira na posameznih sestavni delih (trenutnih blaginjah), vendar to ni mereološka vsota – agregat vseh elementov (fuzija le teh). Če bi bil to agregat, potem bi razdelitev dostopnosti (»količine«) blaginje ne imela nikakršne vloge v ocenjevanju celote osebinega življenja. Vendar je jasno, da ni vseeno, kako je to porazdeljeno. Na to sta opozorila Sen in Slote. Sen zagovarja tezo, da mora biti blaginja enakomerno porazdeljeno skozi celotno življenje – da ni prevelikih ekstremov, da so v tej globalni poziciji vsi deli življenja enako pomembni in zato je potrebna (kolikor toliko) enakomerna porazdelitev blaginje – življenje, v katerem so blaginja in težave (škode) enakomerno porazdeljene, lahko skladno s tem ocenimo kot boljše življenje v primerjavi s tistim, ko ta porazdelitev ni tako enakomerna. (primerjaj Sen 1979)

Dočim pa Slote poudarja pomen dejstva, da so dobrine (vrednote v moralnem kontekstu), ki prihajajo v življenju kasneje, važnejše – da več »štejejo«. Toda to ne velja absolutno. Razlikovanje, ki ga vpelje Slote, je v bistvu usmerjeno na to, da smo ljudje v različnih fazah življenja različno senzibilni za posamezne dobrine in da je zato njihova vrednost lahko različno ocenjena. (primerjaj Slote 1983)

Obema pozicijama lahko najdemo ugovore (primer čudežnih glasbenikov, športnikov,...). Zato bomo globalno blaginjo opredelili kot presek obeh pozicij:

Ne obstaja algoritem, ki bi nam omogočal ocenjevati, kaj je globalna blaginja. V bistvu je to proces uravnoteženja različnih, relevantnih potez celotnega življenja.⁶

Odnos med globalno blaginjo in smrtjo lahko sedaj opredelimo mnogo bolj natančno:

(i) posamezni dogodki so lahko dobri ali slabi glede na to, kako vplivajo na celoto življenja določene osebe

(ii) dogodki so slabi, če je celostna podoba življenja po njih slabša, kot bi bila, če teh dogodkov ne bi bilo.

(iii) smrt (kot dogodek in tudi kot stanje) se bistveno ne razlikuje od drugih dogodkov (stanj), ki jih ocenjujemo v osebinem življenju.

(iv) če velja (iii), potem smrt vpliva na celostno podobo osebinega življenja

(v) če smrt vpliva na celostno podobo osebinega življenja, potem jo lahko ocenimo

(vi) če smrt lahko na ta način ocenimo, potem je smrt lahko dobra ali slaba za celostno (globalno) blaginjo določene osebe.

⁶ Zanimivo je spoznanje, da se teh potez ne da apriorno definirati. Izjemo bi predstavljala kantovska pozicija, ki pa izključuje utilitaristično analizo in zato v okviru te naše pozicije ni zanimiva.

Sklepanje, kot smo ga izpeljali v tem primeru, bi nekateri radi označili kot nekoherentno. Razlog za tako (ob)sodbo bi naj bil v tem, da primerjamo med sabo stanje določene osebe in »ne-stanje« (neko neobstoječe stanje osebe). Vendar je zмотa na strani tistih, ki ugovarjajo, saj spregledajo dejstvo, da tisto, kar v predhodnem sklepanju primerjamo, ni »nestanje« osebe in neko dejansko ali hipotetično stanje osebe, ampak dejansko celostno podobo življenja neke osebe (ki vključuje tudi smrt kot mejo) in celostno podobo, ki bi jo osebino življenje lahko imelo, če bi se smrt primerila v nekem kasnejšem časovnem trenutku.

V tej zvezi se pojavi še dodatno vprašanje: ali je smrt lahko nekaj dobrega za globalno blaginjo določene osebe? Vzemimo situacijo, ko srbski vojak (četnik) reši življenje muslimanski mladenki v goreči hiši, nato pa jo posilijo njegovi tovariši ter jo po določenem času še ubijejo (delujejo kot pravi gospodarji, ki s človeškim življenjem lahko razpolagajo kot z vsako drugo lastnino). Ta vojak, če bi to vedel vnaprej, si bi lahko želel, da ne bi rešil te mladenke, ker je dejansko njeno celostno življenje slabše, kot bi bilo, če bi smrt prišla v goreči hiši.

Pri tem pa ne smemo spregledati tudi dejstva, da je prihodnost (razen v primeru, če zagovarjamo strogi determinizem) negotova. To velja še posebej, če upoštevamo, da ima oseba izvorno svobodno voljo. Tako imamo velike težave, ko poskušamo izpolniti celostno hipotetično podobo osebinega življenja, če ne bi bila umrla takrat, ko je, ampak v nekem kasnejšem časovnem trenutku. Zato ima vrednotenje nujno tudi elemente negotovosti (dvoma). Še posebej se to vidi v primeru smrti otroka. Če bi obstajala gotovost, kako se bi ta otrok lahko razvil in živel, če ne bi umrl, potem bi lahko smrt za otroka označili z »veliko slabše« kot smrt neke zrele osebnosti, ki že (dejansko) živi, v polnem smislu, svoje življenje. Vendar nam ravno dejstvo negotovosti zagotavlja osnovo za to, da smrt za otroka ne ocenjujemo nujno kot slabšo v primerjavi s smrtjo neke zrele osebe.

Vprašanje dobroti ali slabosti smrti za določeno osebo je torej vprašanje, ki je na nek način stopnjevito (gradirano) odgovorljivo. Toda to nam ne daje pravice, da bi ta sklep uporabili tudi v kontekstu »ubijanja, puščanja umreti,...«. Za to so potrebni dodatni premisleki, ki bi lahko argumentirano podprli posamezne pozicije.

V

Našo analizo lahko sklenemo z naslednjimi ugotovitvami:

1. Smrt je lahko dobra ali slaba za določeno osebo neodvisno od tega, ali je dobra ali slaba za svet. To je zato, ker vpliva na blaginjo te osebe – povzroči njeno višjo ali nižjo vrednost. Da pa lahko to ocenimo, moramo razlikovati med trenutno in globalno situacijo (blaginjo).

2. Smrt tipično znižuje časovno (trenutno) blaginja osebe v obdobju, ki vodi k smrti (celo v primerih, ko je smrt popolnoma nepričakovana).

3. Trenutna in globalna blaginja sta različni, vendar povezani stanji. Smrt ima različne, vendar povezane posledice za obe. Toda, kar je tipično, znižuje obe.

Literatura

- Bacon, F. V. (1972) *Eseji ali politični in moralni nasveti*, (prevedel Frane Jerman), Ljubljana: Slovenska matica.
- Epikur, (1926) *The Extant Remains*, (ed.) C. Bailey, Oxford: Clarendon Press.
- Epikur, (1940) »Letter to Menoeceus«, v Oates 1940.
- Harsanyi, J.C. (1977a) *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: CUP.
- Harsanyi, J.C. (1977b) »Rule Utilitarianism and Decision Theory«, *Erkenntnis*, 11.
- Harsanyi, J.C. (1980) »Rule Utilitarianism, Rights, Obligations, and the Theory of Rational Behavior«, *Theory and Decision* 12.
- Kamm, F. M. (1988) »Why is Death Bad and Worse Than Pre-natal Non-existence?« *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 161-164.
- Lucretius, *On the Nature of Things*, v Oates 1940.
- Lucretius, T. (1959) *O naravi stvari*, (prevedel Anton Sovre) Ljubljana: Slovenska matica
- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*, Cambridge: CUP.
- More, T. (1992) *Krščanski humanizem*, Celje: Mohorjeva družba.
- Oates, W., J. (1940) (ed.) *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York: Modern Library, 1940.
- Sen, A. (1979) »Utilitarianism and Welfarism«, *Journal of Philosophy*, 76.
- Slote, M. (1983) *Goods and Virtues*, New York: OUP.
- Smart, J.J.C. (1973) *Utilitarianism, For and Against*, London: CUP.

Kant: v kakšnem pomenu so sodbe okusa estetske?

V prvi izdaji *Kritike čistega uma* (1781) se je Kant že zavedal problemov, ki zadevajo merila ali načela okusa, čeravno še vedno vztraja na stališču, da obstajajo zgolj empirične posplošitve. Odlomek, ki kaže na tovrstno razmišljanje, je opomba k prvemu delu (1. paragraf) *Transcendentalne estetike*. Ker je Kant to opombo v drugi izdaji *Kritike čistega uma* (1787) pomembno dopolnil, navajam opombo v celoti; dodatki iz druge izdaje so navedeni v oglatih oklepajih: »Nemci so edini, ki sedaj uporabljajo besedo *estetika*, da bi z njo označili tisto, čemur pravijo drugi kritika okusa. Razlog za to tiči v zmotnem upu izvrstnega analitika Baumgartna, da bi kritično presojo lepega postavil na umska načela in njena pravila povzdignil v znanost. Toda ta napor je zaman. Kajti omenjena pravila oziroma kriteriji so po svojih [poglavitnih] virih zgolj empirični in ne morejo tako nikoli utemeljiti a priori [določenih] zakonov, po katerih bi se morala ravnati naša presoja okusa; pravzaprav prav slednje tvori preizkusni kamen pravilnosti prvega. Zavaljo tega bi bilo smotrno to poimenovanje [bodisi] zopet opustiti in ga prihraniti za tisti nauk, ki je resnična znanost – s čimer bi se približali tudi govoric in smislu starih, pri katerih je bila zelo slavna razdelitev spoznanja na *aisthetà kai noetá* [– bodisi ga v rabi deliti s spekulativno filozofijo in estetiko deloma jemati v transcendentalnem smislu, deloma v psihološkem pomenu].«¹

Kantova stališča iz prve izdaje *Kritike čistega uma* se skladajo z Burkeovimi in Humeovimi. Hume v »Of the Standard of Taste« (1757) pravi – ko govori o statusu načel kompozicije v umetnosti – da je njihov temelj enak kot pri vseh praktičnih znanostih, namreč izkustvo. Ta načela niso nič drugega kot splošna zapažanja, ki zadevajo tisto, za kar smo univerzalno ugotovili, da ugaja v vseh deželah in dobah. Tako Burke kot Hume pritrdilno odgovorita na vprašanje o eksistenci meril okusa, vendar sodita, da merila okusa niso nič drugega kot empirične posplošitve, ki se tičejo tega, kako določene kvalitete in značilnosti predmetov zadevajo običajne, normalne opazovalce. Kant v drugi izdaji *Kritike čistega uma* spremeni mnenje predvsem zato, ker ne more sprevideti, kako bi lahko taka empirično izpeljana merila rabila za objektivni temelj za katerokoli posamezno trditev, da je neka stvar

¹ Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, v *Problemi-Razprave* 30 (1-2/1993), str. 84-85.

lepa. Ključno vprašanje za Kanta zdaj postane vprašanje »kakšno pravico imam domnevati, da moja individualna sodba, da je nek predmet lep, zapoveduje, da z njo soglašajo tudi drugi?« Sodbe okusa naj bi implicirale, da bi tudi drugi morali ugotoviti, da je predmet lep. Kaj me upravičuje, da lahko tvorim tako sodbo in zahtevam soglasje drugih? Kant v drugi izdaji *Kritike čistega uma* pravi, da kriteriji »ne morejo tako nikoli utemeljiti a priori določenih zakonov, po katerih bi se morala ravnati naša presoja okusa«. Dodatek *določeni* k zakonom anticipira pomemben nauk iz *Kritike presodne moči*, da obstaja apriorno pravilo ali merilo okusa, vendar tako, da je *nedoločeno*. Ko Kant govori o antinomiji okusa trdi, da morajo biti načela, na katerih temeljijo sodbe okusa, nedoločena. Kant vidi v nedoločenem pojmu subjektivne smotrnosti narave rešitev za dihotomijo subjektivno-objektivno, ki nam jo navidezno vsiljujejo logične značilnosti sodb okusa. Druga pomembna sprememba v drugi izdaji je dodatek »poglavitni« k virom kriterijev. Medtem ko je Kant prej trdil, da so viri izkustva zgolj empirični, zdaj pravi, da so *poglavitni* viri zgolj empirični. Te spremembe in spremembe v zadnjem delu opombe kažejo, da je Kant začel verjeti v možnost kritike okusa znotraj okvira transcendentalne metode, razvite v *Kritiki čistega uma*.

Kant v istem letu, kot je bila objavljena druga izdaja *Kritike čistega uma*, piše K. L. Reinholdu, da je na področju kritike okusa odkril nekakšno vrsto apriornega načela, ki se razlikuje od dotlej odkritih načel. V pismu pravi, da obstajajo tri zmožnosti duha: zmožnost spoznanja, zmožnost občutenja ugajanja in neugajanja in zmožnost želje. Za prvo in tretjo zmožnost naj bi Kant že našel apriorna načela, v pismu pa sporoča, da mu je sistematična narava analize prej omenjenih zmožnosti človekovega duha omogočila odkriti apriorna načela tudi za področje kritike okusa. Kant tako prizna, da obstajajo tri deli filozofije, od katerih ima vsak svoja apriorna načela: teoretska filozofija, teleologija in praktična filozofija.²

Kantova trditev, da je razvil prvo res filozofsko teorijo estetike, temelji na njegovem poskusu, da bi pojasnil razliko med sodbo, da je nekaj lepo, in sodbo, da nekaj ugaja. Obe sodbi sta po Kantu »estetski« zato, ker nista pojmovni sodbi o stvareh v svetu, temveč sta poročili o odnosu med predmetom, ki ga srečamo v izkustvu, in občutjem ugajanja v presojajočem subjektu. Toda sodba, s katero ugotavljam, da je neka posamezna stvar lepa – v nasprotju s sodbo, s katero ugotavljam, da mi neka stvar ugaja – to zadovoljstvo pripisuje tudi drugim. Jaz sam menim, da je to zadovoljstvo nujno v smislu, da čutim, da bi moral vsakdo v isti situaciji tvoriti enako sodbo o lepoti predmeta in zato menim, da je zadovoljstvo, ki ga čutim, univerzalno. Ko tvorim sodbo, da je predmet lep, domnevam, da bi moje

² Glej pismo K. L. Reinholdu z dne 31. decembra 1787 (*Ak.* 10: 513-515).

zadovoljstvo moralo (prvina nujnosti) veljati za vse ljudi (prvina univerzalnosti).

Toda kakor pripominja Kant: »Absolutno nemogoče je a priori dognati povezanost občutja ugodja ali neugodja kot učinka s kako predstavo (senzacijo ali pojmom) kot njenim vzrokom. Takšna povezanost bi bila namreč kavzalno razmerje, ki ga je (med predmeti izkustva) mogoče spoznati vselej le a posteriori in s pomočjo samega izkustva.«³ Torej je treba sodbe okusa deducirati: njihovo veljavnost kot razreda sodb je treba vzpostaviti zato, ker zahtevajo nujnost in univerzalnost, na kateri ne naletimo v izkustvu. Zahteva po univerzalni veljavnosti sodb okusa je legitimna zgolj ob domnevi, da so vsi ljudje v podobnih subjektivnih razmerah glede presoje. Za posamezno stvar bi lahko legitimno trdili, da je lepa zgolj v primeru, če tako trditev ne tvorimo na temelju občutja ugodja, ki spremlja senzacijo, temveč na temelju občutja ugodja, ki spremlja presojanje predmeta. To presojanje predmeta ne smemo identificirati s sodbo okusa, ki je preprosto sodba, da je neka posamezna stvar lepa. Presojanje predmeta je dejavnost refleksije in kontemplacije o formi predmeta. Za to, da bi sodba, da je nekaj lepo, lahko legitimno zahtevala objektivnost (intersubjektivnost) in torej splošno veljavnost, mora biti občutje ugodja, na katero se implicitno nanaša (in na katerem se utemeljuje), posledica mentalnih dejavnosti (kontemplacije, presoje o formi predmeta).

Če bi sodbe okusa preprosto in neposredno tvorili zgolj na temelju ugodja, da imamo določeno senzacijo, potem take sodbe ne bi mogle postaviti zahteve po splošni veljavnosti. Ugodja zgolj senzacij (da mi ta in ta vonj, ta in ta zvok, ta in ta tekstura ugaja) so popolnoma subjektivna; spreminjajo se od posameznika do posameznika in ni nobenega temelja, na podlagi katerega bi lahko trdili, da je zgolj ugajanje v senzaciji veljavno za vsakogar. Naspotno pa, ugodje, za katerega čutimo, da je v osnovi naših sodb okusa, pripisujemo vsakomur, tako rekoč, kot dolžnost. Zahtevamo splošno soglasje in krivimo druge, če sodijo drugače, in jim odrekamo okus.

»Estetsko« v Kritiki presodne moči

Prvi paragraf *Kritike presodne moči* nosi naslov »Sodba okusa je estetska«. Danes se nam zdi ta trditev sama na sebi umljiva, očitna, celo analitična resnica. Toda kaj hoče pravzaprav Kant povedati s sintagmo, da so sodbe okusa estetske?

³ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, v *Problemi* 34 (5-6/1997), str. 177.

Kant pravi, da so estetske tako »predstave« kot »sodbe«. Sodi, da obstajata dve vrsti čutnega zaznavanja: v prvo sodijo *senzacije* [Empfindung], ki nam dajejo informacijo o svetu zunaj nas in o naših telesnih stanjih, v drugo vrsto pa sodijo *občutja* [Gefühl]: »V zgornji opredelitvi razumemo z besedo senzacija neko objektivno predstavo čutov. Da pa ne bi nenehno tvegali, da nas bodo napačno razumeli, bomo temu, kar mora vedno ostati subjektivno in kar absolutno ne more biti predstava predmeta, dali ime občutje, ki je tudi sicer običajno. Zelena barva travnikov sodi kot zaznava predmeta čuta k *objektivnim* senzacijam; prijetnost teh travnikov pa k *subjektivni* senzaciji, s katerim ni predstavljen noben predmet: se pravi, k občutju, s katerim je predmet motren kot objekt ugajanja (ki ni njegovo spoznanje).«⁴

Po Kantovem mnenju je sodba lahko kognitivna ali logična (in tako ne estetska), čeravno so predstave, ki jo tvorijo, estetske. Estetska sodba je torej sodba, v kateri se predstave, kakršnakoli naj je že njihova narava (estetska ali racionalna), nanašajo na subjekt, ne pa na predmet sodbe. Estetske sodbe so subjektivne v dobesebnem pomenu te besede, so torej »od presojajočega subjekta«. Sodba okusa je estetska zato, ker povezuje predstavo (predmeta umetnosti ali narave) s subjektom in z njegovim občutjem ugodja ali neugodja: »Pojem objekta nasploh lahko neposredno povežemo z zaznavanjem predmeta ... v sodbo spoznanja ... Toda z zaznavanjem lahko neposredno povežemo tudi občutje ugodja (neugodja) in všečnosti, ki spremlja predstavo objekta ... tako nastane estetska sodba, ki ni sodba spoznanja.«⁵

Paradoks estetske sodbe

Zmožnost presojanja je mentalna zmožnost, ki jo lahko pozitivno opišemo kot spoznavanje s pomočjo pojmov, negativno pa kot »ne-čutno zmožnost vednosti«. Sodba kot dejanje razuma je dejanje mišljenja, v katerem posamezno predstavo pripišemo univerzaliji ali pojmu. Zmožnost presojanja je moč, da tisto, kar nam je nekako dano v izkustvu, podredimo pojmu. Kantova *Kritika presodne moči* ima opraviti predvsem z dotlejš zanemarjenimi *refleksijskimi* sodbami, katerih funkcija naj bi bila »najti

⁴ *Ibid.*, str. 166. Rado Riha, slovenski prevajalec *Kritike presodne moči*, prevaja *Empfindung* z *občutkom*, *Gefühl* pa z *občutjem*. Sam prevajam *Empfindung* z *senzacijo*, ker izraz jasneje nakazuje, da gre za zunanji občutek oziroma za čutno dožemanje lastnosti predmetnega sveta.

⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Leipzig 1913, str. 138 (147-148).

univerzalijo za partikularijo«. V skladu s tem Kantovim pojmovanjem narave sodbe pa bi bila estetska sodba protislovna sama s sabo. Če po Kantu rečem »To je lepo«, potem ne povežem posamezne stvari s pojmom objekta ali univerzalijo. Estetska sodba tako – strogo govoreč – ne izpolnjuje merila za to, da bi lahko bila sodba. Nasprotno, Kant trdi, da sintagma »To je lepo« povezuje posamezno stvar s subjektom in njegovim občutjem ugodja ali neugodja. Ker pa po Kantu občutje ugodja in neugodja ni univerzalija ali pojem, sintagmo »To je lepo« sploh ne bi smeli imenovati sodba. Če sintagmo »To je lepo« imenujemo estetska *sodba*, potem se dejansko najdemo v paradoksnih situaciji. Kant sam prizna, da je pojem estetske sodbe paradoksen. Kant v prvem uvodu h *Kritiki presodne moči* pripominja, da »estetska predstava lahko pomeni čutno ali empirično predstavo, ki zadeva način, kako je aficiran subjekt«. Čutnost je zmožnost sprejemanja predstav na način, kako nas aficirajo objekti. V procesu spoznavanja je estetska predstava prenešana na objekt, ki ga predstavlja. To je prvi in temeljni pomen izraza »estetski«.

Naslednji korak, s katerim poskuša Kant rešiti paradoks »estetske sodbe«, je druga raba izraza »estetski«: »Že zdavnaj je postalo običajno, da imenujemo estetski, to je čutni, način predstavljanja, ki pod tem ne razume odnosa predstave do spoznavne moči, temveč do občutja ugodja in neugodja. In čeravno to občutje (v skladu s tem imenovanjem) običajno tudi imenujemo senzacija (modifikacija našega stanja), ker nimamo drugega izraza, to vendarle ni objektivna senzacija, katere določilo se uporablja za *spoznanje* nekega predmeta (kajti nekaj motriti z ugodjem ali sicer spoznavati ni zgolj odnos predstave do objekta, temveč sprejemljivost subjekta), temveč prav nič ne prispeva k spoznanju predmeta ... V izrazu estetskega načina predstavljanja bo torej vselej ostalo neko neizogibno dvoumje, v kolikor z njim razumemo zdaj tisti način predstavljanja, ki izziva občutje ugodja in neugodja, zdaj oni način predstavljanja, ki zadeva samo spoznavno moč, v kolikor se v njej nahaja čutno zaznavanje, ki nam omogoča, da predmete spoznamo zgolj kot pojave.«⁶

To je torej prej subjektivna kot objektivna senzacija, ker je ne moremo uporabiti za spoznanje objekta. Navzlic temu pa jo lahko imenujemo »estetska«, to je čutna, saj je modifikacija stanja subjekta kot vse druge senzacije, objektivne senzacije, na katerih temelji spoznanje objekta. Kant je prepričan, da je to dvoumje mogoče najuspešneje odstraniti tako, da izraza »estetsko« ne uporabimo za zore, senzacije in predstave in da ga omejimo zgolj na operacije presodne moči. Vendar pa tako ustvarimo protislovni pojem *estetske sodbe*. Kant to izrecno tudi prizna: »Kajti zori so

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, prvi uvod, VIII.1.

lahko res čutni, toda *sodba* sodi izključno zgolj k razumu (vzetem v širšem smislu), *soditi* estetsko ali čutno, v kolikor bi to presojanje moralo biti *spoznanje* nekega objekta, pa je v tem primeru tudi samo protislovno... nasprotno, *objektivno* sodbo vselej sprejme zgolj razum in se zato ne more imenovati estetska.«⁷

Kanta to protislovje ne moti, saj meni, da stori, da je pomen, ki ga hoče dati izrazu »estetska sodba«, popolnoma nedvoumen. Izraz »estetska sodba o objektu« pomeni, da je se dana predstava dejansko nanaša na nek objekt, vendar je to sodba, ki sporoča določilo subjekta in njegovega občutenja, ne pa določila objekta. Za sodbo rečemo, da je »estetska«, to je čutna, v skladu z njenim subjektivnim učinkom ne pa v skladu z njeno osnovo določevanja. Čeravno sodba okusa ni čutna predstava predmeta, pa jo lahko imenujemo estetska zato, ker jo lahko opišemo kot čutno predstavo stanja subjekta – načina, kako je subjekt prizadet – glede na objekt. V tem smislu lahko tudi razumemo Kantovo opombo, da z estetsko sodbo razumemo sodbo, katere določujoči temelj ne more biti drug kot subjektiven, ker se nanaša na občutje ugodja in neugodja. Občutja ugodja in neugodja pa nikoli ne morejo biti lastnosti predmeta, temveč le lastnosti subjekta oziroma njegovih mentalnih stanj.

Kant v *Prolegomenah* uvede razliko med sodbami zaznavanja in sodbami izkustva: »Čeprav so vse izkustvene sodbe empirične, tj. imajo za podlago neposredno čutno zaznavo, niso obratno vse empirične sodbe zato izkustvene, temveč se morajo empiričnemu in sploh temu, kar je dano v čutnem zrenju, pridružiti še posebni pojmi, ki imajo svoj izvor popolnoma a priori v čistem razumu; vsaka zaznava se mora najprej podrediti tem pojmom in šele z njihovo pomočjo se spremeni v izkustvo.

Empirične sodbe, kolikor so objektivno veljavne, so izkustvene; tiste pa, ki veljajo samo subjektivno, imenujem zaznavne sodbe. Tem niso potrebni nobeni čisti razumski pojmi, temveč samo logično povezovanje zaznav v mislečem subjektu, medtem ko prve razen predstav čutnega zrenja zmeraj zahtevajo še posebne pojme, ki jih je *prvinsko spočel čisti razum sam*, in prav ti napravijo, da postane izkustvena sodba *objektivno veljavna*.«⁸

V »logičnem povezovanju zaznav v mislečem subjektu« lahko prepoznamo postopke primerjave, refleksije in abstrakcije, ki so vir vseh pojmov kot forme, ki jo zahteva presodna moč. Kajti Kant v nadaljevanju izrecno pravi, da zaznave samo primerjam in jih povežem v zavesti svojega stanja. Tako dobim sodbo zaznavanja, ki ima zgolj subjektivno veljavnost. Povezuje samo zaznave v mojem duševnem stanju ne glede na predmet. Zato za

⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, prvi uvod, VIII.2.

⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963, str. 109-110.

izkustvo ni dovolj, da se zaznave primerjajo in s pomočjo presojanja povezujejo: »Iz tega ne izvira splošna veljavnost in nujnost sodbe, a samo zaradi njiju je sodba lahko objektivno veljavna in izkustvena.«⁹

Da bi iz sodbe zaznavanja nastala sodba izkustva, je pred tem potrebna neka čisto drugačna sodba. Dani zorni vtis se mora podrediti pod neki pojem, ki empirični sodbi priskrbi splošno veljavnost. Kako se zgodi ta čudežna pretvorba »logičnega povezovanja zaznav« z zgolj subjektivno veljavnostjo v sodbo izkustva, ki ima objektivno veljavnost. Zdi se, da razlika med tema vrstama sodb, ki jo Kant uvede v *Prolegomenah*, kasneje (v B različici transcendentalne dedukcije) izgine v prid razlikovanja med zgolj empiričnimi asociacijami in sodbami: »Kopula 'je' v sodbah meri prav na to, da loči objektivno enotnost danih predstav od subjektivne. Kajti ta kopula označuje njihov odnos do izvorne apercepcije in njene *nujne enotnosti*, in to tudi če je sama sodba empirična in s tem naključna, npr. telesa so težka. S tem sicer nočem reči, da te predstave *nujno spadajo skupaj* v čutnem zoru, temveč da spadajo skupaj *zaradi nujne enotnosti* apercepcije v sintezi zorov, tj. po principih objektivne določitve vseh predstav, kolikor lahko iz njih nastane spoznanje ... Edino na ta način nastane iz tega razmerja *sodba*, tj. razmerje, ki je *objektivno veljavno* in ki se v zadostni meri razlikuje od razmerja teh istih predstav, kjer bi obstajala zgolj subjektivna veljavnost, npr. po zakonih asociacije.«¹⁰

Po zakonih asociacije bi lahko rekel le naslednje: Ko nosim kako telo, čutim pritisk teže, nikakor pa ne bi mogel reči: Telo *je* težko, kajti to pomeni, da sta ti dve predstavi povezani v objektu (ne glede na razlike v stanju subjekta) in da nista skupaj le v zaznavi (naj se ta še tolikokrat ponovi).

Da je soba topla, sladkor sladak, pelin grenak – to so samo subjektivno veljavne sodbe. Nikakor ni nujno in ne pričakujem, da bom vedno tako čutil in da morajo tako čutiti tudi drugi. Te sodbe izražajo zgolj odnos dveh senzacij do istega subjekta, namreč do mene samega, in še to zgolj v mojem trenutnem stanju zaznavanja. Take sodbe imenuje Kant sodbe zaznavanja. Čisto drugačna zgodba je z sodbami izkustva: »Kar izkustvo v nekih okoliščinah uči mene, mora mene in vsakogar učiti vsak čas in njegova veljavnost se ne omejuje na subjekt ali njegovo trenutno stanje. Zato izrekamo vse takšne sodbe kot splošno veljavne.«¹¹

Če na primer rečem »Zrak je elastičen«, potem je to najprej sodba zaznavanja, ker povezujem med seboj zgolj dve senzaciji. Preden se taka sodba zaznavanja lahko spremeni v sodbo izkustva mora biti izpolnjena

⁹ *Ibid.*, str. 112.

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, v *Problemi-Razprave* 30 (1-2 /1993), str. 132.

¹¹ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963, str. 111.

zahteva, da se zaznava subsumira pod pojem razuma. V navedenem primeru se zrak subsumira pod pojem vzroka, ki določi sodbo o njegovi razteznosti kot hipotetično. S tem ne trdimo, da je razteznost enkrat ali večkrat povezana z mojo predstavo zraka zgolj v moji zavesti ali v zavesti drugih, temveč da je povezava teh dveh pojmov *nujna*. Sodba, da je zrak elastičen, postane splošno veljavna in s tem izkustvena šele tako, »da gredo pred njo neke druge sodbe, ki podrejajo predstavo zraka pod pojem vzroka in učinka in s tem določajo zaznave ne samo glede na njihovo medsebojno razmerje v meni, temveč tudi glede na obliko presoje nasploh (ki je tukaj hipotetična) ter tako empirične sodbe naredijo splošno veljavne.«¹²

Od Kanta bi seveda pričakovali kakšno drugo razlago. Recimo naslednjo. Sodba »Zrak je elastičen« je kategorična in pripisuje predikat »elastičen« subjektu »zrak«. Sodba izkustva postane tako, da subsumira analizirani zor pod kategorijo substance. »Zrak« bomo potem subsumirali pod kategorijo *substance*, »elastičen« pa pod kategorijo *lastnosti* ali *akcidence*. Vendar Kant tega v tem primeru ne stori in subsumira »zrak« pod kategorijo *vzroka*. Morda si lahko nepričakovan privilegij, ki ga Kant pripiše kategoriji vzročnosti in hipotetični sodbi, razložimo takole. Če se razteznost zraka najprej pokaže tako, da se upira stiskanju v črpalki ali pa tako, da njegova prostornina naraste, če ga segrevamo, potem lahko uporabimo hipotetične sodbe, kot so »Če zrak segrevamo, potem se širi«, »Če zrak stisnemo, se upira stiskanju« ali »Če zrak nehamo stiskati, se razširi«. Take sodbe so zgolj medsebojne povezave zaznav v meni, ki jih lahko posplošim takole: »Če je x mojega zora zrak, potem se prizadeva prostorsko razširiti«. Glede na množstvo hkratnih opazovanj lahko sklenemo, da so obravnavane zaznave same na sebi določene glede na logično formo hipotetične sodbe. Zaznave, mišljene pod pojmom »zrak«, je torej treba subsumirati pod pojem *vzroka*, zaznave, mišljene pod pojmom »raztezanja«, pa pod pojem *učinka*, tako pa se sodba zaznavanja preoblikuje v sodbo izkustva. Pri tej pretvorbi je pomemben predvsem veznik v sodbi (če ... potem). Vprašanje se potem glasi: Kako zgolj logična kombinacija zaznav, ki jo izraža ta veznik, privede do subsumpcije zora pod ustrezno kategorijo? Sodba izkustva mora torej preko čutnega zora in njegove logične povezave (potem ko je ta s primerjanjem postala splošna) dodati v sodbi nekaj, kar določa sintetično sodbo kot nujno in s tem kot splošno veljavno. Gre torej za pojem tiste sintetične enotnosti zornih vtisov, ki se da predstaviti samo z neko dano *logično funkcijo sodb*.

¹² *Ibid.*, str. 113.

Ali: »Mogoče je sedaj, da najdemo v tej zaznavi redno razmerje, da sledi danemu pojavu stalno nek drug pojav (ne pa obratno); v takšnem primeru uporabim hipotetično obliko sodbe in npr. rečem: Če sonce zadosti dolgo obseva neko telo, se to segreje. V tem seveda še ni nujne povezave, torej pojma vzročnosti. Toda grem dalje in rečem: Če naj postane gornja sodba, ki je samo subjektivna povezava zaznav, izkustvena sodba, potem mora postati nujna in splošno veljavna. Takšna sodba pa bi se glasila: Sonce je s svojo svetlobo vzrok toplote. Gornje empirično pravilo se šteje sedaj že za zakon, in sicer za zakon, ki ne velja le za pojave, temveč velja zanje glede vsega možnega izkustva, izkustvo pa terja, kot vemo, splošno veljavnost in nujnost.«¹³

Sodba zaznavanja analizira ponovljeno časovno zaporedje v diskurzivno povezavo med antecedensom in konsekventom hipotetične sodbe. Ta povezava pa je slabotna, saj je nezadostno določena. Največ, kar izraža, je, da – če je dejstvo, da sonce sije na kamen med predmeti, ki jih zaznavam ob določenem času, potem je dejstvo, da se kamen segreva med predmeti, ki jih zaznavam v času, ki sledi. Toda odnos antecedensa do konsekventa je zgolj »logična povezava zaznav«, ki jo je treba še nadalje določiti. To bi lahko storili tako, da bi korelacije, ki jih že imamo, primerjali še z drugimi korelacijami. Šele po takem postopku bi lahko zatrdili vzročno povezavo: Sonce segreje kamen. Empirične sodbe tvorimo s postopki primerjave, refleksije in abstrakcije, s pomočjo katerih se empirične zaznave in njihove reproduktivne asociacije zrcalijo v pojmi, kombiniranih v sodbi.¹⁴

Sklep

Videti je, da Kant zahteva razločevanje med slovnično obliko sodbe in njeno logično obliko. Logična poanta v podporo trditvi, da so sodbe okusa estetske, je pripomba, da sodbe okusa ne povezujejo predstave s pojmom: »Če sodimo o objektih le glede na pojme, izgine vsaka predstava lepote. Torej tudi ne more obstajati pravilo, ki bi koga prisiljevalo, da nekaj prizna kot lepo. Ali so neka obleka, neka stavba ali pa neka roža lepi, glede tega se v naši sodbi ne bomo pustili prepričati nobenemu razlogu in nobenemu načelu. Objekt si želimo ogledati sami, tako, kakor da bi bilo ugajanje, ki ga zbuja, odvisno od senzacije.«¹⁵ Teza, da sodbe okusa niso podvržene

¹³ *Ibid.*, str. 125-126.

¹⁴ Glej Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton University Press, Princeton 1998, str. 178-179.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, v *Problemi* 34 (5-6/1997), str. 173.

dokazu, je povezana s Kantovim pojmovanjem, da lepota ugaja takoj, neposredno, da odkritje nečesa lepega zahteva neposredno izkustvo predmeta.

Po Kantu je dojemati smotrno urejeno stavbo nekaj popolnoma drugega kakor zavedati se te predstave s senzacijo ugajanja. V tem primeru povezujemo predstavo v celoti s subjektom, in sicer z njegovim življenjskim občutjem, ki ga imenujemo občutje ugodja in neugodja. Sodbe okusa so torej podvrsta estetski sodb; fenomenološko jih opazimo preko našega zavedanja občutja ugodja ali neugodja, ko zaznavamo predmet: »To, da je predstava predmeta neposredno povezana z ugodjem, je mogoče le notranje zaznati, in bi – če ne bi hoteli naznaniti nič več kot to – dala zgolj empirično sodbo.«¹⁶ Zdi se, da Kant navaja ta izkustvena dejstva kot evidenco za svojo trditev, da so sodbe okusa estetske.

Sklep, h kateremu nas napeljuje, je, da je sodba okusa estetska, to je, da je o stanju subjekta, ki zaznavno ali čutno dojema predmet. Ta analiza sodbe okusa kot estetske tvori tezo o antinomiji okusa. Skupaj z analizo sodbe okusa kot nezainteresirane sodbe je ustvarjeno nasprotje, ki zahteva transcendentalno dedukcijo okusa. Torej ima trditev, da je sodba okusa estetska, osrednji pomen v nadaljnji argumentaciji *Kritike presodne moči*.

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Leipzig 1913, str. 139 (149).

Peter Klepec
Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze

V *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki jo je Deleuze napisal skupaj s Félixem Guattarijem, tvori osnovno os tisto, kar Deleuze in Guattari imenujeta filozofsko trojstvo: predfilozofski *plan*, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), *konceptualne osebe*, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenca), filozofski *koncepti*, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca). »Trasirati, iznajdevati, ustvarjati, to je filozofsko trojstvo« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 74)¹. Trojstvo je za Deleuza neločljivo od filozofije kot take – filozofija je od svojega rojstva dalje zaznamovana s tremi potezami, ki so po svoji naravi grške: »imanenca, prijateljstvo, mnenje« (*Ibid.*, 85). Koncept, plan imanence in konceptualna oseba niso tako nič drugega kakor svojevrstna ponovitev treh grških elementov. Na tem mestu nas ne zanima za kakšno ponovitev gre oziroma ali je vzporejanje in primerjava med tremi grškimi elementi na eni strani in koncepti, planom imanence, konceptualnimi osebami na drugi, sploh umestna, prav tako nas ne zanimata koncept in plan imanence, saj smo ju obravnavali drugje², pač pa nas bo na tem mestu zanimala konceptualna oseba, ki predstavlja tretjo potezo, tretjo instanco, ki sestavlja imanentno trojstvo filozofije. Vprašanje, ki nas na tem mestu zanima, je, zakaj Deleuze sploh uvede to tretjo instanco, v čem je njena specifičnost, njeno strateško mesto in vloga, zaradi katere jo Deleuze sploh vpelje in kakšni so nasledki, ki iz vsega tega izhajajo za filozofijo.

¹ V pričujočem prispevku nas zanima predvsem Deleuze, tako da tudi za dela, ki sta jih avtorja napisala skupaj, zaradi poenostavljanja pripisujemo Deleuzu. Ob tem pripominjamo, da ustrezno Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972; *Critique et clinique*, Minuit, Pariz 1993; *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), zbirka Champs, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977); *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Minuit, Pariz 1986; *Image-temps, Cinéma 2*, Minuit, Pariz 1985; *Logique du sens*, Minuit, Pariz 1969; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962 (1973⁴); *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Minuit, 1980; *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1972² in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Pariz 1991.

² Prim. Peter Klepec, »Deleuzov koncept«, *Problemi*, letnik XXXV, št. 7-8/97, str. 81-98; »Plan imanence«, *Problemi*, letnik XXXVI, št. 3-4/98, str. 79-96.

Da Deleuze konceptualne osebe ne uvaja zgolj tako, pač pa zato, ker jo v resnici potrebuje, je razvidno že iz tega, da filozofija kot umetnost formiranja, iznajdbe in tvorjenja konceptov brez konceptualnih oseb pravzaprav ne more – koncepti namreč potrebujejo konceptualne osebe, prijatelje, ki prispevajo, pripomorejo k njihovi definiciji. Če imajo druge civilizacije modrece, pravi Deleuze, imamo mi Grke, ki predstavljajo te prijatelje (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 8). Konceptualna oseba je pomožna instanca konceptov. Za kakšno pomoč gre? Koncept je za Deleuza, če nekoliko poenostavimo, neko množstvo, ki pa ni enostavno, pač pa je sestavljeno iz neskončnih komponent. Koncept je neka odprta in neskončna ploskev brez nivojev, brez hierarhije, nekaj paradoksnega in intenzivnega hkrati. Vsak koncept bi lahko dojeli kot točko sovpadanja, kondenzacije ali akumulacije njegovih lastnih komponent. Vsaka komponenta ima neko intenzivnost, potezo intenzivnosti, neko intenzivno ordinacijo, zaradi česar ni ne splošna ne partikularna, pač pa singularna. Problem pa je v tem, da te intenzivne poteze koncepta niso nikoli nasledek diagramatičnih potez, prav tako pa jih ni mogoče deducirati iz gibanj ali usmeritev koncepta. V tej točki intervenirajo instance, ki pomagajo konceptu in te pomožne instance so konceptualne osebe. Drugače in manj zapleteno rečeno – konceptualne osebe so filozofske senzibilije, percepcije in afekcije konceptov, ki so vselej fragmentarne – s pomočjo konceptualnih oseb koncepti niso le nekaj mišljenega, pač pa tudi zaznanega in čutenega, senziranega (*Ibid.*, 124)

Vendar pa Deleuze ne potrebuje konceptualne osebe zgolj zaradi koncepta – tudi plan imanence potrebuje konceptualno osebo, še več, »konceptualna oseba in plan imanence se recipročno predpostavljata« (*Ibid.*, 73), in videti je, da konceptualna oseba enkrat predhodi planu imanence, spet drugič pa mu sledi. V resnici konceptualna oseba intervenira dvakrat. Po eni strani se potopi v kaos, kot pravi Deleuze, in iz njega potegne določitev, iz katerih bo naredila diagramatske poteze plana imanence. Tako nekako kot da bi na mizo vrgli kocke. Po drugi strani pa morajo vsaki kocki, ki pade, ustrezati intenzivne poteze koncepta, ki bo zavzel takšno ali drugačno področje mize. S svojimi osebnotnimi potezami tako konceptualna oseba intervenira, poseže med kaos in diagramatske poteze plana imanence, hkrati pa intervenira tudi med plan in intenzivne poteze konceptov, ki bodo naselile plan imanence. Drugače rečeno, konceptualne osebe tvorijo gledišča, *points de vue*, s katerimi se plani imanence razlikujejo od konceptov ali pa se jim približujejo. Tudi v tem pomenu je »vsaka misel nek Fiat, nek met kock: konstruktivizem.« (*Ibid.*, 73)

A kaj je sploh konceptualna oseba? Lahko bi sicer naredili spisek potez konceptualnih oseb, toda noben tak spisek bi ne bil končen in dokončen, poleg tega pa se v vsaki konceptualni osebi križajo in sekajo številne takšne poteze. Deleuze kljub vsemu navaja nekaj značilnosti konceptualne osebe, pri čemer se zadovolji z naštetjem petih potez. Prvo takšno potezo imenuje *patično*, ki jo še najbolj pooseblja »Idiot«, »Nevednež«, tisti, ki hoče misliti sam, vendar se lahko kmalu preobrazi v kakšno drugo konceptualno osebo. Druga poteza je *relacijska*, primer zanjo je »Prijatelj«, ki pa seveda ni več »prijatelj svojega prijatelja«, saj oba pretendirata na isto, zato sta postala »Tekmeca«, »Prendenta«. Omenili bi lahko tudi Kierkegaardovo »Zaročenko« ali pa »Zapeljevalca«, Platonovega »Sokrata-ljubimca« itn. Kot primer tretje, *dinamične* poteze, bi lahko navedli primere kot »skočiti na Kierkegaardov način«, »plesati kot Nietzsche«, »skočiti v vodo kot Melville«, kot četrte, *juridične* poteze, pa sofističnega »Tožnika«, Kantovega filozofa kot »Razsojevalca«, »Sodnika«, ali pa Leibniza kot božjega »Advokata«. Zadnja, peta poteza, je *eksistencialna*: »Nietzsche je dejal, da filozofija iznajde načine eksistence ali možnosti življenja« (*Ibid.*, 70), zato pogosto zadošča nekaj anekdot iz življenja filozofov – kdo ne pozna anekdote o Diogenu v sodu, Empedoklu in njegovem vulkanu itn.

Nemara je najbolj znana konceptualna oseba sploh Sokrat. Problem pa je v tem, da Sokrata poznamo zgolj iz Platonovih dialogov. Sokrat seveda ni edina konceptualna oseba, ki nastopa v dialogu – omenimo še Nietzschejevega Dioniza in Zaratustro, pa Idiota oziroma Nevedneža Nikolaja Kuzanskega, Kierkegaardovega Don Juana itn. Kljub temu pa vseh oseb, ki nastopajo v filozofskih dialogih, ne bi smeli prehitro izenačiti s konceptualnimi osebami. Konceptualne osebe in osebe, ki nastopajo v dialogih, sovpadajo zgolj nominalno, še zdaleč pa nimajo iste vloge. Osebe v dialogu sicer razkrivajo filozofske koncepte, v najbolj preprostem primeru je ena izmed teh oseb reprezentant avtorja, medtem ko ostale osebe, ki so bolj ali manj simpatične, bolj ali manj antipatične, zastopajo ostale filozofije – toda le v takšni meri in na takšen način, kakor se pač zahoče avtorju. Na drugi strani konceptualne osebe operirajo z gibanji, ki opisujejo plan imanence avtorja, posežejo tudi v samo stvaritev konceptov, pri čemer ni pomembno ali so simpatične (kot sta denimo pri Nietzscheju Dioniz in Zaratustra) ali antipatične (Nietzschejev Kristus, Duhovnik, Sokrat itn.). Celo takrat, ko so konceptualne osebe antipatične, polno pripadajo planu, zaznamujejo nevarnosti in pasti le-tega in navdihujejo koncepte. Konceptualna oseba ni reprezentant, zastopnik filozofa, je prej obratno – filozof je samo ovoj svoje glavne konceptualne osebe. Konceptualna oseba tako ni neko abstraktno poosebljenje, simbol ali alegorija, preprosti filozofov psevdonim za

osebnosti, ki nastopajo v njegovem delu. Konceptualna oseba ima neko svoje življenje, v katerem vztraja, insistira – zato Deleuze konceptualno osebo postavi ob bok imanenci (plan imanence) in konsistenci (koncept) kot insistenco. Konceptualna oseba vztraja, insistira, kar pomeni, da se razmerje med filozofom in konceptualno osebo, ki jo je filozof vpeljal, uporabil in z njo tudi na določen način »manipuliral«, sprevrne – usoda filozofa je, da postane njegova oziroma njena konceptualna oseba (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 62). Pri tej sprevrnitvi razmerja med filozofom in konceptualno osebo pa ne gre za to, da bi nek »izvirni« in »izvirni« pomen, ki naj bi ga vsaka konceptualna oseba imela, uveljavil svoje pravice. Takega izvirnega pomena, izvornega in »pravega« smisla za Deleuza ni. Drugače rečeno, takoj ko filozof uporabi neko konceptualno osebo, takoj, ko jo znova »oživi«, sama konceptualna oseba postane nekaj drugega od tega, za kar historično, mitološko ali trenutno velja.

Kljub temu, da konceptualna oseba ni marioneta v rokah filozofa, kljub temu, da konceptualna oseba vselej »živi« neko svoje življenje, filozof konceptualno osebo potrebuje tudi kot *medij*. Filozofsko podvzetje je namreč vedno neko govorno dejanje. Ravno tako kot lahko z nekom govorim kot psiho-socialni tip, denimo kot oče ali pa, ko kot predsednik republike z dekretom razglasim mobilizacijo, lacanovsko rečeno, tako kot vselej govorim z nekega simbolnega mesta, oziroma, v vlogi te ali one simbolne funkcije, tako lahko tudi v filozofiji spregovorim skozi neko konceptualno osebo. Filozofsko podvzetje se tako kot govorno dejanje vselej nahaja v tretji osebi, vselej je konceptualna oseba tista, ki pravi Jaz – mislim, kolikor sem Idiot, hočem kot Zaratustra, plešem kot Dioniz. »Kdo je Jaz?«, se vprašuje Nietzsche. Jaz je vselej neka tretja oseba. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 63). Oziroma, kot je dobro vedel Rimbaud in kot – kot bomo videli v drugem delu tega prispevka – dobro vé, tudi Deleuze – je »Jaz vselej drugi«, »Je est un autre« (Prim. *Critique et clinique*, 42).

S konceptualno osebo smo v nekem pomenu v osrčju Deleuzovega postopka interpretacije zgodovine filozofije, za katerega je Deleuze uporabil metaforo *enculage* – predstavljal sem si, pravi, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstroozen (Prim. *Pourparlers*, 15). Ta Deleuzova prispodoba, ki interpretu omogoča, da napelje vodo na svoj mlin, ne da bi zapustil obravnavanega avtorja, je kajpak *style indirect libre*, ko avtor s pomočjo posrednikov pove, kar se je namenil. Ti posredniki oziroma konceptualne besede so za Deleuza ključni: »Tisto, kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki, a tudi stvari, rastline, celo živali, kot pri

Castañedi. Te posrednike je potrebno proizvesti, pa naj bodo fiktivni ali realni, živi ali neživi. Gre za neko serijo. Če ne oblikujemo serije, pa četudi je povsem imaginarna, smo izgubljeni. Za svoje izražanje potrebujem posrednike, oni pa se nikoli ne izražajo brez mene – vselej delamo skupinsko [à plusieurs], četudi se to ne vidi. Še najmočnejši razlog je, kadar je to vidno: Félix Guattari in jaz, midva sva drug drugemu posrednika.« (*Pourparlers*, 171) Zato, da povemo, kar mislimo, je vselej potreben ta »flagrant dé lit de legender«, potrebni so posredniki. V tej točki se Badioujeva interpretacija Deleuzove filozofije kot antidialektične, kot metode, ki zavrača zatekanje k mediacijam, posredovanjem³, nemara moti, saj je posrednik tako rekoč ključni moment Deleuzovega postopka. Kljub temu ima Badiou v nekem pomenu prav, saj pri Deleuzu ti posredniki nikoli ne nastopajo kot zgled, primer za ponazoritev kake kategorije, pač pa vselej »služijo« proizvodnji nečesa novega. To novo, ustvarjeno, seveda ni ustvarjeno iz nič, pač pa je predelava tistega, kar je že na razpolago, oziroma, z Deleuzom rečeno, filozofija je neločljiva od nekega Rodnega, *Natal*, naloga konceptualnih oseb pa je v tem, da »manifestirajo teritorije, deteritorizacijo in absolutno reteritorizacijo misli« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 67). Filozofija se za Deleuza reteritorizira trikrat: v preteklost h Grkom, v sedanost z demokratično državo in v prihodnost k novemu ljudstvu in novi zemlji. (Prim. *ibid.*, 106)

Drugače rečeno, če je plan imanence predstavljal nekaj predfilozofskega in nefilozofskega, je konceptualna oseba sicer nekaj filozofskega, a ne kot mnenje, pač pa kot neka predpostavljena vednost, neki »vse je že tu«, ki pa nikoli ne nastopa kot taka, kot čista in nepopačena vednost, pač pa je s »popačenjem« že »ukinjena«, »odpravljena«, če lahko temu tako rečemo. Drugače rečeno, konceptualna oseba ni nikoli »ona sama«, pač pa je vselej že »popačena«, serija posrednikov je vselej serija falsifikacij – nenazadnje Deleuze tudi za svoje delo z Guattarijem priznava, da sta drug drugemu »falsifikator« (*Pourparlers*, 172). Popačenje, falsifikacija je nujni pogoj, da pridemo do nečesa novega in resničnega. Ali drugače, posrednik je za Deleuza vselej »izginevajoči posrednik«.

Rekli bi lahko, da tako resnica za Deleuza v primeru konceptualne osebe ni v skladu med historičnim, mitološkim ali kakršnikoli drugim pomenom nekega posrednika, neke konceptualne osebe, pač pa je ta posrednik, konceptualna oseba, resničen prav kot popačen, do resnice pridemo za Deleuza le preko »*puissance du faux*«. Poskusimo navedeno pojasniti skozi trojico postavljaljoče, zunanje in določujoče refleksije iz

³ Prim. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être*«, Hachette, Pariz 1997, str. 51.

Heglove *Znanosti logike*⁴. Deleuze ne nastopa ne z gledišča postavljajoče refleksije, za katero ima neka stvar, v tem primeru konceptualna oseba, vselej fiksni, točno določeni pomen, saj nikoli ne obstaja ena sama različica neke konceptualne osebe, pač pa so konceptualne osebe vselej razmnožene, vselej obstaja več konceptualnih oseb, ki jih je v zadnji instanci za Deleuza neskončno. Tako obstaja Heglov Sokrat, a tudi Nietzschejev, Heideggrov, itn. Toda »Sokrat« za Deleuza nima nekega »bistva«, »pravega pomena«, ki ga nobena interpretacija ne bi mogla izčrpati, v tem primeru bi ostali na nivoju zunanje refleksije, ki ji bistvo vselej uide, pač pa je »resnični« pomen Sokrata ravno popačeni Sokrat. Edini pravi Sokrat bi bil tako za Deleuza Sokrat, ki ga preči »*puissance du faux*«. Seveda pa to za Deleuza ne pomeni, da je filozof gospodar pomena, da lahko nadzoruje svojo stvaritev – tako kot je nemogoče predvideti obnašanje konceptov na nekem planu, tj. pot, ki jo bodo ubrali, je prav tako nepredvidljivo, kako se bodo iztekle zadeve s konceptualno osebo, ki smo jo v nekem trenutku poklicali na pomoč. Problem je namreč v tem, da so konceptualne osebe za Deleuza misleci – »v nas misli takšna ali drugačna konceptualna oseba, ki je morda pred nami samimi sploh ni bilo«. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 67)

Tematika mišljenja, ki misli v nas, drugega, ki nas je naselil in podvojil, je prisotna kot nekakšna rdeča nit skozi celotno Deleuzovo delo in predstavlja nekakšno Deleuzovo različico *cogita*. Konceptualna oseba je takšna Deleuzova različica *cogita*, pri čemer velja pripomniti, da je *cogito* za Deleuza vselej že podvojeni, razcepljeni *cogito*, *cogito*, ki ga naseljujejo paraziti. Oglejmo si, denimo, naslednji odlomek, ki se nahaja v *Logiki smisla*: »V mojem dihu je vselej nek drug dih, v mojem mišljenju je vselej neko drugo mišljenje, v moji posesti je vselej neka druga posest, v mojih komplikacijah je impliciranih tisoč stvari in tisoč biti: vsaka resnična misel je neka agresija. Ne gre za vplive, ki jih prestajamo, pač pa za vpihavanja, nihanja, ki so mi, s katerimi sami sebe zamenjujemo. To, da je vse tako »komplicirano«, da je Jaz drugi, da neka druga stvar misli v nas z neko agresijo mišljenja, z neko multiplikacijo telesa, z nekim nasiljem jezika, to je veselo sporočilo.« (*Logique du sens*, 346)

V navedenem odlomku, ki predstavlja Deleuzovo različico teme *cogita* in variacijo na temo »Je est un autre«, ki je razprostranjena od *Logique du sens* do *Image-temps* (Prim. *Image-temps*, 199), se pravzaprav križa in seka več

⁴ Pri interpretaciji postavljajoče, zunanje in določujoče refleksije se opiram na teksta Slavoj Žižka »Hegel in krščanstvo« (v: G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, prevedel Ivo Standeker, Analecta, Ljubljana 1988, str. 87-96), in Zdravka Kobeta, »Bit in refleksija« (v: *Želja in krivda*, Filozofija skozi psihoanalizo IV., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta, Ljubljana 1988, str. 57-102.).

stalnih Deleuzovih motivov. Prvič, za Deleuza je z mišljenjem vselej povezano nasilje, sila zunaja: »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa je rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče jo zgolj prisilno in nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka«. (*Proust et les signes*, 24-25) Drugič, zavest pa za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, saj ji že zaradi njene narave problemi uhajajo«, drugače rečeno, zavest je za Deleuza vselej »lažna zavest« (*Différence et répétition*, 268-269). Ker torej, tretjič, zavest za Deleuza ne more biti ne izhodišče ne osrednji moment mišljenja, se je potrebno obrniti stran od nje, se, kot pripominja Badiou »s'inconscientiser«⁵. Ena izmed različic obrata v stran od zavesti, tega »s'inconscientiser« predstavlja, kot smo videli, konceptualna oseba, ki tako rekoč filozofa »podvojuje«. Gre za staro Deleuzovo idejo, ki nastopa že v *Différence et répétition* – mišljenje je v teh groznih in odvratnih gibanjih, ki jih ne moremo podpreti, razen v pogojih subjekta, ki je še ličinka, »sujet larvaire« (*Différence et répétition*, 156). Teza, da je jaz drugi, četrtič, konec koncev ne pomeni nič drugega kot to, da je jaz podvojen. In če drži Deleuzova teza, da je Foucaulta v vsem njegovem delu preganjala tema podvojitve, dvojnosti in dvojnika (Prim. *Foucault*, 105), velja kajpak tudi obratno – eno izmed temeljnih osi Deleuzove filozofije v temelju zaznamuje problematika dvojnika. Vprašanje, kaj je filozofija, je v *Qu'est-ce que la philosophie?* ves čas zaznamovano z vprašanjem, kaj je tisto, kar se kaže kot filozofija, a to ni, kar simulira, da ji je neskončno podobno – filozofija se je vse od svojega rojstva v grški *polis* odigravala »med prijatelji«, »med enakimi«, »entre amis«, toda ti so si bili tekmeci ravno zato, ker so merili na isto – kar jih je nenazadnje tudi delalo za enake in za podobne. Grški izvor filozofije za Deleuza vselej pomeni, da je filozofija obeležena z *agón*, z rivalstvom in tekmovalnostjo, kar v zadnji instanci pomeni, da je filozofija vselej zaznamovana z dvojnikom. »Toda dvojniki ni nikoli projekcija notranjosti, pač pa nasprotno, interiorizacija zunaja. Ni podvojitve Enega, pač pa podvojitve Drugega. Ni reprodukcija Istega, temveč ponovitev Različnega. Ni emanacija JAZA /JE/, pač pa imanenca /mise en immanence/ nekega vselej drugega ali Ne-jaza. Dvojniki ni nikoli drugi, v podvojitvi živim sam kot dvojniki drugega: samega sebe ne srečam zunaj, pač pa drugega najdem v samem sebi.« (*Foucault*, 105) Če je torej Jaz vselej razcepljen, če je »Je« vselej »Je fêlé« (*Logique du sens*, 166), če je potemtakem Jaz vselej razcepljen in

⁵ Prim. Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 34.

nor hkrati, če mišljenje vselej preči razcep – Deleuze govori o »fêlure de la pensée« (Ibid., 243) –, če je Jaz vselej, če že ne potisočertjen, pa vsaj podvojen, če »v eni strasti obstaja veliko strasti, v enem glasu obstajajo vse mogoče vrste glasu, mrmranje, glosolalija« (Mille plateaux, 97), če je, kot pravi Deleuze v *Image-temps*, v vsakem glasu vselej nek drug glas, »une voix dans une autre voix« (Image-temps, 218), in če mi možgani tisočkrat lahko rečejo Jaz, a vselej je »Jaz nek drugi« (Qu'est-ce que la philosophie?, 199), to ne pomeni nič drugega, kot to, da se v Jazu samem nahaja nekaj, kar je bolj notranje od samega Jaza – čemur bi pogojno lahko rekli *cogito*: »Mar take podvojitve oziroma diferenciacije subjekta, na kakršno naletimo v govorici, ne najdemo tudi v mišljenju in v umetnosti? To je *Cogito*: empirični subjekt se ne more roditi v svet, ne da bi se obenem reflektiral v transcendentalnem subjektu, ki ga misli in v katerem se sam misli. In *cogito* umetnosti: delujočega subjekta ni brez drugega, ki ga gleda, kako deluje, ki ga dojema kot delujočega, nase pa privzema svobodo, ki jo odvzema prvemu.« (Podoba-gibanje, 103)

Tisto v Jazu, kar je bolj notranje od samega Jaza, kar je bolj intimno od najbolj notranje intimnosti in kar je hkrati bolj zunanje od najbolj zunanje zunanosti, bi lahko poimenovali z Lacanovim izrazom – ekstimno. Ekstimnost med drugim pomeni, da se v meni nahaja nek drugi, ki me pretresa, vznemirja, ščuva, me nenazadnje sili v neko delovanje. Gre za notranjega Drugega, ki zlomi intimno identiteto in s tem vsako identiteto. O tem priča psihoza, saj je formulacija »drugi, ki me pretresa v samem mojem osrčju« formulacija vsake norosti. A »kdo je ta drugi«, če si lahko sposodimo Lacanove besede, »na katerega sem bolj navezan kot na sebe, saj je on tisti, ki me pretresa v najbolj ubranem osrčju moje identičnosti s samim seboj?« (Spisi, 171) V tej točki se seveda Lacan in Deleuze globoko razlikujeta – če Lacana zanima tisti skrivnostni x , *agalma*, ki je ekstimna Drugemu, če je Drugi za Lacana vselej neka simbolna instanca, ki sicer ne obstaja, a je zato še kako učinkovita, in če norost za Lacana predstavlja prav izvrženje Drugega oziroma Imena-očeta kot simbolne instance, pa je za Deleuza ta Drugi vselej že nori, shizofreni Drugi. Če se torej v meni nahaja nek drugi, ki je bolj notranji od mene samega, če v meni misli ta ali ona konceptualna oseba, še več, če v meni misli tisoče konceptualnih oseb, skratka, če se v meni nahaja nek *cogito*, je ta *cogito* lahko le nori, shizofreni *cogito*. »V tem pomenu obstaja nek shizofreni *cogito*, ki iz samozavedanja naredi netelesno transformacijo povelja /mot d'ordre/ ali rezultat posrednega diskurza. Moj neposredni diskurz je razen tega svobodni posredni diskurz, ki me preči skoz in skoz, in ki prihaja iz drugih svetov ali iz drugih planetov.« (Mille plateaux, 107) Oziroma, kot se glasi v *Différence et répétition*, kjer se Deleuze opira na Huma, tisto, kar imenujemo »jaz«, je

sestavljeno iz tisočih navad in kontrakcij, ki nas sestavljajo. V jazu, ki deluje ali preiščuje, se nahajajo »mali jazi, ki kontemplirajo« in jaz si lahko rečemo, kolikor upoštevamo teh tisoč prič, ki mislijo v nas. Ti jazi niso nič drugega kot lokalni subjekti, ki so delni in »v obliki ličinke«, to pa zato, ker se rodijo in preminejo hkrati z našo kontraktirajočo kontemplacijo. Ti nešteti jazi niso nič drugega kot naše navade in tvorijo »razkrojeni sistem jaza«. (*Différence et répétition*, 107) Drugače rečeno, sestavljeni smo iz »vseh kontemplacij, torej navad. Jaz je neka navada«. (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 101) Za Deleuza torej ne moremo, strogo rečeno, reči »Je pense«, pač pa zgolj »J'habite«, pri čemer bi nemara francoski glagol »habiter« lahko razumeli v njegovi večpomenskosti – »habiter« pomeni namreč »prebivati«, »stanovati«, kar v Deleuzovem primeru »J'habite« nikakor ne pomeni tega, da je »Jaz najbolj pri sebi, ko je doma«, pač pa obratno, da Jaz v nekem pomenu »nikoli ni doma«, oziroma, s Freudom rečeno, da »Jaz ni gospodar v svoji hiši«, saj v njej mrgoli drugih stalnih gostov in odjemalcev, »habitués«, na kar se je Jaz prejkoslej pač moral navaditi, »à habituer«.

Natančneje rečeno, za Deleuza ne moremo govoriti o »je pense«, pač pa kvečjemu o nekem »on pense«, tako kot rečemo »dežuje«, »il pleut« (*Dialogues*, 78). »Jaz mislim« je za Deleuza vselej na isti ravni kot »sonce vzhaja«. (*Pourparlers*, 193) O Jazu v strogem pomenu besede za Deleuza ne moremo govoriti, o Jazu lahko govorimo kvečjemu šele za nazaj, šele za nazaj lahko rečemo – »to sem torej jaz«, »C'est donc moi!« (*Anti-Oedipe*, 27). Nič nenavadnega ni, če potem v *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze in Kantovo transcendentalno enotnost apercipije upodobi kot bikovo glavo (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 57ff.). Na prvi pogled je sicer videti, da gre pri tej izenačitvi *cogita* z bikom za bolj ali manj posrečeno šalo, za bolj ali manj neokusno poigravanje in igrakkanje, v resnici pa gre za Deleuzovo različico stare vzhodnjaške modrosti »To si ti« oziroma za Deleuzovo različico heglovske spekulativne sodbe »Duh je kost«.

Navkljub temu, ali pa prav zato, ker Kantova transcendentalna enotnost apercipije za Deleuza v zadnji instanci ni nič drugega kot bikova glava, navkljub temu, da je *cogito* za Deleuza vselej shizofreni *cogito*, pa je takšen *cogito* seveda bližji Kantu, kot pa Descartesu. Drugače rečeno, takšen *cogito* oziroma, kar je v nekem pomenu isto, tako razumljeno konceptualno osebo je mogoče misliti samo na ozadju kantovskega preloma. Nemara ni s časovnega vidika ničesar poučnejšega, pravi Deleuze v *Différence et répétition*, kot je razlika med kartezijanskim in kantovskim *cogitom* (Prim. *Différence et répétition*, 116). Ta razlika je, če nekoliko poenostavimo, v tem, da Kant trem Descartesovim komponentam, »mislim«, »dvomim«, »sem«, doda še četrto – »čas« oziroma »formo časa«. Kantov ugovor Descartesu je namreč v tem,

da določitev »jaz mislim« očitno vsebuje nekaj nedoločena, neko nedoločeno eksistenco, nek nedoločeni »jaz sem«, ki pa ga Descartesu ne uspe pojasniti. Descartesova pomanjkljivost je v tem, da mu ne uspe pokazati kako je to nedoločeno določljivo s pomočjo »jaz mislim«. »Svojega obstoja se zavedam«, pravi Kant, »kot določenega v času. Vse določitve časa predpostavljajo nekaj *trajnega* v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti preko tega trajnega.« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 275). Kantov odgovor Descartesu je torej forma časa. »Tako se prične,« pravi Deleuze, »dolga zgodovina: JAZ je nek drugi, ali paradoks notranjega čuta. Dejavnost mišljenja se aplicira na neko receptivno bit, na nek pasivni subjekt, ki si to dejavnost toliko bolj predstavlja, kolikor ne deluje, ki toliko prej občuti učinek, kolikor nima iniciative, in ki v njem živi kot Drugi. »Jaz mislim« in »jaz sem« bi bilo potrebno dodati jaz /moi/, to se pravi, pasivno stališče (tisto, kar Kant imenuje receptivnost zora; določitvi in nedoločenemu, bi bilo potrebno dodati formo določljivega, se pravi, čas. Pravzaprav »dodati« ni neka prava beseda, saj gre bolj za to, da naredimo razliko, in da jo naredimo za notranje biti in mišljenju. JAZ skozinskoz preči razcep /fêlure/: je razcepljen s čisto in prazno formo časa. V tej formi je korelat pasivnega jaza, ki se pojavlja v času. Čas pomeni prelom ali razcep v Jazu, neko pasivnost v jazu.« (*Différence et répétition*, 116-117) Drugače rečeno, »Kant je nedvomno konstruiral nek »transcendentalni« plan, ki dvom naredi za nekoristen in ki spremeni naravo predpostavk *cogita*. Toda zaradi samega tega plana je mogoče reči, da, če je »jaz mislim« neka določitev, ki zaradi tega implicira neko *nedoločeno* eksistenco (»jaz sem«), vendar ni pojasnjeno, ne kako je to nedoločeno *določljivo*, ne v kakšni formi se pojavlja kot *določeno*. Kant torej Descartesa »kritizira« zaradi tega, ker naj bi ta trdil, da je Jaz misleča substanca. Problem je namreč za Kanta v tem, da ničesar ne utemeljuje takšne Jazove pretenzije. Kant zahteva vpeljavo nove komponente v *cogito*, tiste komponente, ki jo je Descartes odrinil na stran: časa, saj je moja nedoločena eksistenca določljiva le v času. Toda v času nisem določen kot pasivni in pojavnosti jaz, ki je vselej zmožen biti aficiran, modificiran, variabilen. Sedaj *cogito* predstavljajo štiri komponente: jaz mislim, zaradi tega sem aktiven; imam eksistenco; ta eksistenca je določljiva zgolj v času kot eksistenca pasivnega jaza; določen sem torej kot nek pasivni jaz, ki si svojo mišljenjsko aktivnost nujno predstavlja kot Drugega, ki ga aficira.⁶ Ne gre za nekega drugega subjekta, pač pa je subjekt

⁶ Pri Kantu samem ima ta drugi seveda neko ime - »Ding an sich«, »reč na sebi«, ki bi ga lahko razumeli tudi kot nekakšno Kantovo različico nezavednega, kot je v svojem članku »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu« predlagal Zdravko Kobe. (Prim. *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Problemi 4-5/1993, Analecta*, Ljubljana 1993, str. 149-224).

sam postal drugi. »Je to pot sprejmitve jaza v drugega /autrui/? Je to priprava teze »Je est un autre«?« (Qu'est-ce que la philosophie?, 35)

Kant gre za Deleuza dlje od Descartesa zato, ker je v *Kritiki čistega uma* uvidel, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza« (*Différence et répétition*, 117)⁷. Nadalje, Kant s tako imenovanim kopernikanskim obratom izvede drugo emancipacijo časa in dovrši njegovo laičnost (*Critique et clinique*, 43ff.). Na nek način gre Kant dlje tudi od Rimbauda, ki je zapisal sloviti stavek »Je est un autre«, saj je Kant uvidel, da norosti subjekta ustreza čas, ki je *out of joint*, ki je »iz tira«, »iztirjeni čas« (*Ibid.*, 44). Kolikor čas ostaja v svojih tirih, tirnicah in sklepih, kolikor čas ostaja čas kot ga dojema antična filozofija, je podrejen ekstenzivnemu gibanju: je njegova mera, interval ali število, medtem ko »iztirjeni čas«, čas kot *out of joint* označuje prvo veliko kantovsko sprejmitvev. Sedaj se gibanje podredi času, čas se laicizira, preneha biti odvisen od Boga. Čas preneha biti kardinalno in postane ordinalno število, postane red praznega časa. Labirint časa se s tem spremeni, ne tvori več kroga ali spirale, pač pa neko pot, neko ravno črto, ki je toliko bolj skrivnostna, kolikor bolj preprosta in enostavna, a obenem tudi neizprosna in grozna je. Ravno zato Deleuze trdi, da je *Kritika čistega uma* hamletovska knjiga – Hamlet je prvi junak, ki za svoje delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so bili poprejšnji junaki do časa v pasivnem razmerju, čas je bil zanje neka posledica, nasledek, bodisi kot nasledek izvornega gibanja bodisi kot posledica nekega nesmiselnega, motečega dejanja. Iztirjeni čas ni več kozmični čas izvornega nebesnega gibanja, ni več ruralni čas metereološkega gibanja, pač pa je postal čas mesta, čisti red časa. V času, ki je vržen iz tira, ni več antičnega kroga napak, kazni in sprave, pač pa obstaja zgolj neskončni dolg, neizprosni zakon Nadjaza. V času, ki je vržen iz tira ni več antičnega kroga napak, kazni in sprave, pač pa moramo slediti neskončno pot počasne smrti in neskončnega dolga. Če antika govori o zakonih, s pomočjo katerih spoznamo Dobro, če nam antični zakoni povedo, kaj je dobro, pa Kant, trdi Deleuze, sprejmitvev razmerje med zakonom in Dobrim – dobro je poslej tisto, kar pravi Zakon, dobro je odvisno od zakona in ne obratno, pri čemer je zakon definiran kot čista forma univerzalnosti, ki nam ne pravi, kateri objekt je dober, za kateri objekt si je potrebno prizadevati, pač pa kakšno obliko naj objekt privzame, da bomo moralni. Zakon nam ne pravi, *kaj* moramo, pač pa samo, *da* moramo. Takšen zakon ni predmet spoznanja, ker v njem

⁷ Podobno tezo je Deleuze, izhajajoč iz komentarja Pierra Klossowskega zagovarjal že v *Logique du sens*. Klossowski trdi, pravi Deleuze, da je Bog edini garant moje identitete, smrt Boga je tako tudi smrt Jaza. Prim. *Logique du sens*, 340-341.

ni kaj spoznati. Kakšen je ta zakon, pravi Deleuze, nam je lepo pokazal Freud – Nadjaz nam ne prihrani ničesar in ne pusti pri miru niti svetnikov.

Natanko zaradi takega zakona, ki nam ne prihrani ničesar, je *cogito* za Deleuza vselej nori, shizofreni, razcepljeni *cogito*. Kakšna je potemtakem filozofija, ki, kot smo videli, brez takšnega razcepljenega in shizofrenega *cogita*, oziroma brez konceptualne osebe, ki predstavlja različico takšnega *cogita*, ne more? Kakšna filozofija, kakšno mišljenje je možno na ozadju Kantovega prelomnega uvida, teze, da norosti subjekta, tezi »Je est un autre«, ustreza čas, ki je *out of joint*, čas, ki je »iz tira«? Mišljenje je, pravi Deleuze v slovit in pogostokrat ponovljeni trditvi, met kock. Kaj to pomeni? Teza, da je filozofija oziroma mišljenje met kock, najprej pomeni, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja, do filozofije kot take *sploh* pride. In drugič, ko pride, če seveda *sploh* pride, do mišljenja oziroma filozofije, se vselej izkaže, da je mišljenje nevarno početje, za katerega ni jasno, kam nas bo pripeljalo. Drugače rečeno, teza, da je mišljenje met kock konec koncev pomeni, da je mišljenje neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati (Prim. *Proust et les signes*, 24), in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé, ves svet« (*Différence et répétition*, 171). Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, da bi svetu in svojemu času podelila smisel, saj je to početje za Deleuza neka vrsta servilnosti – filozofija se mora odšteti, izmahniti glasovom, ki se ji ponujajo, skratka, filozofija se mora iztrgati in odtrgati mnenju. Filozofija ni interpretacija, pač pa neka strast – filozofiji gre za to, da bi naredila, povzročila, ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo (Prim. *ibid.*, 192). Filozofija ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje (Prim. *Pourparlers*, 192, 196), ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost« (*Nietzsche et la philosophie*, 108). V tem kontekstu Deleuze silno rad parafrazira dva Leibnizova izreka. Prvi pravi, da je naš svet najboljši svet zato, ker je sposoben proizvesti in sprejeti novo (Prim. *Pourparlers*, 220), toda stvaritev je precej tvegano početje, nobenega zagotovila ni, da bomo to novo tudi ustvarili, oziroma, da bo to res tisto, kar smo hoteli – Leibniz namreč v drugem izreku pravi, da je logika mišljenja takšna kot veter, ki nam piha v hrbet, serija rafalov in prelomov. Mislimo, da smo v pristanišču, in se naenkrat znajdemo na odprtem morju. Zaradi tega teza, da je mišljenje met kock, pomeni tudi to, da ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krize (Prim. *Pourparlers*, 129), zaradi česar Deleuze govori o tem, da »filozofija živi v permanentni krizi. *Plan* operira s pretresi, *koncepti* napredujejo z rafali, *konceptualne osebe* s sunki.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*,

79) Še več. Filozof naredi krizo, saj drugega ne zna (*Ibid.*, 105). Filozofija je vselej povezana s paradoksom (Prim. *Différence et répétition*, 184, 190), pri čemer, kot pravi Deleuze v *Logique du sens*, je paradoks tisto, kar uniči *bon sens* kot nek unikatni smisel, kot eno samo usmeritev in smer, paradoks je tisto, kar zruši fiksne identitete v *sens commun*. (Prim. *Logique du sens*, 12) V tem pomenu ni le sila zunaja tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa je tudi filozofija sama neka agresija, neko nasilje – »filozofija«, pravi Deleuze, »ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija« (*Nietzsche et la philosophie*, 120). Podobno mesto je najti tudi v *Différence et répétition* – »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim?... Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije«. (*Différence et répétition*, 181-182)

Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati. Vednost, moč in subjekt so trojni koren problematizacije misli.« (*Foucault*, 124) Mišljenje je za Deleuza vselj ustvarjanje, »penser, c'est créer«, vselej je povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti. Sedanjosti, svojemu času, se filozofija pravzaprav mora upirati in se ji z ustvarjanjem tudi upira, ali, kot pravi Deleuze, »créer, c'est résister« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 106). Misliti torej pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, s šoki, s sunki in rafali (Prim. *ibid.*, 79), ki jih povzročajo koncepti, plan imanence in nenazadnje konceptualne osebe.

Macphersonov Hobbes – je Leviathan res buržoazen?

Ena od pogosto ponavljanih splošnih modrosti o Hobbesu se glasi: »Tudi kjer se je motil, se je motil tako genialno ...«, njeno nadaljevanje pa ima lahko seveda različne oblike, npr.: »da bi se raje motil skupaj z njim kot imel prav s komerkoli drugim« ali pa »da nas je pri tem opozoril na stvari, ki bi sicer ušle naši pozornosti«.¹

Načeloma tovrstnim modrostim nimamo veliko očitati, le da so pogosto služile in še vedno služijo predvsem zato, da se na prikrit način izrazi svoje nestrinjanje z njim ali njegovimi sklepi. Seveda ne glede na to, ali se je Hobbes o neki stvari dejansko motil, ali pa, kar se je dogajalo še pogosteje, je tako mislil le interpret.

V tem članku si bomo ogledali eno od takšnih interpretacij – gre za liberalistično-marksistično interpretacijo C. B. Macphersona, ki je izvršila izjemen vpliv na sprejemanje *Leviathana* v zadnjih desetletjih. Macpherson je avtor uvoda oziroma spremne besede v žepni Penguinovi izdaji,² gotovo najbolj množični in razširjeni izdaji tega dela v tem stoletju. Podobna stališča kot v tem uvodu zagovarja tudi v svoji knjigi *Politična teorija posesivnega individualizma*,³ kjer s podobnim konceptualnim aparatom interpretira tudi politična dela Johna Locka, mi pa si bomo, ker pač obravnavamo Hobbesovega *Leviathana*, podrobneje ogledali njegovo interpretacijo v *Uvodu* k tej izdaji.

Macphersonov uvod k *Leviathanu* je za naše potrebe, saj nas pač zanimajo različne interpretacije tega Hobbesovega dela, primernejši še zaradi enega razloga: v knjigi o »posesivnem« ali »lastniškem« individualizmu, ki je izšla nekaj let pred njegovo interpretacijo *Leviathana*,

¹ Prva različica je izpod peresa Hobbesovega biografa Johna Aubreya, drugo pa je zapisal Samuel Pufendorf, prav tako eden od predstavnikov nove moralne znanosti, ki so imeli Hobbesa za enega od utemeljiteljev te nove vede. Glej John Aubrey, *Brief Lives*, ur. Andrew Clark, 2 zv., Clarendon Press, Oxford 1898 in Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Predgovor.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1968. Macphersonov uvod se nahaja na straneh 9-63 te izdaje.

³ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962. Prim. srh. prevod, *Politična teorija posjedničkog individualizma*, CDD, Zagreb 1981.

Macpherson podvrže analizi celoten politični »liberalizem« ali kot ga sam imenuje »individualizem« 17. stoletja oziroma vsaj njegove najpomembnejše predstavnike Hobbesa, levellerje, Harringtona in Locka. Njegovi osnovni tezi o »posesivnem individualizmu« seveda najbolje ustreza Lockova politična teorija. Lahko bi celo rekli, da tezo, ki jo razvije ob Lockovi politični teoriji, skuša naknadno in vzvratno aplicirati še na Hobbesovo politično teorijo, da bi dokazal njeno širšo veljavo. To mu seveda povzroči nekaj preglavic, ki še nazorneje izstopijo ob njegovi konkretni analizi *Leviathana* v uvodu k temu delu. Že zaradi tega je ta Macphersonova knjiga manj ustrežna za analizo Hobbesovega *Leviathana* kot njegov *Uvod* v izdajo tega dela, v katerem sicer večinoma ponovi vse svoje osrednje teze iz knjige, a jih tesneje naveže na besedilo in Hobbesovo argumentacijo v *Leviathanu*. Poleg tega Macpherson zagovarja stališče, da Hobbesova politična teorija v vseh njegovih političnoteoretskih delih ostaja enaka, zaradi česar, kot bomo pokazali, tako v knjigi kot v *Uvodu* spregleda ravno eno od bistvenih novosti v *Leviathanu*.

Macpherson torej v tej svoji knjigi zagovarja tezo, da »problemi sodobne liberalno-demokratske teorije leže globlje, kot se je mislilo doslej« in da »je prvotni individualizem 17. stoletja vseboval osrednjo težavo, ki jo predstavlja njegova lastniška opredeljenost. Njegovo lastniško opredeljenost smo odkrili v pojmu posameznika, za katerega je bistveno to, da je lastnik svoje osebe ali sposobnosti in ki tej družbi ne dolguje ničesar.«⁴

Že ta osnoven oris teze nam jasno pove, da se teza s Hobbesovo politično teorijo ne ujema najbolje, saj v nobenem od svojih političnoteoretskih del, še najmanj pa v *Leviathanu*, Hobbes prav gotovo ne zagovarja stališča, da »posameznik družbi ničesar ne dolguje.« Lahko bi dodali, da so ga njegovi nasprotniki, ki jih je Hobbes v vseh obdobjih gotovo imel več kot zagovornikov, še najmanj obtoževali prav česa takega.

Temu Macpherson dodaja, da se je »odnos lastništva, ki je za vse več ljudi postajal odnos odločilnega pomena, ki določa njihovo dejansko svobodo ... pripisoval naravi posameznika« in ker naj bi bilo »bistvo človeškosti v svobodi od odvisnosti od volje drugih«, je bila svoboda dojeta kot »funkcija lastništva«.⁵

Pojasnimo takoj na začetku še pridevnik, ki smo ga namenili Macphersonovi interpretaciji *Leviathana*, namreč »liberalistično-marksistična«.

Liberalistične interpretacije zgodovine politične filozofije so Hobbesa v novem veku postavile na začetek ali za predhodnika političnega teorije

⁴ C. B. Macpherson, *Politična teorija posjedničkog individualizma*, str. 2.

⁵ *Ibid.*

oziroma ideje t.i. liberalizma, ki sicer doživi pravo formulacijo šele s Lockom. Hobbes se v to sliko seveda ne prilega najbolje in avtorji te miselne usmeritve ga vedno obravnavajo z nekakšno slabo vestjo, kot zgolj »predhodnika«, nekoga, ki še ni »dojel ali domislil vseh posledic ali razsežnosti liberalne misli ali ideje« in ga čimprej odpravijo kot totalitarista, da bi preskočili na »pravo« zgodovino »liberalizma«. Pri tem jih ne moti pretirano niti dejstvo, da jih pravzaprav sploh ne zanima resnična vsebina in logična koherenca ter domet Hobbesove politične teorije, pač pa ga skušajo (več ali manj neuspešno seveda) le prilagoditi svojemu kalupu ali predstavi o tem, kakšna naj bi bila »prava« liberalna politična teorija.

Macphersonovo interpretacijo s to liberalistično šolo družijo njena enostranost in dejstvo, da hoče Hobbesa prilagoditi svojemu modelu, čeprav se zaveda, da mu mnogo boljše oziroma zares ustreza šele Lockova politična teorija. Hobbesu sicer prizna, da je njegova politična teorija doslednejša in trdneje zgrajena kot Lockova, a mu vendarle pripiše ali podtakne vrsto potez, ki se precej boljše ujemajo z njegovim teoretskim modelom, kot pa s samo Hobbesovo teorijo, spregleda vrsto pomembnih Hobbesovih poudarkov in na koncu vsaj v določeni meri njegovo idejo absolutne suverenosti zavrne kot neustrezno rešitev ter se premakne k obravnavanju drugih avtorjev, predvsem Locka.

Prav zato njegovo interpretacijo lahko štejemo za dokaj tipično predstavnicu liberalističnih interpretacij, ki iz poznejšega ali današnjega zornega kota narcističnega ideološkega liberalizma niso sposobne dojeti celote Hobbesove politične teorije, ki jim je v precejšnji meri tuja.

Poleg tega pa je Macphersonova interpretacija Hobbesa in politične teorije »posesivnega liberalizma« marksistična – čeprav se giblje v ideološkem horizontu sodobnega liberalizma, na katerega pristaja, pa se temu pristanku pridružuje tudi zadržek, saj taisto ideološko obzorje v imenu utopičnega marksističnega ideala brezrazredne družbe, ki vsakemu posamezniku omogoča svoboden razvoj njegove ustvarjalnosti, hkrati zavrača kot ne povsem ustrezno. Hkrati je Macphersonova politična teorija liberalno marksistična še v enem pomenu: ne zavzema se za revolucionaren prehod v brezrazredno družbo ali nemara za »brezobzirno negacijo obstoječega«, pač pa upa na počasen, evolucionaren prehod vanjo, čeprav resda tega, kako natanko si predstavlja ta prehod, ne precizira.

Seveda nas potemtakem ne more presenetiti, če Macphersonova interpretacija zaradi svojih marksističnih izhodišč Hobbesu pripiše zagovor buržoazne družbe in avtorstvo politične teorije buržoazne države, da se v njej trudi poiskati ali pa vsaj umetno skonstruirati vrsto dokazov, da se Hobbes zaveda, da analizira buržoazno tržno družbo in da jo sprejema kot

nevprašljivo danost oziroma kot univerzalen ali idealen model, da celo Hobbesovi analizi človeške narave pripiše, da je že podoba buržoaznega posameznika oziroma človeka v meščanski družbi, na koncu pa vsa priznanja Hobbesu za njegove teoretske dosežke pospremi s pristavkom, da so njegova spoznanja veljavna le za buržoazne družbe in ne univerzalno. In prav zaradi tega pridržka mu je gotovo tudi pripravljen priznati večje število dosežkov, kot bi mu jih sicer.

Macphersonova interpretacija Hobbesovega *Leviathana* je nedvomno precej samosvoja, hkrati pa tudi izjemno vplivna, tako zaradi razširjenosti marksističnih idej, na katere se opira, kot tudi zaradi dejstva, da v obliki uvoda spremlja najbolj razširjeno in najštevilčnejšo izdajo tega Hobbesovega dela v Penguinovi žepni zbirki. Hkrati se opira na obsežno in natančno razdelano avtorjevo splošno politično teorijo in je pri interpretaciji Hobbesa nedvomno dosledna svojim teoretskim predpostavkam. Kot ena najpomembnejših interpretacij *Leviathana* torej Macphersonova interpretacija nedvomno predstavlja idealen primer interpretacije, s katero se je potrebno teoretsko spoprijeti.

Tako si bomo torej zastavili osnovno vprašanje: ali je Hobbesova politična teorija v *Leviathanu* res buržoazna in ali Hobbes v tem delu res opisuje buržoaznega človeka in družbo?

Da bi na to vprašanje dosledno odgovorili, pa si moramo najprej natančno ogledati Macphersonovo interpretacijo.

Macpherson Hobbesa opredeli kot analitika oblasti in miru. Takoj na začetku svoje interpretacije se vpraša, iz česa izvira še vedno trajajoče oziroma ponovno navdušenje nad Hobbesovimi deli? Ugotovi, da je Hobbes politični analitik, ki je dorasel Machiavelliju in bolj sistematičen kot kdorkoli dotlej in mnogi za njim. Tej ugotovitvi bi seveda težko kaj dodali. Macpherson ji doda ugotovitev, da Hobbes zagovarja v osnovi enako teorijo človekovih naravnih pravic, politične obveznosti in oblasti, kot jo poznamo še danes.

Temu Macpherson dodaja, da se je Hobbes še kako dobro zavedal nevarnosti vojne, tako kot se je tudi njegova generacija, ki ji je nevarnost vojne nemara bližja kot katerikoli drugi generaciji po Hobbesu. Če se zavedamo, da je bila ta trditev napisana v letu 1968, ko je Macphersonova izdaja *Leviathana* prvič izšla, nas seveda ne more presenetiti, saj je bilo to pač leto širokih javnih razprav o vietnamski vojni in demonstracij proti njej, pa tudi siceršnjega intenzivnega in širokega revolucionarnega vrenja v okviru študentskega gibanja.

Poleg tega, ugotavlja Macpherson, je Hobbes politično filozofijo razumel kot znanost in se (precej upravičeno) imel celo za ustanovitelja te

nove znanosti. Zato je prav gotovo lahko blizu bralcu dvajsetega stoletja, ki ima znanost prav tako za posvečeno. Vendar pa je bil Hobbes, kot ugotavlja Macpherson, mnogo bolj ambiciozen in velikopotezen kot današnja »vrednot osvobojena« politična znanost. Potemtakem je Hobbes današnjemu bralcu blizu tako glede pogleda na oblast in mir, kot tudi na znanost, torej tako glede *predmeta* njegove politične teorije, kot glede njenega *smotra*, pa tudi njegove *metode*.

Vendar pa, dodaja Macpherson, obstaja še ena podobnost, ki je potrebna, da ustrezno in zadovoljivo pojasnimo, zakaj je Hobbes za današnjega bralca tako privlačen in zanimiv – in ta podobnost je po Macphersonovem mnenju dejstvo, da je bil Hobbes analitik tržne družbe in meščanskega ali buržoaznega posameznika, torej družbe, kakršno poznajo, in posameznika, kakršnega predstavljajo tudi njegovi današnji bralci. Do modela takšne družbe in posameznika, meni Macpherson, je Hobbes prišel prav na podlagi svoje znanstvene metode, ki je torej produktivna še danes, hkrati pa pojasnjuje tudi, zakaj je še danes, po toliko stoletjih, Hobbes deležen tolikšne naklonjenosti in zanimanja tako bralcev kot političnih teoretikov.

Macpherson zatrjuje, da se lahko od Hobbesa veliko naučimo, trdi pa tudi, da bi se bilo z analizo njegove politične filozofije mogoče dokopati tudi do odgovora na vprašanje, zakaj je buržoazna ali kapitalistična država danes zašla v krizo in se jo vse pogosteje postavlja pod vprašaj.

Že njegova izdaja prevoda Tukidida v letih, preden je podrobno izdelal svojo politično teorijo, kaže, kot ugotavlja Macpherson, da je Hobbes želel opozoriti na *nevarnosti demokracije* in posvariti pred lahkomiselnim izražanjem nezadovoljstva z obstoječo oblastjo ter spodbujanjem k upor. Macpherson zavrne tudi očitke, da se je Hobbes v svojih političnih delih glede na trenutne politične razmere obračal po vetru. Kot vemo, se je bil Hobbes v svoji politični teoriji zmožen dvigniti nad aktualna politična nasprotja in podati analizo politične oblasti na povsem abstraktni ravni, torej na ravni, ki se v enaki meri nanaša na vse oblike politične oblasti – in, naj na tem mestu pripomnimo, tudi na politično vizijo oziroma obliko politične oblasti, ki jo skuša Macpherson potihem ponuditi kot alternativo Hobbesovemu »buržoaznemu« političnemu modelu.

V nadaljevanju si Macpherson ogleda Hobbesovo analizo človekovega značaja, ki se nahaja v prvem delu ali knjigi *Leviathana* z naslovom »O človeku«. Že takoj na začetku zatrdi, da si bo prizadeval razkriti osnovni argumentacijski potek Hobbesove analize človekovega značaja, da bi lahko na osnovi tega razkril nekatere njene predpostavke, ki jih Hobbes sicer ne poda, a jih njegova analiza nujno zahteva. Isto metodološko strategijo

Macpherson uporabi tudi v svoji knjigi o *Posesivnem individualizmu*, kjer poudarja, da si njegova študija prizadeva razkriti skrite ali tihe predpostavke političnih teorij liberalizma, ki so lahko take, ki jih je avtor imel za samoumevne, ki se jih ni zavedal ali pa jih je namerno želel skriti. Sam prizna, da je slednje, da je torej želel namerno skriti predpostavke svoje teorije, mogoče trditi le za Locka. Na Hobbesa torej naslovi ostala dva očitka, da je torej določene predpostavke imel za samoumevne in da se jih ni zavedal, ki pa sta med sabo precej protislovna. Že tu se torej začnejo problemi njegove interpretacije. A k temu se povrnemo kasneje.

Macpherson vzame za izhodišče osnovno trditev iz 6. poglavja *Leviathana*, ki govori »O strasteh«, namreč da: (1) »ljudi spodbujajo težnje in odpori«. Tej trditvi pridruži osnovno definicijo iz 10. poglavja, ki se glasi: (2) »Moč nekega človeka (če jo vzamemo univerzalno), je njegova sposobnost, da si pridobi neko prihodnjo dobrino.« Iz teh dveh izpelje trditev, (3) »da si mora vsak človek vedno prizadevati za določeno količino moči«. Tem pridruži trditev iz Hobbesovega dela *Elements of Law*: (4) »ker moč vsakega človeka ovira in se upira učinkom moči drugega: ni moč enostavno nič več kot presežek moči nekoga nad močjo drugega.« Naslednja trditev je zopet Macphersonova precej specifična izpeljava iz Hobbesovih trditev o moči: (5) »vsa pridobljena moč predstavlja nadzor nad določeno količino moči drugih ljudi«. Naslednji rezultat njegove izpeljave je trditev, da so (6) »želje nekaterih ljudi brezmejne«, ki jo ponazori z naslednjim Hobbesovim sklepom: (7) »za splošno nagnjenje vsega človeštva postavljam večno in neumorno željo po vedno večji moči, ki se konča šele s smrtjo.«

Macpherson ugotavlja, da je slednja trditev veliki sklep Hobbesove analize človeške narave, ki ugotavlja, da je vsak posameznik nujno ujet v tekmovalni boj za moč oziroma oblast nad drugimi oziroma vsaj v prizadevanje, da bi se uprl moči oziroma oblasti drugih. Do vključno tretje trditve je bila človeška želja po oblasti še nenevarna za druge, s četrto in peto trditvijo pa že postane nevarna za druge in z naslednjimi vodi v splošno tekmovalstvo za moč oziroma oblast ter v vojno vseh proti vsem v naravnem stanju.

Omenjene lastnosti človeške narave so za Hobbesa seveda izvor razmerij oblasti in vzrok za to, da posamezniki vstopijo v politično skupnost in vzpostavijo suvereno oblast. Macpherson pa zdaj temu doda svoj sklep, ki se glasi, da Hobbes ta sklep o nujnosti splošnega tekmovalstva za oblast izpelje »iz posplošitev svojih opažanj o človeku v družbi« in ne iz trditev o nujnem obnašanju posameznikov v hipotetičnem naravnem stanju v 13. poglavju. Ali povsem klasično marksistično rečeno, Macpherson trdi, da je Hobbesova »človeška narava« že narava družbenega človeka, ali še drugače:

naravni človek buržoaznih teoretikov, kot bi rekel Marx, je vedno že *družbeni človek*, sebični posameznik buržoazne družbe. Da je ta trditev ena tipičnih strategij marksistične analize in da je Macpherson navdih zanjo poiskal pri Marxu, je seveda povsem jasno. Nemudoma jo tudi pospremi z ugotovitvijo, da so to dejstvo vsi ostali spregledali, menda zaradi nazornosti Hobbesovega prikaza naravnega stanja. Prav ta trditev predstavlja tudi tisto tiho, zamolčano predpostavko, o kateri Macpherson govori na začetku svojega prikaza Hobbesove analize človeške narave:

»Dejstvo, da svoj sklep o človekovem tekmovalnem prizadevanju po oblasti doseže s pomočjo posplošitev o ljudeh v družbi, je pomembno, saj pomeni, da je Hobbes uporabljal duhovni model družbe, ki, naj se je tega zavedal ali ne, ustreza le meščanski tržni družbi.«⁶

To svojo trditev se Macpherson potrudi tudi pojasniti z ugotovitvijo, da se prav v buržoazni tržni družbi neprestano odvija tekmovalni boj vseh posameznikov za moč oziroma oblast, a ne z odkritim nasiljem, pač pa s pomočjo tržnega delovanja in odnosov, da sta torej v njej stalno na delu trditvi (4) in (5) izmed trditev, s katerimi je povzel Hobbesovo analizo človeške narave.

Toda ta Macphersonova trditev o »vselej že družbeni« človeški naravi pri Hobbesu je žal napačna. Sicer je v okviru Macphersonove analize verjetno res nujna za ohranitev konsistentnosti njegove interpretacije, glede na Hobbesovo teorijo pa je povsem samovoljna. Če Hobbes v okviru svoje teoretske zgradbe potrebuje hipotezo o človekovi naravi, ki sicer vključuje tudi človekovo družabnost (gotovo pri tem ne želi opisati Robinsona; sicer pa je Marxova metafora o Robinzoniadah kot utelešenju teorij človeške narave v nasprotju s pojmom »družbenega človeka« tako ali tako precej poznejšega datuma – *Robinson Crusoe*, ki je Marxu ponudil to metaforo, v Hobbesovem času seveda pač še ni bil napisan), a je v bistvu enaka tako zunaj politične družbe kot v njenem okviru, nas lahko zanima le, ali je Hobbes dosleden tej svoji hipotezi – in vidimo lahko, da je; po drugi strani pa nas seveda zanima, kako tendenciozno mora Macpherson preinterpretirati Hobbesa in katere predpostavke mora njegovi teoriji dodati, da lahko utemelji svojo trditev, da Hobbes v njej opisuje buržoaznega družbenega človeka.

Hobbes namreč v 6. poglavju, ki je bistveno za njegovo analizo človeške narave, saj v njem opiše človeške »strasti« (tudi Macpherson iz tega poglavja vzame prvo od trditev, s katerimi povzame Hobbesovo analizo narave človeka, torej trditev (1)), nikjer ne omeni družbe, le enkrat je omenjeno »nagnjenje k družabnosti« (angleški izraz je seveda prav tako *society*). Tudi

⁶ C. B. Macpherson, *Introduction to Leviathan*, Penguin, Harmondsworth 1968, str. 38.

sicer v tem poglavju ni zaslediti nikakršnega namiga, na osnovi katerega bi lahko sklepali, da naj bi Hobbes v njem res opisoval »družbenega človeka« oziroma človeka, ki naj bi nujno živel v politični družbi, urejeni z zakoni in se kot tak bistveno razlikoval od »naravnega človeka«, še manj pa seveda v njem Hobbes opisuje »buržoaznega človeka«. Prav zato, ker abstrahira od višjih, pravno posredovanih medčloveških odnosov, ki so značilni za civilne ali politične, pravno urejene družbe, ter obravnava človeka na ravni njegovih psiholoških motivacij in temeljnih odnosov do soljudi, lahko Hobbes povsem upravičeno zatrdi, da je prikazal »človeško naravo«.

In če Macpherson na osnovi svoje teze o »družbenem človeku« trdi, da Hobbes celotno argumentacijo o naravi človeka opravi že v prvih enajstih poglavjih *Leviathana*, torej še pred poglavjem o naravnem stanju, ki nosi zaporedno številko 13 (s čimer očitno implicitno namiguje, dasiravno tega naravnost ne izreče, da bi s stališča potreb argumentacije Hobbes poglavje o naravnem stanju lahko tudi izpustil – po njegovem je torej to poglavje namenjeno le temu, da naredi vtis na bralca), da se je torej »vse odigralo že v prvih 11 poglavjih«, ga lahko podučimo, da se pojem »civilna družba« v *Leviathanu* prvič pojavi šele v 12. poglavju, ki govori »O religiji«, pa še to le v bežnem kontekstu, saj tam Hobbes pravi, da je namen kakršnekoli religije »da naredi ljudi primerne za poslušnost, zakone, mir, dobronamernost in *civilno družbo*.« Naslednjič se pojem »civilne družbe« seveda pojavi v 14. in 15. poglavju, ki govorita o pogodbah in naravnih zakonih ter seveda pozneje v drugem delu knjige, ki govori o državi ali politični skupnosti.

V 13. poglavju, ki govori o »Naravnem položaju človeštva« (in ne stanju, torej *condition*, ne *state*), Hobbes v skladu s tem ugotovi: »Torej lahko v naravi človeka najdemo tri temeljne vzroke sporov. Prvič, tekmovalnost; drugič, nezaupanje; tretjič, samoljubje.« (Prav tekmovalnost je Macpherson štel za glavni dokaz, da gre pri Hobbesovi človeški naravi za buržoaznega družbenega človeka.) Prav narava človeka je torej vzrok, da je naravni položaj (ali stanje) človeka položaj (oziroma stanje) vojne med posamezniki. Zatem Hobbes, ko zavrača ugovore, pojasni, da je postulat naravnega stanja oziroma položaja človeka izpeljal iz človekovih *strasti* in nekaj pozneje doda, da človeške želje in strasti same na sebi niso noben greh, če poznajo zakon, ki jih omejuje – seveda pa je za zakon najprej treba postaviti zakonodajalca.

In če je v bilo v 6. in 13. poglavju govora le o strasteh, pa Hobbes v 17. poglavju, s katerim se začne obravnava politične družbe, omeni »naravne strasti«, ki so krive za položaj vojne med posamezniki in zaradi katerih se morajo ljudje podrediti zakonom.

Od tu, torej od svoje teze o »družbenem človeku«, se Macpherson premakne na obravnavo »družbene pogodbe«, še enega od splošno znanih

pojmov, ki jih Hobbes v resnici nikjer ne uporabi (niti v *Leviathanu* niti v svojih drugih političnoteoretskih delih). Macpherson sicer upravičeno poudari, da je naravni položaj človeštva pri Hobbesu zgolj hipotetični postulat, a ne moremo se znebiti občutka, da želi preveč poudariti njegovo hipotetičnost. Prav zato, ker se navezuje na Hobbesovo analizo človeške narave, ima namreč prikaz naravnega položaja ali stanja povsem upravičeno mesto znotraj njegove politične teorije (kot ga ima seveda tudi analiza človekovega razmerja do zakona in njegove svobode v okviru zakona v 21. poglavju) in ga nikakor ne moremo obravnavati kot napol odvečno hipotezo. Res Hobbes, ko zavrača predvidene očitke bralcev, da takšen naravni položaj vojne med ljudmi ni nikoli obstajal in da civilizirani ljudje nikoli niso živeli v njem, odgovarja, da to seveda drži, da pa v podobnem stanju živijo necivilizirana plemena v Ameriki in da se takšnemu stanju še najbolj približuje stanje državljanske vojne.

Macpherson sledi Hobbesovemu argumentu do mesta, ko ta ugotovi, da morajo ljudje, če hočejo zapustiti naravni položaj, predati svojo naravno pravico do tega, da počnejo karkoli (za to naravno pravico je že prej ugotovil, da je uvedena v nepotrebno omejenem kontekstu, saj naj po njegovem mnenju ne bi bilo potrebno, da je vezana na »hipotetično naravno stanje«), a ne le predati, pač pa jih *prenesti* na osebo ali telo oziroma skupščino, ki bo uveljavila njihovo pogodbo ali zaobljubo o vzpostavitvi politične družbe ter poskrbela za njeno veljavnost, s tem, da to osebo ali telo *pooblastijo*, da za to uporabi celotno njihovo združeno moč, torej moč vseh, ki so sklenili to pogodbo ali zaobljubo. Ta oseba ali telo naj jih torej varuje, skrbi za mir in postavlja državne zakone.

Ta prenos pravic in moči pa seveda pri vsakem posamezniku ustvari *obveznost*, da bo spoštoval oblast, ki jo je s to pogodbo ali zaobljubo ustvaril, saj gre pri tem za njegovo lastno prostovoljno dejanje (česar Macpherson ravno ne hiti poudarjati). Hobbes pravi, da je s tem posameznik »OBVEZAN, ali VEZAN« in da »Mora, in da je njegova DOLŽNOST, da ne izniči tega svojega lastnega prostovoljnega dejanja.«⁷

Temu Macpherson dodaja, da onstran hipoteze o naravnem stanju Hobbes seveda prepričuje svoje sodobnike, bralce *Leviathana*, ki jih seveda ne poziva, naj sklenejo družbeno pogodbo, pač pa jim pove, da je v njihovem *lastnem interesu*, da sprejmejo enako polno obveznost do suverena, *kot da* bi sklenili takšno pogodbo ali zaobljubo. Samo v tem primeru se lahko izognejo nevarnosti zdrsa v državljansko vojno in upajo, da bodo živeli v čimbolje urejeni politični družbi.

⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, poglavje 14, str. 65.

S tem je za Macphersona poglavitna analiza opravljena in ko si ogleda še Hobbesove odgovore na morebitne ugovore njegovi teoriji, ponovno preleti besedilo *Leviathana*, da bi zbral še nekaj dodatnih podkrepitev svoje osrednje interpretativne teze o Hobbesovem *Leviathanu* kot buržoazni državi.

Enega poglavitnih dokazov za to vidi v Hobbesovem stališču o davkih in obdavčitvi, saj Hobbes zavrne argument, da naj bi država od vsakogar pobirala enak davek, ker pač varuje življenje vsakega posameznika. Prav tako pa zavrne tudi idejo, naj bo obdavčitev sorazmerna z bogastvom, saj imajo bogati koristi tudi od dela revnih, zato bi pač morali plačati večji davek. Ugotavlja namreč, da bi to pomenilo pomanjkanje spodbude za varčne in prizadevne, zato predlaga davek na potrošnjo, ki je prav tako v precejšnji meri sorazmeren z bogastvom.

To Hobbesovo stališče o davkih nedvomno razkriva njegovo zavest o ekonomskih problemih in realnosti njegove dobe, v kateri si je merkantilistična država prizadevala spodbujati gospodarski razvoj. Vendar pa ne zadostuje za tezo, da je glavna poteza politične družbe, ki jo opisuje Hobbesova politična teorija, njen buržoazni značaj, ali pa za še splošnejšo trditev, da ima Hobbesova politična analiza veljavnost le za buržoazne družbe. Enako velja tudi za Hobbesovo ugotovitev, ki jo zapiše ob razpravljanju o mednarodni trgovini oziroma trgovini s tujimi ozemlji v 24. poglavju, da je namreč »tudi človekovo delo dobrina, ki jo je mogoče zamenjati za dobiček, tako kot vsako drugo stvar«.

Podobno Macpherson argumentira tudi ob Hobbesovem obravnavanju komutativne in distributivne pravičnosti, kjer Hobbes zavrne njuni »predkapitalistični« obliki, po katerih naj bi po definiciji komutativne pravičnosti izmenjani stvari v menjalni pogodbi imeli enako vrednost, po definiciji distributivne pravičnosti pa naj bi pri razdelitvi vsakdo za enako zaslugi dobil enak delež. Hobbes dejansko zavrne to definicijo komutativne pravičnosti kot nesmiselno, saj je vrednost stvari, ki je predmet pogodbe, pač odvisna od želje pogodbene stranke po njej, in če je prišlo do sklenitve pogodbe in menjave, to že pomeni, da imata izmenjani stvari tudi enako vrednost. Ker Macpherson za distributivno pravičnost pri Hobbesu ne najde podobnega ustreznega citata, se opre kar na marksistično izpeljavo, ki sicer zahteva ekonomistično (recimo ricardovsko) ali marksistično (Marx je bil pač ricardovec, kot pripominja med drugimi tudi Schumpeter) teorijo vrednosti. Njegov argument je naslednji: Hobbes bi mogel (če bi dosledno izpeljal svoje buržoazne predpostavke, ki mu jih Macpherson pripisuje) podobno zavrniti tudi stari koncept distributivne pravičnosti; če je »vrednost ali ugled človeka, tako kot pri vseh drugih stvareh, njegova cena; to se pravi,

toliko, kot bi dobil za uporabo svoje sposobnosti«,⁸ naj bi bil tako posameznikov delež samodejno usklajen z njegovo zaslugom, saj to, koliko dobi za uporabo svoje sposobnosti, določa tudi že njegovo zaslugom.

Čeprav omenjeni citat res kaže v tej smeri, pa Hobbes distributivno pravičnost opredeli kot »pravičnost razsodnika«, ki je bil izbran, da v neki stvari razsoja o zaslugah ljudi, tako kot tudi komutativno pravičnost opredeli kot pravičnost pogodbenika. In tega Macpherson ne omeni. Tudi odlomek o »vrednosti, ugledu oziroma ceni« človeka Hobbes pospremi s komentarjem, da je pač dober sodnik bolj cenjen v miru kot v vojni, obratno pa velja za vojaka in čeprav zatem doda, da je kupec tisti, ki določa ceno, to služi kot pojasnilo dejstvu, da ni odločilno to, koliko ljudje cenijo sami sebe, kar je običajno precej visoko, pač pa to, koliko jih cenijo oziroma vrednotijo drugi.

A Macpherson je očitno prepričan, da je z dovolj široko definicijo trga mogoče uskladiti tudi to. Tako je njegov sklep jasen: v Hobbesovi družbi vrednost vseh stvari in ljudi določa trg. Tako lahko povsem značilno ugotovi, da Hobbes ne sprejme le dejstva, pač pa tudi pravičnost tržne družbe.

Sedaj pa je že čas, da podamo malo obširnejšo oceno o Macphersonovem ovrednotenju in interpretaciji Hobbesa. Ker ugotavlja, da Hobbesova analiza človeka opisuje meščanskega posameznika in da Hobbes sprejema meščansko družbo in njene medčloveške odnose, s tem pa tudi njeno podobo o človeku in njegovi naravi, kot nevprašljivo in nujno danost, lahko njeno veljavnost zvede le na poseben primer. Tudi naravno stanje s tem izgubi svojo samoumevnost in utemeljenost v človekovi naravi, kot jo je imelo pri Hobbesu, ter postane le še projekcija vsakdanjega življenja meščanske družbe, podana v mračnih tonih in namenjena prepričevanju k poslušnosti suverenu oziroma ohranjanju politične vladavine (vladajočega razreda, kot bi dodal vsak pravi marksist). Seveda pa, če potegnemo vzporednico oziroma posledice teh ugotovitev še nekoliko dlje, tudi vsakdanje življenje Hobbesove civilne družbe s tem postane v tipično marksističnem stilu le še nekoliko bolj civilizirana ali urejena oblika naravnega stanja. To pa še ni vse: ker je Hobbesova civilna družba pravzaprav le neprepoznano naravno stanje, je treba potemtakem pravo civilno družbo šele vzpostaviti, to nalogo pa naj bi opravila bodoča socialistična družba, v kateri bi posamezniki zaživali pravo civilizirano življenje in resnično uživali svoje prave in polne pravice, ali v Macphersonovem besednjaku, resnično posedovali svoje pravice in svojo osebo. In prav to je očitno sklep, za katerega Macphersonu gre.

⁸ *Ibid*, pogl. 10, str. 42.

Skoraj odveč je pripomniti, da Macpherson s tem postavi svoje ideološke predstave in marksistični ekonomski nauk na mesto, kjer pri Hobbesu stoji politična analiza. Kolikor zatrdi, da Hobbesova teorija velja le za buržoazno družbo, ga seveda lahko odpravi kot zgodnjekapitalistični individualistično-egoistični odklon, ki ni zmožen misliti sodobne države blaginje ali socializma. Seveda pa je v tej luči potrebno gledati tudi vse ostale Macphersonove očitke Hobbesu – vsi temeljijo na osnovni podmeni o Hobbesu kot teoretiku buržoazne družbe – in kolikor je ta teza, kar je zdaj že dovolj očitno, napačna, se zamajejo tudi vsi ostali očitki Hobbesu.

Zdaj dolgujemo še odgovor na naše osrednje vprašanje: ali je Hobbesov *Leviathan* res buržoazen? Naš odgovor je nedvoumen *Ne*, kolikor je Macphersonova »ugotovitev« o »buržoaznosti«, ki je v resnici očitek, povsem ideološka ter nima ustrezne opore v Hobbesovem tekstu, avtorju interpretacije pa rabi kot sredstvo za razmeroma samovoljno preinterpretacijo Hobbesa. Seveda sama »ugotovitev« o »buržoaznosti« že vsebuje vrednostno sodbo, predpostavlja pa tudi, kot smo nakazali, avtorjevo vero v utopični socialistični projekt, poleg tega pa zaradi nje avtor spregleda vrsto poudarkov Hobbesove politične teorije, ki so bili za Hobbesa odločilni. Obenem je Macphersonova pozicija tudi v določeni meri razdvojena: tako na primer nameni kritičen očitek Hobbesu, da človekove naravne pravice uvede v preveč omejenem kontekstu, vezane na pojem naravnega stanja, pri čemer se nahaja na stališču narcističnega liberalizma, ki je v precejšnji meri osnovan na Locku.

Z istega stališča tudi Hobbesovo teorijo moralne in politične obveznosti spoštovanja suverene oblasti zvede na golo liberalistično utilitaristično preračunavanje lastnega interesa – in čeprav Macpherson trdi, da je Bentham gradil na Hobbesu, kar v neki meri gotovo drži, pa mu lahko odvrnemo, da Hobbes nikakor ni bil Bentham. Podrobneje bi se dalo pokazati, da njegova teorija politične obveznosti temelji na konceptu zastopanja ali reprezentacije, ki ga Hobbes razvije v 16. poglavju *Leviathana*, ki v tem in tudi ostalih ozirih ključno poglavje tega dela ter predstavlja v *Leviathanu* novost glede na njegova ostala dela politične teorije. Hobbes zelo odločno vztraja na zavezujočnosti te obveznosti in ji da domala kantovsko podobo »brezpogojne civilne in moralne dolžnosti«, poleg tega pa vztraja, da je treba zato, ker posameznik z vstopom v civilno družbo *pooblasti* vsa dejanja suverena, to obveznost dojeti kot *avtonomno* delovanje, ki se kolikor je le mogoče razlikuje od *heteronomnega* utilitarističnega preračunavanja lastnih interesov, za kar jo ima Macpherson, tudi zaradi omejenosti obzorja svojega teoretskega stališča in svoje interpretacije.

Podobno bi se dalo zavrniti tudi Macphersonov očitek, izrečen z istega stališča, da predstavniki »meščanskega razreda« oziroma zgodovinske družbe po Hobbesu niso mogle sprejeti njegovega vztrajanja na pravici suverenega telesa do imenovanja svojih naslednikov ter pokazati, da gre Hobbesu pri tem predvsem za ohranjanje pravnega okvira zakonitosti, ki je nedvomno ostal praksa večine modernih političnih družb oziroma držav.

Drugo od dveh Macphersonovih razdvojenih stališč pa je seveda socialistično in se opira na njegovo temeljno »ugotovitev« oziroma očitek o buržoaznosti Hobbesove družbe in politične teorije. Seveda razmerje teh dveh stališč ni natančno opredeljeno – je morda socializem narcistični liberalizem minus njegove negativne plati, recimo tiste, ki jih razkriva ravno Hobbes?

Glede na vse povedano si moramo torej nujno zastaviti nasprotno vprašanje: ali nam temeljna teza o posesivnem individualizmu, s katero skuša Macpherson (pre)interpretirati Hobbesa, ne pove več o njem samem in o predpostavkah njegove lastne politične teorije, kot pa o Hobbesu? In glede na vse doslej povedano mora biti že jasno, da na to vprašanje odgovarjamo pritrdilno.

Ne glede na vse, kar ima o njem povedati Macpherson, je bil Hobbes očitno eden najboljše prodajanih avtorjev obdobja angleške Republike. V letih 1650-51 so izšla vsa njegova politična dela, tako *Leviathan* (1651), ki

Raffaele Milani
Primerjalna estetika: primerjava med kulturami
in umetnostmi

V estetiki v bistvu obstajata dva glavna primerjalna modela: prvi se nanaša na strukturo misli, civilizacije in kulture znotraj kompleksne primerjave med velikimi tradicijami od vzhoda do zahoda in od severa do juga; drugi zadeva raznovrstne oblike umetnosti, njene predmete in dosežke ter različne implikacije senzibilnosti v dožemanju. Po eni strani gre za izpostavitve refleksije oz. interkulturalne¹ ali transkulturalne analize, po drugi za izpostavitve preiskovanja izmenjave in korespondence med umetnostmi, mediji in čuti. Vse to tudi vzpostavlja vzajemno igro gibanja v smeri lokacij biti, ki se včasih približuje mitologiji in svetemu, včasih pa povezuje z novimi komunikacijskimi tehnologijami.

Omenjena modela nista trdno določena; bolj kot modela, sta zemljevida teoretičnih poti, primerjav in estetskih izkustev z različnimi cilji, ki jih je mogoče povezati. Na splošno kaže primerjalna metoda svojo uspešnost predvsem pri preseganju ali problematiziranju starega in novega dogmatizma ter v času globokih sprememb v umetnosti. Poleg tega smo v tem stoletju priče stopnjujočemu slabljenju centra kot geografskega, kulturnega in teoretičnega kraja, iz katerega ali proti kateremu bi se lahko stekale raziskave, rešitve, definicije in ureditve.

Evrope, ali njenega privilegirane delo, tako ni več mogoče smatrati za edino združitevno točko. Vendar, za katero Evropo gre? Ali obstajajo homogene kulture oz. kulture, ki jih je mogoče izpeljati v poenoteni obliki? Nesporno je, kot so potrdili različni poznavalci, da bi Vzhodu lahko pripisali pomen intuicije ter Zahodu pomen znanstvene metode. Vendar so se zdaj, v dinamiki postindustrijske transformacije, nevarnosti posplošitev pokazale v polnem obsegu. Ugotovimo lahko, da so posamezni dogodki, ki pripadajo različnim kulturam, bližje drug drugemu kot situacijskim združbam, znotraj katerih jih je mogoče najti. Po eni strani ne smemo zavračati posebnosti in posamičnosti, po drugi strani pa ne prezreti splošnih vzorcev in širokih

¹ Da bi se osredotočili na sfero senzibilnosti znotraj ustvarjalnega mišljenja umetnosti in samega življenja, povezujoč univerzalne in etnične pojme, je pri estetičnem pristopu k transkulturalnim temam potrebno upoštevati naslednje delo: G. Marchianò, *Sugli orienti del pensiero la natura illuminata e la sua estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994.

primerjav, ki so vsled naraščajočih stikov med narodi enako pomembne kot neizogibne. To ne pomeni rušenja najgloblje vrednosti centra, temveč njegovo transformacijo, saj pri tej sodobni socialni, tehnični in komunikacijski premeni ne gre za krčenje estetskega polja, temveč za njegovo močno širitev. Celo obrambe kanonov določene umetnostne, literarne in kulturne tradicije² si ne smemo predstavljati kot nezdržljive s prepoznavanjem ostalih situacij, ki bi jih lahko smatrali za drugotne ali nepomembne. Prvo ne izključuje drugega in obratno. Kako se lahko, ko gre za proučevanja izvorov, izognemo temu, da potegnemo zaključke, ki nam dajo misliti, kot Martin Bernal³, ki je postavil pod vprašaj romantično podobo antične Grčije kot izvirnega, čistega modela Evrope? Glede na spremembe v estetskem izkustvu in svetu umetnosti, podpira to veljavnost mnogoterih gledišč, preden bo neizogibno prišlo do obzorja prekrivanja in izmenjave. Te spremembe ne smemo prezreti.

Ob teh dogodkih, ki zaznamujejo globalno estetsko civilizacijo, mora biti raziskovanje nujno zaznamovano z gibljivim, prilagodljivim duhom, sposobnim osredotočenja na razliko, posebnost in heterogenost, ne da bi se pri tem opustilo sintetične modele, ki niso več dogmatično regulativni. To ne zmanjša vrednosti estetike kot discipline, temveč jo sili k obnovi njenega pravilnika. Fizično in zemljepisno središčnost je zamenjal gibljiv, virtualen referenčni okvir, ki upošteva tudi plodne povezave s psihologijo, antropologijo, eksperimentalnimi znanostmi itn. Z izkazovanjem nenehne medsebojne igre bližine in oddaljenosti, krajev in obdobj, avantgard in tradicij, provokacij in inovacij, smo pozvani, da postavimo presečišče črt in osi estetskega in umetniškega izkustva sredi kultur ali kolektivnega vedenja, povezanega z recepcijo medijev, lastnostmi aristokratske vizije umetnosti, ki so različne od množične umetnosti, čutov, umetnosti, umetnika in sprejemnika.

Estetsko raziskovanje v postindustrijskih družbah je danes soočeno z blaznostjo virtualnega in kopije, genske manipulacije, vesoljskih potovanj in holografske reprodukcije znotraj negotovega prizorišča, ki temelji na hitrosti, kar vpliva tudi na težnje mladinskih gibanj. Odsev tega razpoloženja je mogoče najti tudi v nagnjenju ali nagnjenjih do hibridnega, mešanice baroka in realizma, odkritih zgodovinskih dejanskosti in znanstvenih trditev, sofisticiranega presečišča žanrov, medijev, umetnosti, tehničnih sredstev in kulturnih povezav različnih vrst. Rezultati so lahko, odvisno od primera, znotraj svobodne vzajemne igre premikov in simulacij in v okviru širjenja

² H. Bloom, *Western Canon. The Books of the Ages*, Harcourt, New York 1994.

³ M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Free Association Books, London 1987.

avtentičnih ponovnih odkritij tradicij ter njihove gradnje in zakonov, bolj ali manj banalni ali elitistični, in to v smislu, ki ni povsem akademski ali konzervacijski. V pogledu, ki je vnemirjen in prevzet hkrati, je vtis vtis estetike kaosa; dejansko gre za močno pretreseno podobo, ki jo ponuja mnogoterost oblik in načinov čutenja.

Primerjalna estetika kot polje primerjave med umetnostmi

Sinestezijski in odnosi med umetnostmi so v našem stoletju pridobili večji vpliv s strani ustvarjalnega, ideacijskega vidika ter s stališča sodelovanja, sprejemanja. Odsevajo stanje sodobne senzibilnosti, ki ga neprestano spodbuja razvoj množičnih medijev, z odklonom od kompozicionalnih konvencij, z opuščanjem izrazite posebnosti, s spremembo v tehnikah in materialih ter s padcem sistema lepих umetnosti. Dvajseto stoletje je bilo priča ogorčenemu spopadu šoka kot dominantne estetske kvalitete s tradicijo. Umetnosti in čuti se znotraj tega nasprotja nanašajo ter vplivajo drug na drugega nejasno in ne neposredno. Dejansko je bilo že zdavnaj ugotovljeno, da posamezna oblika umetnosti ne pripada samo enemu čutu: ni absolutnih, enopomenskih odnosov med slikarstvom in vidom ali med glasbo in sluhom, kajti ostali čuti naravno sodelujejo, pač v odvisnosti od primera in stopnje. Kakorkoli, stanje, ki zadeva umetnosti in čute, se hitro spreminja ter odseva širok razpon stopenj in možnosti, ki rezultirajo v brezkončni izmenjavi med estetskimi rezultati teh novih sredstev in elitistično umetnostno produkcijo.

Na tej podlagi je mogoče reči, da so odnosi med umetnostmi na določen način vzporedni odnosom med čuti. Motiv izomorfizma (neposredno očiteno v besednih in vizualnih umetnostih) vstopa v to sliko ponovljen s svobodnejšo medsebojno igro čutov.⁴ Opaziti je mogoče vzporednice, ki predstavljajo različne oblike, pač v odvisnosti od našega zgodovinskega pogleda na pretekla stoletja. Seveda ti motivi, čeprav nadležni in razširjeni v 20. stoletju, izvirajo iz oddaljene preteklosti. Razmerje med umetnostmi so obravnavali vse od antike, ko je vse določevala njihova podrejenost kanonom klasične tradicije.

Pri stoikih in Platonu lahko najdemo napotila na povezavo med poezijo in slikarstvom, še od prej pa se spomnimo mota *ut pictura poesis* (Simonid) h kateremu sta se vračala Horacij in Plutarh, in katerega so ga ponovno povzeli v 15. in 16. stoletju.

⁴ O tej temi gl. B. A. Uspensky, »Isomorfismo delle arti verbali e visuali«, v: *Teoria della letteratura*, ur. E. Raimondi in L. Bottoni, Il Mulino, Bologna 1975.

Razprava o tem, kaj je skupno različnim umetnostim, je v novejših časih dobivala vedno večjo težo. Nekateri dokazujejo, da je povezujoči element spretnost, medtem ko drugi trdijo, da je to posnemanje; ne smemo seveda pozabiti, da je posebno v delih manierizma in rokokoja mogoče retorične figure interpretirati kot pomembno sredstvo prehoda ali prevoda iz ene umetnosti v drugo. Ob navajanju sodobnejših primerov se lahko spomnimo, da je za F. Schlegla arhitektura zamrznjena glasba, za Schellinga pa gledališče kot besedna umetnost ustreza kiparstvu, ker pokaže predmet z vseh strani. Schopenhauer je zagovarjal povezavo med glasbo in čustvenostjo v razvoju melodije: žalost ustreza molovskim tipkam, medtem ko sreča in vedrina ustrezata durovskim. Pred kratkim je Lévi-Strauss⁵ sledil nekaterim analogijam med literaturo, slikarstvom in glasbo, izhajajoč iz principa dvojne artikulacije. Primeri, vključno s tistimi z notranje ravni umetnosti, kot je uporabe alegorije, metafore in analogije v strogem pomenu so seveda številni. Sledi teh paralelizmov je mogoče najti tudi v obrti. V Kašmirju votke preprog tkejo v odvisnosti od razporeda vlaken in barv, ki kot kaže odsevajo kriterij, značilen za glasbo (ne glede na to, kar bi lahko dejal Etienne Souriau, ki je ugotovil to razmerje v svojih primerjalnih študijah).

Če se glede motivov simbolne ureditve čutov obrnemo na primitivne družbe, da bi poiskali kulturne korenine človeškega duha, se zdi da je Chatwin⁶ najbolj zanesljiv vodič. Na svojem potovanju preko Avstralije je razvil motiv nomadstva, popotnika, ki zarisuje *vrstice pesmi*. Skozi te sledi postane popotnik sled, z drugimi besedami, kraj o katerem je pel. Ker so te vrstice pesmi zastopale organizacijo družbenega življenja skozi opis predstavo ozemlja, jih je nujno navajati. Omenjene sledi (v obratni smeri) so podobne stari umetnosti spomina, pri kateri so bili različni vidiki predstavljeni s kraji v sistemu korespondenc, katerih sistematizacijo včasih najdemo v kompleksnih arhitekturnih načrtih. Vendar se v Avstraliji ne soočimo z miselnim konstruktom, kot da so dogodki iz sanjskega Časa tam vedno obstajali. Obstaja povezava med deželo in pesmijo, ki jo lahko pojasnimo z aborginskim mitom, po katerem vsak Človek iz davnine, z vsakim svojim korakom, premikajoč se od začetka časa, poimenuje stvari in bitja, ki ga obkrožajo. Gre za preplet rek, skal, gorskih verig, ljudi. Glede na te sledi, ki predstavljajo poslednja navodila in zakone, obstaja vez med človekovo dušo in posamezno točko pokrajine. Nekatero sledi in sanjski Časi se nanašajo na rojevanje ali rojeno bitje. Ob teh sledih, ki jih lahko vidijo in slišijo le posvečeni, obstaja tudi pesem okusa in vonja.

⁵ C. Lévi Strauss, *Regarder, écouter, lire*, Plon, Paris 1993.

⁶ B. Chatwin, *Le vie dei canti* (1987), ital. izd., Adelphi, Milano 1988.

Z ozirom na *qualia* in občutke, upoštevamo mitološke ter religiozne pomisleke in posledice. V muzeju tik ob Šivinem templju, Minakski-Sundareshuara v Maduraju (Tamil-Nadu, Indija) se nahaja plošča skladnosti med barvami in občutji: temno rdeča – čutnost; sivkasto modra – strah; svetlo modra – čisto religiozno občutenje; travnato zelena – hinavščina; svetlo zelena – povezanost idej in občutkov; limonino rumena – intelekt; roza – nesebično čustvovanje. V kulturi daljnega vzhoda in v splošnem znotraj ezoterične misli, skladnosti predstavljajo zgradbo celotnega predstavitvenega sistema človeka in narave. V dometu njihovih aktivnosti najdemo tudi analogije z ostrimi in topimi koti, fragmentiranimi ali izkrivljenimi znaki. Debeli mreži nanašanj se razkriva med ravnimi čustev, občutkov, oblik in čutov, ki vključujejo, kot je opozoril Grasset, organe človeškega telesa, letne čase, astrološke znake, mitološke pripovedi, števila in smeri. Eliade⁷ je pokazal, da npr. pri jogi obstaja zemljevid skladnosti med čakrami, barvami, oblikami (mandalami), zvoki (mantrami), elementi (zemlja, voda) in čutili. Vseeno ne smemo pozabiti, da se je tudi naše izročilo v znanstvenih in umetniških razpravah (ne samo v 15. in 16. stoletju) razvilo v bogat vzorec skladnosti.

Ti dogodki postajajo nabiti z evokativnimi navzkrižnimi referencami, strukturalnimi ekvivalencami, metaforičnimi predlogi, čisto sinestetičnimi izkustvi in kombinacijami. Zaviti so v avro magične nedoločenosti ali preračunane simetrije. Če izločimo delo umetniškega ustvarjanja in se omejimo na običajno vedenje, dobimo občutek, da je naravno, da različne čutne sfere med seboj niso enako oddaljene in do določene stopnje homogene. Čutne ureditve je treba gledati v luči sistema jezika, ki deluje kot posrednik. Opredelitev vtisa z besedami dejansko pogosto sproži priziv druge čutne sfere; na primer, okus vina lahko opišemo kot poln ali blag, razporeditev barv kot kričecho ali zvoke kot mehke. V tej igri premestitve se sinestezija nanaša na enotno kodo oz. razkriva enotno kodo. Videti je, da naš um neposredno deluje sinestetično.

Poskusimo bolj razumeti delovanje zaznavnega aparata. Glede na Merleau-Pontyjevo analizo⁸ zaznava ni niti stanje ali kvaliteta niti zavest o stanju ali kvaliteti. Namesto tega je potrebno razumeti barvo in zvok v določenem obnašanju, kajti v vsakem dejanju zaznave je vsebovana globalna povezanost s svetom. Zaznavamo čutno draženje na mišičnem tonusu in te

⁷ Sklicujem se na: M. Granet, *Il pensiero cinese*, ital. izd., Adelphi, Milano 1987; M. Eliade, *Lo yoga Immortalità e libertà* (1954-1967), ital. izd., ur. B. Iesi, Sansoni, Milano 1991.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), ital. izd., Milano 1980³, str. 284-325 (II, 1).

reakcije se vključujejo v celotno situacijo. Zaznavanje je povezano z gibanjem v prostoru. Vtisi in »čutne kvalitete« razodevajo gibalno fiziognomijo, obnašanje; zaviti so v življenjski smisel. V tej luči je potrebno postaviti subjekt zaznave – ne več v smislu misleca, ki opisuje kvaliteto ali kot inertno bitje v odnosu do zaznave, temveč kot silo, ki se pojavi hkrati z določenim kontekstom bivanja ali se z njim uskladi.

Subjekt se tako pojavlja kot življajoč se v kvalitete. Zaznava povezana z barvo, prepoznavanje njenih *quale* je intencionalno; ne sestoji se iz sebe tako kot stvar, temveč se razteza ven in pomeni prek sebe same. Z drugimi besedami, je izmenjava med subjektom zaznave in čutnim objektom v procesu popolne konfiguracije. V tej perspektivi obravnavamo sinestetično izkustvo, pri katerem ni nobenega razloga več za dokazovanje, da vizualne kvalije omogočajo vid, zvočne kvalije pa sluh. Kajti v skladu z Merleau-Pontyjevo analizo telo in čuti med seboj komunicirajo in se odpirajo strukturi stvari. Kvalitete, podatki in čuti komunicirajo drug z drugim. Oblika predmeta nagovarja vse čute, ne samo pogled, in telo obravnavano kot sistem, je tisto, ki kaže tesno povezavo med sinestezijo in gibanjem. Na tej osnovi niti besede niti dejanja, ki se nanašajo na telesnost, niso zajeta »pod idealen pomen«, temveč se beseda izmenjuje s kretnjo in kretnja z besedo, v komunikaciji skozi telo, ki se dejansko razkriva kot sistem ekvivalenc in premestitev med čuti. Sledeč Herderju, Merleau-Ponty nadaljuje s trditvijo, da je človek nenehen občilni senzorijski, ki se ga dotika zdaj en del, zdaj drugi. Enotnost telesa je tudi enotnost čutov ter enotnost materialnega in kulturnega predmeta. Telo s tem postane »skupno tkivo vseh predmetov« in kot rezultat, orodje za moje razumevanje sveta.

V motrenju estetskega življenja, vedno bolj omejenega na dejavnike medčutnega zaznavanja ter umetnostne evolucije, močno pogojene z vzporednim raziskovanjem (homologije, izmenjave, itn.) – najslavnejše primere prispevajo Skrjabin, Kandinski, Rimski-Korsakov, Klee, Boulez in Veronesi – se pojavi potreba po primerjalni estetiki. Z drugimi besedami po estetiki, ki si prizadeva predvsem proučevati te pogoje sodobne čutnosti in tako obnavlja projekt in teoretična prizadevanja Etienna Souriauja.⁹ Toda naloge primerjalne estetike se ne da skrčiti na analizo 20. stoletja, ker je mogoče sečišča in sinestezije, kot rečeno, opazovati retrospektivno in historično na eksperimentalni ravni analogije, alegorije, simbola in metafore, z izbiro in osvetljevanjem postopkov, materialov in vidikov kompozicije.

Etienne Souriau si je primerjalno estetiko zamislil kot pozitivno znanstveno proučevanje, utemeljeno na strogem jeziku tega, kar je skupno

⁹ E. Souriau, *La correspondance des arts. Elements d'esthétique comparée*, Flammarion, Paris 1947.

različnim umetnostim, analizo strukturne prisposodbe, vključujoč raziskavo primerjave med tehničnimi in estetskimi dejavniki. Gre za iskanje podobnosti in razlik med deli, ki pripadajo različnim področjem izraza. Njen cilj je natančna in globoka analiza mehanizmom premestitve iz ene umetnosti v drugo. Namen je določitev primernosti in legitimnosti »izposojenih« jezikov (kaj na primer pomeni, če govorimo o sliki z izrazi simfonije v belem ali modrem duru). To vodi v fenomenološko raziskovanje, ki premakne našo pozornost z materialne ravni na tematsko in kompozicijsko raven navdiha, z morfološke na algoritmično. Za Souriauja vendarle obstaja absolutni moment, ki se razkriva v najvišji združujoči manifestaciji umetnosti, skozi nerazumljivost umetniškega dela. Slednje ga je odvrnilo od proučevanja dinamične sile radikalnih avantgardnih gibanj. Souriau ni upošteval poetike provokacije, negativnega, »estetskega izničenja«, ki so, nasprotno, popolnoma povezane z razvojnimi procesi novih reprodukcijskih tehnik, kot je pojasnil Benjamin. Poleg tega njegova delitev umetnosti na »prezentirajoče« (npr. literatura kot čista prozodija, arabeska soglasnikov in samoglasnikov) ter »reprezentirajoče« (literatura kot opis, reprodukcija stanj, stvari, situacij) ne odgovarja na potrebe našega časa in je ni mogoče podpreti z zgodovinskim raziskovanjem.

Znotraj okvira te vrste primerjalne estetike ne smemo pozabiti dela Munroja¹⁰, ki nam je zapustil široko vizijo umetnostne raznolikosti. Razprava o značaju (s kritiko naperjeno proti prioriteti čutnih »kvalij«), različnih pomenih umetnosti in njeni dvoumnosti, umetniških žanrih, odnosu med umetnostjo in umetnostmi, filozofskih klasifikacijah, materialih, izraznih sredstvih, tehnikah, naravi estetskih oblik, prostorski, časovni in vzročni organizaciji, kombinacijah, tipologijah in stilih predstavlja temeljne točke sistematične interpretacije, ki lahko, kot je avtor sam napovedal, oblikuje le nejasne, začasne hipoteze, ki se morajo spreminjati, integrirati in posodabljati skladno z načinom kreativnih in receptivnih ravni.

V luči teh premišljevanj, ki prinašajo v ospredje sinestezijo, na kratko obravnavajmo nekatere vidike barvnega sluha. Lévi-Strauss¹¹ je v analizi znanih *Voyelles* dokazoval, da Rimbaud postavlja nekatere analogije med razlikami. Napačno bi bilo gledati vsak samoglasnik posebej v povezavi z barvo. V njegovi interpretaciji niso neposredne zaznave čutnih skladnosti tiste, ki odstirajo arhitekturo soneta, temveč to zgradbo kaže odnos, ki ga intelekt (*entendement*) nezavedno vzpostavlja med njimi. S historičnega in problematskega gledišča o razmerju zvoka in barve citira Rousseaujev *Essai sur l'origine des langues*, kjer ta predlagana homologijo med nasprotjema

¹⁰ T. Munro, *The Arts and their Interrelations*, Liberal Arts Press, New York 1951.

¹¹ C. Lévi-Strauss, nav. delo, str. 125-137.

melodija-harmonija in vzorec-barva. V svojem komentarju Lévi-Strauss ponavlja, da lahko tako barve kot zvoki obstajajo neodvisno, na osnovi števila nihajev ter v skladu z nekim redom čistih vtisov. To dovoljuje, da tako slikarstvo kot glasba dopuščata obe strani in odnos med njima. Rousseau in Diderot sta naredila korak dalje od Batteauxa, ki si je, vezan na pojem imitacije, zamislil, a podcenil abstraktno umetnost, ker je bil prepričan, da predstavlja le medigro barvnih pack, čisti užitek za oko, vendar je nesposobna, da bi pritegnila duha.

Kompozitivna estetika kot polje primerjav med kulturami

Ponovno prebiranje omenjenih teorij iz sredine stoletja iz pragmatične in fenomenološke perspektive (Souriau in Munro) nas napeljuje k refleksiji posodobljenih ocen teh »ureditev« v luči heterogenosti, mnogoterosti, raznolikosti, spremenljivosti in sistematičnosti. Tem smernicam lahko dodamo ikonološke študije, povezane s funkcijo petih čutov, ali tiste, ki jih je izvajal McLuhan na različnih medijih. Toda analiza estetskih kategorij vodi do drugačnega primerjalnega pristopa, če postavimo študijo [koncepta] *iki*, ki jo je napravil Kuki Shuko, v odnos z našim konceptom ljubkosti; če pogledamo primerjavo med indijsko umetnostjo ter srednjeveško umetnostjo Zahoda, ali med krščansko umetnostjo in umetnostjo Vzhoda, ki jo je izdelal Ananda K. Coomaraswami¹²; če pogledamo združitev estetskega in svetega pomena umetnosti, ki jo je izpeljala Grazia Marchianò tako, da je črpala iz hinduistične, kitajske in japonske tradicije, začenši z *Sutra of the Lotus*; če upoštevamo odkritje analogije med aristotelovsko teorijo katarze in terapevtsko funkcijo drame pri Bharati in njegovih naslednikih¹³; če se ozremo na primerjavo med Psevdo Longinom ter Anandavardhanom glede vzvišenega in raziskave drugih pomembnih konceptov kot so literarna imaginacija, posnemanje ter stil¹⁴. Na tehnični ravni je mogoče ponuditi nadaljnje uporabne poteze, če preusmerimo našo pozornost na jedrnatost in zgoščenost poetične sestave, na ornament in na prekrivanje brez kakršnega koli ločevanja dveh ravni primerjave.

V tem drugem modelu najdemo delo Kanti Chandra Pandeya¹⁵. Z velikim teoretičnim in historičnim naporom v stalni in natančni primerjavi

¹² A. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, Dover Books; New York 1934.

¹³ P. J. Chaudhury, »Chatarsis in the Light of Indian Aesthetics«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XV, 2, 1956; R. Mukherji, *Comparative Aesthetics: Indian and Western*, SPB, Calcutta 1992, str. 29-58.

¹⁴ A. Chaudhary, *Comparative Aesthetics: East and West*, Eastern Book Linkers, Delhi 1991.

¹⁵ K. C. Pandey, *Comparative Aesthetics*, 2. zv, Vanarasi, Banares 1957.

med indijsko tradicijo in našo lastno pazljivo proučuje niz temeljnih in pomešanih motivov: teorijo imitacije, imaginacijo, katarzo, nastanek občutkov in čustev, umetnost kot dejavnost in delo, preoblikovanje naravnih pojavov v mitološke pojave, kontemplacijo, iluzijo, idealizacijo, simbolizem, klasifikacijo umetnosti, verjetnost, konkretizacijo, invencijo, senzibilnost, svetost, prednost poezije in drame. Smer, ki jo je začrtal, predstavlja smer ubranosti in primerjav, razvitih okrog tematskih vprašanj, ne časovnih osi. Tako najdemo, drugo ob drugi, ideje Aristotela, Descartesa, Leibniza, Kanta, Hegla, Schopenhauerja, Croceja, Bharate, Anande Vardhane, Abhinavagupte, Bhatta Naygake, Prattibhe in Mammate. Zraven so tudi njegova proučevanja posameznih umetnosti: v arhitekturi najde Pandey podobnosti med pravili Vitruvija in Manasare. Tako kot pri nekaterih že omenjenih načelih estetike, se invencija v platonističnem smislu božanske inspiracije primerja z močjo Sarasvatija ter v racionalističnem in klasicističnem smislu (Boileau) z Rasa-o (v Bharati in Dhananjayi); v primeru vzvišenega je zapažena povezava med Vzvišenim in Adbhutaraso. Kar zadeva vzvišeno v arhitekturi, se izkaže za zanimivo Pandeyeva analiza strahu pred veličastnostjo: ne gre za vprašanje »očarljivega terorja«, temveč »osuplosti«. Ravno tako je pomembna razprava o čakrah in glasbi, ter o osredotočenju uma na glasbo v želji po osvoboditvi. Slednja ugotovitev nas vodi nazaj k čutnim skladnostim, s katerimi smo začeli.

Sredi šestdesetih se je Munro¹⁶ lotil prav tega vidika primerjave in se vprašal, katere estetske vrednosti zahodne kulture bi bilo mogoče zaslediti v kulturi vzhoda. Ena izmed vrednot je mistični simbolizem v umetnosti, pri čemer je poudaril, da na zahodu prevladuje naturalistični vidik. Druga vrednost leži v vzpenjanju in vzporednem razvoju umetnosti ter pod njimi ležečih teorij, ki popolnoma potrjujejo veljavnost poetike in umetniške prakse. Tretja vrednost, sposobna postaviti naše estetske teorije pod vprašaj, izhaja iz primerjave med različnimi tradicijami. Ne glede na posebnosti indijske, kitajske in japonske estetike, osrednji problem te mreže primerjav ni določen z mističnimi in transcendentnimi vrednotami *per se*, temveč z dejstvom, da so te vrednosti neposredno vključene v umetniške prakse.

Leta 1975 se Deutsch¹⁷ vrne k tem temam, in se vpraša, kako bi bilo lahko Brueglovo delo klasificirano glede na vzhodni okvir estetskih vrednosti. Na to vprašanje poskuša odgovoriti tako, da začne pri kanonih Ching Haa, krajinskega slikarja iz desetega stoletja, po katerem obstajajo štirje načini, kako biti slikar. Toda dejansko vprašanje je: kaj so bistvena orodja za interpretacijo in ovrednotenje umetniškega dela, ki ne pripada naši

¹⁶ T. Munro, *Oriental Aesthetics*, The Press of Western Reserve, Cleveland, Ohio 1965.

¹⁷ E. Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, Hawaii U. P. Honolulu 1975, str. 39-74.

kulturi? Kako je mogoče preseči občutek zadrege, ki ga pogosto doživljamo pred neznanim delom? In katera so osnovna kognitivna orodja za interpretacijo dela iz druge kulture, če ga ne zaznavamo zgolj kot sliko ali kot čisti estetski in formalni potencial. Deutsch vidi kombinacijo štirih »dimenzij estetske relevance« v umetniškem delu: *Weltanschauung*, kulturno-avtorska estetska nagnjenost, formalni obseg in simbolne vrednosti. Cilj primerjalne estetike je v tem, da nas vodi do bistva narave predmetov, skozi kriterije, nepogojene s kulturnimi vezmi. Estetska nagnjenost je po Deutschu izbira, s pomočjo katere je delo seznanjeno z avtorjem. Istočasno pomaga kritiku organizirati zaznave in sodbe. Medtem ko okus vključuje kvalitativno izbiro znotraj raznolikosti stilov, estetska nagnjenost te stile utemelji. Poznavanje estetskih nagnjenosti dane kulture je bistveno za razumevanje umetnosti: nagnjenost za poudarek in simbolno v indijski umetnosti ali nedefiniranost tragičnega v kitajski umetnosti, če omenimo le nekaj primerov. Tako na vzhodu kot na zahodu je forma dela njegov *Gestalt*, organsko strukturirana celota. Forma dela prezentira sebe, ne reprezentira. Kar se tiče bistvenih simbolnih vrednosti, ko je delo dojeto v najvišji stopnji svoje intenzivnosti, združujoč pomen in vrednost, je mogoče reči, da je doseglo »četrto dimenzijo estetske relevance«. Umetnik bo tako ustvaril »izžarevajočo« formo, bistven simbolizem, združujoč intencionalnost, tehnike in vrednosti.

Nedavno je Deutsch¹⁸ zastavil problem estetske primerjave z ugotavljanjem, kako študij glavnih estetskih principov in najpomembnejših umetniških izrazov nudi priložnost za razumevanje osnovnih razlik, ki se nanašajo na koncept umetniške ustvarjalnosti, umetniško delo, pričakovanja udeleženca-opazovalca, odnos med umetnostjo, moralo, religijo in specifičnimi kulturnimi funkcijami estetske zavesti. Te razlike, ki ob primerjavi iz različnih ohranitvenih točk, zadevajo tudi posnemanje, čustvenost, razosebljenje in sodelovanje, lahko pospešijo produktivne izmenjave in skupnosti, spreminjajoč začetne predpostavke. Razumevanje kultur, ki se razlikujejo od naše, se ne osredotoča le na značilne lastnosti drugih tradicij, temveč prispeva tudi k obogatitvi in izboljšanim estetskim možnostim v splošnem. Ta oblika primerjalnega pristopa spodbuja proces, pri katerem gre za prisvajanje pisanih in plodnih potez drugih kultur, zavedno ali nezavedno, s tem pa postanejo integralni del lastnega kulturnega ozadja. Pri tem početju se rušijo ideološke pregrade, najsi izvirajo iz evropocentričnega odnosa ali površne eksotične radovednosti. Potemtakem

¹⁸ E. Deutsch, *Estetica comparata*, v: Grazia Marchianò, *Il paesaggio dell'estetica. Teoria e percorsi*, Trauben, Torino 1997, str. 11-22.

je mogoče koncepte japonske estetike (yügen, aware, sabi, itn.) ali tiste iz indijske estetike (rasa, sahrdaya, itn.) razumeti in asimilirati.

Iz primerjalnih modelov¹⁹, prikazanih tukaj v glavnih potezah, sledi nujna potreba po integraciji. Dva modela, prvi medumetnostni, drugi medkulturni, od Souriauja do Pandeyja, ne moreta biti ali ostati ločena. Predmet njune analize je isti: estetsko življenje človeka, od katerega izvirajo različne vrste paralelizmov in primerjav. Ta preplet navsezadnje poudarjajo in navdihujejo naraščajoči stiki med narodi, revolucija komunikacijskih sredstev. Industrijska struktura dežel kot sta Kitajska in Indija pričinja doživljati globoke spremembe, ki bodo nujno vplivale na estetsko polje. Kar zadeva sodobno umetnost je v zadnjih letih izmenjava tehnik, idej in drž med japonskimi, kitajskimi, indijskimi, evropskimi in severnoameriškimi umetniki začela poganjati korenine. Ne gre samo za zmedeno obliko radovednosti, ki se je pojavila ob spodbudi sedanjosti, temveč za pristen interes in iskanje vzajemnosti. Primerjalna estetika mora prevzeti nalogo opazovanja, védenja, varovanja in podpiranja estetske civilizacije z njenimi različnimi ravnmi zgodovinskega razvoja, ob prisvajanju novih orodij in ne da bi izgubila pogled na inovacijo in tradicijo.

Prevedel Ernest Ženko

¹⁹ Med različnimi študijami o tej tematiki tudi:

R. K. Sen, *A Brief Study of Greek and Indian Poetics and Aesthetics*, Sen, Roy and Co. Ltd., Calcutta 1954.

D. Charles, »Sur quelques problèmes d'esthétique comparée aujourd'hui«, v: *Le grandi correnti dell'estetica novecentesca*, ur. Grazia Marchianò, Guerini, Milano 1991.

A. C. Sukla, »Imitation in Greek and Indian Aesthetics«, v: *Le grandi correnti dell'estetica novecentesca*, ur. Grazia Marchianò, Guerini, Milano 1991.

La Rinascenza orientale nel pensiero europeo. Pionieri lungo tre secoli, ur. Grazia Marchianò, Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1996.

Humanisms Facing Each Other, ur. Grazia Marchianò, III. Kyoto-Siena Symposium (poročila), julij 1995, Cadmo, Siena 1996.

East and West, ur. Grazia Marchianò, Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.

PROBLEMI HEGLOVE FILOZOFIJE

Dragana Kršić
»Umna dejanskost« in filozofija

Prva asociacija ob omembi temeljnega dela Heglove zrele politične misli, *Očrtov filozofije prava*¹ (odslej *OFP*), je običajno vselej povezana z razpinitim Heglovim stavkom »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno«. Ponavadi to sintagmo interpreti označujejo bodisi za panlogizem bodisi je, ker Hegel v *OFP* razvija svojo teorijo države, prav ta sintagma »dokaz«, zgledni primer, ki ponazarja Heglovo pristajanje na obstoječe, njegovo upravičevanje Pruske države, itd. Na tem mestu se bomo razlage omenjenega stavka lotili tudi sami, vendar ne tako, da bi se že v izhodišču spraševali, ali Hegel zares povečuje in hvali obstoječo Prusko državo, meščanski družbeni red, ali gre pri Heglu za filozofijo *statusa quo*, ali je Hegel reakcionar ali revolucionar, itn., pač pa bomo nanje vseeno odgovorili prek ovinka, posredno. Teh vprašanj, ki so v nekem pomenu ključna za razumevanje *OFP* in ki so na določen način vsekakor povezana z interpretacijo stavka samega, se je mogoče lotiti na vsaj dva načina. Prvi način bi bil v tem, da bi v prid takšnega ali drugačnega odgovora nanje navajali in obravnavali številne zgodovinske in druge vire, ki so na razpolago². Čeprav bi s tem lahko odgovorili – ali pa tudi ne – na mnoge zagate številnih interpretacij tega Heglovega dela, pa – po našem mnenju – golo navajanje zgodovinskih dejstev samo po sebi nikakor ne zadostuje za korektno pojasnitev teh vprašanj, še manj pa za razlago kateregakoli *filozofskega* stavka. Zato bomo pri razlagi stavka »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno«³ izhajali iz preprostega in banalnega dejstva, da je Hegel *filozof* in da je omenjeni stavek filozofska *izjava*, ki jo je potrebno premisliti v filozofskem kontekstu in na filozofski način.

¹ Večina navedkov iz *Očrtov filozofije prava /OFP/* se bo nanašala na »Predgovor« omenjenega dela. Navajamo pa po: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt na Majni 1989 (2. izd.), TWA, zv. št. 7. Kolikor se bomo nanašali še na druge dele *OFP*, se bomo pri navajanju odlomkov opirali na standardno prakso citiranja le-te in navajali zgolj številke paragrafov, pri čemer številki paragrafa dodan »o« pomeni Heglove opombe, »d« pomeni Gansove dodatke, »k § ...« pa se nanaša na opombe ob strani (*Randbemerkungen*), ki jih je lastnoročno napisal Hegel.

² Prim. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, ur. Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1975, zv. 1.

³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der ...*, str. 24.

Omenili smo že, da gre za »razvpit« stavek, za naravnost – v vseh pomenih – razglašeno mesto. Tako kot skorajda ni filozofa, ki še ni slišal za to Heglovo izjavo, tudi ni malo tistih, ki so jo poskušali premisliti, interpretirati. Interpretacije seveda še zdaleč niso enoznačne. Stavek o »umni dejanskosti« namreč sestoji iz večih momentov, zato ga je tudi mogoče interpretirati na več načinov. Problem je namreč v tem, da je v tem stavku »vsebovana« celotna Heglova filozofija. Povedano nekoliko drugače, razumevanje oziroma razlaga tega stavka zahteva tako vpeljavo pojmov in izpeljav, ki nastopajo v drugih Heglovih delih, kot tudi njegovo pojasnitev na podlagi misli, ki jih Hegel zapiše v samem »Predgovoru« *OFP*.

Vprašanje konteksta ali kaj je filozofija?

S kontekstom, v katerem je potrebno razumeti stavek o »umni dejanskosti«, razumemo »Predgovor« *OFP*. Naša prva teza oziroma prvi moment, na katerega bi radi opozorili, je v tem, da se samega stavka o »umni dejanskosti« ne da razumeti drugače kot na podlagi in v kontekstu »Predgovora«. Toda problem je v tem, da je sam »Predgovor« v nekem pomenu »v suspenzu«. Če bi se nam namreč zgodilo, da bi v stiski s časom odprli *OFP* na zadnji strani »Predgovora«, ter najprej prebrali zaključne vrstice, kjer Hegel spregovori o funkciji predgovorov nasploh (predgovor lahko »kot predgovor o stališču spisa, ki mu je predhoden, govori le površno in subjektivno«⁴), bi po vsej verjetnosti bodisi zamahnili z roko, rekoč: »Aha! ... površno!, ... pa subjektivno!... – vsa stvar se začne šele na straneh »Uvoda«, pričnimo z našim branjem šele tukaj,...«, bodisi bi »Predgovor« sicer prebrali, a zgolj površno in brez tehtnejšega premisleka. Toda to bi imelo za razumevanje stavka o »umni dejanskosti«, dovolimo si patetično pretiravanje, naravnost katastrofalne posledice.

Zakaj? Zato, ker poskuša Hegel v »Predgovoru«, kljub temu, da lahko ta o »stališču spisa, ki mu je predhoden, govori le površno in subjektivno«, utemeljiti ne le svoje filozofije prava in države, temveč tudi filozofijo nasploh. Filozofijo nasploh zato, ker so *OFP*, katerih predmet je »znanost o državi«⁵, del širšega filozofskega polja. Tako Hegel v »Predgovoru« najprej spregovori o metodi tega kompendija, pri čemer nas takoj na začetku opozori na to, da gre v omenjenem prikazu za *filozofski način spoznanja*. O samem filozofskem načinu spoznanja pa pove, da se tako »filozofski način napredovanja od ene materije k drugi« kot tudi »način znanstvenega dokazovanja«, kot

⁴ *Ibid.*, str. 28.

⁵ *Ibid.*, str. 26.

»dva spekulativna načina spoznanja, bistveno razlikujeta od drugih načinov spoznanja«⁶. Hegel pri tem sicer pripominja, da v *OFP* predpostavlja specifičnost teh dveh načinov spoznanja glede na ostale, da pa je samo to specifičnost obširneje razvil v svoji *Znanosti logike*. V »Predgovoru« k *Znanosti logike* pravi Hegel namreč sledeče: »Če naj postane znanost, si filozofija svoje metode (...) ne more sposoditi od kake podrejene znanosti, denimo matematike, prav tako pa se tudi ne more zadovoljiti s kategoričnim zagovarjanjem notranjega zora ali si pomagati z rezoniranjem, utemeljenim v zunanji refleksiji. Nasprotno, tisto, kar se v znanstvenem spoznanju *giblje*, je lahko samo *narava vsebine*, saj vendar šele prav ta *lastna refleksija* vsebine postavi in *proizvede njeno določitev*.«⁷

A za razliko od »Predgovora« k *Znanosti logike*, kjer se Hegel bolj ali manj omejuje na to, da določi naravo filozofskega (in logičnega) mišljenja, pa izražajo uvodne besede Heglovih *OFP*, besede »Predgovora«, nekakšno zaskrbljenost. Hegla namreč »skrbi« tako sedanjost kot tudi bodočnost filozofije. Filozofija nasploh se po Heglu nahaja v fazi nekakšnega propadanja, pri čemer problem ni le v zunanjih okoliščinah, pač pa se je filozofija tudi zaradi *svojega* delovanja in ravnanja znašla v položaju, ko je deležna »najrazličnejšega zaničevanja in slabega glasu«. Najhujše zaničevanje pa je zaničevanje tiste vrste, ko je »vsak, takšen, kakršen je, prepričan, da ima odgovor na to, kaj je filozofija nasploh in da je zmožen o njej soditi.«⁸ Zaničevanje, ki ga ni, kot pravi Hegel, deležna nobena druga umetnost ali znanost. »Glavni smisel te plehkosti«, »plehkosti«, mimogrede, Hegel v »Predgovoru« *OFP* imenuje Friesa¹⁰ za enega izmed vojskovodij te »plehkosti«, pa sestoji v tem, da se znanost oziroma filozofijo »namesto na razvoju misli in pojma, utemeljuje na neposredni zaznavi in na naključnem umisleku.«¹¹ Zaradi tega je treba filozofijo ne le ločiti od drugih vrst

⁶ *Ibid.*, str. 12.

⁷ Navedeno po: G. W. F. Hegel, *Znanost logike I*, prevedel Zdravko Kobe, Analecta, Ljubljana 1991, str. 15.

⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 17.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jakob Friedrich Fries (1773–1843) je bil Heglov predhodnik v Heidelbergu. Kot zvezmo iz uredniške opombe v »Predgovoru« *OFP*, je imel leta 1817 na neki svečanosti mesta Wartburg nek govor, zaradi katerega je bil začasno suspendiran z mesta predavatelja. Sled tega dogodka se je samo to Heglovo kritiko Friesa v »Predgovoru« *OFP* jemalo kot nelojalen napad na osebo omenjenega filozofa in je bila deležna mnogih kritik s strani drugih avtorjev. Enega izmed številnih poskus branja upravičenosti ali neupravičenosti Heglovih napadov na Friesa najdemo v knjigi Allena W. Wooda, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, New York & ... 1991, str. 183 in sl.

¹¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 18–19.

spoznanja – »samo uvid v nujnost takšne različnosti bo filozofiji omogočil, da se iztrga iz sramotnega propada, v katerega se je pogreznila v naših časih«¹² –, temveč jo je potrebno »ubraniti« tudi pred njo samo.

Kaj izpričuje ta Heglova »skrb« za filozofijo, v čem je bistvo te žolčne in na prvi pogled zelo pristranske in »subjektivne« kritike, ki zavzema dobršen del »Predgovora«? V tem, najkrajše rečeno, da poskuša Hegel – kot smo že omenili – določiti oziroma opredeliti *filozofijo kot tako*. Zastavek Heglove zaskrbljenosti zaradi položaja, v katerem se nahaja filozofija, je določitev tistih »minimalnih« pogojev, s katerimi filozofijo sploh lahko »pripoznamo« za filozofijo. Prvi takšen pogoj zadeva *postopek* filozofske obravnave¹³, drugi pa vprašanje *aktualnosti* filozofije. Filozofija, kolikor hoče biti filozofija¹⁴, se po Heglu nikakor ne sme zadovoljiti z neposredno zaznavo, tj. ne sme »ostati pri *danem* – bodisi to dano podpira zunanja pozitivna avtoriteta države ali soglasje ljudi bodisi avtoriteta notranjega čustva in srca ter prepričanje odobravajočega duha«¹⁵, temveč se mora ukvarjati z *razvojem pojma*. Drugače rečeno, filozofija je lahko filozofija le, kolikor je »svobodno mišljenje« in, drugič, kolikor je v »najglobji notranjosti združena z resnico«.

Če je torej postopek filozofske obravnave prvi moment prezentirane »zaskrbljenosti«, tj. Heglove določitve in opredelitve filozofije, pa predstavlja vprašanje *aktualnosti* filozofije njen drugi moment. Tako je filozofija po Heglu lahko filozofija le, če je *aktualna*. Kolikor to ni, kolikor ni aktualna, ni filozofija. Filozofiji zagotavlja njeno aktualnost prav njena sposobnost izrekanja resnice. Filozofija je aktualna, tj. ustreza svojemu pojmu le, kolikor lahko o predmetu obravnave izreče resnico. Brez resnice filozofije ni – *resnica* oziroma *izrekanje resnice* o predmetu obravnave je preizkusni kamen vsake filozofije. Zato je za Hegla filozofija, ki pravi, da »resnice same ni mogoče spoznati«¹⁶, najslabša vrsta rezoniranja.

¹² *Ibid.*, str. 12.

¹³ V »Predgovoru« Hegel govori tudi o obliki *OFF*, kjer na uvodnih straneh ponazarja, zakaj imajo *OFF* prav takšno obliko, kot jo imajo (gre za dialektiko vsebine in forme (tj. oblike): ker so *OFF* znanstvena razprava, ker gre v *OFF* za »znanost«, je vsebina, s Heglom računano, seveda »bistveno povezana z *obliko*« (str. 13). Vendar ta del »Predgovora« puščamo ob strani, saj se nam za razlago stavka o »umni dejanskosti« ne zdi bistvenega pomena.

¹⁴ Zahotelo se nam je zapisati: »da se filozofija, kolikor hoče biti Filozofija«, a bi bil to napačen zapis. Zakaj? Zato, ker za Hegla druge filozofije kot filozofije ni! Pri Heglu ne gre namreč za to, da bi obstajala Filozofija med množico filozofij, temveč je lahko filozofija filozofija le na en sam način. Filozofija se lahko kot mišljenje razlikuje kvečjemu do druge vrste mišljenja (znanstvenega, matematičnega, etc.).

¹⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 14.

¹⁶ *Ibid.*, str. 18.

Ne samo da resnico po Heglu *lahko* spoznamo, temveč jo kot filozofi tudi *moramo* spoznati. In po Heglu je filozofski način spoznavanja resnice prav *pojmljenje*. Filozofija oziroma filozof ne le »s pomočjo«, temveč prav »skozi« pojmljenje izreka resnico. Parafrazirajoč Deleuza bi lahko rekli, da resnica za Hegla »ni rezultat neke predhodne dobre volje, pač pa je rezultat nekega nasilja v mišljenju.« In prav to je vsebovano v tem »naporu« pojmljenja, ki ga Hegel zahteva od nas filozofov. Kajti, če filozofija ni *pojmljenje*, *zapopadenje bistva* nekega predmeta obravnave, potem je, s Heglom rečeno, le »prazno govoričenje«. Filozofija lahko le na podlagi zapopadenja bistva, zapopadenja umnega, ki je »sinonimno z idejo«, izreka resnico. S tem pa lahko deluje in ji le tako gre veljava, ki jo Hegel v »Predgovoru« *OPF* zahteva zanj. Po Heglu prav »filozofija podaja uvid, da ni nič drugega dejansko kot ideja«¹⁷. Zato je, mimogrede povedano, izhodišče Heglove filozofije prava prav naslednja trditev: »Ne živi nič, kar ne bi bilo na nek način ideja. Ideja prava je svoboda, in da bi jo resnično dojeli, jo je potrebno spoznati v njenem pojmu in obstoju le-tega.« (§1 d) Drugače povedano, Hegel postavi za izhodišče filozofije prava *pojmem svobode*. Posameznikova svoboda je »gonilo« človekovega združevanja v državi, civilni družbi, kazenskem pravu, nenazadnje v zakonski zvezi, itn. Zato Hegel v *OPF*, ko govori o kazenskem pravu, o civilni družbi, o zakonski zvezi, o državi, dejansko govori o svobodi oziroma o ideji svobode. Saj se umno, »ki je sinonim ideje, s tem, ko v svoji dejanskosti hkrati vstopa v zunanjo eksistenco, kaže v neskončnem bogastvu oblik, pojavov in likov, ter svoje jedro zavije v raznoliko lupino«.¹⁸

Toda te ideje oziroma umnega Hegel ne razume v pomenu »ideala«. Spomnimo na tem mestu na to, kar v »Predgovoru« *OPF* Hegel pove o Platonovi *Državi* – »... celo *Platonova* Država, ki velja za prazen ideal, je v bistvu dojela zgolj naravo grške nravnosti«¹⁹. Zato filozofija, ki ima za Hegla vselej oprava z idejami, ni postavljanje »neke *onostranskosti*, ki naj bi bila bog si ga vedi kje«, pač pa je »razumevanje *umnega*« in ravno zaradi tega »*pojmljenje sedanjega in dejanskega*«²⁰. S sodobnim besednjakom povedano, filozofija je na ravni svojega pojma zgolj in samo takrat, ko se ukvarja s *sodobnimi, perečimi* problemi. V tem smislu je potrebno razumeti tudi sledeči razvpiti sintagmi iz »Predgovora« *OPF*: »*Hic Rhodus, hic saltus*.« oziroma »*Tu je roža, tu pleši*.«²¹ *Izrekanje resnice* pa za Hegla ni nekaj, kar bi bilo zunanje

¹⁷ *Ibid.*, str. 25.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, str. 24.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Vsi poudarki so seveda Heglovi. *Ibid.*, str. 26.

predmetu obravnave. Ni nekaj, kar stvari sami le dodamo; ni nekaj, kar je le naše mišljenje o nečem. Temveč je ravno obratno. S tem in šele s tem, ko predmet, stvar, problem *pravilno* pojмимо, dojamemo, razložimo, ga tudi »spremenimo«, torej *aktivno* posežemo vanj.

Heglovo pojmovanje »dejanskosti«

Nekje na začetku smo že omenili, da interpretacije stavka »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno« niso enoznačne, da težave interpretov izhajajo iz tega, da je v samem stavku vsebovano več momentov. Če je prvi moment tega stavka povezan s tem, kar Hegel v »Predgovoru« pove o filozofiji, pa drugi moment zadeva Heglovo pojmovanje dejanskosti. Vprašajmo se torej najprej, kako to, da Hegel na tem mestu sploh spregovori o »dejanskosti« in na kakšen način jo razume? Kako to, da ima stavek o »umni dejanskosti« prav takšno formo, kakršno ima?

Če je odgovor na vprašanje, zakaj Hegel v »Predgovoru« *OFP* sploh govori o filozofiji, ne pa samo o filozofiji prava, v tem, da so *OFP*, katerih predmet je sicer »znanost o državi«, del širšega filozofskega polja, pa je odgovor na vprašanje, zakaj Hegel v »Predgovoru« sploh govori o »dejanskosti«, prav v tem, da so *OFP* sicer del širšega filozofskega polja, toda predmet tega kompendija je predvsem »znanost o državi«. Drugače rečeno, če je odgovor na vprašanje »Zakaj sploh govoriti o filozofiji?« vsebovan v »rodu«, pod katerega spada filozofija prava, pa odgovor na vprašanje o dejanskosti ponuja prav specifičnost predmeta filozofije prava. Kaj je torej specifični predmet filozofije prava? Hegel pravi »znanost o državi«. Oznaka, ki na nek način pove tako vse kot nič. Treba je odpreti *OFP*, da bi videli iz česa vse sestoji: od abstraktnega, kazenskega prava, prek morale do države. Hegel torej v *OFP* sicer ne daje napotke do jiljam in obmejni policiji, tako kot sta to, med drugim, počela Platon in Fichte, pač pa filozofsko utemeljuje ne samo upravičenost države, temveč tudi kaznovanja v kazenskem pravu, sklepanja zakonskih zvez, menjalnih, delovnih razmerij v civilni družbi, državljanskih dolžnosti itd. Predmet *OFP* je torej na nek način naš »vsakdanjik«. Torej nekaj, kar vsak dan kot posamezniki (tj. kot člani družine, države in civilne družbe) »živimo«, nekaj, v kar se rodimo. In prav ta »dodatek« – ta »nekaj, v kar se rodimo« – je za Hegla pomemben »podatek«. »Dejstvo« namreč je, da v svetu vladajo neka določena simbolna razmerja, neka pravila, da je svet, v katerega posameznik z rojstvom šele vstopi, na nek način vselej že strukturiran, izoblikovan, da je »vse vselej že tu«. Pravila, države, določena (simbolna) razmerja, vselej že obstajajo, so

vselej že vzpostavljena in ne čakajo na nikogar, da bi jih šele vzpostavil. Rekli bi lahko, da za Hegla kaosa ni, oziroma da svet nikakor ne more biti in nikoli ni bil kaotičen, temveč je v njem zmeraj vladal, oziroma vlada nek red.

Ker pa je Hegel daleč od tega, da bi filozofijo oropal, kot smo že pokazali, možnosti njenega aktivnega poseganja v svet, tj. daleč od tega, da bi jo imel za miselno dejavnost, ki zgolj pristaja na obstoječe, se filozofija ne sme zadovoljiti z ugotovitvijo, da svetu vlada nek red, da je svet strukturiran v skladu z določenimi pravili, temveč mora ugotoviti, na kakšen način in *zakaj* je tako strukturiran. Drugače rečeno, naloga filozofije ni le v tem, da ugotovi, da pravila vladajo svetu, temveč mora ugotoviti za kakšna pravila gre, oziroma ali je in, če je, kako je v teh pravilih in strukturah prisoten »um«. Ta »umnost« je nekaj v naši »vsakdanjosti«, v »obstojećem«, kar jo v nekem pomenu presega, kar jo naredi za več od tistega, kar »zgolj je«. Med Heglovim pojmom dejanskosti in našim »vsakdanjikom« namreč ni enačaja. Res je, da se mora filozofija, kolikor hoče ustrezati svojemu pojmu, ukvarjati s sodobnimi, perečimi problemi, tj. s sodobnostjo, toda to še zdaleč ne pomeni, da nanjo kot tako pristaja. Pristajanje na obstoječe, nek »*es ist so*«, je namreč nekaj, kar je »rezervirano« le za zakone narave, še zdaleč pa ne za zakone prava²². Če je v naravi »najvišja resnica, da zakon *sploh obstaja*« – zakoni narave po Heglu »preprosto so in veljajo, kakršni so«, zakoni narave ne morejo biti »napačni, zmotne so lahko le naše predstave o njih« –, pa za zakone prava to ne velja, saj so zakoni prava »zakoni, ki jih postavlja človek«, zato so podložni zmotam in kot taki tudi preverljivi.

Povejmo to, pravkar izrečeno misel na drugačen – bolj poenostavljen – način. Na preprosto dejstvo – dejstvo namreč je, da se življenje Grkov, Rimljanov in naših (oziroma Heglovih) sodobnikov razlikuje, tj. da ljudje določenih obdobj ne (so) bivajo na popolnoma isti način – se Hegel ne odzove tako, da se, s pomočjo opisa življenj enih, drugih ali tretjih, zadovolji zgolj z ugotavljanjem razlik med določenimi obdobji, temveč v teh razlikah poskuša najti tisto, kar ta obdobja »presega«, tj., drugače povedano, kar je v teh različnih obdobjih »nespremenljivega«, »istega«, »združujočega« – ta »presežek«, to »združljivo«, to »isto« pa Hegel imenuje »ideja« oziroma »tisto umno«. Tako pravi takoj na začetku »Uvoda« *OFP* o filozofiji sledeče:

»Filozofija ima opravka z idejami in s tem, kar se običajno imenuje *goli pojmi*, še več, pokaže [tako] njihovo enostranskost in neresničnost, kot tudi to, da je *pojem* (ne to, kar se pogosto imenuje tako in je zgolj neka razumska določitev) sam tisti, ki ima *dejanskost* in to tako, da jo sam sebi daje. Vse, kar ni ta s samim pojmom postavljena dejanskost, je minljivi

²² O koncizno predstavljeni razliki med zakoni narave in zakoni prava glej opombo pod črto na straneh 15–17 v *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*

obstoj, zunanja naključnost, mnenje, nebistven videz, neresnica, prevara itd.« (§ 1 o)

Tega Heglovega razlikovanja med »dejanskostjo« in »obstoječim«, tj. »zunanjo eksistenco« seveda ne smemo razumeti na ta način, kot nam ga v svoji interpretaciji stavka o »umni dejanskosti« predstavi Allen W. Wood.²³ Začetna postavka Woodove razlage je sicer dobra – Wood trdi, da se Heglove izjave o »umni dejanskosti« ne da razumeti drugače kot prav s pomočjo pravkar omenjenega razlikovanja med tistim, kar je »dejansko« in tistim, kar »zgolj obstaja«, tj. »zunanjo eksistenco«. Problem Woodove razlage se nahaja v njegovem razumevanju omenjene razlike, saj to razliko pojmuje kot neke vrste »slabo neskončnost«. Zakaj? Zato, ker sta – v skladu s takšnim Woodovim pojmovanjem Heglovega razlikovanja med dejanskostjo in obstojem – oba termina na zgubi, saj je med njima nek kratek stik oziroma, natančneje rečeno, do stika med njima sploh nikoli ne more priti. A zakaj do stika ne more priti? Preprosto rečeno zato, ker Wood razmerje med »dejanskim« in »obstoječim« razume precej shematično, precej »šablonsko«. Na eni strani imamo namreč dejanskost, ki »vsebuje samo tisti obstoj, ki polno izraža in ustreza svojemu bistvu«, kar naj bi Hegel poimenoval »pojavi ali fenomen«, na drugi strani pa »minljivo obstoječe«, na katerega naj bi naleteli v vsakdanjem življenju. Temu »minljivo obstoječemu« – pod ta pojem ne samo da lahko, temveč tudi »moramo vključiti tudi družbe in države« – se pogosto dogaja, pravi Wood, da »ne uspe biti dejansko, da ne uspe biti pojav svojega bistva«. Tako torej po Woodu ta zunanji izraz »ne ustreza notranjemu bistvu« in ta »obstoj, ki je nepopoln na ta način, Hegel imenuje videz ali *Schein*«.

Iz tega potegne Wood dva sklepa: Prvič, Hegel razlikuje med umnim bistvom, »katerega ustrezní pojav je dejanskost«, in minljivo, bežno, naključno, odvečno zunanostjo, »ki jo to bistvo nosi v sferi končnosti.« Drugič, to razlikovanje med dejanskim in obstoječim je pri Heglu, za Wooda, v zadnji instanci »teološko« obarvano, v zadnji instanci naj bi šlo pri omenjenem razlikovanju za razlikovanje med Bogom in kreacijo, oziroma stvaritvijo. Hegel, vsaj tako trdi Wood, Boga razume kot »umno bistvo stvari, medtem ko je kreacija njihova odvečna zunanost.«²⁴ Ker je tako filozofija kot taka »resnična teodiceja« – Wood si pri razlagi Heglove trditve o umni dejanskosti pomaga z mnogimi (precej okrnjenimi) navedki iz drugih Heglovih del –, je »edini pravi predmet filozofije Bog« in prava filozofija se ukvarja s končnim svetom le tolikor, »kolikor je v njem vsebovana božja

²³ Woodovo interpretacijo na tem mestu povzemamo po: Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, New York & ... 1991.

²⁴ W. Wood, *nav. delo*, str. 10.

prezenca – tj. le, kolikor je končno dejansko. Nepopolnosti končnosti obstajajo, vendar so odvečne kontingence, ki jih upravičuje dejstvo, da je sama kontingenca nujni dejavnik v božjem razodetju.«²⁵

Takšen Hegel, kakršnega nam predstavi Wood, je nek drug Hegel, kakšnega poskušamo predstaviti sami, saj je »Woodov Hegel« prej videti filozof stare metafizike, kot pa Hegel, ki bi kdaj (vsaj od daleč) slišal za pojem dialektika ali za izraze kot so »bistvo je pojav kot pojav«, »dialektika vednosti in resnice«, »substancia je subjekt« itn., skratka, »Woodov Hegel« je daleč od Hegla, ki je zmožen izreči stavek: »Duh je kost!« Problem je namreč v tem, da čeprav se Wood pri razlagi razlike dejanskega in obstoječega, pojava in videza sklicuje tudi na paragrafe Heglove *Enciklopedije filozofskih znanosti* (§§ 6 in 142), je njegova razlaga diametralno nasprotna temu, kar o dejanskosti in obstoječem pravi na enem izmed teh mest Hegel sam:

»Dejanskost je neposredno postala enotnost bistva in eksistence ali notranjega in zunanjega. Povnanjenje dejanskega je samo dejansko, tako da ono ostane prav tako dejansko in je le toliko bistveno, kolikor je v neposredni zunanji eksistenci.«²⁶

Povedano nekoliko drugače, med dejanskim in obstoječim gre, vsaj po našem mnenju, za isto logiko kot med pojmom vednosti in resnice²⁷ v *Fenomenologiji duha*. Dokler zavest misli, da ima predmet, ki ga obravnava, neko nasebno resnico, ki jo mora šele zapopasti, se nahaja v nekakšni »slabi neskončnosti«: Resnica je zavesti videti kot nek absolut, kateremu se lahko le v neskončnost približuje, a nikoli popolnoma ne približa. Nепrestano se ji namreč dogaja to, da misli, da je s svojo vednostjo že zapopadla tudi resnico, a se zmeraj znova izkaže, da tisto, kar ji je uspelo »zapopasti«, »še ni tisto«, tj. še ni resnica sama. Tako se zavesti resnica sama zdi kot nekaj, kar se nahaja onstran njene lastne vednosti o nekem predmetu. Toda vsa poanta je v tem – in to je tisti minimalni heglovski obrat, ki ga je potrebno narediti –, da spoznamo, da je resnica že sama ta pot do resnice, tj. da resnica o predmetu eksistira le skozi našo vednost, tj. skozi naše izrekanje o njem. In podobno je tudi z obstoječim, tj. obstojem in dejanskostjo. Dojeti moramo, da je dejanskost lahko le v zunanji eksistenci in da razen te dejanskosti druge dejanskosti ni. Drugače rečeno, dejanskost je dejanskost le v toliko, kolikor je v zunanji eksistenci. »Obstaja« lahko le v »formi«, le v »podobi« zunanje eksistence, če ne, ni bistvena. Ne gre za to, da bi bila dejanskost nekaj, kot to poskuša pokazati Wood, kar bi bilo eksistenci,

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (I)*, § 142, str. 279.

²⁷ O dialektiki vednosti in resnice glej: Mladen Dolar in Slavoj Žižek, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, zlasti str. 32, 91, 96 in dr.

obstoječemu radikalno zoperstavljen. Dejanskost ni nekaj, kar »ima« um, medtem ko tega obstoječe nima. Gre za nek minimalen obrat, ki ga je zmožna le filozofija in ki ga Hegel od nje naravnost zahteva, namreč za to, da v tem eksistirajočem prepoznamo to, kar je dejansko, to, kar je umno in prav »filozofija ... podaja uvid, da ni nič drugega dejansko, kot ideja«²⁸.

Zaradi tega, ker Wood razliko med dejanskostjo in obstoječim pojmuje tako, kot jo pač pojmuje, se njegovo pojmovanje Heglove filozofije in njene naloge, popolnoma razlikuje od našega. Wood tako najpoprej trdi, da Heglova filozofija države »ne upravičuje *statusa quo*, pač pa Boga; ne povečuje političnega reda, pač pa božje razodetje samo v duhovnem kraljestvu države«.²⁹ Vendar ne ostane samo pri tem, temveč samo filozofijo *oroča za možnost izrekanja resnice*, saj trdi, da filozofija po Heglu, »ne more ne upravičiti ne obsojati nobene eksistirajoče države, saj naloga filozofije ni soditi o tem, kako dobro ali slabo je katerakoli dana država udejanila svoje umno bistvo«.³⁰

»Kar je« in etični moment

Skorajda odveč se zdi, da bi sploh komentirali te Woodove izpeljave, ki zadevajo Heglovo filozofijo. Najpoprej zato, ker smo že zgoraj pokazali, da Heglu – kakor tudi sam pove v »Predgovoru« *OPF* – še zdaleč ne gre za to, da bi v svojih *OPF* podal teorijo države »kot naj bi bila«, ne gre mu za to, da bi postavljaj nek »ideal«. Če bi namreč Hegel res ravnal tako, kakor Wood trdi, da ravna, potem bi se kot filozof nahajal prav na ravni tistega, kar je sam imenoval Lepa duša, ki je nenehno nezadovoljna z vsem, kar jo obkroža, ki se nenehno pritožuje nad zunanjimi okoliščinami, okoljem, v katerem se nahaja, za katerega pasivno žrtev se ima, ki pa je še kako sad njenega (ne)delovanja.

Kaj konec koncev »vsebuje« Heglova zahteva po pojmljenju? Preprosto to, da tedaj, ko kot filozofi enkrat dojamemo ne le smisel človeškega bivanja, pač pa tudi način, na katerega je to bivanje, ta »vsakdanjik« strukturiran, ko pojмимо bistvo neke zadeve in ko to bistvo *izrečemo*, v ta »vsakdanjik« tudi aktivno posežemo in ga s tem tudi spremenimo. Zakaj Hegel pravi, da je edini način, da o tem bivanju sploh lahko kot filozofi *pravilno*, poudarek je na tem »pravilno«, sodimo v tem, da najprej dojamemo, pojмимо bistvo neke zadeve? Kaj je za Hegla pravzaprav pravilen način? Rekli bi lahko, da

²⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 25.

²⁹ W. Wood, *nav. delo*, str. 10.

³⁰ *Ibid.*, str. 11.

gre pri tem za dva momenta. Prvi bi bil v tem, da je vsaka (filozofska) izjava nek simbolni akt, ki sestoji iz istega »materiala«, iz katerega sestojijo vse oblike združevanja, vse formacije – država, družina, korporacija, itn. –, iz simbolnega namreč. Filozofska izjava je torej vselej aktivna, vselej namreč simbolno posega v naš »vsakdanjik«. Toda to za Hegla samo po sebi še ne zadostuje. Izjava je namreč pravilna, *richtig*, šele takrat, ko pojmi idejo nečesa. Ideja prava, države (in vsega, kar kot predmet obravnave pod to spada) pa je za Hegla *udejanjenje posameznikove svobode*, zaradi česar ga vsekakor lahko umestimo v sodobno politično teorijo. Če Hegel ne bi vpeljal tega kriterija, bi ne bil zmožen presojati (simbolnih) razsežnosti dejanj in združevanj. Poroka bi se mu zdela le mrtva črka na papirju, ki zgolj »omejuje« pravo ljubezen; na vprašanje, od kod pravica zakonodajnemu telesu, da za storjeno kršitev prava kršitelju izreče kazen in ga kaznuje, bolj ali manj ne bi znal odgovoriti in bi se mu kazen zdela le neko prisilno dejanje, ki ga ne bi znal utemeljiti ... Same države, prava, poroke, pogodbe, itn., ne bi obravnaval kot udejanjenje posameznikove svobode na določen, specifičen način, temveč bi v vsem tem videl le omejevanje le–te. Skratka, abstraktno bi zoperstavljal razloge za ali proti, ostajal bi, heglovski rečeno, na »ravni razuma«, ki se mu neka določitev, neka opredelitev, tj. neka teorija zdi le ena izmed mnogih in ki se zgublja v takšnih tiradah, kot je vprašanje, ali za neko kazen zadostujejo trije goldinarji ali pa morda goldinar petdeset. Drugače rečeno, bil bi nihilist, kar pa Hegel vsekakor ni. Zakaj?

Preprosto povedano zato, ker se v stavku »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno« skriva še en moment, do katerega pridemo s pomočjo odgovora na vprašanje, *zakaj ima stavek o »umni dejanskosti« prav takšno obliko, takšno formo, kot jo ima*. Enega izmed možnih odgovorov v svoji interpretaciji³¹ podaja Gillian Rose, ki izhaja – podobno kot mi – iz tega, da je treba stavek o »umni dejanskosti« brati skupaj z drugo spekulativno izjavo iz »Predgovora« *OFP*, z izjavo, ki opredeljuje nalogo filozofije in ki je v tem, »da zapopade *tisto, kar je*, kajti *tisto, kar je*, je um«³². Za Roseovo sta ti dve izjavi »temeljni spekulativni izjavi *Očrtov filozofije prava*«³³ in prav ta »spekulativnost« obeh izjav je predmet njene obravnave. Osredotoči se na razlago *kopule* v obeh izjavah, na ta »kar je«, saj pravi, da je do napačnih interpretacij Heglovih izjav prihajalo prav zato, ker so interpreti *kopule* v obeh izjavah »napačno brali kot *tisto, kar naj bi med termini afirmiralo identiteto*«,³⁴ kar je imelo za posledico veliko število interpretacij, ki so dokazovale, da Hegel

³¹ Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Humanities Press, London 1981, zlasti str. 79–91.

³² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 26.

³³ Rose, *nav. delo*, str. 81.

³⁴ *Ibid.*

upravičuje obstoječe pravo in meščanske družbene odnose. Pri tem se Roseova opre na Heglovo razlago identitete, tj. izjave $A=A^{35}$, iz *Znanosti logike*, kjer Hegel razloži pasti »neposrednega« branja omenjenega stavka. Če bi namreč stavek $A=A$ brali le na neki neposredni ravni, potem bi rekli, da stavek ne izreka ničesar novega, tj. A na mestu predikata bi bil enak A -ju na mestu subjekta in prvemu A -ju ne bi dodajal ničesar. A takšno branje in razumevanje omenjenega stavka kot zgolj tautologije, bi ostajalo le na ravni videza. Toda stavek identitete po Heglu napoteva še na nekaj več, tj. na svojo razliko. Prav na to dialektiko videza in resnice se v svoji interpretaciji osredotoči Roseova, ki Hegla razume kot najostrejšega kritika obstoječih buržoaznih razmer, ki nas – kot oster kritik naravnega prava – ravno opozarja na »videz, razmerja, razliko meščanske družbe ter nas svari pred razlago, ki bi videz imela za umno, ki videz dela za absolutno načelo celote.«³⁶ Poanta kritike Gillian Rose je namreč v tem, da sama izjava »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno« prav zato, ker je spekulativna, napoteva na izkustvo videza, na to, da so meščanska razmerja napačno identificirana z umnostjo. »Ta videz moramo spoznati za realnega, vendar ga ne smemo narediti na načelo umnosti, prav tako pa ne smemo kakega drugega načela umnosti abstraktno zoperstaviti prevladujočemu videzu.«³⁷ Ker ima izjava o nalogi filozofije isto formo kot izjava o »umni dejanskosti«, gre tudi pri njej za podobno logiko »izkustva videza«, zaradi česar je po Roseovi Heglova filozofija daleč od tega, da bi bila filozofija *statusa quo*.

Hegel, kakršnega predstavi Roseova, je tako povsem drugačen Hegel, kot nam ga je predstavil Wood. Roseova nam na nek način prikaže precej marksistično obarvanega Hegla, kar je, kot smo že dejali, eden izmed možnih načinov razumevanja Heglovega stavka o »umni dejanskosti«, ki pa je – morda – v eni točki nezadostna. Hegel je namreč daleč od tega, da bi sebe razumel v tem smislu – tj. v smislu nekega političnega aktivista. Nima se za »kritika vsega obstoječega«, njegovo izhodišče ni »oporekanje vsemu obstoječemu«, pač pa se ima za filozofa. Kaj to pravzaprav pomeni? To, da tako izjava o »umni dejanskosti« kot izjava o nalogi filozofije, kakor tudi vse ostalo, kar Hegel v »Predgovoru« v *OFP* pove o filozofiji, na nek način ni nič drugega, kot poskus utemeljitve filozofove lastne pozicije. Ne samo poskus utemeljitve *OFP* kot »znanosti o državi«, ne le utemeljitev filozofije prava, pač pa prav poskus utemeljitve Heglove lastne pozicije, filozofove pozicije kot take. Ne gre le za to, da Hegel razlaga, kaj filozofijo naredi za filozofijo, ne gre le za razlago in pojasnitev tega, kako se mora filozofija prava

³⁵ Prim.: G. W. F. Hegel, *Znanost logike II*, Analecta, Ljubljana 1994, zlasti str. 29–34 in sl.

³⁶ Rose, *nav. delo*, str. 81.

³⁷ Rose, *nav. delo*, str. 81.

lotiti obravnave svojega predmeta, torej tega, kakšen je postopek filozofske obravnave, temveč gre veskozi posredno za filozofa, za filozofovo pozicijo izjavljanja in s tem seveda tudi za njegovo dejavnost, delovanje. Skratka, tako kot Hegla v *OFFP* nasploh zanima udejanjanje posameznikove svobode v njenih (različnih) pojavnih oblikah, toda na zelo specifičen način (tj. skozi vprašanje posameznikove etične pozicije), ga v »Predgovoru« *OFFP* zanima *filozofova (etična) pozicija*.

Hegel namreč na začetku »Predgovora« pravi, da je »posel pisca, zlasti filozofskega, v tem, da odkriva *resnice*, da izreka *resnice* in da razširja *resnice* in pravilne pojme«. ³⁸ Ves »Predgovor«, celotno ločevanje med »pravo« in »nepravo« filozofijo, celotno opisovanje postopka filozofske obravnave, je Hegel napisal konec koncev zgolj zato, ker tisti teoretiki, ki nam ves čas zatrjujejo, da prav to že veskozi počno, svojega posla niso opravili tako, kot je treba. A edini način, da do *resnice* kot filozofi sploh pridemo, je, da v izhodišču nalogo filozofije opredelimo prav tako in v takšni obliki, kot jo določi Hegel v »Predgovoru«. Pri stavku o nalogi filozofije – »pojmiti to, *kar je*, kajti to, *kar je*, je um« ³⁹ –, je, poleg že omenjene dialektike videza in *resnice*, ključen ravno moment *forme* – Hegel stavka ne more izreči v drugi oziroma drugačni obliki in ne z drugimi besedami, kot ga je. Zakaj? Zato, ker je v tem stavku vsebovana predpostavka, na podlagi katere lahko filozofija oziroma filozof *deluje*. Če Hegel naloge filozofije ne bi opredelil tako, kot jo je, potem bi se prepustil stihijskemu, naključnemu ali pa bi, kot filozof, zelo hitro vrgel puško v koruzo, rekoč: kaj moremo, tako pač je, kdo bi to razumel, naključje pač, oziroma, bi trdil, da »*resnice* same itak ne moremo spoznati«, itn. Za Hegla je tako *vsaka* stvar vredna premisleka – če ne bi bilo tako, bi njegov filozofski opus nenazadnje ne obsegal knjig, v katerih se loteva tako narave, države, zgodovine, znanstvenega mišljenja, kot tudi logike filozofskega mišljenja.

Ker torej »pojmem stvari ne izhaja iz narave« ⁴⁰, ker pojem ni nekaj, kar nam je »dano« vnaprej, zahteva Hegel od filozofa napor pojma. In ko se filozof enkrat dokoplje do *resnice* stvari, do *resnice* predmeta, ki ga obravnava, mora za tem stati, to *resnico* mora zagovarjati in jo s polno odgovornostjo vzeti nase. Drugače povedano, rezultat, do katerega pride v svoji obravnavi, filozofa zavezuje tako v njegovem mišljenju kot tudi v njegovem delovanju. To Heglovo stališče nenazadnje izpričuje tudi Heglova polemičnost in angažiranost tako v »Predgovoru« kot v celotnih *OFFP*.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts ...*, str. 13.

³⁹ *Ibid.*, str. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 17.

Robert Pippin *Heglov etični racionalizem* *

Hegel je znani zagovornik tistega, kar je imel sam za izrazito moderni pojem »prava« (*Recht*): pravice in zakona v političnem, pravičnosti ali celo pravičniškosti v širšem nrvnem smislu. Moderne institucije ustrezajo Kriteriju [*the criterion*] prava: svobodi.¹ Že to Hegla loči od tistih, ki menijo, da je človeško dobro srečnost ali popolnost naravnih kvalitete duše. Omeniti velja, da je Hegel prav z interpretacijo tega kriterija, ne pa s povzdigovanjem pojma v najvišji status, sprožil največ polemike med tistimi moralnimi in liberalnimi teoretiki, ki z njo niso bili zadovoljni.

To nezadovoljstvo je sprožila Heglova trditev, da je participacija v določenih modernih institucijah konstitutivna za svobodo; živeti svobodno *pomeni* participirati v teh institucijah, *biti* neke vrste družbeno in politično

* Prevedeno po: Robert Pippin, »Hegel's Ethical Rationalism«, v: *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, ur. Karl Ameriks & Dieter Sturma, SUNY Press, New York 1995, str. 149-175. Že na začetku velja pripomniti, da se je v angleščini za Heglov izraz *sittlich* uveljavila beseda *ethical*, za *Sittlichkeit* pa izraz *ethical life*, ki ju v pričujočem prevodu vselej prevajamo z že uveljavljenima terminoma *nrvno* oziroma *nrvnost*, razen v primerih, ko avtor angleški izraz *ethical* uporabi v splošnem pomenu in bi tako v slovenščini izzvenel preveč izumetničeno in prisiljeno. Enako velja za izraza oziroma izpeljanke iz izrazov *Vernunft* in *vernünftig* (v angleščini *reason* in *rational*, v slovenščini um, umen), razen v izrazih kot so racionalizem, racionalist, iracionalno, antiracionalno itn. (Op. prev.)

¹ Hegel v uvodu v *Očrte filozofije prava* zapiše, da »sistem prava« obsega »kraljestvo udejanjene svobode, svet duha, ki je proizveden iz njega samega kot druga narava (§ 4; GPR, str. 28; TWA, str. 7, 46). In v § 29 »Pravo je s tem nasploh svoboda, kot Ideja«. (GPR, str. 45; TWA, str. 7, 80). *Očrte filozofije prava* bomo najpogosteje navajali tako, da bomo najprej navedli *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (tu GPR) (Hamburg: Felix Meiner, 1955), kjer pa bo to mogoče, se bomo sklicevali na številko paragrafa ali Opombo (Remark, R) k paragrafu. Sledile bodo navedba številke strani v angleškem prevodu H. B. Nisbeta *Elements of the Philosophy of Right* (tu PR), ur. A. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), na katerega smo se opirali, a ga tu in tam spremenili. /V pričujočem prevodu smo angleške navedke izpustili ter namesto njih navedli ustrezno mesto iz *Theorie-Werkausgabe*, kajpak povsod tam, kjer je bilo to mogoče. (Op. prev.)/ Za izvornik Gansovih *Zusätze*, ali Dodatkov, ki jih je prevedel Nisbet smo se sklicevali na sedmi zvezek *Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden* (tu GPR 2), ur. H. Glockner (Stuttgart: Frommann Verlag, 1952) in na ustrezno izdajo predavanj, ki smo jo navedli spodaj.

bitje.² To pa zveni že nevarno konformistično in antiindividualistično ter preveč evrocentrično. Poleg tega mnogi interpreti menijo, da Hegel zaradi obrambe te trditve zdrsnje iz nevarne romantike v nerazumljivo mračnjaštvo, saj se očitno postavi na stran svojih predhodnikov Rousseauja in Kanta ter možnost svobodnega delovanja močno poveže z neke vrste praktično umnostjo. Biti moderno npravno bitje (*sittliches Wesen*) pomeni delovati v skladu z umnimi normami in s tem udejaniti (aktualizirati, *verwirklicht*) svobodo, za to pa je potrebna določena družbena eksistenca. V nadaljevanju bi rad predstavil enega izmed načinov razumevanja povezav med temi vprašanji.

Dve podobni označitvi Heglovega primera sta ovirali poln premislek njegovega argumenta. Prvič, naravo Heglovega etičnega racionalizma je zasenčila njegova ognjevit kritika moralnega rigorizma, dualizma vseh vrst, splošne »*Zerrissenheit*« sodobnega življenja in tako dalje. Navdihnjeni s takšnimi odlomki in s tistim, kar bi ti utegnili pomeniti za Heglovo lastno oceno moralne motivacije, imajo nekateri komentatorji Hegla za romantika, takšnega, kot je Schiller. Tako poskušajo praktično umno življenje enačiti z neke vrste čutno harmonijo s »celoto«, z Umnim, s tistim, »kar je«. Posledica tega je, da Hegla naredimo, če uporabimo njegovo lastno označbo, za predmodernega racionalista v etiki, kar pa je v nasprotju z njegovim navdušenim modernizmom. (Videti je, da v takšnem pojmovanju *bivanja* v harmoniji, spravi z dejanskostjo, izgubimo *svoje* razloge za delovanje, »svojo subjektivnost«.) Drugič, ker je Heglova razlaga npravnosti historična, pogosto predpostavljajo, da se mora njegov argument za oblast modernih političnih idealov, njegova trditev, da je umno sedaj »dejansko«, opirati na vzneseno, skrajno neverjetno historično teodicejo, kjer umnost naše udeležbe v npravnih praksah izhaja iz nekakšne božje umnosti same zgodovine in njene razrešitve ali kulminacije v modernih institucijah. Sam bi predložil alternativno, čeravno preliminarno, branje Heglovega primera kot umnosti npravnosti.

² Sklicevanje na modernost v tej trditvi ni prazno govoričenje. V *Fenomenologiji*, če naj navedemo eno izmed mnogih mest, Hegel zelo jasno pove, da je npravna skupnost kot taka (skupnost, ki je konstitutivna za svobodo) izrazito moderna, zahodno-evropska pridobitev. Ni zgolj »splošna substanca vseh posameznikov« (*die allgemeine Substanz aller Einzelnen*), pač pa je »npravni« ali »resnični« duh substanca, ki je s strani teh posamičnih »spoznana kot njihovo lastno bistvo in delo«. Ni nekakšna »bistvena luč«, ki pogoltne takšne individue (kot nekateri skušajo brati Heglovo razlago »božanskosti« države), pač pa je »svobodni Volk«, katerega »npravi nasploh tvorijo substanco, katere dejanskost in obstoj vsak posameznik spozna kot svojo voljo in dejanje.« *Phänomenologie des Geistes* (odslej PhG) v: *Gesammelte Werke*, zv. 9, (Hamburg: Felix Meiner, 1980), str. 376; TWA, str. 3, 512.

II

Najprej bi bilo treba pripomniti, da Hegel ne trdi, da je takšna družbenost vse, kar vsebuje npravno življenje. V *Očrtih filozofije prava* se sam postavi na stran tistih, ki trdijo, da so vsa človeška bitja nosilci »abstraktnih pravic«. Tudi po njegovi razlagi smo samo zaradi tega, ker smo svobodni dejavniki, univerzalno upravičeni do lastništva lastnine in do pravic, da jo prenašamo in menjavamo.³ Prav tako trdi, da svobodnim dejavnikom lahko pripišemo odgovornost le sklicujoč se na njihove individualne namene in smotre, ter da smo vsi podvrženi univerzalnim moralnim obvezam do vseh drugih individuov, pa naj je neka oseba član naše npravne skupnosti ali ne.⁴

Vendar pa Hegel trdi, da sta pravo in moralnost »nepopolna« in ravno tu se prične polemika. Na primer: »Pravno in moralno *ne moreta eksistirati za sebe*, za svojo oporo in temelj *morata* imeti npravno«.⁵

Tovrstna trditev ne izraža samo pridržka do prepričanja, da lahko vprašanje polno svobodnega in tako dostojnega življenja *izčrpa* obramba pravic in izogibanje moralni škodi, kakor da je polnejše, aktivnejše in bolj smotrno kolektivno iskanje npravnih smotrov prav tako pomembno.⁶ Hegel

³ Hegel prav tako trdi, zoper tradicijo kontraktulizma ali naravnega prava, da je to, da smo zmožni drug drugega vzajemno pripoznati za enake nosilce pravic, za moralno odgovorne individuume, historični dosežek, in da so takšne trditve povezane z modernimi dejavniki. Njegova obramba pravice do lastnine je tako po klasičnih liberalnih standardih idiosinkratična. Tudi sam je uvidel, kot je razvidno iz pomembnega Dodatka k § 3, kam vodi njegov historični argument, zato je hitro skušal pokazati, da s tem ne »opravičuje« preteklih npravnih nepravilnosti.

⁴ Splošni smoter Heglove praktične filozofije je opisati pogoje za možnost svobodnega subjekta ali »dejavnosti«. Rezultati tega so: (i) bodi »oseba« in spoštuj druge kot osebe (ne krši pravic drugih; spoštuj legitime zahteve nevmešavanja, predvsem kar zadeva lastnino); (ii) bodi »subjekt« ali moralno odgovoren za tisto, kar počneš in kar zadeva druga, vsa druga človeška bitja kot moralno odgovorna bitja; in (iii) bodi npravno bitje, potrdi in ohranjaj določene npravne institucije. Konvencionalno rečeno: deluj legalno, deluj moralno, deluj etično; spoštuj pravice, stori, kar je moralno obvezno, stori, kar je etično dobro.

⁵ Gre za navedek iz Hothovega dodatka k § 141, GPR2, str. 225; TWA, str. 7, 291. Za pravo in moralnost pravi Hegel, da imata »*das Sittliche zum Träger und zur Grundlage...*«. Za izvirne zapiske glej: Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831* (odslej VRP), zv. 3, ur. K. Ilting (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974), str. 478.

⁶ S tem ne menim tudi, da ima Hegel s takšno skupnostjo v mislih splošni poskus, da bi proizvedli substancialne koristi ali dobrine. Npravnost na splošno ni tisto, kar je Oakeshott imenoval »enterprise society«, pač pa »civil society«. Prim. M. Oakeshott, »On the Character of a Modern European State«, v: *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), str. 257-63. Cilji, ki si jih prizadevamo doseči, sestojijo iz ureditev naših medsebojnih razmerij tako, da si lahko za vsak cilj prizadevamo na

jasno vztraja pri tem, da je »npravno« »opora in temelj« moralnih in na pravicah utemeljenih sankcij, da lahko naravo, implikacije in povezanost drugih vrst normativnih zahtev razdelamo zgolj znotraj določenih družbenih institucij. Posebej poudarja, da *sem* lahko individuum, nosilec pravic, moralno odgovorni individuum le, kolikor *sem* tako povezan.⁷

Nravnost, ti »zakoni in institucije, ki imajo bit na in za sebe«, vsebuje »objektivno npravno«, za katero Hegel pravi, da »je zavzelo mesto abstraktnega dobrega« in tako tvori »živo dobro«. ⁸ Iz tega tudi izhaja znano vprašanje: zakaj je Hegel prepričan, da je takšna družbena interakcija tako bistvena za neko dobro, in da je »opora in temelj« vseh drugih vidikov dostojnega življenja?

III

Pričenjam s Heglovimi lastnimi formulacijami teze o umnosti npravnosti. Odločilni kriterij je jasno izražen v Predgovoru k *Očrtom filozofije prava*. Ne moremo se zadovoljiti, piše Hegel, s tistim, kar je dano zgolj kot javni zakon in javna moralnost,

»pa naj slednjo podpira zunanja pozitivna avtoriteta države ali soglasje med ljudmi, avtoriteta notranjega občutka in srca ali neposredno pričevanje duha«. ⁹

Naloga je prej v tem, da zapopademo, kar je v teh institucijah »umnega«, tako da lahko to »dobi umno formo in s tem svobodnemu mišljenju nastopi kot upravičeno«. Moderna družbena norma »zahteva, da se ovemo sebe kot najbolj notranje združene z resnico«. ¹⁰

Dandanes Heglovi interpreti nekoliko bolj splošno kot v preteklosti priznavajo, da takšna trditev ni utemeljena na apriorni upravičitvi tistega,

določene etično primerne (»samoizbrane«) načine. Poanta je tu v tem, da tudi takšen »civilni« etični cilj vsebuje mnogo več, kot pa obramba pravic in izogibanje moralni škodi, oziroma več kot institucije, ki zagotavljajo prvo in upoštevajo drugo. Takšen cilj zahteva neko vrsto civilnega življenja ali politično kulturo. Iz česa bi ta lahko bila in zakaj je »umna« osnova in temelj vsega »prava«, je predmet obravnave v Heglovih *Očrtih filozofije prava*.

⁷ Heglovi najbolj znani razlogi v podporo takšni trditvi o prioriteti npravnosti, so povezani s širšim, sistematično utemeljenim *souvažtvom*, ki je usmerjeno proti tistemu, kar ima sam za zgolj »formalna« ali povsem »negativna« normativna načela. Ta razmišljanja so precej pomembna, toda različico Heglovega primera bom skušal na tem mestu rekonstruirati brez neposredne opore na takšna logična vprašanja.

⁸ Hegel, § 144; GPR, str. 142; PR, str. 189. § 142; GPR, str. 142; TWA, str. 7, 292.

⁹ Hegel, GPR, str. 5-6; TWA, str. 7, 14.

¹⁰ Hegel, GPR, str. 5-6; TWA, str. 7, 14.

kar se zgodi v zgodovini, vsaj v toliko, kolikor naj bi takšna upravičitev pomenila, da je vse nujno izpeljivo ali izvedljivo iz razvoja Svetovnega Duha.¹¹

To je sicer enostavna poanta, ki pa jo je treba močno poudariti. V *Očrtih filozofije prava* Hegel nikoli ne zagovarja umnosti modernih institucij, s tem da jih enostavno opisuje kot umne in potem vztraja, da morajo biti take ne glede na to, kakšne so, ker a priori vemo, da je zgodovina umna. Neodvisno od tega, kako interpretiramo in branimo trditev, da je »zgodovina« proizvedla te umne institucije, smo zavezani interpretaciji in obrambi trditve, da so institucije umne. Zares, če nismo zmožni neodvisno opisati tega, v kakšnem smislu so takšne institucije praktično umne, potem nobeni trditvi, da jih je proizvedel ali jih je celo moral proizvesti nek proces zgodovinskih sprememb, ne uspe doseči prav dosti. Splošneje rečeno, zelo težko bi lahko katerakoli teoretska trditev o umnosti zgodovine zame veljala kot razlog za delovanje, kot *moj* razlog za udeležbo v instituciji. Ker je Hegel prepričan, da razlogi za delovanje obstajajo, bomo morali odgovor na zastavljena vprašanja iskati drugje.¹²

Toda potem nastopi problem: kaj drugega pa bi lahko pomenila teza, da so moderne institucije umne, ter tako lahko »svobodnemu mišljenju nastopijo kot upravičene«? Samo po sebi umevna domneva bi bila, da hoče Hegel afirmirati samo tiste »zakone in institucije«, ki so v nekem pomenu

¹¹ Ta konsenz je nedavno še okrepila ureditev in izdaja zapiskov iz Heglovih predavanj v letih 1819/20, kjer Hegel o umnosti dejanskega govori mnogo bolj previdno, brez takšnih teodicejskih nasledkov. Prim. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift* (odslej VRPN), ur. D. Henrich (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), str. 51, in Henrichove opombe, str. 13-15. V *Berlinski enciklopediji* Hegel objektivni duh opiše ne le kot svet, ki ga je »proizvedel« duh, pač pa »ki je od njega proizveden«. Prim. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, v: Hegel, *Werke: Theorie Werkausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970), § 385 (TWA, str. 10, 32). Prim. razpravo Allena W. Wooda, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), str. 10-11.

¹² To nikakor ne pomeni, da je Heglova razlaga historičnega spreminjanja brezupna, ali da v primeru umnosti modernih institucij ne igra nobene vloge. Trditvi, ki spadata skupaj, (1), da so dejavniki, s tem, da sploh delujejo, implicitno zavezani udejanjanju svobode, in (2), da se institucije in prakse, ko takšna norma ni udejanjena, ne morejo ohraniti (da je ta normativni neuspeh dobra historična razlaga zloma in tranzicije), zaslužita večjo pozornost, kot pa sta jo bili deležni doslej. Tu trdim le, da bi bilo veliko poenostavljanje, če bi vse razsežnosti Heglove trditve o umnosti moderne *Sittlichkeit* zvedli na splošno trditev o umnosti zgodovine. Kakor bomo videli kasneje, bo Hegel povezal možnost umne norme, kakor tudi »dejanskost« takšne norme (ki jo bom interpretiral kot njeno možno motivirajočo moč) s historično pripovedjo. Toda Hegel poskuša pokazati neizogibnost takšnega historičnega samozavedanja v vsaki etični razlagi, ta transcendentalni primer pa moramo pojasniti in analizirati najprej.

»tisto, kar bi vsi udeleženci umno hoteli«. Le tako bi lahko takšne institucije dejansko vsebovale »objektivno npravno«. In moderne institucije takšnemu kriteriju preprosto ustrezajo.

Ta odgovor postavlja nek problem. Hegel nedvomno trdi, da je moderna npravnost umna, in da je njena razločevalna poteza v tem, da je ta umnost temelj tako normativnih zahtev po zvestobi takšnim institucijam, kakor dejanski participaciji ter nenehni zvestobi udeležencev. V modernem »npravnem svetu« je »um« (ne tradicija, občutek ali religija) tisti, ki ima »moč in oblast«; znanost o pravu bo »zapopadla in predstavila državo kot nekaj na sebi umnega«. In še, »v pravu mora človek priti nasproti svojemu lastnemu umu«. ¹³

Videti je, da takšni odlomki, skupaj s Heglovimi ognjevitimi napadi na občutke, nacionalni čut, in podobno, pri utemeljevanju npravne in politične zvestobe, podpirajo gledišče, da se Hegel, s tem ko moderne npravne institucije imenuje umne, preprosto sklicuje na široko sprejeto moderno pojmovanje, da gre za institucije, ki bi jih hotel vsak individuum, če bi imel umno voljo. Toda tudi to ni prav v veliko pomoč našemu poskusu, da bi razumeli Heglove trditve o osrednjosti in prednosti npravnosti. V skladu s takšnim branjem bi bili »najprej« hipotetično umni individuumi, npravnost pa bi bila nasledek. To pa preprosto ni tako. ¹⁴

Namesto tega moramo potemtakem zato, da bi se izognili temu, da bi vse počivalo na nekakšnem pogodbenem gledišču o umni volji, ali pa na tezi o *List der Vernunft*, začeti s Heglovo splošno teorijo o praktični umnosti - s tistim, kaj zanj predstavlja premislek, željo, družbeno konvencijo, in tako dalje, upravičeni *razlog za delovanje* - in se potem lotiti prikaza, da sta privrženost in participacija v moderni družbeni eksistenci, družini, ki temelji

¹³ Prva dva navedka sta iz Heglovega Predgovora k *Očrtom filozofije prava*, GPR, str. 7; TWA, str. 7, 15; in GPR, str. 15; TWA, str. 7, 26. Zadnja pripomba je iz Hothovih dodatkov, VRP, str. 96; TWA, str. 7, 17. Za Hegla moderni človek »pride nasproti svojemu lastnemu umu« na posebej entuziastičen, afirmativen način. Takšen npravni svet, v svoji domnevni umnosti, »ni nekaj subjektu *tujega*, pač pa tako o njem kot o *njegovem lastnem bistvu* obstaja *pričevanje duha*, v njem ima subjekt svoj *samoobčutek* in v njem živi kot v svojem nerazlikovanem elementu - razmerje, ki je celo neposredneje in bližje identiteti kot *vera* ali *zaupanje*« (§ 147; GPR, str. 143; TWA, str. 7, 295.)

¹⁴ Še več, entuziastični odlomki, ki pričenjajo zadnji del Heglovih *Očrtov filozofije prava*, se ne sklicujejo na to, kaj bi v nekem hiperidealiziranem stanju narave odobril subjekt, če bi bil umen, pač pa na tisto, na kar »modernejši subjekti« dejansko »naletijo« v »dejanskem« npravnem »samozavedanju«, tj. »svojo lastno npravno substanco« (Prim. §§ 146 in 147). Poleg tega obstajajo tudi slovite trditve v Predgovoru k *Očrtom filozofije prava*, da filozofija ne predlaga »sveta, ki eksistira bog si ga vedi kje«, in da se mora filozofija »kolikor je le mogoče oddaljiti od tega, da bi konstruirala državo, kot *naj bi bila*... (GPR, str. 14-15; TWA, str. 7, 26).

na osebni ljubezni, modernih tržnih družbah, republikanski ureditvi, v tem smislu ubranljivi, umni.

IV

Čeravno Hegel mnogo pove o razmislekih, ki so ga vodili k družbenemu pogledu na umnost (k trditvi, da je um po svojem bistvu družbena norma), pa v njegovi predstavitvi v veliki *Enciklopediji* nastopajo številne ravni in strategije, njegovo obrambo trditve o prioriteti npravnosti in umnosti modernih družbenih institucij pa je mogoče razumeti na bolj omejene načine, načine, ki izhajajo iz njegove splošne razlage praktične umnosti.¹⁵ Zadeva se prične z razlago same dejavnosti, oziroma, kantovsko navdahnjeno, s »pogoji« dejavnosti. Ker se, kot si bomo poglobljevali kasneje, Hegel strinja s Kantom, da so dejavniki dejavniki tako, da se podredijo normam, se tako neposredno loti vprašanja norm, ki so konstitutivne za samo dejavnost, zatem pa vprašanja, kaj vse bi pomenila dejanska podreditev normam. V nadaljevanju postaja vse bolj jasno, kaj s tem misli, in nekoliko jasneje tudi, zakaj misli tako. Biti dejavnik, biti svoboden pomeni podrediti

¹⁵ Vsak celotni prikaz Heglovega stališča bi moral vključiti in oceniti njegovo trditev, da so značilnosti, ki določajo vsako možno individualnost, različni načini, na katere osebnosti sebe dojemajo kot »odtrgane« in ločene od drugih ljudi, historično različne možnosti, ter so nujno rezultat tistega, kar je sam imenoval »boj za vzajemno priznanje«. Tako fenomenološki kot logični problem za Hegla je, da je samodoločitev nujno samodoločitev v razmerju do in celo v neizogibnem boju z drugim in da nobena razlaga takšnega možnega razmerja in rezultata ne more spregledati neizogibnega problema moči/oblasti, ki ga takšno razmerje vsebuje. S pretvarjanjem, da se življenje prične z relativno samotransparentnimi, sebesposedujočimi, določenimi, odraslimi, samozadostnimi individuumi, ni mogoče razumeti, kaj je za vsakogar umno. Temeljna heglovska trditev je, da je problem samodoločitve ali identitete problem družbene moči/oblasti, ne pa metafizične resnice, in da ima ta proces v sebi neko »logiko«, kar pa je samo po sebi problematika, katere obravnava bi zahtevala celo knjigo.

Prav tako bi moral biti del takšne celotne slike Heglovo zanikanje, da »biti umen« (za kar se sam strinja, da mora biti temelj vsake možne dejavnosti ali svobode), pomeni samo pravilno rabo zmožnosti ali sposobnosti. Biti umen v tem temeljnem pomenu pomeni »prilegati se« umni strukturi celote, živeti »v resnici«, v luči tega, kako »so stvari v najširšem pomenu tega termina povezane«. Ta stavek seveda ne pripada Heglu, pač pa Wilfridu Sellarsu. Prim. »Philosophy and the Scientific Image of Man«, v: *Science, Perception, Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), str. 1. Prim. tudi koristne pripombe Ludwiga Siepa, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), str. 308, in mojo razpravo »Horstmann, Siep and German Idealism«, *European Journal of Philosophy* 2 (1994), str. 85-96.

se določenim normam, tako vsebina takih norm kakor tudi njihova možnost, da so moje (njihova moč motiviranja), pa zahtevata neko vrsto družbenih institucij in mojo udeležbo v njih.

Oglejmo si najprej, v skladu s tem pristopom, bolj zamejeno vprašanje, kaj pomeni trditev, da človeško vedenje vodi *norma*. V tej točki se Heglova teoretična obravnava vprašanja svobode razlikuje od Kantove,¹⁶ vendar se oba strinjata, da je praktično nujno, da tedaj, ko delujem, delujem »na osnovi Ideje svobode«, kot pravi Kant.¹⁷ (Zaenkrat to pomeni le: ne morem, recimo, delovati kot da bi bila moja dejanja določena, če *sam* ne določim tistega, kar naj bi storil; če takšno načelo ne postane moja norma). In za oba tej zahtevi ne morem ustreči, če delujem arbitrarno ali samovoljno. Če do dejanja pride zaradi moje odločitve, da bi se naj dejanje zgodilo, tedaj delujem zaradi takšnega ali drugačnega razloga, zaradi nekega razloga, ki bi se naj zgodil. Delujem na osnovi samopostavljene norme. Za Hegla je vprašanje možnosti takšne norme istoznačno s pogoji, pod katerimi bi neko načelo, cilj ali zahteva lahko igrala neko vlogo v dejavnikovi upravičitvi delovanja, razlogih zanj (torej v vsaki razlagi delovanja v tretji osebi).¹⁸ Tako kot v mnogih drugih filozofskih ocenah, ko gre za vprašanje razlage, zakaj je nek dejavnik storil, kar je storil, ali »kaj je dejavnika A motiviralo za Φ «, mora biti sestavni del odgovora razlaga »tistih razlogov, ki so A upravičili dejanje«. Izvedeti moramo, kaj je A mislil, da počne, in zakaj je mislil, da je potrebno storiti Φ , sicer ne bomo vedeli, zakaj je bilo dejanje storjeno.

Toda ta situacija se takoj zaplete, saj je med tem, da je nekdo nekaj storil iz »osebnih razlogov« (včasih jih preprosto razložijo kot »motive«) ali pa iz resnično upravičenih »razlogov«¹⁹, očitno razlika. (Ljudje imajo »svoje razloge« za delovanje tudi še tedaj, ko delujejo proti lastnim interesom, ko

¹⁶ Prim. moj članek »Idealism and Agency in Kant and Hegel«, *European Journal of Philosophy* 88 (1991), str. 532-41.

¹⁷ *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, prev. H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), str. 448, v: *Kants gesammelte Schriften*, zv. 4 (Berlin: Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900-22). Prim. Henry Allison, »Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis«, *Philosophical Review* 95 (1986), str. 393-425; Christine Korsgaard, »Morality as Freedom«, v: *Kants Practical Philosophy Reconsidered*, ur. Y. Yovel (Dordrecht: Kluwer, 1989), str. 23-48.

¹⁸ Prim. Bernard Williams, »Internal and External Reasons« v: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), str. 102: »Če obstajajo razlogi za delovanje, potem morajo ljudje včasih delovati iz teh razlogov, in če je temu tako, potem morajo njihovi razlogi ustrezati neki pravilni razlagi njihovega delovanja...«

¹⁹ Ta problem je igral veliko vlogo v mnogih sodobnih razpravah o dolžnostih, razlogih za delovanje in »motivaciji«. Prim. raziskavo W. D. Falka o dvoumnostih »čistih« najstev in »formalno-motivacijskih« razmišljanj »Ought' and Motivation« v: *Ought, Reasons, and Morality* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), str. 21-41.

delujejo iracionalno, nepremišljeno, ko ni nobenega zadovoljivega razloga v kateremkoli pomenu za to, da so storili, kar so storili.) Toda če domnevamo, da se morajo vsakogaršnji individualni razlogi za delovanje, zato da bi bili za to osebo razlogi, prilegati v neko celotno strukturo upravičitve, oziroma, da nihče ne more imeti razlogov za delovanje, ne da bi jih imel sam za zadostno upravičene (tudi če so z njegovega gledišča napačno upravičeni), potem lahko skušamo z vso pravico poiskati eksplicitno ali implicitno upravičevalno trditev, ki je vsebovana v takšnem delovanju.²⁰ To pomeni, da njihova dejanja predpostavljajo privrženost neki normi, pa naj to sami priznajo ali ne. (Zaenkrat se nam ni treba opredeliti, ali je takšna norma lahko v celoti »subjektivna« ali osebna.²¹)

Hegel se zelo jasno izrazi o številu pogojev, ki so nujni za to, da neka norma v tem pomenu postane norma. Da bi nekaj, na primer, funkcioniralo kot norma, mora biti *samopostavljeno*. Njegova teorija »objektivnega duha« je v nekem smislu pravzaprav razlaga možnosti tistih človeških dejavnosti in interakcij, ki so, kar so, zato, *ker* so na določene načine prisiljene s takšnimi samopostavljenimi normami, ker jih tvori samozavedno sledenje norme. Dejanje *je* izpolnitev pogodbe, kaznovanje prestopnika, dedovanje, in tako dalje, zgolj zato, ker se udeleženci v ustreznih institucijah »imajo za« udeležene v institucijah, ki jim vladajo določena pravila in ker ta pravila dojemajo kot norme, kot v nekem pomenu upravičljive razloge. Rečeno nekoliko bolj spekulativno, človeška bitja so »na sebi«, kar so »za sebe«, oziroma so kolektivno samooblikujoča se bitja. (To nima ničesar skupnega s tistim, v kar individualno verjamejo, ali z vsebinami njihove mentalne zgodovine. Takšni samokonstrukti so lahko implicitni, dispozicijski, izraženi bolj v dejanjih kot v izjavah, in tako dalje. Toda to je že druga zgodba.) Glavni poudarek je na naslednjem: če bi individuumi izvajali iste telesne gibe, ne da bi se podvrgli takšnim normam, oziroma, če bi se podvrgli drugim normam, dejanja ne bi bila tista dejanja.

²⁰ Za razpravo o tem, kako Hegel zagovarja trditev, da vsaka »naravna volja« (ali vsaka politika, ki skuša zgolj zadovoljiti naravnim nagnjenjem), sama zaveže subjekta »čisti svobodni« ali umni volji (v osnovi razumljeno kot utelešeno v samooblikujočih se institucijah), prim. moj članek »Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders«, *Philosophical Topics* 19 (1991), str. 99-132. Za razpravo o Heglovih ugovorih pojmom preudarne umnosti, prim. moj članek »You Can't Get from Here: Transition Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*« v: *Cambridge Companion to Hegel*, ur. F. C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str. 52-85.

²¹ Prim. kontroverzno znanje tega v: Thomas Nagel, *Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970), poglavja 10-13. Prim. tudi njegovo oceno in do neke mere umik takšne teze v: *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), str. 159.

Rečeno nemara nekoliko neposredneje: ni in ne more biti nobenih neposrednih naravnih ali božjih norm, dejstev o naravnem svetu, razodetij božje volje, ali intuicij nenaravnih lastnosti, ki bi ravno zato, ker bi *bila* takšna dejstva ali razodetja, prisiljevala ali usmerjala moje vedenje. Takšna dejstva ali razodetja bi bila lahko norme samo, če bi zame štela kot razlogi za delovanje; to, kakšna je narava ali kaj je rekel Bog, pa tega ne more izpričevati.²²

V

Zaenkrat takšno umeščanje Heglovih razmišljanj v splošno kantovsko usmeritev še ne pojasnjuje Heglovega stališča. S kantovsko usmeritvijo doslej menim le: premisleki, za katerih obrambo je zainteresiran Hegel, kot subjektovi razlogi za delovanje niso razlogi zato, ker bi temeljili na zaznavah objektivnih dobrin, koristi ali vrednot, temveč so ocene in mnenja (*ovrednotenja*), katerih *upravičitve* imajo določen značaj.²³ Določene vrste razmerij, pri katerih osebe zagovarjajo svoje lastne dejavnosti, so tisto, kar je odločilno pri »dejanjih, ki so cenjena«.

Doslej o dejanjih vemo le to, da so to tisti dogodki, ki jih je moč razložiti s sklicevanjem na subjektive razloge za delovanje, da takšni razlogi vselej predpostavljajo določene norme za delovanje in da so takšne norme lahko norme zgolj, kolikor so samopostavljene, kolikor za subjekta ovrednotijo potek dejavnosti, in tako torej ne morejo biti razumljene skozi tisto, kar so nekateri poimenovali strogo »eksternalistični« smisel.²⁴ Kljub temu pa je to,

²² »Die Rechtsgesetze sind Gesetzes, herkommend von Menschen« [Zakoni prava so zakoni, ki prihajajo od ljudi.], Hegel, VRP, str. 93.

Priznam, da je mogoče večino mojega povzemanja Hegla interpretativno spodbijati. Zaradi pomanjkanja prostora bi pripomnil le, da menim, da je moj pristop - trditev, da je mogoče a) Heglovo obrambo umnosti družbenih norm ali moderne *Sittlichkeit*, b) izpeljati iz analize možnosti dejavnosti, c) takoj ko spoznamo, kaj pomeni poskus pokazati, da morajo norme, ki so konstitutivne za takšno dejavnost, motivirati ali biti »notranje« - dobro podprt v različnih tekstih iz Heglovih najzgodnejših spisov.

²³ Koristno razpravo o dvoumnostih pri Naglu je moč najti v članku Christine Korsgaard, »The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Reasons«, v: *Altruism*, ur. E. F. Paul, F. D. Miller jr. in J. Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str. 24-51.

²⁴ V Williamsovi formulaciji: »Celotna poanta izjav o zunanjih razlogih je, da so lahko resnične, ne glede na dejavnikove motivacije.« (»Internal and External Reasons«, str. 107.) Williams tu uporabi primer iz Jamesove zgodbe - oče Owena Wingrava vztraja, da ima Owen razlog, da vstopi v vojsko, četudi Owen za to ni motiviran; njegove želje so usmerjene drugam in sovraži vse, kar je v povezavi z vojaškim življenjem, vse, kar vojaško življenje pomeni. Zelo malo filozofov je skušalo trditi, da zunanji razlogi v *tem smislu* obstajajo. (Dejansko je videti, kot priznava sam Williams,

kar smo povedali dosedaj, še vedno združljivo z nekom, ki deluje zato, ker si je to zelo močno želel in ker je njegova splošna norma v tem, da stori tisto, kar je najbolj prepričan, da mora storiti.

Kot smo že omenili, je Kant trdil, da ta vrsta norme ne more biti popolnoma samopostavljena (ali povsem upravičljiva), ker mora biti takšna odobritev sama motivirana s premisleki, ki niso povsem samopostavljeni, z dispozicijami in željami, ki so resnične le za individuuma in ki so po Kantu konstitutivne le za heteronomijo, ne pa za avtonomijo. Samo ena vrsta norme je lahko za Kanta samopostavljena in tako tvori tisto, zaradi česar mora biti dejanje umno motivirano ter tako storjeno svobodno: sloviti kategorični imperativ.

Heglovi ugovori tej možnosti pričenjajo razkrivati usmeritev njegove analize tistega, kar bi lahko štel za praktične razloge. Hegel ugovarja trditvi, da je dejanje popolnoma upravičljivo vsem drugim, in potemtakem moralno, zgolj, če ga vodi norma določene vrste, če ga vodi kategorični imperativ. Po kantovski razlagi to pomeni, da je neko dejanje moralno zgolj, če je storjeno »iz dolžnosti«, oziroma zgolj, če priznavam to normo, in če me motivira zavezanost tej normi. Če delujem zato, ker se bojim za svoj ugled, ali pa zato, da bi si zagotovil svojo individualno dobrobit, zato, da bi zadovoljil svojo čustveno potrebo po dobroti, lahko na koncu storim tisto, kar bi zaradi pritiska univerzalne upravičljivosti storil čisto umni dejavnik, toda zato ne delujem moralno. V takšnem primeru moji razlogi za delovanje - kar Kant imenuje maksima - izražajo načelo, za katerega ne morem z razlogom pričakovati, da bo skupen tudi drugim, ali da ga bodo tudi drugi imeli za upravičenega, razen v naključnih okoliščinah. (Slučajno bodo hoteli tisto, kar sam hočem, ali pa jih bo slučajno strah tistega, česar je strah tudi mene, itn.). Potemtakem ne morem pričakovati, da bodo moji razlogi za delovanje tudi zanje šteli kot razlogi za delovanje.

Hegel je, kot je znano, trdil, da kategorični imperativ, ali splošno načelo, da storimo tisto, kar bi storili vsi ostali umni dejavniki, ne more voditi delovanja, ker je tako formalen. Kategoričnemu imperativu kot normi ne

da gre za nenavaden primer, saj je malo verjetno, da bi Wingrave dejansko imel kak tak dober razlog, razlog, ki bi vzdržal vsako preiskavo. Razlog, da *to* ni nek zunanji razlog, zelo verjetno ni v tem, da ni nobenih takšnih razlogov, pač pa v tem, da je ta razlog slab.) Racionalistični odgovor običajno skuša pokazati, da lahko različni premisleki ustrezajo internalistični zahtevi, ne da bi bili »relativizirani« na nek eksistirajoči, naključni »motivacijski niz«. V sodobni literaturi je ta odgovor skupen Naglu in Korsgaardovi, ne glede na njune razlike. Sam trdim, da je prav tako skupen Kantu in Heglu, pri čemer gre potem za to, da uvidimo, kako se slednja razlikujeta v tem, kaj *ne more* biti nemotivirajoče.

uspe z zadostno določenostjo voditi ali izločiti vrste dejanj ali politik. Kategorični imperativ je prazen.

Tu me ne zanima ta Heglov ugovor Kantu. Hegel namreč trdi tudi, da je kriterij moralne kreposti *rigorističen*, da nihče *ne bi mogel* delovati tako, kot zahteva Kant. In ta trditev izdaja tisto, kar naj bi bile Heglove implicitne predpostavke o pogojih, pod katerimi lahko neko načelo služi kot norma in tako lahko nakaže pot najpomembnejšim vprašanjem v njegovi teoriji umnosti nravnosti.

Takšne trditve je mogoče najti na dveh klasičnih mestih, prvo mesto se nahaja v šestem poglavju *Fenomenologije duha*, drugo v razlagi moralnega gledišča v *Očrtih filozofije prava*. Na prvem mestu Hegel trdi, da Kantov lastni moralni sistem razkriva,

»da se moralna zavest ne more odreči srečnosti in pustiti ta element brez njegovega absolutnega smotra. Smoter, ki je izrečen kot *čista dolžnost*, ima to bistveno na njem, da vsebuje *posamično* samozavedanje; *individualno prepričanje* in vednost o njem tvorita nek absoluten element moralnosti.«²⁵

Kantov odgovor na to priznanje neizogibno zainteresiranega in individualnega značaja našega razmerja do kateregakoli načela dejavnosti nas, trdi Hegel, po eni strani obsoja na radikalno zlo, ne da bi bili kdajkoli zmožni polno udejaniti tisto, kar zahteva um, to si lahko v najboljšem primeru samo prizadevamo, po drugi strani pa na priznanje, da človeška bitja ne morejo vztrajati pri moralnem podvzetju, da ne morejo polno osmisлити njegovih zahtev, če ni mogoče verjeti v vsemogočnega moralnega sodnika, v nesmrtno dušo, v večno plačilo in kazen.

Ta obsodba naše nevrednosti in ta privolitev v »Postulate« po Heglu izkazuje, da takšno gledišče ni »resno« glede tistega, kar zahteva moralnost, da »se pretvarja«, da nekonsistentno prehaja od tistega, za kar trdi, da od nas zahteva, k tistemu, kar dopušča, da zmoremo storiti, ter tako podpira neke vrste hipokrizijo, kar je poteza, ki je za Hegla bistvena in ne naključna poteza krščanskega moralizma.²⁶ »Dolžnost zaradi dolžnosti«, opozarja Hegel,

»ta čisti smoter, je nedejansko; svojo dejanskost ima v dejanju individualnosti, dejanje pa ima s tem na njej plat partikularnosti. Nihče ni junak za svojega osebnega slugo [Kammerdiener] a ne zato, ker ta ne bi bil junak, pač pa zato, ker je oni osebni sluga, ki z junakom nima opravka kot z junakom, temveč kot z nekom, ki jé, pije, se oblači, nasploh s posamičnostjo potreb in predstav. Tako za presojanje ni nobenega dejanja, v katerem plati posamičnosti individualnosti dejanja ne bi mogli zoper-

²⁵ Hegel, PhG, str. 326; TWA, str. 3, 444.

²⁶ Hegel, PhG, str. 334; TWA, str. 3, 459 sl.

staviti splošni plati, in v kateri bi do delujočega ne igrali vloge služabnika moralnosti«. ²⁷

Za Hegla je seveda igranje vloge tega moralističnega služabnika nesmiselno, nobenega smisla ni v tem, da stališče prava formuliramo tako, da ga noben dejanski individuum ne more upoštevati kot razloga za delovanje. In nazadnje:

»Pravica *partikularnosti* subjekta, da pride do zadovoljitve ali, kar je isto, pravica *subjektivne svobode*, tvori prelomnico in središče v razlikovanju med *antiko* in *moderno* dobo. Ta pravica je v svoji neskončnosti izrečena v krščanstvu in je postala splošno dejansko načelo nove forme sveta«. ²⁸

Tu me ne zanima v oči bijoči problem, ali je to poštena kritika Kanta. Lahko bi razpravljali o tem, ali se Kant opira na Postulate na takšen način, kot trdi Hegel, in lahko bi vztrajali pri tem, da nič od tega, kar trdi Hegel, ne spodkoplje Kantovega stališča ali celotnega argumenta, ki skuša dokazati, kako lahko čisti praktični um motivira dejanje (tretje poglavje prvega dela *Kritike praktičnega uma*²⁹). Sam bi se rad osredotočil zgolj na tisto, kar te opombe razkrivajo o Heglovem lastnem stališču in o splošni strukturi njegovega argumentiranja v podporo le-tega.

To je še posebej pomembno zato, ker obstajata dva različna načina prikaza nasledkov iz te vrste razmišljanj, in ker Heglove formulacije pogosto napeljujejo na tisto, kar sam menim, da je najbolj zavajajoče in najbolj nehéglovsko. Po eni interpretaciji Hegel trdi, da je mogoče pokazati, da človeška dejanja predpostavljajo določeno motivacijsko strukturo, in da bomo potem, ko enkrat razumemo ta gonila, lahko uvideli, da jim nobeno pripoznanje tega, kar od nas zahteva praktični um, ne more ustrezati. Noben premislek o tem, kaj bi storil nepristranski dejavnik, ki ga ne motivirajo njegovi partikularni motivi, sam zase ne more biti motivirajoči faktor dejanja. Domnevno lahko pokažemo, da človeška bitja lahko motivira zgolj želja po njihovi lastni srečnosti in dobrobiti ter imajo lahko motiv za podreditev normam le pod tem pogojem. V skladu s tem branjem je merilo za upravičljivi razlog načelo, ki se ne sklicuje na nobene partikularne želje ali cilje. Pri tem se postavlja naslednje vprašanje: »zakaj bi me to načelo zadevalo, kako bi lahko imel takšno gledišče čisto umnega dejavnika za *moj razlog za delovanje*?« Odgovor se glasi: ne bi ga mogel imeti. Prav to pokaže Kantovo celotno stališče, trdi takšno branje, saj Kant priznava, da takšnega

²⁷ Hegel, PhG, str. 358; TWA, str. 3, 489.

²⁸ Hegel, GPR, str. 112; TWA, str. 7, 233. Bolj poetično rečeno: »Lovor čistega hotenja so suhi listi, ki nikoli niso bili zeleni.« GPR2, str. 184; TWA, str. 7, 236.

²⁹ Prim. slov. prev.: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prevedel Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 30 sl. (Op. prev.)

gledišča ne moremo imeti za naš razlog za delovanje in nas bodisi spomni, da smo samo radikalno zli, bodisi skuša najti motivacijsko oporo za tisto, kar ne more motivirati samo po sebi (Postulati).

Takšne vrste ugovor je običajen v napadih na racionalistične koncepcije etike in je najbolj vsakdanji v Humovih napadih na možnost praktične umnosti. Če Heglove napade na Kanta obravnavamo v tej luči in imamo pri tem pred očmi naše vprašanje o družbenosti, tedaj postane Hegel, nekoliko presenetljivo, simpatetičen tem humovskim podvzetjem, toda tako, da pri pojasnitvi resničnih izvorov človeške motivacije Humovo naturalistično psihologijo zamenja z neke vrste historično sociologijo. Tisto, kar motivira naše delovanje so bodisi naše afektivne in emocionalne dispozicije bodisi naš temeljni interes za našo dobrobit bodisi, recimo, naš status («biti pripoznan»). Smo veliko bolj prilagodljivi kot se je tega zavedal Hume. Našo tako željeno srečnost ali naš status lahko razumemo na določene načine, tako da uvidimo, da sta dobrobit ali status bistveno povezana z drugimi ljudmi in tako pristanemo na norme, ki so nam lahko povsem skupne z drugimi, to pa je mogoče zgolj v določeni vrsti družb z določenimi vrstami družbeno formativnih, željo-oblikujočih institucij.

Vendar pa smo zgoraj vseskozi poskušali pokazati, da to *ne more* biti pravi sklep, ki ga je mogoče potegniti iz Heglovega napada na Kantov rigorizem. Hegel je v etiki očitno racionalist in to poudarja celo sam, ko kritizira moralno gledišče:

»Trditev, da človek ne more spoznati resničnega, temveč ima opravka zgolj s pojavi, da mišljenje škodi dobri volji, te in podobne predstave duhu odvzemajo tako vso intelektualno kakor tudi vso nravno veljavo in dostojanstvo. Pravica, da ne pripoznam ničesar, česar umnosti sam ne uvidim, je najvišja pravica subjekta, ki pa je zaradi svoje subjektivne določitve obenem formalna, nasprotno pa *pravica umnega* kot objektivnega nad subjektom ostaja trdno vzpostavljena.«³⁰

To pa mora, v nasprotju z branji, ki se ponujajo, pomeniti, da Hegel ne zanika, da so umna razmišljanja lahko motivirajoča sama po sebi (da lahko za dejavnika štejejo kot razlogi), oziroma, da je zanj *vsako* stališče, ki to trdi, pozitivistično ali rigoristično. Hegel ugovarja tistim *vrstam* racionalnih razmišljanj, za katere Kant meni, da so gonilna. (Z drugimi besedami, trdi, da Kantova različica prednosti nepogojenega ali kategoričnega imperativa, Kantova formulacija ekskluzivnega ali singularnega načela svobodne dejavnosti, ustvari rigoristični dualizem med mojim jedrom ali avtonomnim sebstvom in celoto mojih naključnih nagnjenj. Hegel ustvari videz, da povečuje tisto, kar Kant obsoja, samoljubje, hedonizem, ego-

³⁰ Hegel, GPR, str. 117; TWA, str. 7, 245.

istično motivacijo, kar pa je zavajajoče, saj v temelju ugovarja tej označitvi nemoralne motivacije.)

Kljub temu so rezultati, do katerih smo do te točke prišli, še vedno zmedeni. Ne glede na to, kaj si Hegel misli o vsebini norm, zanj, kot smo videli, niso zavezujoče preprosto glede na to, kdo smo in kaj si želimo, oziroma, glede na to, kaj smo historično postali ter tako lahko dejansko norme zgolj spoštujemo, vendar pa so še vedno zavezujoče zato, ker jih je umno spoštovati. Ko pa Kant zahteva, da se podvržemo normam, ki jih je postavil um, normam, ki so celo abstraktno »družbene« (v vseh dejanjih moramo upoštevati drugega, tako kot v idealiziranem kraljestvu smotrov), se Hegel pritožuje, da je Kant trdosrčen, asketski, in da njegova razlaga ne more razložiti, kako smo lahko motivirani za delovanje v skladu s takimi načeli, da kategoričnega imperativa ne moremo šteti kot razloga za dejanje.³¹

VI

Hegel nedvomno ni antiracionalist, konvencionalist tipa »karkoli-pravi-moja-skupnost-je-v-redu«. Da bi bolje razumeli njegov primer, moramo odlomke, ki smo jih zgoraj navedli, postaviti v nekakšno perspektivo. Drugače rečeno, spomniti moramo na nekatere klasifikacijske probleme. Kot nakazujejo že omenjeni odlomki, je Hegel nedvomno prepričan, da je *možnost motivacije* ključni pogoj za možni status norme kot norme. Hegel je prepričan, da nek razmislek ne more šteti za normo in biti tako gonilni razlog mojega delovanja, če je mogoče pokazati, da me tak razlog nikoli ne more *motivirati* za dejanje. Dejansko pri vpeljavi pojma npravnosti uporabi prav tovrstni jezik. Trdi, da je »v npravn biti« (*an dem sittlichem Sein*), da ima samozavedanje »svojo osnovo na in za sebe » *in svoj motivirajoči smoter (bewegenden Zweck)*.³²

Rečeno bolj abstraktno, Hegel kot splošno gonilo možnosti norm sprejema načelo P:

³¹ To pomeni, da razprava med njimi ne zadeva razlike med Heglovim naukom o »internih razlogih« in Kantovi privrženosti teoriji psihične vzročnosti, kot trdi Wood v *Hegel's Ethical Thought*. Strinjam se s tem, da Hegel verjame v možnost motivacijske naddoločitve delovanja, in da po njegovem mnenju moralna vrednota ne potrebuje izolacije nekakšnega »čistega motiva«. Ne mislim pa, da so razlogi za to njegovo prepričanje, razlogi, zaradi katerih ugovarja Kantovi teoriji moralne kreposti, povezani z gledišči o razlogih in vzrokih pri Kantu. V tej točki se strinjam s trditvijo Henryja Allisona o Kantovi lastni privrženosti internim razlogom, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), str. 189.

³² Hegel, GPR, str. 142; TWA, str. 7, 292.

»Da bi neko dejstvo, stanje ali razmislek, lahko za osebo S štelo kot razlog, da stori A, mora biti S-jevo sprejetje, imetje takšnega premisleka, zmožno motivirati S, da stori A.«³³

Takšno načelo je, kot smo že pripomnili, najbolj običajno v anti-racionalističnih in skeptičnih razlagah. Filozofi, ki sprejemajo P, so pogosto humovci, teoretiki moralnega čuta, egoisti ali emotivisti. Glede na to bi bilo lahko videti, da gre za splošno razpravo med na eni strani tistimi, ki hočejo etične razprave ohraniti čiste s tem, da jih ohranijo kot strogo normativne. Dobro *je*, recimo, tako preprosto največja srečnost za največje število ljudi, čeravno najboljši med njimi, zaradi svoje sebičnosti in iracionalnosti, nikoli ne morejo delovati za takšno dobro, ali pa je dobro neka nenaravna lastnost v svetu, ki jo lahko opazimo, udejanimo in podpremo pa jo lahko samo, če jo spodbuja kako gledišče našega samointeresa. Na drugi strani so tisti, ki težko razumejo katerokoli stališče o človeškem dobru ali moralni vrednosti, ki ga izvorno ne usmerja premislek tega, kaj človeška bitja hočejo in potrebujejo, ali kakšni bi morali biti razlogi, da bi osebe prisilili, da bi delovale. Prvi tabor skrbi, da s tem naše norme prilagajamo našim najbolj običajnim naravam; drugi tabor skrbi, da si izmišljujemo zgodnice o etični popolnosti, ki ne le ne upoštevajo naše splošne človeškosti, pač pa izkazujejo do nje asketsko sovražnost.³⁴

Toda to bi bil vse preveč ozek način razumevanja kategorij. Kot smo videli, je veliko racionalistov v etiki prepričanih v P in ne bi nikoli svojih moralnih jader pustili oklestiti, da bi ustrezala našim pokvarjenim potrebam. Eden izmed takih je Kant, drugi je Hegel.³⁵ Če bi si hoteli podrobno ogledati te opcije, bi bila to prevelika digresija. Pripomniti pa moramo vsaj to, da je v Heglovem primeru eden od rezultatov gledanja na zadevo s te perspektive v tem, da je lažje pojasniti njegovo slovito zanikanje, da normativna teorija

³³ To sprejetje je povezano, sklepam, z odlomki iz *Očrtov filozofije prava*, ki sem jih navedel zgoraj, tako kot tudi s § 132.

³⁴ Prim. sklepne pripombe v članku W. K. Frankena, »Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy«, v: *Essays in Moral Philosophy*, ur. A. Melden (Seattle: University of Washington Press, 1958), str. 40-81.

³⁵ Dejansko je mogoče biti neke vrste objektivist in se še vedno strinjati z načelom. Potemtakem bi lahko rekli, da zaznavanje sveta na določen način že *je* motivirajoče, da uvid v moralno pomembne poteze situacije ali možnega cilja, s tem daje neko neizogibno motivacijo za delovanje. Lahko bi sprejeli zahtevo, ki jo predlaga P in kljub temu trdili, da je ločevanje takšnega moralnega uvida kot ločenega vprašanja, kot vprašanja, »kaj motivira«, ko preidem k delovanju na osnovi te zaznave, napačno. Tega nikakor ni mogoče razumeti na ta način in obenem izkusiti kakršnokoli motivacijsko vrzel. Če bi se to zgodilo, potem bi bil to dober dokaz, da nisem videl tistega, kar se je ponujalo. (Iracionalnost je v zaznavanju, v tistem, kar zamegli zaznavanje, ne pa v hotenju ali moči volje.)

zadeva tisto, kar naj bi zgolj bilo ter tako tudi njegovo slavljenje umnosti dejanskega. Tisto, kar je v takšnih formulacijah - upam, da to lahko sedaj jasno vidimo - pomembno, je njegovo zanikanje: da imamo lahko umna, normativna načela za norme, ne glede na kakršenkoli dokaz, kako in zakaj so lahko dejanski razlogi za delovanje oseb, drugače rečeno, da lahko nek pregled kvalitete ali dobrega funkcionira kot norma, ločeno od dokazov mojega »privzetja« norme in upravičitve tega, da se mi neka norma »vsili«. Reči, da je dejansko umno, pomeni, da so nekateri razlogi *lahko zgolj motivirajoči*, da za nobeno osebo ne moremo domnevati, da je »dejansko« indiferentna do tistega, kar zahtevajo. In izreči takšno trditev pomeni napasti vsako gledišče moralne teorije (kot tudi mnogo religioznih gledišč), ki takšen premislek ignorira.

Tako lahko končno postavimo vprašanje - zakaj je Hegel prepričan ravno v *to*, vprašanje, ki je prvo od dveh odločilnih vprašanj v naši raziskavi. Drugo vprašanje je, zakaj Hegel misli, da lahko samo njegova različica »nrvnih norm« zadosti temu pogoju.³⁶

³⁶ Kot smo že pripomnili, je prednost enega toka delovanja pred drugim, ali vsa »teža«, nekaj, kar je podeljeno, ne pa odkrito. Načelo ali cilj lahko funkcionira kot norma, lahko vlada mojemu ovrednotenju možnih delovanj le, če je samopostavljeno, če je trditev, ki zadevo vrne nazaj k pogojem resnične samopostavitve, če je resnično upravičljivo ovrednotenje. (Po takšnem pojmovanju, nekaj vrednega ni upravičeno s tem, da nas lahko napoti na inherentno vredno kvaliteto reči v svetu, temveč s tem, da poseduje razloge za oceno ali spoštovanje, razloge, ki se ne opirajo na nek premislek, ki je onstran upravičitve ali zgolj »dan«.) Tako kot pri Kantu gre tudi pri Heglu za vprašanje o razmerju med tistim, kar bi bilo, *prima facie*, lahko videti kot zgolj moji razlogi za delovanje, razlogi, ki so relevantni samo zame in za situacijo - ali subjektivnimi razlogi -, in splošnimi razmišljanji, na katere se moram sklicevati pri upravičitvi samemu sebi tistih razlogov - ali končno, objektivnimi razlogi. Da ima Hegel v mislih ta problem, je razvidno povsod v terminih, ki smo jih že navedli in na mnogih drugih mestih. Hegel ugovarja tistemu, kar ima za kantovsko nasprotje med subjektivno, ali heteronomno določenimi cilji, in objektivno, ali avtonomno določenimi cilji, pri čemer takšna objektivnost pomeni v temelju pogoj za upravičitveno moč vsakega razmišljanja. Metaforično govori Hegel o tem, da moramo »privzeti«, kar je subjektivnega in naključno gonilnega, ter to potem »očistiti«, »povzdigniti« na raven »samoustvarjajoče« »neskončnosti«, v tem ko je naša »subjektivna pravica do zadovoljitve« dopolnjena v sami umnosti, itd. Ti pogledi, ki vprašanje umnosti norm premestijo na vprašanje upravičljivosti in na razmerje med subjektivnimi in objektivnimi razlogi, postavljajo dodatna vprašanja. Po eni strani so takšni pristopi nagnjeni k »prehitri rešitvi« problema in k temu, da imajo vse subjektivne razloge za razloge le, če so tudi na koncu objektivni, ter tako v veliki meri podcenjujejo osebni vidik, vidik, katerega središče je dejavnik. Tu nam gre za končno pojasnitev tega, kakšno je videti Heglovo stališče o *Sittlichkeit* v luči teh razmišljanj.

VII

Sedaj lahko formuliramo najbolj splošni rezultat našega poskusa, da bi Hegla razumeli kot racionalista. V enem samem stavku rečeno, Heglu očitno ne gre za isto kot Schillerju. Za Hegla problem ni *primarno* problem psihične harmonije, integracije, ali notranje odtujitve, kot da bi bilo tisto, kar je izvorno narobe pri moralnem gledišču to, da zahteva od mene, da se ločim od vsega, do česar mi je, od vsega, kar mene dela za »mene«. Vprašanje, ki ga Hegel, skupaj s Kantom, postavlja, je, ali tisto, do česar ti dejansko je, reflektira »tebe« kot *subjekta*, ali pa gre predvsem za pogoje *nagnjenj*, tako da ta nagnjenja resnično reflektirajo tvojo subjektivnost.³⁷ Kant meni, da je tako, če ti pogoji prestanejo test moralne dopustnosti, oziroma vsaj tedaj, če niso *nasprotni* tistemu, kar bi uzakonila spontana volja. Za Hegla pa je to pretirano omejujoče in nezadovoljivo gledišče. Norme, ki jim moraš biti privržen tako, da lahko katerokoli teh nagnjenj reflektira tebe in tvojo subjektivnost (tako, da lahko deluješ »na osnovi ideje svobode«), vsebujejo družbene in institucionalne pogoje, v katerih lahko »prideš nasproti« svojemu lastnemu umu.

Odločilno vprašanje pri takšnem branju Hegla sproži povsem splošno razmišljanje. Kot smo videli Heglovo zanimanje za vlogo motivacijske zmožnosti v etični teoriji ne pomeni trditve, da moramo zato, da bi razložili takšno motivacijo, najti prostor za hedonistične ali egoistične zadeve. Hegel najprej sprejme normativno vez med upravičitvijo in avtonomijo ter šele nato skuša poiskati razlago *vrste* upravičitve, ki bi razložila »svojo lastno« motivacijsko silo.³⁸ Rečeno v njegovi romantični govorici to pomeni, da takšen premislek ne *potrebuje* zunaj-umne opore, hkrati pa nam zagotavlja, da smo našli »sebe«, ter potrjuje, da je svoboda »*bei sich selbst sein*«, »biti-pri-sebi«. Tako kot mnoge druge, je tudi njegovo razlago mogoče zvesti na to,

³⁷ Splošno rečeno, to je problem vsega »humovstva« v etiki, problem vsakega nagibanja k temu, da bi moje »strasti«, želje, temeljne projekte, motivacijski niz, obravnavali kot temeljni razlog za delovanje. Takšno stališče mora upoštevati možnost in konec koncev prednost »motiviranih«, umno sproženih, in ne le »nemotivirajočih« želj. Za koristno razpravo o tej plati zadeve glej: R. Jay Wallace, »How to Argue about Practical Reason«, *Mind* 99 (199=), str. 355-85; Rachel Cohen, »Hume and Humeanism in Ethics«, *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988), str. 99-116; Michael Smith, »The Humean Theory of Motivation«, *Mind* 96 (1987), str. 36-61; Philip Petit, »Humeans, Anti-Humeans, and Motivation«, *Mind* 96 (1987), str. 531-33; Michael Smith, »On Humeans, Anti-Humeans, and Motivation: A Reply to Petit«, *Mind* 98 (1988), str. 589-95.

³⁸ »Subjekt je doma v tistem, kar je objektivno, tu je v svojem elementu.« Hegel, VPRN, str. 122.

kakšne razloge bi za zadovoljitev takšnega motivacijskega gonila podal racionalist, ali, v tem primeru, katerikoli »internalist«.

V Kantovem primeru ta problem zaplete dejstvo, da je vprašanje praktične umnosti vprašanje imperativov, ne pa »razlogov« za delovanje v splošnem smislu. Pri Kantu tako um priznava le, da smo neizogibno pod univerzalnim moralnim zakonom, priznava le zahtevo, da moramo delovati na določen način. Tako izkusimo »dejstvo uma«, izkusimo, da smo tedaj, ko delujemo namenoma nasploh, zavezani takšni normi. (Kant nato pokaže, kaj se nam čutno zgodi, ko priznamo takšno obvezo, kako začutimo bolečino zanikanja prednosti samoljublja in kako začnemo spoštovati tisto, kar sam imenuje »spoštovanje«.) Kant je prepričan, da s tem, ko pokaže, da ta obveza obstaja, pokaže, da ne moremo biti indiferentni do tistega, kar ukazuje um, da nikakor ne moremo postaviti vprašanja: »Zakaj bi mi bilo do tega, zakaj bi hotel storiti to, kar zahteva čisti um?« Če Kant res lahko pokaže, kar trdi, potem odgovor na takšno vprašanje že imamo. Hegel se s tem, da so praktični razlogi primarno imperativi, ne bo strinjal. Sam je očitno prepričan, da je Kant formuliral neizogibno prisilni značaj uma na neustrezen način, na tem mestu pa nas zanima samo struktura njegovega argumenta.

Ta struktura zadeva teze pri Kantu in Heglu, ki so neizogibno metafizične, vsaj v splošnem kantovskem smislu »metafizike osebe«. ³⁹ Rad bi pokazal, da se Hegel in Kant najbolj razhajata prav na tej ravni in da tu postane razvidna posebnost Heglove pozicije. Splošno vprašanje se glasi: Kaj mora vsebovati delovanje »na osnovi ideje svobode?« To pomeni: katero načelo mora voditi samopostavitev norm pri takšnem svobodno delujočem dejavniku? Vprašanje zveni kot vpraševanje po nekem domnevno brezčasnem dogodku, »ko« je nekdo, docela umno utemeljeno, vsilil takšno načelo (»samoljubje« ali »brezzakonje samo«). Prej kot to, pa vprašanje vprašuje naslednje: katerim načelom smo neizogibno zavezani že zaradi tega, ker delujemo na osnovi Ideje svobode? (Ovržba takšnega razmišljanja in hkrati delovanje »na osnovi Ideje svobode« bi pomenila nekoherentnost). Da bi uvideli, kaj je (ali bi moralo biti) takšno razmišljanje, moramo spoznati, kaj bi pomenilo biti takšen dejavnik. Vso težo primera za vsako načelo (ali za družbene norme nravnosti) je mogoče zvesti na tovrstni premislek. (Poudariti velja, da isto veljalo za skeptika, kot sta Hume ali Williams, ki trdita: *glede na to, kdo smo, bi lahko zgolj* premisleki, relativizirani na tisto, kar že hočemo, za katerimi se že motivirano ženemo, šteli kot razlogi za delovanje. In isto bi veljalo za strogega kontraktualista, katerega gledišča o tem, kaj bi bilo lahko upravičljivo ali sprejeto s strani drugega, mora voditi premislek tega, kaj je, glede na to, »kdo smo«, gonilno za vsakogar.)

³⁹ Prim. Nagel, *The View from Nowhere*, str. 14, 18.

Drugače rečeno, trdimo, da bi bilo dopuščanje, da bi bil lahko kdo indiferenten do katerekoli vrste premislekov, pa naj gre za ukaze uma ali za cilj samorealizacije, enakovredno postuliranju bitja, ki ga ne bi mogli spoznati kot »nas«, postuliranju nekoga, ki sploh ne bi mogel delovati z razlogi. Zaradi tega bi takšni premisleki ne mogli biti nemotivirajoči (vsaj tam, kjer je vse to *prima facie* motivirajoče; do premislekov ne morem biti indiferenten in še vedno biti jaz).

V mnogih drugih racionalnih razlagah, čeravno s širokimi variacijami, nastopa ista vrsta razlage. Tudi Platon trdi, da tisto, kar določa čisti um za najboljšo družbeno in politično ureditev, ne more biti neka takšna norma, če ne pokažemo tudi, da »se pravičnost izplača«, če ne pokažemo, da bi bili individuumi motivirani za podreditev takšni normi. Glede na to, »kaj pomeni biti človeško bitje« in kaj pomeni izpolnitev in srečnost takšnega bitja, bi se vsakdo lahko zgolj podredil *Državi, če* (in tu gre za odločilni, mogočni »če«), bi v tem uvidel lastno »dobro« ali psihično zdravje. A to kajpak ne more biti tako, in tako pridemo do nenavadnega položaja (nenavadnega za moderne), da bi bile množice ljudi, če bi živele v *Državi*, kolikor je le mogoče srečne, tudi če bi se *same*, subjektivno, s tem morda ne strinjale in bi raje, nepreudarno, živele v demokratičnem režimu.

In tako se zadeva nadaljuje pri Kantu. Pri njem premisleki temeljijo na metafiziki same dejavnosti, »dejstvu«, da nihče ne more zanikati, da je svobodni, odgovorni dejavnik ter tako ne more biti indiferenten do tega, kar se od vsakegaka takšnega dejavnika zahteva a priori. Zanikati to, bi pomenilo skušati zanikati, da smo svobodni - nekaj, kar moramo biti svobodni zmožni storiti. (V vseh teh argumentih je *nemogočno* priznati »Vidim, da obstaja zame dober razlog za dejanje« in se še vedno vprašati »Zakaj bi storil tisto, za kar je zame dober razlog, da storim?«)

Vzporedne trditve pri Heglu so terminološko značilne, toda še vedno je mogoče prepoznati splošno strategijo, denimo v splošni razlagi *Sittlichkeit*, ki jo najdemo v *Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*.

»Kolikor so individuumi v takšni nravni enotnosti, pridejo do svoje resnične pravice [*ih wahrhaftes Recht*]. Individuumi, ki na ta način pridejo do svoje pravice dosežejo svoje bistvo. S tem, kot pravimo, dopolnijo svojo usodo [*ihre Bestimmung*] ... Glede na to je nravno v individuumih dejansko, je nasploh njihova duša, splošni način njihove dejanskosti.«⁴⁰

Nadalje: »Splošna nrvnost ljudi je njihova osvoboditev [*Befreiung*]; v njej pridejo do uvida samih sebe.«⁴¹

⁴⁰ Hegel, VPRN, str. 124. (Zahvaljujem se Terryju Pinkardu, da me je opozoril na te formulacije).

⁴¹ *Ibid.*, str. 125.

VIII

Zgoraj sem skušal pokazati, da Hegla v grobem lahko umestimo v ta racionalistični tabor, in da je Hegel v splošnem v skladju z mnogimi aspekti kantovskega pristopa. Po Heglovi razlagi so takšne upravičitve umne v tem, da se ne morejo zgolj sklicevati na »moj motivacijski niz« ali »osvoboditi od« elementov le-tega.⁴² Tako je zato, ker gre subjektu pri ovrednotenju *kateregakoli* takšnega elementa kot razloga za delovanje natanko za zavezanost ali upravičljivost. Zgolj zaradi možnosti takšnega ovrednotevalnega »povzdignjenja« in »očiščenja« mojih lastnih motivov, lahko za vsak tak element resnično rečemo, da mi pripada, da je moj.⁴³ Osnovna heglovska poanta je, da željeno ni pogoj, ki ga lahko individualno dosežem, tako da skušam »vreči iz igre« vsa moja nagnjenja.

V skladu s tem bi povzel vse doslejšnje poudarke. Moj argument je bil v tem, da tvori jedro Heglove razlage *Sittlichkeit* teorija praktične umnosti, oziroma razlaga tega, katere vrste premislekov veljajo za Hegla kot razlogi za delovanje, tj. zanj štejejo kot premisleki, ki enemu toku dejanja dajo prednost pred drugim. (In še enkrat, tisto, kar si Hegel prizadeva je: zgolj znotraj določenih vrst družbenih ureditev lahko različni premisleki štejejo zame kot razlogi.) To je ključno vprašanje, ker je Hegel očitno prepričan, da je zgolj praktični umni dejavnik svobodni dejavnik, in ker skuša npravno življenje izenačiti s svobodnim življenjem. Kot sem pravkar pripomnil, gre za kontroverzna stališče, ker je Hegel poleg tega prepričan, da je lahko samo določena vrsta družbenih bitij (»*sittliches Wesen*«) »praktično umno« in tako svobodno bitje.

Tradicionalno so bila vprašanja o umnosti delovanja omejena na takšna stališča, kot je na primer naslednje: potek delovanja je umen, če je najbolj učinkovito sredstvo do nekega cilja; oziroma je umen, če vodi do nekega cilja, ki je neizogiben v *vsakem* dostojnem ali svobodnem življenju

⁴² To je Williamsov jezik v članku »Internal and External Reasons«. Glej tudi pojem »temeljnega projekta« v članku z naslovom »Persons, Character, and Morality« v: *Moral Luck*, str. 1-19.

⁴³ Splošni problem Heglovega nestrinjanja z moralnim realizmom in njegovo lastno stališče, kako presojamo o pogojih takšnega presojanja, je seveda dokaj kompleksen. Toda morda bi bila v pomoč pripomba, da je eden od modelov, na katere tu Hegel meri, Kantov model upravičljivosti estetskih sodb. Tudi tu vrednota, lepota, ni nekaj najdenega, pač pa jo stvarjem podelijo subjekti; toda tu ta vrednota ni podeljena naključno, ni rezultat dispozicij in želja, ki bi nam bile slučajno skupne. Pričakovanje, da *morajo* tudi drugi imeti nekaj za lepo, počiva na splošni oceni o tem, kdo so ti drugi in zato ne morejo biti neaficirani s tem, razen če, kot v večini primerov, ni prisotno nekaj, kar moti in ovira takšno reakcijo ali podeljevanje.

(»človeškem dobru«); ali pa je potek delovanja umen, če ga zahteva neko načelo, ki mu domnevno ne more biti nihče izvzet.

Heglova splošna teorija delovanja je teleološka; vse delovanje je smotrno, je delovanje zaradi nekega cilja. Toda Hegel ni prepričan, da ga takšna premisa obvezuje h kakršnikoli humovski razlagi motivacije (kjer cilje postavljajo »strasti«) ali aristotelovski teoriji človeškega dobra (bistvenih ciljev). Po Heglovi razlagi pomeni prizadevati si za cilj podreditev normi; cilj si prizadevam doseči z razlogom, razlogom, ki ima zame upravičljivo moč. To potem postavlja osrednje vprašanje pogojev, pod katerimi moje nagnjenje h kakršnemukoli od teh ciljev, kakršnemukoli ovrednotenju, izraža umnega dejavnika, »razloge, ki bi nam bili skupni«, če si sposodimo sodobno frazo.⁴⁴ Ti pogoji so potem za Hegla neizogibno družbeni in historični, čeravno lahko podamo tudi formalno in splošno razlago ustreznosti modernih institucij takšnemu kriteriju. (Dosedaj smo se v tej smeri gibali z raziskavo tistega, za kar Hegel domneva, da je vsebovano v poskusu, da bi ustrezali tem gonilom, z razlago individualnega, abstrahiranega od vseh partikularnih, kontingentnih nagnjenj, in ki je tako podvrženo moralnemu zakonu. Hegel skuša reči, da bi takšen kantovski način upravičite delovanja ali ovrednotenja lahko branili le s pomočjo metafizike osebnosti, ki nujno vsebuje nekaj neverjetnih in vprašljivih predpostavk.) Hegel se očitno napoti v natanko nasprotno smer: individualna nagnjenja do pluralnosti možnih ciljev se lahko vzpostavijo »neidiosinkratično« zgolj *znotraj* določenih družbenih pogojev, zgolj *skozi* premislek drugih individuumov in njihovih nagnjenj. Potemtakem sem umni dejavnik in tako v tem smislu svoboden zgolj *znotraj teh* (umnih) institucij.

Če sprejmemo vsaj okvir problema, se potem temeljno vprašanje zvede na to, kako določiti, zlasti glede na kantovske dvome, relevantne pogoje ali gonila vsakega takega nagnjenja ali ovrednotenja. Kot sem skušal pokazati zgoraj, je večino Heglovega primera moč najbolje razumeti v luči Kantovega stališča in kot zoperstavljenega Kantu, zato bom skušal, kljub morebitni redundantnosti, še enkrat v najbolj zaostreni obliki navesti te dvome.

Največji kantovski dvom o tej usmeritvi je tudi najbolj v oči bijoč. Za Kanta je izredno pomembno, da lahko trdi, da je svoboda preprosto zmožnost, ki je skupna vsem umnim dejavnikom. (Je noumenalni predikat v Kantovem neskončno zavajajočem jeziku). To vsakomur daje pravico do univerzalnega spoštovanja, ne glede na družbeno ureditev, v kateri živi. In to nam omogoča, da imamo vsakogar, sužnja ali svobodnega, zlorabljenega

⁴⁴ Glej Korsgaard, »The Reasons We Can Share.«

in revnega ali ljubljene in negovanega, ne glede na okoliščine za enako in absolutno odgovornega za to, da ni storil pravega dejanja.

Tudi če zadeve postavimo tako, sam ne vidim nobenega dokaza, da bi Hegel hotel zanikati katerikoli od zgornjih trditvev. Tudi on brani idejo splošnega moralnega spoštovanja in neke vrste obče moralne odgovornosti. Tisto, kar s takšnim razočaranjem zavrača, pa je gledišče o vrsti moralne svobode, ki bi bila tako splošno pripisljiva, in o vrsti obvez, ki bi bile konsistentne z njo, in za katere bi lahko rekli, da izčrpajo naša npravna življenja, kot da nas to, da ne delamo nobene moralne škode v tem smislu označuje za npravne, kot da to, da smo resnični subjekt svojih dejanj lahko izčrpno razumemo kot takšno moralno subjektivnost, kot da bi mesto takšnega moralnega ideala znotraj kompleksne npravnosti lahko odpravili z vztrajanjem, da je priznanje takšnega ideala že vse, kar vsebuje npravno življenje. (Dejansko bi imel takšen moralni ideal svojo najvišjo in izključno motivacijsko moč le v posebej odtujeni in fragmentirani npravni skupnosti.) (Hegel bi bil enako nepotrpežljiv do trditve, da bi morali politiko, religijo in kreposti dojeti zgolj kot tisto, kar nam omogoči, da dosežemo tak standard.) Kantovsko bi lahko rekli, da mora nekdo »dojeti« svojo lastno dejavnost, resnično biti subjekt, v takšnem ozkem, moralističnem smislu (poleg vse druge heteronomije), in je tako neizogibno prisiljen, omejen z moralnim zakonom, le s sklicevanjem na smešno ozko praktično metafiziko osebe - stališče, ki je ustvarjeno zato, namiguje Hegel, da bi moralno stališče zavarovalo, ne pa resnično podprlo.

Drugače rečeno, nobenega dvoma ni, da lahko odmislimo vse, kar je partikularno in naključno, da bi prišli do takšnega pojmovanja o nas, ki je dovolj preprosto in nekontroverzno, da lahko upraviči tiste vrste premislekov, do katerih ni domnevno nihče indiferenten. Predpostavljamo, da pogoj umnosti zahteva, da se vprašamo, kaj bi lahko upravičil nepristranski dejavnik, ki nima ne nagnjenj ne obveznosti, ki bi se ne opiral na nobene razloge, ki so povezani z dejavnikom. Kljub temu bi bila to nasprotna plat napačnega prepričanja, da mora takšna osvoboditev in upravičitev temeljiti na nekem partikularnem, naključnem nizu interesov, želja ali projektov, na tem, kar naključno smo. To gledišče je napačno, prav tako napačno pa je sklepati, da moramo privzeti takšen kriterij upravičitve, ki je utemeljen na tako nevtralnem in nepristranskem pojmu subjekta, da je skorajda dvomljivo, če je povezan z dejanskim življenjem nagnjenj, obvez, želja in projektov. Po Kantovem mnenju so obveznosti, ki jih dobimo iz takšnega razmišljanja o sebi, domnevno nepogojene, prevladajo nad vsemi ostalimi praktičnimi premisleki, ki bi se nam sicer zdeli praktično nujni. Po Heglovem mnenju bi to (in ustrezni motivacijski pogoj) lahko dokazali le

tako, da bi pokazali, da bi bili lahko vsi vidiki našega življenja, ki niso povezani s samim jedrom, ali nizom obveznosti, enostavno »nedoločeno negirani«, bili bi zgolj pojavi, »ne« pa tisto, »kar smo mi sami«.

Takšna razmišljanja so nas doslej domnevno pripeljala do stališča »ne eno ne drugo«, do trditve, da obstaja nek reflektivni, preudarni pogoj, ki je nujen za to, da bi bila naša nagnjenja in projekti resnično »naši« (da bi bili »subjekti«, da bi delovali »na osnovi Ideje svobode«), toda tudi do zanikanja, da bi temu lahko zadostili zgolj s preudarno osvoboditvijo ali s strogimi zahtevami moralne umnosti. Za dopolnitev slike bi morali nujno pokazati, kako neko izdelano gledišče temeljnega ali neizogibnega značaja naših družbenih povezav določa značaj tega reflektivnega ali umnega pogoja.

Ni pa si težko predstavljati, kako takšno razlago vidi Hegel. Najbolj preprosto rečeno, vsi individuumi imajo starše, lahko reproducirajo pogoje svoje eksistence zgolj kooperativno, in so nenehno podvrženi, so subjekti odločitev o skupnem dobru ali izvrševanju neke vrste politične oblasti. Nismo preprosto en dejavnik med mnogimi. Nismo si vsi podobni v tem, da smo dejavniki, ki lahko delujejo z razlogi. Smo, toda celo za to, da lahko pripoznamo in delujemo s pomočjo takih premislekov, potrebujemo druge, zato so tu družbeno formativne in vzgojne institucije, ki omogočajo takšno pripoznanje in njegovo udejanjenje.⁴⁵ Medtem ko v nramnosti obstajajo moralni premisleki, pa ti premisleki niso nepogojeno prevladujoči. Tedaj

⁴⁵ Eden od načinov, kako skuša to Hegel pokazati, zadeva problem moralne sodbe v primerih, ko so moralne ali na pravicah temelječe sodbe razumljene kot trditve, ki so formulirane v terminih abstraktno dojetega moralnega subjekta. Razumevanje, ki dojema problem moralne upravičitve v terminih, ki se izogibajo obravnavi mene samega kot izjeme, ki se izogibajo maksimi, ki bi zanikala, da so drugi svobodni dejavniki, dejavniki, ki so lahko motivirani z razlogi, itn., bo na koncu zagotovo prepovedalo široko zvrst delovanja. Toda vse moralno življenje zahteva precej izdelano moralno sodbo, in glede na to, da ni pravil za aplikacijo takšne sodbe, bo potem, če je splošna koncepcija podana samo s takšno »pičlo« koncepcijo oseb, rezultat, trdi Hegel, zaskrbljujoč. Takšna opora bo po njegovem mnenju zagotovila, da ne bom imel razen moje lastne »zavesti«, ali globine mojega osebnega prepričanja, nobenega kriterija za sodbo, na katero bi se oprl pri odločanju, kaj pomeni drugega obravnavati kot sredstvo ali kot cilj. In to bi nenazadnje dopuščalo vsakomur, da bo zahteval neko vrsto moralne čistosti, soglašanja z moralnim načelom, v moralni praksi pa bo imelo za posledek popustljivost do samega sebe. Da bi se takšnemu rezultatu izognili, potrebujemo bolj kompleksno gledišče o naših neizogibnih, »bogatejših« vezeh z drugimi in *zato* vrsto razlogov za delovanje, ali norme, ki so lahko glede na takšne pogoje zgolj motivirajoče.

Kant seveda to zanika in ima zato nauk o kreposti. Kot sem pokazal na drugem mestu, ta nauk opravi s tem ugovorom. Prim. moj članek »Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders«.

ko skušamo določiti, če in kdaj takšne obveznosti lahko ukinemo (kot takrat, ko vohun laže), uveljavljamo sodbo o neizogibno formativni in motivacijski prioriteti npravnosti, kot smo jo orisali tukaj.⁴⁶

IX

Hegel o moderni npravnosti postavlja različne trditve. Moderne institucije zanj utelešajo diferencirane normative zahteve modernega družbenega življenja in tako priskrbijo vsebinsko bogat odgovor na vprašanje, kaj moramo storiti. Poleg tega Hegel tudi trdi, da v modernih npravnih vlogah ni vrzeli med objektivnimi zahtevami prava in tistim, kar sam označuje za subjektivno, jaz pa sem to imenoval motivirajoči vidik takšnih zahtev. Te Heglove trditve odpirajo številna vprašanja. Na tem mestu smo hoteli raziskati temeljni problem: kaj zanj pomeni vztrajati pri tem, da ima takšna npravna eksistenca normativno prednost pred vsakim krepostnim življenjem, da je participacija v takšnih vlogah umna.

Izkazalo se je, da so ta vprašanja povezana. Med drugim teza o prioriteti pomeni, da biti član družine, in kooperativni, odvisni član neke neznansko zapletene civilne družbe, ki ji vlada norma, in biti neizogibno udeležen v neki politični celoti, niso razmerja do drugih, za katere bi lahko rekli, da sem si jih postavil kot rezultat zahtev umne individualnosti *überhaupt*. Vendar pa ta predosvoboditvena nagnjenja in formativne vpletenosti ne predstavljajo zgolj naše tradicije, skupnosti ali *Volk*-a. Njihovo zahtevo do nas lahko ublažimo z javno zahtevo po njihovi legitimnosti, tako da omogočimo in ohranimo družbeno kulturo subjektov, ki delujejo z razlogi, ki se lahko, in ki tudi se »gibljejo« v »prostoru razlogov«.

To se pravi, če zadeve povzamemo nekoliko drugače, in če skušamo Heglovo stališče umestiti nekoliko natančneje, potem lahko uvidimo, da njegova obramba umnosti modernih institucij počiva na dokaj splošnih in dejansko nujnih strategijah vsake racionalistične etike. Hegel sprejema pogoj, da morajo razlogi za delovanje motivirati subjekta tako, da deluje in da skuša takšne možne razloge premisliti v luči splošnih potez osebnosti in možnega delovanja. Tisto, kar Hegel temu doda, je preprosto, a odločilno vztrajanje, da ne glede na to, kaj smo, nismo avtonomno samooblikujoče se kreature. Vse, trdi, kar zadeva vsebino in motivacijsko moč razlogov za delovanje, se, ko to dejstvo na neki pomembni ravni upoštevamo, drama-

⁴⁶ O tej vrsti omejitve moralnosti heglovski razpravlja Williams v: *Ethics and the Limits of Philosophy*, deseto poglavje.

tično spremeni. Takšno udejanjenje premesti žarišče etičnih problemov proč od obeh tradicionalnih področij k tretjemu področju, ki zanika prioriteto ali celo domnevno ultimativnost »dispozicij«, »strasti« ali »temeljnih projektov« v našem ocenjevanju in vrednotenju ter postavi obsežna vprašanja o tem, kaj sestavlja »individuova *lastna*« nagnjenja, tako, da so potem lahko odločilna. Toda Heglovo etično gledišče tega ne stori pod predpostavko, da je edini pogoj, ki bo udejanil takšno samodoločitev, neke vrste radikalna ločitev, čista, individualna moralna samozakonodaja, ali pa refleksija, ki bi izhajala od »nikoder« in vodila »nikamor«.

Prevedel Peter Klepec

Paolo D'Angelo
L'estetica italiana del Novecento
Editori Laterza, Roma – Bari 1997, 332 str.

Mario Perniola
L'estetica del Novecento
Il Mulino, Bologna 1997, 206 str.

Medtem ko je dvajseto stoletje trajalo, se je v svoji estetiki že poimenovalo kot čas za prevrat in čas krize. Čas za prevrat, pravimo, ker je tudi estetika sodelovala pri različnih utopičnih ali tragičnih ugotovitvah, kaj se je že zgodilo in kaj se še mora ali utegne dogoditi. Čas krize, ugotavljamo, ker je bila to tudi v estetiki med vse pogostejše uporabljani besedami, pa naj se je nanašala na umetnost, lepoto, estetiko samo ali z njimi vred tudi na širša obzorja in v globlje temelje mišljenja sploh. In vendar se je še pred zaključkom pripetilo, da smo se teh prevratov in kriz, tako značilnih za modernistično pojmovanje dogajanja časa, naveličali in preobjedli. Tako kot neprestano klicanje k napredku, ki ni prinašalo dosti drugega kot nove stiske in tesnobe, se je tudi enako neumorno razglašanje približevanja dokončne tragedije in katastrofe preživelo in postalo bolj misleno odvečno kot napovedno nerealno.

Zdaj je konec stoletja, ki pomeni celo konec tisočletja, pred vrati. Taki trenutki so kajpak čisto nekaj drugega kot krizni ali prevratni, čeprav se tudi kaj takega lahko napoveduje in pričakuje vsaj na simbolni ravni, kjer je 21. stoletje že dobilo vsaj v naših krajih v časovni razsežnosti približno tak pomen, kot ga ima Evropa v prostorski razsežnosti. Toda med modernizmom, ki mora vsakič čas začeti šteti znova in od nič, in okroglo

letnico, ki označuje simbolno mejo, je tako velika razlika, da gre bolj za zadnje neizpolnjene želje progresističnih in katastrofičnih ideoloških projekcij, tako značilnih prav za dvajseto stoletje samo. Vsaj nekaj tega se mora držati tudi leta 2000. Toda dejanski pomen okroglih letnic je predvsem v možnosti za še posebej bučno proslavljanje in izdelavo zaključnih računov. Do proslavljanja je še nekaj časa, čeprav priprave že potekajo, zaključni računi pa se na posamičnih kontih že pregledujejo in seštevajo. Da glede dogajanj v estetiki dvajsetega stoletja to ni niti dolgočasno niti računovodsko opravilo, dokazujeta tudi knjigi italijanskih estetikov Paola D'Angela o italijanski estetiki 20. stoletja in Maria Perniole o estetiki 20. stoletja.

Paolo D'Angelo je docent estetike na univerzi v Messini in je med drugim objavil tudi »Estetiko Benedetta Croceja« (1982) ter »Simbol in umetnost pri Heglu« (1989), sodeloval pa tudi pri knjižnem zborniku o Heglu, ki ga je uredil Pietro Rossi. Mario Perniola poučuje estetiko na rimski univerzi in je objavil med drugim »Umetniško odtujitev« (1971), »Uganke« (1990), »O čutenju« (1991) in »Spolna privlačnost neorganškega« (1994).

Da ima estetsko mišljenje na italijanskih tleh dolgo tradicijo, menda ni treba posebej omenjati. Je pa za to tradicijo po svoje značilno, da se je morala

tkati od časa do časa na novo, navezujoč po sušnih letih znova na skoraj že izgubljena izhodišča, ali pa – če pogledamo isti potek z drugega zornega kota, da je po izjemnih vzponih, pri katerih je segla prav v središče evropskega mišljenja in zapustila tam trajne sledove, običajno prišla doba, ko se je filozofska misel prepustila bodisi ponavljanju starih velikih misli bodisi eklektičnemu prebiranju ponudbe šol in trendov, ki so prihajali od drugod. Nekaj podobnega naj bi se zgodilo tudi v dvajsetem stoletju, kot ugotavlja Paolo D'Angelo v svoji lanski »Italijanski estetiki dvajsetega stoletja«. Zgodovinski proces se mu najprej razcepi na dve polovici, in v prvi, ki traja tja do sredine stoletja, povsem prevladuje mogočna osebnost Benedetta Croceja, ki je s svojimi »Temeljnimi tezami« leta 1900 tudi časovno primerno napravil prvi korak. Kot pravi D'Angelo v svojem prispevku »Vrnitev interesa za Croceja« za zbornik »Kultura in šola« iz leta 1991, ki je neke vrste predhodni očrt njegove zgodovine italijanske estetike, je Crocejeva filozofija prevzela vodilno vlogo tako svoji miselni vsebini, njen avtor pa je postal univerzalni vodič in navdihovalec. Morebiti bi se dalo njegov ugled vsaj do neke mere primerjati z Bergsonovim, le da je francoski mislec zatopil v pozabo, še preden se je ob začetku druge svetovne vojne iztekel njegov čas, medtem ko je Croce tudi zaradi svojega trdno nasprotujočega odnosa do fašizma postal še pred smrtjo leta 1952 tudi intelektualna legenda. Verjetno je tudi v teh okoliščinah vsaj nekaj razlogov za to, da je njegov sprva prijatelj in nato nasprotnik Giovanni Gentile, avtor »Filozofije umetnosti« (1931), imel dokaj omejen vpliv. Poglavitna filozofska razlika med sistematičnima filozofoma, ki sta navezovala na heglovski tradicijo, pa je prav v Crocejevem vztrajanju pri neuničljivosti raz-

like in Gentilejevem utemeljevanju duha kot skupne sinteze vseh razlik. Umetnost je pri Croceju tako kot etika, ekonomija in logika, avtonomna forma duha, ki je nikakršna sinteza ne more ukiniti, medtem ko je pri Gentileju umetnost nekaj nepričujočega, kajti v trenutku, ko se izrazi v umetniškem delu in s tem postane pričujoča – aktualna, je že izgubila svojo neposredovanost in postala spoznanje kot nekaj posredovanega, reflektivnega.

Drugo polovico stoletja razdeli D'Angelo na tri obdobja: obnova estetike, ki se osvobaja objema crocejanstva (1945 – 1965), prevladovanje nefilozofskih in celo protifilozofskih estetik, naslonjenih zlasti na lingvistiko in semiotiko (1965 – 1980) in vrnitev k filozofski estetiki v zadnjih dveh desetletjih. Za vse skupaj je značilno, da ni več centralne miselne smeri, pa tudi skoraj popoln upad zanimanja za prejšnje tako vseobvladujočo Crocejevo filozofijo. Interes zanjo se prebudi šele po letu 1980, seveda ne več na način prevzemanja in nadaljevanja, ampak kot moment sicer raznolikih poti »nazaj k filozofiji«. Druga karakteristična poteza tega časa je odsotnost lokalne tradicije nasploh, saj se estetika pojavlja v povezavi s tujimi oziroma univerzalnimi tokovi in šolami. V prvem obdobju so to zlasti fenomenološka estetika, personalizem oz. krščanski eksencializem (Luigi Pareyson) in marksizem (Galvano della Volpe, ki ga je pri nas predstavil Vojan Rus). Drugo obdobje uvaja značilen naslov »Kriza filozofske estetike« in pomeni zavrnitev tistih okvirov, omejitev problematike in načinov lotevanja vprašanj, ki jih je ponujala vsaka in ne samo crocejanska filozofska tradicija. Tu gre za ponovno osamosvojitve literarne kritike iz objema filozofskih predpostavk, zlasti pa za vpliv neoavantgardnega odprtega umetniškega dela in usmeritve k semiotiki (najbolj znano ime

je tu seveda Umberto Eco, ne kaže pa pozabiti niti Garronija, Dorflesa in še koga). Dvajseto stoletje se v Italiji nato sklene kot vrnitev estetike kot filozofije, lahko bi rekli, da tako po zaslugi kot tudi iz zoperstavljanja postmodernim in delno poststrukturalističnim pogledom. Ob pisanju že prej dejavnih in še živih avtorjev srečamo tu tudi nam znane Vattima, Argana, Grazio Marchianò in druge, seveda tudi Maria Perniolo, ki ga D'Angelo predstavi kot pisca, pri katerem se od prvih del naprej povezujejo radikalna kritika umetnosti in napad na zaprtost umetnosti v lastne okvire s težnjo po ponovnem osvajanju širšega območja filozofske refleksije kot domene estetike. Sem sodi tudi tista razširitev filozofske estetike, ki jo že spreminja v filozofijo kulture, ki se ukvarja z estetizacijo (vsakdanjega) življenja, medijskimi estetikami in kulturnimi premiki, pa tudi z novo duhovnostjo, ki na drugi strani preostaja čutenju kot izvirnemu polju estetskega, kjer ostaja aktualna »filosofia del sentire«.

V knjigi »Estetika dvajsetega stoletja« se Mariu Pernioli zgodba, ki je vsemu navkljub še vedno izrazito evropska, torej enokulturna, izriše nekoliko drugače, kot D'Angelu, ki zajema le italijansko estetiko. Tu že od začetka ni prevladujočih tokov, kar je verjetno tudi glavni razlog, da mu dvajseto stoletje ne razpade na obdobja, v katerih bi bolj ali manj prevladovala neka šola ali vsaj ukvarjanje z nekim centralnim vprašanjem. Zaradi popolne fragmentacije se estetike dvajsetega stoletja ne da prikazati v kaki zaključeni podobi, čeprav je prav v tem času nastalo toliko besedil, ki se imajo za estetska, ali pa se jim estetskost pripisuje, da mu mirno lahko rečemo »stoletje estetike«. Estetika je hotela biti mnogo več, kot pa samo filozofska teorija o lepoti in o dobrem okusu. Zapletla in vmešavala

se je v vse, kar pritiče neposrednemu življenjskemu toku umetnosti, se lotevala kritike, nastopala v vlogi organizatorja umetniških dogajanj, se lotila velikih vprašanj aktualnega življenja posameznika in skupin, razglašala na ves glas vse mogoče utopije in prevrate, se selila iz prostorov aktualnosti v onstranskost in teološkost, dregnila v ustaljene zgodovinske in znanstvene podobe, se ločevala od in spet zbliževala z moralnostjo in ekonomiko, in se nasploh pojavljala v tolikih formah in obrazih, da je vsako zaokrožanje in uokvirjanje skoraj pogubno in neizvedljivo opravilo.

Pa vendar je Perniolo izdelal ključ, ki je več kot koherenten, čeprav ni enostranski. Estetiko dvajsetega stoletja je reduciriral na štiri polja (»campi«), katerih cvetenje je najbujnejše v prvi polovici stoletja, nato pa v pestdesetih letih pride do preobrata (»svolta«), ko se semena s teh travnikov primejo na drugih področjih in območjih. Za nas je seveda najbolj zanimivo, da tem štirim poljem najde izhodišče v Kantovi in Heglovi estetiki, v vsaki po dve, kar pomeni, da je Perniolo ugotovil, da za koherentnost in filozofsko dognanost estetike kot discipline še tja v dvajseto stoletje veljajo le načela teh dveh filozofskih sistemov. Naštejmo te štiri pojavne podobe estetike: estetika življenja, estetika oblik (ti dve povezani z Kantom), estetika in spoznanje, estetika in dejanje (obe povezani s heglovstvom). Vsaka od teh usmeritev dobi v obratu šestdesetih določeno zaključno in hkrati novo vrednost: estetika življenja se izteče v političnost, estetika oblike v medijskost, estetika spoznanja v skeptičnost in estetika dejanja ali pragmatična estetika v komunikacijo. Ta štiri problemska območja (politika, mediji, skepsa in občevanje) naj bi postala okvir estetskega mišljanja druge polovice stoletja. Vendar ne povsem, saj ob tej štiridelni načelni

razdelitvi ostaja še peto načelo – estetika tout court, estetika kot raziskovanje predmeta, po katerem se pravzaprav imenuje: aisthesis, čutnost, zaznava, čustvovanje,

Izzivalnosti te sheme, ki kar kliče po kritičnem spoprijemu, se bomo v tem prikazu izognili že zato, ker je knjiga Maria Perniole imenitno in pregledno branje, na katerega bi se bilo umestneje odzvati z drugačno zgradbo, kot pa s pripombami k pomanjkljivostim njegove. Strogost in resnost zastavitve je izkazana tudi v notranji strukturi dela, kjer osnovni petdelni razpored vsakič ponovi enako notranjo strukturiranost na deset členov, od katerih prvi uvaja specifično problematiko (življenje, oblika, spoznanje, dejanje in čutnost), naslednji štirje predstavljajo nosilne estetike, nadaljnjih pet pa preobrat v zadnjih desetletjih. Kljub vsem možnim pripombam gre torej za prvo delo, pri katerem je nepreglednost neposredne preteklosti in sodobnosti urejena tako, da vodi sicer vedno problematična preglednost k pojmu. Prav v tem je tudi prednost Perniole pred njegovim predhodnikom Morpurgo-Tagliabuejem (Sodobna estetika, 1960), ki je zajel prvo polovico stoletja, saj tu zgodba o estetskih »membra disiecta« znova postaja zgodovina, torej zgodba s pomensko izoblikovanostjo in smislenim zaključkom, ki še ne pomeni konca, ampak le prerez, iz katerega je razvidna strukturiranost tistega, kar se odvija naprej.

Seveda razporeditev vsem znanih filozofskih velmož v razpredeno mrežo ostaja na povsem vsakdanje filozofski ravni primerno intrigantna. Tako estetiko življenja uvajajo Dilthey, Santayana, Bergson, ki se jim pridružujejo Simmel, Unamuno, Jaspers, Ortega y Gasset, Marcuse in Foucault. Estetika forme obsega W...lfflina, Riegla, Worringerja,

Florenskega, Panofskega, pa tudi Coomaraswamyja in McLuhana. Spoznavno orientirana estetika pozna Croceja, Husserla, Ingardna, Hartmanna, Gadamerja, Cassirerja, Junga, Bachelarda, Adorna, Merleau-Pontyja, Vattima, Goodmana, Feyerabenda in Langerjevo. Dejanje prinašajo v estetiko Tolstoj, Bloch, Gramsci, Lukàcs, Mukarovsky, Bahtin, Sartre, Rorty, Baudrillard...Pri čutnosti najdemo Freuda, jasno, pa tudi Heideggera, Wittgensteina, Benjamina, Šklovskgea, Batailla, Lacana, Irigarayevo, Deleuza in Guattarija in še koga. Vsi se ne počutijo ravno dobro v tako nabrani družbi, in tudi bralcu se lahko zazdi marsikatera soseska malce nenavadna.

Vendar je poleg prednosti, ki jo prinaša jasno utemeljena preglednost, posebna vrednost knjige Maria Perniole prav v sporočilu, ki ga ta mestoma tudi nenavadni ustroj prinaša: estetika se je v dvajsetem stoletju najprej razlomila na štiri plus eno območje; nato se je spreobrnila k najbolj aktualnim novim zadevam in s tem razširila svoje domene in domete daleč preko klasičnih okvirov, ki so še označevali njene predhodne nastope; in se končno v izteku stoletja izkazala vsej fragmentaciji navkljub za dovolj koherentno, četudi ne enosmerno in zagotovo ne v filozofski orientaciji enoznačno podjetje. In to podjetje, če mu pred začetkom Mednarodnega kongresa za estetiko v Ljubljani na temo »Estetika kot filozofija« brez priložnostne oznake vendarle lahko damo ime, je še vedno na prvem mestu kot opis svoje dejavnosti prijavilo – filozofijo.

V tem se Perniola in D'Angelo vsekakor ujemata

Lev Kreft

Alenka Zupančič

Med dvema subjektoma

Članek se loteva tistega dela Badioujeve knjige o svetem Pavlu, ki obravnava dve figuri zakona, dve figuri subjekta. Ti dve figuri subjekta, subjekta kot univerzalnega in subjekta kot neskončnega, avtorica bere skupaj z Lacanovimi formulami seksuacije iz Seminarja XX., Še. Avtorica pokaže, da je Badiou, ki Lacana kritizira, češ, da ima pri njem ženski užitek status nedosegljivega, ne pa neskončnega v pravem pomenu besede, mnogo bližje Lacanu kot je to videti na prvi pogled. Za Lacana namreč ne obstajata dva užitka, končni in neksončni, temveč en sam, ki pripada redu neskončnega, nanj pa odgovarjata dva modusa subjektivacije.

Alenka Zupančič

Between two subjects

The article examines the part of Badiou's book on Saint Paul, which deals with two figures of the law, two figures of the subject. She reads this two figures of the subject together with Lacan's formula of sexuation from the Seminar XX, Encore. She shows that Badiou who criticizes Lacan claiming that for Lacan female enjoyment has status of unreachable and not of infinite in the true sense of the word, is much closer to Lacan than it looks at first sight. For Lacan there is only one enjoyment which belongs to the order of infinity, however there are two answers to it, two modes of subjectivation.

Maja Milčinski

Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja in meditativno-mistični vzorec doživljanja

Sestavek prikazuje logično-diskurzivni in meditativno-mistični pristop k vprašanju človeškega obstoja in minljivosti. Avtorica obravnava odgovore, ki jih v zvezi s problemom človeške minljivosti ponujajo azijske filozofske in religiozne tradicije, in jih primerja z odklonilno držo evropske znanstvene in filozofske tradicije do meditativnih in mističnih dimenzij v spoznavnem procesu, ki je pogosto označen kot »neznanstven« in neustrezen, v okviru azijskih filozofskih prizadevanj pa je nepogrešljiv.

Maja Milčinski

Logically-discursive pattern of thinking and meditative-mystical pattern of experience

The paper discusses a logically-discursive and meditative-mystical approach to human existence and ephemerality. The author examines the answers offered by Asian philosophical and religious traditions to the problem of human ephemerality and explores the negative attitude of European scientific and philosophical traditions towards the meditative and mystical dimensions in the cognitive process, which is often labelled »unscientific« and inadequate, whereas in the Asian philosophical traditions it has proved to be indispensable.

Bojan Borstner

Ali je smrt res nekaj slabega?

Izhodišče našega razmišljanja predstavlja antiepikurejska pozicija, da je smrt nekaj slabega za tistega, ki umre. Taka opredelitev temelji na predpostavki, da je osebi s smrtjo odvzeto nekaj, kar predstavlja sklop pomembnih vrednot (in dobrin) v življenju – vseh tistih, ki bi jih lahko uživala, če ne bi umrla. To predpostavko bomo uporabili v analizi »življenja pred rojstvom« in

»življenja po smrti« – v bistvu gre za simetrično pozicijo, ki temelji na ideji »odvzema vrednot, dobrin«.

V tem kontekstu bomo razvili dve tezi:

1. Teza o racionalni naravnosti osebe.
2. Teza o pravilnosti (resničnosti) hedonizma.

V nasprotju s tema tezama pa bomo zagovarjali modificirano verzijo simetrične teze (3): A-jevo posmrtno obdobje ne more biti nič slabše, kot je predrojtstno obdobje, zgolj na osnovi tega, da A-ja bolj skrbijo užitki, ki so mu odvzeti s smrtjo, kot tisti, ki so mu odvzeti pred rojstvom.

Bojan Borstner

Is death really something bad?

Epicurean and antiepicurean positions in valuation about a status that death has for the person are analysed. The analogy between death («the life after death») and pre-natal non-existence («the life before birth») is used as a basis for an explanation of possible differences between the deprivation of values and goods in both cases. It is argued against asymmetric position that the thesis that persons do worry about the period after their death, because they will not be able to enjoy pleasures, goods, values that they do have now and that they do not worry about the period of pre-natal non-existence, because they will become alive and therefore they will enjoy the welfare of their lives is untenable. At the end the modified symmetrical thesis is exposed as an answer to the old question: should we fear before death?

Božidar Kante

Kant: v kakšnem pomenu so sodbe okusa estetske?

Naše izhodišče je Kantovo razločevanje med slovnično obliko sodbe in njeno logično obliko. Logična poanta v podporo trditvi, da so sodbe okusa estetske, je pripomba, da sodbe okusa ne povezujejo predstave s pojmom. Sodba okusa sama še ne postulira soglasja vsakogar, temveč to lahko stori le *logična* obča sodba, ker lahko navede razloge. Pri tem se po analogiji opiramo na Kantovo razločevanje med sodbami zaznavanja in sodbami izkustva iz *Prolegomen*. Teza, da sodbe okusa niso podvržene dokazu, je povezana s Kantovim pojmovanjem, da lepota ugaja takoj, neposredno, da odkritje nečesa lepega zahteva neposredno izkustvo predmeta.

Po Kantu je dojemati smotno urejeno stavbo nekaj popolnoma drugega kakor zavedati se te predstave s senzacijo ugajanja. V tem primeru povezujemo predstavo v celoti s subjektom, in sicer z njegovim življenjskim občutjem, ki ga imenujemo občutje ugodja in neugodja. Sodbe okusa so torej podvrsta estetski sodb; fenomenološko jih opazimo preko našega zavedanja občutja ugodja ali neugodja, ko zaznavamo predmet. To, da je predstava predmeta neposredno povezana z ugodjem, bi dalo zgolj empirično sodbo. Zdi se, da Kant navaja ta izkustvena dejstva kot evidenco za svojo trditev, da so sodbe okusa estetske.

Sklep, h kateremu nas napeljuje, je, da je sodba okusa estetska, to je, da je o stanju subjekta, ki zaznavno ali čutno dojema predmet. Ta analiza sodbe okusa kot estetske tvori tezo o antinomiji okusa. Skupaj z analizo sodbe okusa kot nezainteresirane sodbe je ustvarjeno nasprotje, ki zahteva transcendentalno dedukcijo okusa. Torej ima trditev, da je sodba okusa estetska, osrednji pomen v nadaljnji argumentaciji *Kritike presodne moči*.

Božidar Kante

Kant: In what sense are judgments of taste aesthetical?

The starting point of the article is Kant's distinction between grammatical form of judgement and its logical form. The logical point in support of the claim that judgement of taste is aesthetical is the remark that judgement of taste does not subsume a representation in a concept. The judgement

of taste itself does not postulate the agreement of everyone for that can only be done by a *logically* universal judgement because it can adduce reasons. By that we leans on Kant's own distinction between judgements of perception and judgements of experience, introduced in *Prolegomena*. The thesis that judgements of taste are not subjected to the proof is related with Kant's claim that the beauty pleases immediately, that is, finding out that something is beautiful requires direct experience of an object.

Kant speaks of the beautiful »as if beauty were characteristic of the object and the judgement logical, although it is only aesthetical and involves merely a reference of the representation of the object to the subject.« Aesthetic judgements are subjective in that their ground of determination lies in a sensation immediately connected with the feeling of pleasure and pain. Feelings of pleasure or displeasure can never be properties of an object but only of the subject, his mental states. The judgements of taste are then a subspecies of the aesthetical judgements. We notice them, phenomenologically, through our awareness of the feelings of pleasure or displeasure while perceiving an object.

Such analysis of the judgement of taste as a aesthetical constitutes the thesis about antinomy of taste which needs – for its solution – transcendental deduction of taste.

Peter Klepec

Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze

V prispevku avtorja zanima Deleuzovo pojmovanje konceptualne osebe, ki v *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki jo je Deleuze napisal skupaj s Félixem Guattarijem, poleg koncepta in plana imanence tvori filozofsko trojstvo. Strateška vloga konceptualne osebe je najprej v tem, da koncept in plan imanence brez nje ne moreta, hkrati pa konceptualna oseba predstavlja medij, skozi katerega se filozof izraža. Toda konceptualna oseba ni orodje ali reprezentant filozofa, pač pa predstavlja nori, *schizophreni cogito*, ki »misli v samem filozofu«. Konceptualna oseba je Deleuzova različica Rimbaudove teze »Je est un autre«, ki je mogoča le na ozadju Kantovega uvida, da norosti subjekta ustreza čas, ki je out of joint. Zato Deleuze tudi pravi, da je filozofija met kock, kar ne pomeni le tega, da se filozofija nahaja v permanentni krizi, pač pa tudi, da je naloga filozofije proizvesti novo, ki ni mišljivo izhajajoč iz sedanjega, pač pa se sedanjemu upira, ga vrže iz tira.

Peter Klepec

Conceptual person and cogito à la Deleuze

Author deals with Deleuze's conception of conceptual person which in *What is philosophy?*, written in co-authorship with Félix Guattari, forms together with concept and plan of immanence philosophical trinity. The strategical role of conceptual person is that it asists to the concept on one side and to the plan of immanence on the other. At the same time it represents the medium through which philosopher can expres himself. Conceptual person, however, is not a tool or representative of the philosopher, but mad, schizophrenic cogito, which »thinks inside the philosopher«. Conceptual person is Deleuze's variant of Rimbaud's thesis »Je est un autre«, which is possible only on the background of Kant's insight that madnes of the subject corresponds to the time which is out of joint. For that reason Deleuze claims that philosophy is dice throw, which does not mean only that philosophy is permanently in crisis, but that task of philosophy is to produce something new, something which is not thinkable form the present, which on the contrary resist to it, throws it out of joint.

Gorazd Korošec

Macphersonov Hobbes – je Leviathan res buržoazen?

Avtor si ogleda vplivno interpretacijo Hobbesovega Leviathana izpod peresa C. B. Macphersona, v kateri nas ta skuša prepričati, da je Hobbesova civilna družba ali država buržoazna

država. Avtor postavi pod vprašaj Macphersonovo osrednjo trditev, da je Hobbesova analiza narave človeka že podoba človeka v družbi ali »buržoaznega« človeka. Pokaže, da ta teza nima opore v Hobbesovem tekstu, potem pa zavrne vse Macphersonove argumente, ki naj bi jo podpirali. Zatem pa ugotovi, da Macphersonova interpretacija Hobbesa natanko zato, ker je utemeljena na tej »buržoazni« tezi, spregleda pomembnost številnih osrednjih točk Hobbesove politične teorije v Leviathanu, na primer to, zakaj mora njegovo pojmovanje naravnih pravic nujno biti omejeno na položaj narave in te pravice prenehajo obstajati, ko ljudje zapustijo naravni položaj. Iz istega razloga Macpherson spregleda tudi resnično zavezujočo moč Hobbesove politične in moralne obveznosti uboganja suverena, ki jo zvede na golo utilitaristično preračunavanje lastnih koristi.

Gorazd Korošec

Macpherson's Hobbes – is Leviathan really a bourgeois one?

Author examines C.B. Macpherson's influential interpretation of Hobbes's Leviathan in which the interpreter tries to persuade us that Hobbes's civil society or state is a bourgeois one. Author questions Macpherson's central claim that Hobbes's analysis of the nature of man is already a picture of a man in society or »bourgeois« man. He shows that this thesis has no support in Hobbes's text and then rejects each of Macpherson's arguments which should support it. Then he explains that Macpherson's interpretation of Hobbes, exactly because it is based on this »bourgeois« thesis, overlooks the importance of a number of central points of Hobbes's political theory in Leviathan, for example why his conception of natural rights should necessarily be limited to condition of nature and this right ceases to exist with men's departure from the condition of nature. From the same reason Macpherson overlooks the real binding force of Hobbes's political and moral obligation to obey sovereign, which he reduces to mere utilitarian calculus.

Raffaele Milani

Primerjalna estetika: primerjava med kulturami in umetnostmi

V estetiki v bistvu obstajata dva glavna primerjalna modela: prvi se nanaša na strukturo misli, civilizacije in kulture, znotraj kompleksne primerjave med velikimi tradicijami od vzhoda do zahoda in od severa do juga; drugi zadeva raznovrstne oblike umetnosti, njene predmete in dosežke ter različne implikacije senzibilnosti v dojemanju. Po eni strani gre za izpostavitve refleksije oz. interkulturalne ali transkulturalne analize, po drugi za izpostavitve preiskovanja izmenjave in korespondence med umetnostmi, mediji in čuti. Vse to tudi vzpostavlja vzajemno igro gibanja v smeri lokacij biti, ki se včasih približuje mitologiji in svetemu, včasih pa povezuje z novimi komunikacijskimi tehnologijami.

Omenjena modela nista trdno določena; bolj kot modela, sta zemljevida teoretičnih poti, primerjav in estetskih izkustev z različnimi cilji, ki jih je mogoče povezati. Ob teh dogodkih, ki zaznamujejo globalno estetsko civilizacijo, ki zdaj zajema celoten planet, mora biti raziskovanje nujno zaznamovano z gibljivim, prilagodljivim duhom, sposobnim osredotočenja na razliko, posebnost in heterogenost, ne da bi se pri tem opustilo sintetične modele, ki niso več dogmatično regulativni. To ne zmanjša vrednosti estetike kot discipline, temveč jo sili k obnovi njenih kanonov.

Raffaele Milani

Comparative Aesthetics: A Comparison between Cultures and Arts

There are essentially two main comparative models in aesthetics: the one refers to the structure of thought, civilization, and culture in a complex comparison between great traditions from east to west, and from north to south; the other concerns the multifarious forms of art, its objects and results, and the different implications of sensibility in reception. On the one hand, a

reflection, or an intercultural analysis is posed, on the other, an exploration into the exchange and correspondence between the arts, the media and the senses is highlighted. All this also entails an interplay of movement towards the loci of being, sometimes approaching mythology and the sacred, sometimes linked to the new technologies of communication.

These two models are not rigidly fixed; rather than models, they are maps of theoretical paths, comparisons and aesthetic experiences having different objects can be integrated. In the face of these events that mark a global aesthetic civilization, as they now involve the whole planet, it is necessary for research to be characterized by a mobile, flexible spirit capable of focusing on difference, particularity and heterogeneity without abandoning more general synthetic designs which are no longer dogmatically regulative. This does not diminish the value of aesthetics as a discipline, but forces in to renew its canons.

Dragana Kršić

»Umna dejanskost« in filozofija

Avtorica se v članku osredotoča na razlago Heglovega stavka »kar je umno, je dejansko; kar je dejansko, je umno« iz »Predgovora« *Očrtov filozofije prava*. Pri razlagi izhaja iz tega, da se Heglove sintagme o »umni dejanskosti« ne da razumeti drugače kot prav v kontekstu, v katerem je izrečena, tj. na podlagi tistega, kar v »Predgovoru« Hegel pove o filozofiji. Tako predstavlja racionalno jedro Heglove »zaskrbljenosti« za filozofijo poskus določitve minimalnih pogojev, s pomočjo katerih neko mišljenje pripoznamo za filozofijo. Prvi tak pogoj zadeva *postopek* filozofske obravnave, drugi vprašanje *aktualnosti* filozofije. Šele na podlagi takšnega Heglovega razumevanja filozofije lahko, po avtoričinem mnenju, pravilno razložimo sam stavek o »umni dejanskosti«, tj. oba njegova pola – 'umno' in 'dejansko'.

Dragana Kršić

»Rational Actuality« and Philosophy

Authoress tries to explain Hegel's dictum »what is rational is actual; and what is actual is rational« from »Preface« to the *Elements of the Philosophy of Right*. She claims that we can understand Hegel's dictum about »rational actuality« only in the context in which it appears, t.i. on the basis of what Hegel says about philosophy in the »Preface« itself. The rational core of Hegel's »worry« about philosophy represents Hegel's attempt to determinate minimal conditions with which a thinking can be recognized as philosophy. The first condition concerns *procedure* of philosophical examination, the second *actuality* of philosophy. Only on the basis of such understanding of philosophy, we can, authoress claims, properly explain dictum about »rational actuality«, t.i. its two poles – 'rational' and 'actual'.

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Social Theory and Practice publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, including the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

Highlights from Vol. 23 (1997)

Samantha Brennan & Robert Noggle	The Moral Status of Children: Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice
Fred M. Frohock	Conceptions of Persons
Christopher Wellman	Associative Allegiances and Political Obligations
Robert F. Ladenson	Is the Right of Free Speech Special?
David Boonin-Vail	Death Comes for the Violinist: On Two Objections to Thomson's "Defense of Abortion"

Forthcoming in 1998

Andrew Brien	Mercy Within Legal Justice
David Phillips	Contractualism and Moral Status
Pauline Kleingeld	Just Love? Marriage and the Question of Justice
A. John Simmons	'Denisons' and 'Aliens': Locke's Problem of Political Consent
David Benatar	Corporal Punishment

Special Offer! Purchase a two-year (1998-99) subscription now and receive all 1997 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

Enter my subscription! One year (no special offer) Two years (1997 issues free)

Name _____ *Payment Options:*
Address _____ Check/Money Order Visa/MC
_____ Card No. _____
_____ Exp. Date _____
Phone () _____ Signature _____

Subscriptions (3 issues/yr): Individuals \$15; Institutions \$36; Foreign orders add \$4 postage per year.
Copy and mail to: *STP*, Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500
or contact us: Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailier.fsu.edu



ISSN 0353-4510



9 770353 451019