

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1994

Problemi Kantove filozofije

Ideologija –

prepričanje – virtualnost

Samorazumevanje

Evrope – naravno pravo

Immanuel Kant:

Kritika razsodne moči



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik / Volume XV, številka / number 1/1994

Uredništvo/Editorial Bord

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

Glavni urednik/Editor in Chief

akad. dr. Boris Majer

Urednik/Assistant Editor

Vojo Likar

Naslov/Address

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Gosposka 13, 61000 Ljubljana, Slovenija
Tel.: (+386-61) 12-56-068 - Fax: (+386-61) 12-55-253

Naročila/Orders

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

Računalniška priprava/DTP

Milojka Žalik Huzjan

Tisk/Printed by

VB&S d.o.o., Ljubljana

Filozofski vestnik / Acta Philosophica izide dvakrat letno
Filozofski vestnik / Acta Philosophica is published two times a year

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

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

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo Republike Slovenije (št. 415-144/93 mb z dne 12. 8. 1993) je ta publikacija uvrščena med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER
FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK

ACTA PHILOSOPHICA

1/1994

LJUBLJANA

Vsebina

Problemi Kantove filozofije

- 9 *Rado Riha*, K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu
- 29 *Zdravko Kobe*, Kant, Tetens in problem notranjega čuta
- 51 *Andrej Ule*, Kantovi transcendentni argumenti
- 67 *Peter Klepec*, *Ding an sich* kot zagata razmejitvene geste?

Ideologija – prepričanje – virtualnost

- 83 *Alenka Zupančič*, Ideologija kot ideologija »očitnega«
- 93 *Tomaž Erzar*, The Privilege of a Traveller
- 111 *Bojan Borstner*, Težave in možne izboljšave reliabilizma (zanesljivosti)
- 123 *Marina Gržinić Mauhler*, Konceptualizacija digitalnih režimov vizibilnosti

Samorazumevanje Evrope – naravno pravo

- 133 *Tomaž Mastnak*, Abbé de Saint-Pierre, združena Evropa in razsvetljena križarska vojna
- 149 *Oto Luthar*, Bel, racionalen in pervertiran: evropski humanizem in Drugi
- 161 *Gorazd Korošec*, Hugo Grotius in razvoj teorij naravnega prava

Prevod

- 183 *Immanuel Kant*, Kritika razsodne moči

Prikazi in ocene

- 245 *Martin Jay*, Downcast Eyes (*Marina Gržinić Mauhler*)
- 249 Primer zgodnjega spora med modernimi in postmodernimi (*Neda Pagon*)
- 255 Oblikovanje znanstvene kulture (*Vojo Likar*)

- 259 *Povzetki – Abstracts*

Problemi Kantove filozofije

K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu

Rado Riha

V kakšnem razmerju so v prvi *Kritiki* transcendentalna dialektika, transcendentalna analitika in transcendentalna estetika? Na eni strani je problematika logike videza, ki uravnava delovanje uma, gotovo *zunanja* zarisu področja objektivnega spoznanja, s katerim se ukvarjata estetika in analitika. A vsako spoznanje se po Kantu začneja s čuti in konča z umom kot subjektivno najvišjo spoznavno zmožnostjo¹, zato na drugi strani transcendentalna dialektika gotovo ne more biti le enostaven dodatek kritičnega preiskovanja pogojev možnosti spoznanja in njegovega objekta. Prav tako zanjo tudi velja, da je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti, del, ki ga z obema drugima, analitiko in estetiko, *veže notranje* razmerje. To dvojno vlogo transcendentalne dialektike lahko opišemo takole: dialektika je sicer *zunanja* samemu področju objektivnega spoznanja, a je *notranja* njegovemu kritičnemu utemeljevanju in upravičenju.

Logika videza je torej v problematiko objektivnega spoznanja vključena, a iz nje hkrati tudi izključena. Hkratnost njene vključenosti in izključenosti bomo za naš namen formulirali takole: za objektivno spoznanje, ki ga *Kritika čistega uma* raziskuje glede pogojev njegove možnosti, nista značilni le *občnost* in *nujnost*, ampak tudi *refleksivnost*². Razgradnja videza, ki ga proizvaja um, ko razmišlja o celoti sveta, ni le neposreden dokaz za »transcendentalno idealnost pojavov«,³ ampak je tudi točka, v kateri postane transcendentalna teorija objektivnosti refleksivna, v kateri se obrne nazaj nase in določi pomen lastne določitve objektivnega spoznanja. Spoznavna konstitucija objekta in homogenega polja objektivnosti, osrednja problematika prve Kritike, je samoreferencialna. Polje objektivnega spoznanja je konstituirano takrat, ko se vanj vpiše tudi pomen akta, s katerim je spoznanje v svoji objektivnosti konstituirano.

Pri utemeljitvi te trditve lahko izhajamo iz rezultatov analize, ki jo je francoska filozofinja Monique David-Ménard posvetila razmerju, s katerim sta v prvi

¹ Cf. KrV, B 355/A 298.

² Cf. za podrobnejšo utemeljitev te trditve R. Riha, »O problemu realnega nasprotja pri Kantu«, v: Filozofski vestnik, št. 1, Ljubljana 1993.

³ KrV, B 535/A 508.

Kritiki med seboj povezana dva tipa nasprotja, realno in dialektično.⁴ Realno nasprotje je v tej analizi interpretirano kot model razumske konstitucije spoznavnega objekta, dialektično kot zgled praznega argumentiranja uma, razpravljanja, ki se vrtili okoli nič. Njuno razmerje opredeli avtorica s formulacijo, da *uspe razum tam, kjer um odpove*, da vznikne Nekaj, objekt spoznanja, na mestu Niča, ki ga proizvaja dialektično umovanje.⁵ Ta formulacija nam omogoča, da opredelimo fenomenalni predmet na kratko kot *Nekaj na mestu Niča*. V tej opredelitvi sta v resnici vsebovani dve. Z njo je, prvič, opredeljen konstituirani spoznavni predmet. In drugič, v njej je eksplicirano, da je konstitucija spoznavnega objekta, razen tega, da je Nekaj, še nekaj drugega, in sicer *uspeh*.

V tej dvojni opredelitvi fenomenalnega predmeta je vsebovana *refleksivnost*, ki je specifična za transcendentalno teorijo objekta v kriticizmu. Konstitucija objektivnega spoznanja v kriticizmu je refleksivna, kolikor je spoznanje v njem *določeno* kot objektivno in *naddoločeno* kot uspeh. Uspeh razumske konstitucije spoznavnega objekta ni v tem, da razum prek eliminacije zmot in zablod čedalje bolj ustreza *že danemu* merilu adekvatnega objektivnega spoznanja, merilu, ki ga v negativni obliki reprezentira neuspeh nične argumentacije uma. Uspeh je vse prej tisto merilo objektivnosti spoznanja, ki se vzpostavlja hkrati s konstitucijo samega merjenega, adekvatnega objektivnega spoznanja. Zaradi te hkratnosti refleksivnost transcendentalne teorije objektivnosti, se pravi, naddoločeno objektivnega spoznanja z njegovo uspešnostjo, ni točka samorefleksivne transparentnosti. Značilnost te refleksivnosti je, da pride konstitucija objektivnega spoznanja do svojega lastnega pomena, do svoje norme ravno v momentu, ki v samem polju objektivnosti nič ne pomeni in ga radikalno transcendirata: za sam spoznavni objekt je tako popolnoma irelevantno, da je njegova konstitucija objekta za spoznanje uspeh.

*

Izpeljimo zdaj nekoliko podrobneje trditev, da se v razmerju med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem, v tem torej, da spoznanje ni le določeno kot *objektivno*, ampak je vselej tudi *že naddoločeno* kot *uspeh*, izraža samonanašajoča se struktura transcendentalne konstitucije spoznavnega objekta.

Razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem je razmerje med logiko Nečesa in logiko Niča, razmerje obeh logik pa lahko dojamemo tudi kot razmerje med transcendentalnim pojmom eksistence in transcendentalnim

⁴ Cf. Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Paris 1990. Njeno delo je izhodišče naše obravnave.

⁵ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 28.

pojmom negacije. Vendar pa je negacija na delu v obeh nasprotjih, pri razliki med njima gre zato za dva različna načina, na katera mišljenje uporablja negacijo pri določitvi eksistence – tega torej, kar misli in spoznava, kar pa obstaja neodvisno od misli. Enkrat je rezultat uporabe Nekaj, drugič Nič, enkrat razum to, kar misli, postavi v njegovi predmetni eksistenci, drugič se umu opredelitev njegovega predmeta razblini v nič.⁶

Vendar pa je potrebno za eksplikacijo razmerja med negacijo in eksistenco pritegniti še dvoje: prvič, delovanje negacije v *neskončni sodbi*, in drugič, *razmerje* med njo in *dialektičnim nasprotjem*. Transcendentalni zastavek negacije je delo neskončne sodbe, ta zastavek pa pride na dan v razmerju dialektičnega nasprotja in neskončne sodbe. Lahko bi rekli tudi takole: če je po Kantu nasprotje dveh sodb dialektično zaradi tega, ker sodbi nista le med seboj v protislovju, ampak izrekata nekaj *več*⁷ od logičnega protislovja, potem je ta »več« povezan s tem, da je v dialektičnem nasprotju ekspliciran transcendentalni zastavek razmerja med negacijo in eksistenco, ki je na delu v neskončni sodbi.

Neskončna sodba je, kot je znano, predmet transcendentalne logike. V njej so sodbe z gledišča kvalitete razčlenjene na afirmativne, negativne in neskončne. Formalno »splošno logiko« zanima le forma sodbe, ujemanje ali neujemanje med subjektom in predikatom sodbe. Zato pozna le dve vrsti sodb, afirmativne, v katerih je predikat subjektu pripisan (»duša je smrtna«), in negativne, v katerih je zveza med subjektom in predikatom negirana (»duša ni smrtna«). Transcendentalna logika pa se ne ukvarja le s formo sodbe, ampak skuša zajeti tudi vsebino pojmov. To jo pripelje do tega, da vpelje razliko v afirmativne sodbe. Med njimi ločuje še tiste, ki jih odlikuje posebna narava predikata: v njih je subjektu pripisan »zgolj negirajoči predikat«⁸ (»duša je ne-smrtna«). Takšna logična afirmacija s pomočjo zanikujočega predikata daje sodbi kvaliteto neskončne sodbe: v njej subjekt sodbe ni niti subsumiran predikatu niti ni iz področja predikata izključen, ampak je z njo le naznačeno, »da se nahaja zunaj njegovega področja nekje v neskončnem področju; torej predstavlja ta sodba območje predikata kot omejeno«⁹.

Da bi prišli do transcendentalnega zastavka negacije v neskončni sodbi, je treba najprej poudariti dvoje. Prvič, *omejitev področja predikata*, ki jo izvrši neskončna sodba, moramo razumeti v nekem radikalnem pomenu. To, kar je v neskončni sodbi omejeno, ni ta ali oni predikat, ampak je to sama *funkcija*

⁶ Cf. k temu *ibid.*, str. 29 ssl.

⁷ »Torej sta lahko dve dialektično zoperstavljeni sodbi obe napačni, in to zato, ker ena ne le oporeka drugi, ampak pove nekaj več, kakor to zahteva protislovje«, KrV B 533/A 505.

⁸ KrV, B 971/A 72.

⁹ Kant, *Logik*, izd G.B. Jäsche, v: I. Kant Werkausgabe, izd. W. Weischedel, zv. VI, Frankfurt/M 1968 ssl., str. 534.

predikacije. To pa je funkcija, ki v afirmativni ali negativni sodbi postavlja ali odpravlja subjekt sodbe, ki torej odloča o njegovem logičnem *obstoju*. V afirmativni ali negativni sodbi je subjekt v celoti vsebovan v svoji predikativni določitvi, v svežnju svojih lastnosti, afirmiran ali negiran je brez preostanka. Obstajata samo dve možnosti: subjekt sodbe obstaja ali kot določen, ali pa je, kolikor mu določitev ne pripada, »odpravljen«, za sodbo ga (še) ni, njegov obstoj je tako rekoč postavljen v oklepaj. S Kantovim primerom: če je sodba (a) »svet je neskončen« napačna, mora biti kontradiktorna sodba (b) »svet ni neskončen« nujno resnična (in obratno), pri čemer negativna sodba (b) ne naredi drugega, kakor da odpravi neskončen svet, »ne da bi postavila drug svet, se pravi, končni«. ¹⁰

In drugič, omejitev predikata ni gola negacija, ampak je, kot pravi Kant, *pozitivno dejanje*¹¹. Kljub temu, da neskončna sodba subjektu sodbe ničesar ne predicira, da torej ne postavlja njegovega obstoja, je *nekaj tega subjekta vendarle postavljeno*. V neskončni sodbi (c) »duša je ne-smrtna« ni subjekt sodbe z določitvijo niti postavljen niti ni z negacijo določitve odpravljen, ampak je, s Kantovimi besedami, postavljen »v neomejeni obseg neumrljivih bitij«¹². Postavljen je tako, da je določen z *neskončno množico* določitev, torej kot po definiciji *nedoločen in nedoločljiv*: ne glede na to, koliko določitev bomo morda z nadaljnjo negirajočo predikacijo še izvzeli iz te neskončne množice, bo ta še vedno ostala neskončna, subjekt sodbe pa še naprej nedoločen. Pojem duše ni s tako predikacijo, kot pravi Kant, »niti najmanj povečan in afirmativno določen«¹³. Negativno dejanje omejitve predikata, ki ga izvrši neskončna sodba, je torej hkrati pozitivno, kolikor sodba sicer ničesar ne določa, a kljub temu, natančneje, *ravno s tem ne-določanjem* na specifičen način postavlja subjekt sodbe. Subjekt sodbe, ki mu je pripisan negirajoči predikat, ni enostavno nekaj, na kar se predikacija ne nanaša (in kar zato ne obstaja), ampak je *določen kot nedoločen* in obstaja kot nedoločljiv. Afirmacijo z negacijo bi lahko opredelili takole: Neskončna sodba nič pozitivnega ne določa, zato pa postavi, *odpre sam kraj določanja*, kraj subjekta sodbe, ki ni drugega, kot v sebi prazno mesto nenehnega določanja. Z neskončno sodbo dobimo subjekt sodbe, ki ni zvedljiv na sveženj svojih lastnosti oz. predikatov, nekakšen subjekt s presežkom, subjekt, ki je vselej še nekaj drugega, nekaj *več*: nekakšen nedoločen in nedoločljiv X, ki ostaja vselej zunaj predikacije. Drugače rečeno, neskončna sodba ne zajame subjekta sodbe v celoti, ampak pušča nekaj tega subjekta nujno zunaj sebe.¹⁴

¹⁰ KrV, B 531/A 503.

¹¹ Cf. Logik Jäsche, *loc. cit.* str. 535.

¹² KrV, B 98/A 73.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 32: »Zdi se, da Kant najprej postavlja nasproti logični

Pomen tega presežka, ki ga postavlja neskončna sodba, tisto, kar je »več« od logičnega obstoja subjekta sodbe, pa postane viden šele z vpeljavo dialektičnega nasprotja. Vzemimo Kantov primer dveh nasprotujočih si sodb, sodbo (a) »telo ima dober vonj« in kontrarno sodbo (b) »telo ima nedober (slab) vonj«. Tu se še lahko zdi, da je to, kar puščata sodbi zunaj svojega območja, »prava« predikacija, opredelitev subjekta sodbe v njegovih bistvenih značilnostih: obe sodbi predicirata vonj, ki je le akcidentalna lastnost telesa, zato je možno poleg njiju še »nekaj tretjega«¹⁵, namreč sodba »telo nima vonja«, tako da sta sodbi (a) in (b) lahko obe hkrati napačni. Drugače je z antinomijo, v katero zaide um, ko skuša opredeliti svet v njegovi absolutni velikosti. V tej antinomiji se pokaže, da to, kar ostaja zunaj sodbe, ni enostavno nekakšna »prava« predikacija subjekta, ampak je to vse prej *sama eksistenca* subjekta sodbe. V antinomiji »svet je neskončen« in »svet je končen (ne-neskončen)« si sodbi sicer na izjavni ravni oporekata glede velikosti tega, kar opredeljujeta, sveta, hkrati pa s samim aktom opredeljevanja, na izjavljalni ravni torej, skupaj postavljata eksistenco tega sveta. Prav zaradi skupne nereflektirane predpostavke, da je svet, ki ga opredeljujeta glede njegove velikosti, nekaj, kar biva, kot pravi Kant, kot nasebna reč, ki ji je mogoče pripisati različne določitve, sta sodbi tudi enako napačni. Sodbi v dialektičnem nasprotju izrekata torej nekaj »več« od logičnega protislovja s tem, da puščata (nasebno) eksistenco subjekta sodbe, konstruirano na ravni izjavljanja, zunaj svoje izjavne ravni, da jo »nereflektirano« predpostavljata.

Zdi se, da bi lahko na podlagi dialektične operacije, v kateri um s svojimi sodbami navidez določa svet, v resnici pa preko ovinka teh določitev nereflektirano (pred)postavlja njegovo eksistenco, opredelili pozitivnost »omejitvenega« dejanja neskončne sodbe takole: transcendentalni zastavek afirmacije z zanikujočim predikatom v neskončni sodbi je *postavitev eksistence* subjekta sodbe. In zdi se, da smo s to opredelitvijo dobili tudi prvi odgovor na vprašanje, v čem je *uspeh* realnega nasprotja. Neskončno sodbo, dialektično nasprotje in realno nasprotje bi lahko namreč s pomočjo te opredelitve dojeli kot tri možnosti oz. tri načine postavitve eksistence. Ali ne bi mogli reči, da je v neskončni sodbi akt postavitve eksistence impliciran, ne da bi bil tematiziran, dalje, da je v antinomiji uma, ki razmišlja o velikosti sveta, postavitev eksistence sicer eksplicirana, vendar na sprevernjen način, da je v njej eksistenca postavljena, a nereflektirano, in da je v realnem nasprotju končno ustrezno opravljena postavitev eksistence, ki je na delu že v neskončni sodbi in dialektičnem

dovršenosti protislovja, ki ne pušča ničesar zunaj sebe, logično nedovršenost nasprotja, ki sicer povezuje subjekt in predikat, a pri tem pušča zunaj sebe določen pogoj zveze med subjektom in predikatom«.

¹⁵ KrV, B 531/A 503.

nasprotju? Ali ni torej uspeh realnega nasprotja v tem, da je šele v njem postavljena eksistenca, kakršna ustreza razumskemu spoznanju, eksistenca po meri razumskega pojma? Spomnimo se namreč, da realno nasprotje hkrati s tem, ko izničuje učinka dveh pozitivnih sil, ti sili šele postavlja v njunem pozitivnem, dejanskem bivanju, da pride torej razum prek privativnega »relativnega nič«¹⁶ realnega nasprotja do tiste določitve eksistence, ki jo je kot razum zmožen doseči¹⁷, se pravi, do konstitucije, fenomenalnega, prostorsko-časovno umeščenega predmeta. Krajše, do vzpostavitve Nečesa na mestu Niča.

Toda preden se zadovoljimo z ugotovitvijo, da je transcendentalni zastavek delovanja negacije v neskončni sodbi postavitve eksistence subjekta sodbe¹⁸, se moramo še enkrat spomniti na to, da deluje negacija v neskončni sodbi tako, da pušča tisto, kar postavlja – tisto nekaj subjekta sodbe, kar je, kot se pokaže v dialektičnem nasprotju, sama eksistenca subjekta sodbe – *zunaj* dometa sodbe. Drugače rečeno, to, za kar gre v neskončni sodbi, ni kar že postavitve eksistence, ampak je to *specifičen način* te postavitve. Edini način, na katerega lahko mišljenje v okviru kriticizma postavi eksistenco pa je, če uporabimo izraz David-Ménardove, modus »puščati zunaj sebe«.¹⁹ Mišljenje postavlja eksistenco tako, da jo iz-postavlja. Iz-postavljena eksistenca pomeni dvoje: prvič, da je vpeljana v red spoznavnega določanja kot nekaj, kar ostane vselej zunaj tega reda, kar iz njega vselej izpade; in drugič, da je vpeljana kot v sebi negirana, kot v sebi nična. V okviru transcendentalne zastavitve seže mišljenje sicer čez sebe, se pravi, seže čez okvir formalne logike k »realni« vsebini, a edini način, na katerega lahko to naredi, na katerega lahko postavlja vsebino, nepojmovno eksistenco – in se s tem, če smemo tako reči, dotakne realnega – je zanj v tem, da tako rekoč izvotli red pojma, se pravi, da vpelje eksistenco vanj kot *nično entiteto*, kot nični moment pojmovnega reda: kot vselej izključeno in negirano, kot v sebi prazno mesto naknadnih določitev sredi reda spoznavnega določanja. Eksistenca subjekta sodbe, ki jo postavlja neskončna sodba, je sicer »več« od njegovega logičnega obstoja, ki ga zagotavlja funkcija predikacije, vendar ta »več« ni zunaj reda spoznavne določitve, ampak sodi vanj kot njegovo prazno mesto. Praznost tega mesta pa zagotavlja eksistenca kot nična eksistenca.

¹⁶ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, v: Kant Werkausgabe, zv. II, str. 784.

¹⁷ Cf. k temu M. David-Ménard, *op. cit.*, prav tako naš članek v Filozofski vestnik 1/1993.

¹⁸ Problem te interpretacije je v tem, da je v njej postavitve eksistence subjekta sodbe zopet poistovetena z njegovo spoznavno določitvijo, s funkcijo prediciranja v afirmativni ali negativni sodbi, da torej izgublja temeljno naravnano transcendentalne logike.

¹⁹ Lahko bi rekli tudi: »določiti kot nedoločeno«. Cf. k temu David-Ménard, *op. cit.*, str. 34: »To 'puščati zunaj sebe' je edini način, na kateri lahko logika dožene mesto eksistence tega, kar razum pozna, se pravi, način, na kateri jo lahko določi (kar ne pomeni proizvede)«.

Dosežek dialektičnega nasprotja v njegovem razmerju do neskončne sodbe je torej, da pokaže, da deluje negacija v njej tako, da postavi eksistenco zgolj kot nemožno, da jo vpelje v pojmovno določitev kot iz nje vselej izključeno. Svet, o čigar velikosti razmišlja um, ni enostavno Nič, ampak je Nič, ki je prišel do eksistence, je paradokсна entiteta Niča, ki neposredno, kot tak, je Nekaj. Resda se um, ko navaja argumente o (končni ali neskončni) velikosti sveta, sam s seboj, kot pravi David-Ménardova, prepira za nič, resda predmet njegovega argumentiranja, svet, ne obstaja. Toda ta nič sveta, njegovo neobstajanje nikakor ni, če uporabimo Kantov jezik iz *Negative Grossen, nihil negativum*, nepredstavljlivi »sploh nič«²⁰, ampak je vse prej še kako predstavljlivi rezultat pojmovnega določanja sveta glede njegove velikosti, ki vodi v dialektično iluzijo in njeno dekonstrukcijo. Ni absolutni nič, pač pa je »relativni nič«²¹, nič, ki je kot nič *postavljen* in ki obstaja le v razmerju do te postavitve, se pravi, v razmerju do umne aktivnosti določanja sveta.

Realno nasprotje je mogoče, če še enkrat ponovimo, interpretirati kot elementarni model spoznavne konstrukcije objekta. Bistveno za ta model pa je, da je v njem spoznavni objekt, Nekaj, konstruiran, določen prek ovinka Niča.²² Dialektično nasprotje lahko sedaj predstavimo kot nekakšen elementaren model za postavitve Niča. Za razliko od realnega nasprotja se dialektično nasprotje sicer neposredno ne vpisuje v paradigmo spoznavne konstrukcije objekta, zato pa je z njo povezano posredno: je model za konstrukcijo tistega Niča, na podlagi katerega je edino mogoče določiti Nekaj. Drugače rečeno, če je v realnem nasprotju Nekaj spoznano prek ovinka Niča, potem je v dialektičnem nasprotju prek ovinka Nečesa, določanja velikosti sveta, sploh šele vpeljan Nič, in sicer Nič kot *pozitivna entiteta*. Svet kot predmet transcendentálnih sodb resda (na sebi) ne obstaja, a ne-obstoj sveta, njegov nič, je sam način njegove eksistence.²³

²⁰ I. Kant, *Versuch...*, v: *loc. cit.*, str. 783.

²¹ *Ibid.*, str. 784.

²² Cf. širše o tem problemu v: R. Riha, »O problemu realnega nasprotja pri Kantu«, *loc. cit.*

²³ Brž ko izhajamo iz tega, da je dosežek dialektičnega nasprotja v postavitvi eksistence kot negirane, v njeni iz-postavitvi – drugače rečeno, brž ko izhajamo iz tega, da Nič, ki se skriva za videzom razpravljanja o Nečem, ni absolutni nič logičnega protislovja, ampak je postavljeni, relativni nič, Nič, ki *že je* Nekaj – je potrebno pri razlagi (kantovskega) dialektičnega videza izvršiti tudi uhojeni (heglovski) dialektični obrat. Resnica dialektičnega videza ni za varljivo antinomijo, ampak je vsebovana že neposredno v varljivi antinomiji sami. Videz, ki ga proizvaja antinomija uma glede velikosti sveta, ni v tem, da ponuja um Nekaj, kar je v resnici Nič (kaotično, nereflektirano postavljeno eksistenco), videz je v tem, da ponuja Nič kot videz, za katerim se skriva Nekaj (razumsko konstruirani spoznavni objekt), v resnici pa ta Nič *že neposredno je* Nekaj. Videz ni v tem, da postavljata dialektični sodbi Nekaj, kar ni v resnici Nič, ampak da ponujata ničnost svojega rezultata kot spodleteli poskus opredelitve Nečesa, medtem ko gre v resnici za to, da postavljata paradokšno entiteto Nečesa, kar je neposredno Nič. Prikrto

Doslej povedano lahko povzamemo na kratko takole: to, za kar gre v logiki neskončne sodbe, je transcendentalno razmerje med eksistenco in negacijo. To pa je razmerje, v katerem je eksistenca z negacijo postavljena. Negacija deluje v neskončni sodbi tako, da postavlja eksistenco subjekta sodbe, in sicer kot v sebi negirano, kot *nično eksistenco* – lahko bi rekli tudi, kot paradokсно entiteto Enega, ki je svoja lastna Drugost. Delovanje negacije v neskončni sodbi tako na eni strani reprezentira specifično potezo transcendentalne zastavitve, njeno zahtevo, da je treba zajeti tudi vsebino spoznanja, ne le njegovih formalnih zakonitosti, da je treba, skratka, utemeljiti možnost, da je mišljenje vsebinsko. Na drugi strani pa odpira pogled na to, da je v transcendentalni zastavitvi zunajpojmovna eksistenca sicer res dostopna mišljenju, da pa mu je dostopna kot v sebi protislovna entiteta, kot Nič, ki neposredno *je* Nekaj. Zahteva po vsebinskosti mišljenja je eden izmed temeljev kritizma. A ker je to, kar presega formalizem logičnega mišljenja, ker je torej njegova vsebina, se pravi, eksistenca subjekta sodbe, postavljena šele z negacijo, ker je eksistenca postavljena kot nična eksistenca, je ta temelj kritizma sam v sebi brez opore in se utemeljuje tako, da sam stoji v praznem.

*

A kako naj glede na ta transcendentalni zastavek negacije, ki se razkrije v razmerju med dialektičnim nasprotjem in neskončno sodbo, razumemo razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim? V kakšnem pomenu gre v razmerju obeh nasprotij za razmerje med negacijo in eksistenco?

Izhajali smo iz trditve, da se v nujni zvezi med realnim in dialektičnim nasprotjem, v naddoločenosti objektivno veljavnega spoznanja z uspešnostjo, izraža (*samo*)*refleksivna struktura* transcendentalne konstitucije spoznavnega objekta. Pri obravnavi delovanja negacije v neskončni sodbi smo se nato srečali z aktom postavitve eksistence spoznavnega objekta kot nične eksistence. Transcendentalni pomen tega akta je v tem, da je z njim postavljen tisti Nič, na podlagi katerega lahko spoznanje v okviru transcendentalne zastavitve sploh šele določi Nekaj. Vsaka konstitucija spoznavnega objekta zato vedno tudi že implicira akt postavitve nične eksistence, kantovski spoznavni objekt je možen le na podlagi predpostavke o vselejšnji postavljenosti nične eksistence. Če zdaj naše izhodišče, da je razmerje med dialektičnim nasprotjem in realnim nasprotjem znamenje *refleksivnosti* transcendentalne teorije objekta, povežemo z ugotovitvijo, da sodi k določitvi spoznavnega objekta nujno tudi postavitev

ostane torej, da postavljata eksistenco v strogo kantovskem pomenu te besede: kot eksistenco, ki biva le, kolikor je glede na mišljenje v modusu ne-vednosti. Kantovska eksistenca v najširšem pomenu je obstoj Nečesa, kar umu zagotavlja, da nima opraviti le s samim seboj.

njegove nične eksistence, bomo prišli do naslednje opredelitve razmerja med dialektičnim nasprotjem, realnim nasprotjem in postavitvijo nične eksistence: razmerje obeh nasprotij je način, na katerega je v transcendentalni teoriji objekta reflektirana temeljna predpostavka spoznavne konstitucije objekta, postavitvev njegove nične eksistence. Razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim, med Nekaj in Nič, je paradokсна entiteta nične eksistence v svoji *razviti obliki*, razvita pa je ta oblika tako, da je v sebi *reflektirana*.

O razviti obliki lahko govorimo torej v dveh pomenih. V razmerju je, *prvič*, razvezan vozle nične eksistence, in sicer tako, da je vzpostavljena urejena zveza dveh nasprotij, da se med seboj nanašata dva člena, realno nasprotje in dialektično, eksistenca in negacija. Njuna povezanost ni izhodišče, ampak je že rezultat refleksije nične eksistence v njej sami. Povezanost je *odgovor* na neko temeljno vprašanje, na vprašanje paradokсне entitete Enege, ki je svoja lastna Drugost. V tem odgovoru je nemožna, neprikazljiva entiteta nične eksistence predelana v obliko, ki je prikazljiva in možna.

In *drugič*, v problemu, ki ga rešuje dialektično nasprotje, natančneje rečeno, antinomija uma glede velikosti sveta, je eksplicitno postavljeno v svoji resnici tisto načelo, ki je proizvedlo samo dialektično nasprotje v njegovem razmerju do realnega. Ne glede na to, da je dialektično nasprotje že nekaj proizvedenega, da je kot člen medsebojnega nanašanja dveh nasprotij že odgovor na neki temeljniji problem – na problem paradoksa nične eksistence – pride ta temeljniji problem do svoje resnice šele v dialektičnem nasprotju kot svojem produktu. Šele za nazaj, z mesta transcendentalne dialektike kot točke, v kateri postane transcendentalna teorija objektivnosti refleksivna, lahko začne problem nične eksistence delovati kot eno izmed temeljnih načel te teorije.

V okviru prvega pomena, ki ga ima razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim kot razvita oblika paradoksa nične eksistence, lahko sedaj tudi podrobneje opredelimo dvojno določenost spoznanja v kriticizmu, hkratnost njegove *objektivnosti* in njegove *uspešnosti*. Spoznanje je določeno kot objektivno (analitika) in naddoločeno kot uspeh (nujna zveza analitike in dialektike), toda razumsko spoznanje, konstitucija spoznavnega objekta, ni uspešno *glede na* praznost umnega argumentiranja, in um se ne pokaže kot nič *glede na* vsebinskost razumskega spoznanja. Spoznanje ni uspešno, ker bi napredovalo po poti postopnega popravljanja napak in odpravljanja zmot. Pač pa je že samo razmerje med analitiko in dialektiko znamenje za to, da je *uspešno rešeno* tisto vprašanje, ki si ga zastavlja transcendentalni idealizem s tem, da eksistenco, dostopno mišljenju, opredeli kot nično eksistenco, da jo pojmovno postavi kot iz pojmovnega reda iz-postavljeno, kot, če uporabimo lacanovski pojem, ekstimno: nekaj, kar je zunanje od znotraj.

Še preden je razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem medsebojno nanašanje dveh členov, v katerem se uspeh objektivnega razuma določa glede na neuspeh dialektični iluziji podvrženega uma, je torej to razmerje že *samo na sebi uspeh*. Svojo uspešnost meri glede na nekaj, kar ni ne uspeh razuma ne neuspeh uma, ampak je nekaj tretjega. To tretje pa je brezopornost, na kateri se utemeljuje transcendentalni idealizem s tem, da v okviru svoje zastavitve nujno predpostavlja eksistenco spoznavnega objekta kot ex-sistenco, kot nekaj, kar je spoznanju dostopno le, kolikor mu je vselej zunanje. *Razmerje* obeh nasprotij obstaja le v njunem medsebojnem nanašanju, vendar mu je logično predhodno. Razmerje kot tako je uspešna, se pravi, *razvita oblika* problema nične eksistence. V tej obliki je zagata ex-sistenc, če smemo tako reči, *aufgehoben*, se pravi, je hkrati pripoznana, presežena in ohranjena. V razviti obliki sta Nič in Nekaj, eksistenca in negacija, ki sta v nični eksistenci neposredno povezana, med seboj *razmejena*, postavljena v odnos, ki omogoča izhod iz zagate nične eksistence – a razmejena sta tako, da je vsak od členov znotraj svojega območja še naprej navezan na svoje drugo, da ostaja torej zagata, na kateri se utemeljuje transcendentalni idealizem, v zadnji instanci ohranjena.²⁴

Drugi pomen razvite oblike vsebuje spoznanje, da tisto tretje, glede na katerega se določata realno nasprotje, ne obstaja samo na sebi. Kot to tretje, natančneje rečeno, kot nemožno skupno načelo obeh nasprotij, obstaja samo, kolikor je v tej svoji funkciji postavljeno v dialektičnem nasprotju. Transcendentalna dialektika je sestavni del transcendentalne teorije objektivnosti, razmerje med realnim nasprotjem in dialektičnim je, kot smo dejali, znamenje njene *refleksivnosti*. Drugi člen tega razmerja je torej mesto, kjer je reflektirana in prinešena na dan resnica razmerja, tisto njegovo gibalno načelo, katerega produkt je ta člen sam. Lahko bi rekli tudi drugače: le zato, ker je problem, okoli katerega se organizira nasprotje kozmoloških idej, ki se ukvarjajo z vprašanjem velikosti, časovnega trajanja in sestavljenosti sveta, *problem uspeha* v tistem pomenu, v katerem govorimo o njem tu – se pravi, problem uspeha kot akta hkratne postavitve in razrešitve entitete Enega, ki je svoja lastna Drugost –, samo zaradi te reflektiranosti problema uspeha v dialektičnem nasprotju je mogoče in je tudi potrebno razmerje obeh nasprotij brati kot uspeh, kot hkratno postavitve in rešitev paradoksa entitete nične eksistence.

²⁴ V polju realnega nasprotja, eksistence spoznavnega objekta, se kaže ta povezanost v dvojnosti razumsko določenega spoznavnega objekta in njegove eksistence, ki je razumu radikalno heterogena, absolutno nedostopna. V polju Niča dialektičnih argumentov uma pa se kaže v dvojnosti mehanizma, s katerim um nujno proizvaja transcendentalni videz, in videzom samim, ki je s tem, da je opredeljen kot negativno, vsebinsko prazno spoznanje, če že ne odpravljen, pa vsaj nevtraliziran.

V kakšnem pomenu je dialektično nasprotje po svoji strukturi refleksija uspeha, ki naddoloča objektivno spoznanje? Antinomija uma sodi, kot vemo, poleg transcendentalnega paralogizma in ideala uma k dialektičnim sklepom uma. Trije dialektični sklepi uma pa so trije možni odgovori, ki jih daje um na vprašanja, ki si jih postavlja sam. So trije načini, na katere um rešuje uganke, se pravi, »probleme brez vsake rešitve«,²⁵ ki si jih postavlja s samo svojo naravo, s samim tem, da obstaja. Posebna usoda človeškega uma je, zapiše Kant v Predgovoru k prvi izdaji prve Kritike, da ga nadlegujejo vprašanja, ki jih sicer ne more zavrniti, ker mu jih nalaga njegova lastna narava, a nanje tudi odgovoriti ne more, saj presegajo njegove zmožnosti.²⁶ Usoda uma je, skratka, da obstaja le kot *vprašanje uma*, kot nenehno nizanje vprašanj, katerih razlog ni narava zunaj uma, ampak njegova lastna narava. Niz vprašanj je eksistenčni način uma in je zato brez zaključka, nemožnost dokončnega odgovora je že vgrajena v njegovo eksistenco. Če um ni zmožen zadovoljivo odgovoriti na vprašanja, ki si jih postavlja, je to zato, ker je *po svoji naravi vprašanje*, ker so njegova vprašanja o tem in onem, tudi o umu samem, že določitev uma v njegovi naravi, vzpostavitev uma *kot vprašanja*.

V nekem smislu je torej neuspeh uma, njegova nezmožnost, da bi odgovoril na lastna vprašanja, pogoj možnosti njegovega delovanja, v zadnji instanci torej zopet uspeh. Ključno vprašanje za interpretacijo transcendentalne dialektike je seveda, v kakšnem smislu je neuspeh uma tudi že uspeh. V kakšnem smislu so torej rezultati, do katerih pride um, ko razmišlja o kozmoloških idejah, ne glede na to, da so po svoji spoznavni vrednosti zgolj navidezna spoznanja, ker jim ne ustreza noben objekt v zoru, kljub tej svoji navideznosti za um vseeno uspeh?

To, kar neuspešne odgovore uma hkrati obarva z uspešnostjo, gotovo ne more biti njihova »napačnost« v pomenu objektivne neadekvatnosti. Ne moremo reči, da je to, kar ohranja spraševanje odprto, nezaključeno, »napačnost« odgovorov. Neuspeh ni uspeh zato, ker bi um z odkritjem »pravičnega« odgovora ukinil samega sebe in je torej vsaka »napačnost«, vsaka zgrešitev »pravičnega« odgovora zanj tudi že uspeh. Ker um nima objektivnega merila in objektivne norme za presojo pravilnosti ali napačnosti odgovorov na lastna vprašanja, jamstvo za nadaljnje spraševanje in torej za obstoj uma tudi ne more biti »napačnost« odgovorov²⁷. Neuspešnost in nezmožnost uma sta izmerljivi zgolj glede na tisto merilo, ki ga proizvede sam proces spraševanja. To merilo pa je

²⁵ KrV, B 384/A 328.

²⁶ Cf. KrV, A VII

²⁷ Na ta način se, nikakor ne v nasprotju s Kantovim lastnim stališčem, spreminja odprto spraševanje uma v proces njegovega neskončnega približevanje resnici. V tem procesu je resnica, tudi če je dojeta zgolj kot regulativna ideja, zopet izvržena v položaj zunanjega merila.

sama forma vprašanja, dejstvo, da obstaja vprašanje uma, um kot vprašanje, le v *formi odgovora*, da je *forma odgovora edina resnična vsebina uma kot vprašanja*.

Drugače rečeno, odgovori uma na njegova vprašanja o celoti sveta so ne glede na njihovo iluzoričnost za um že uspeh, ker šele z njimi kozmološka vprašanja zares postanejo vprašanja samega uma, torej specifične *določitve* narave uma. Odgovori so uspeh, ker vprašanja uma za nazaj potrjujejo kot vprašanja, ker jih *določajo* kot vprašanja. S to določitvijo pa kozmološka vprašanja hkrati spreminjajo v odgovore na vprašanje uma. Odgovori na kozmološka vprašanja so sicer napačne, navidezne določitve predmeta, a so *vsaj določitve*, se pravi, so momenti trdnosti, ki kažejo na to, da si je um uspel »priti na jasno« o samem sebi, da je *uspel določiti samega sebe* in se tako iztrgati blodnemu krogu spraševanja. Odgovori na kozmološka vprašanja so že zgolj *kot odgovori*, po svoji formalni plati, torej v abstrakciji od vsebine, znamenja za to, da zna um na lastna vprašanja tudi odgovoriti, da se je uspel iztrgati *vrtincu nenehnega spraševanja*, ki je njegovo bistvo, spraševanja, ki ni drugega kot um sam v svoji čisti obliki.²⁸ Resnična vsebina odgovorov na kozmološka vprašanja je vsa v njihovi *formi odgovorov*. S to formo postanejo kozmološka vprašanja vsebinske določitve uma, momenti utrditve uma kot nenehno odprtega spraševanja²⁹.

Opredelitev »čisti um je vprašanje uma« v bistvu ni drugega kot opredelitev temeljne značilnosti *transcendentalnih idej oz. čistih idej uma*. Skupni imenovalc transcendentalnih idej uma je, kot je znano, da merijo na totalnost pogojev za dano pogojeno, se pravi, na brezpogojno.³⁰ Kot takšne so ideje uma samo kategorije razuma, ki jih je um osvobodil od njihove omejenosti na možno izkustvo. V svoji logični oz. formalni rabi deluje um kot zmožnost posrednega sklepanja,³¹ ki jo imenuje Kant tudi »zmožnost načel«,³² kolikor je spoznanje na podlagi načel postopek spoznanja »posebnega v občem s pomočjo

²⁸ Kritična obravnava vprašanj, »ki jih čisti um postavlja čistemu umu« (KrV, B 514/A 486), razgradi sicer rezultate dialektičnega argumentiranja, ohrani pa njegovo gonilo. S tem, ko razkrije točko, kjer prihaja do »nesporazuma uma z njim samim« (KrV, A XIII), šele zares odpre dostop do tega gonila, do vprašanj uma. Drugače rečeno, kritična razrešitev transcendentalnega videza sicer da »popolnoma zadovoljiv« (ibid.) odgovor na vprašanja uma, a ta ostanejo kljub temu odprta. Skratka, pozitivno spoznanje kritične razrešitve se glasi: izhodiščna ugotovitev »um je vprašanje uma« je že odgovor na vprašanje uma.

²⁹ Napaka uma je v tem, da jemlje semantično vsebino odgovorov na kozmološka vprašanja za njihovo pravo vsebino in da spregleda resnično, se pravi, transcendentalno vsebino forme odgovora.

³⁰ Cf. KrV, B 380/A 323.

³¹ Cf. KrV, B 387/A 330.

³² KrV, B 356/A 299.

pojmov«. ³³ Značilnost tega postopka je, da skuša um doseči najmanjše možno število občih pogojev oz. predikatov za mišljenje posebnega, da skuša posebno subsumirati kar se da zaobsežni občosti (*univesalitas*) in tako maksimalno poenotiti razumska spoznanja oz. pravila. Intenco tega poenotenja razkriva logična maksima formalne rabe uma. Um išče obči pogoj svojega sklepa tako, da subsumira njegov pogoj nekemu občemu pravilu kot vrhnjemu stavku. A tudi to pravilo je lahko načeloma podvrženo enakemu preizkusu uma, najdenje pogoja za pogojeno spoznanje se lahko nadaljuje v iskanje »pogoja pogoja«, veriga prosilogizmov načeloma nima konca, um z najdenim pogojem nikoli ni zadovoljen. Očitno je torej, da išče nekaj drugega kot pogoj. Nenehno nezadovoljstvo s pogojenim govori o tem, da je »svojstveno načelo uma nasploh (v logični rabi): najti za pogojeno spoznanje razuma *to, kar je brezpogojno*, s katerim se dovrši njegova enotnost«. ³⁴ Iskanje pogojev za pogojeno je proces, ki je odprt in se lahko nedoločno dolgo nadaljuje, toda odprtost in nenehno iskanje uma sta možna le na podlagi njegove predpostavke, da je *hkrati s pogojenim dan celoten niz pogojev*, da je dana njihova absolutna totalnost (*universitas*), ³⁵ da je *brezpogojno dano*.

Ta predpostavka je točka, na kateri se logična maksima uma sprevrne v načelo, ki presega meje možnega izkustva, točka nesporazuma, napačne razlage in zaslepitve uma. Na tej točki je zaradi pre nagljenega sklepanja uma logični predpis, da je treba danemu pogojenemu poiskati popolnost njegovih pogojev, postavljen kot *popolnost niza pogojev v redu možnega izkustva*. Vendar pa je, kot je znano, zmeta uma v njegovi čisti rabi hkrati nujna in neodpravljljiva. Um lahko deluje le tako, in sicer v najbolj čisti obliki tam, kjer ima opraviti sam s seboj ³⁶, tam, kjer je v svojem delovanju avtonomen, se pravi, »poseben vir pojmov in sodb, ki izvirajo edino iz njega in s katerimi se nanaša na predmet«, ³⁷ da se nenehno in nujno moti. Strukturna zmeta njegovega delovanja je v tem, da nenehno meša ravni, da svojo lastno dejavnost poenotevanja, iskanja tistega pogoja, ki bi zajel kar se da veliko pogojenega in njegovih pogojev, hkrati

³³ KrV, B 357/A 301.

³⁴ KrV, B 365/A 308, podčrtal RR.

³⁵ »Če je neko spoznanje obravnavano ko pogojeno, je zato um primoran, da obravnava niz pogojev v vzpenjajoči se liniji kot dovršen, njihovo totalnost pa kot dano«, KrV, B 389/A 332.

³⁶ Da se v čisti rabi uma pokaže njegova strukturna zmeta v čisti obliki seveda ne pomeni, da ni nujna tudi za logično rabo uma. Umno sklepanje ni ločljivo od predpostavke danosti brezpogojnega. Če kje, potem velja tu načelo, da ima resnica strukturo zmote, fikcije. Šele zaradi pre nagljenosti uma postane možno uravnovešeno, v prostoru in času zasidrano ravnanje razuma, šele z nelegitimno razširitvijo njegovih kategorij čez meje vsega izkustva postane možna tudi legitimna rabe razumskega spoznanja in razumske enotnosti. Pogoj za to, da so razumske kategorije sploh operativne, je napačna predpostavka uma o danosti totalnosti.

³⁷ KrV, B 362/A 305.

(pred)postavi kot pogoj med pogoji, kot stvar med stvarmi. Um k temu, kar poenotuje, vedno prišteje še samega sebe, svojo zmožnost poenotevanja, totaliziranja izkustva, postavlja kot nekaj izkustveno danega, kot *dano* totalnost pogojev³⁸.

Transcendentalne ideje in neempirične sklepe, utelesitve strukturne zmote uma, proizvaja um po svoji naravi, narava uma pa je, da je *nekonsistenten*. Logika delovanja njegovih »izvirnih zakonov«,³⁹ je *logika ne-vsega*, logika celote, ki je brez izjeme in *zaradi tega* nikoli vsa. Po svoji naravi je um nekonsistenten, ali, kot smo zapisali zgoraj, um je vprašanje uma. Njegovo spraševanje teče le, kolikor je to, kar spraševanje žene in omogoča, med samimi objekti, o katerih sprašuje, ne da bi kdajkoli zares sodilo vanje, kolikor gre torej za objekt posebnega kova. O vsem mogočem lahko um sprašuje le tako, da je k možnim predmetom spraševanje vedno prišteto tudi samo vprašanje uma, čeprav ostaja za spraševanje hkrati neizrekljivo. Pred predmeti spraševanja je samo vprašanje uma kot njegov resničen objekt, kot to, kar spraševanje nenehno obkroža, da bi lahko bilo. Transcendentalne ideje so sicer brez predmeta, ne ustreza jim nič, kar bi bilo dano v zoru, a zato dobi z njimi sama spontana dejavnost uma *objekten* pomen, pomen nečesa, kar je vselej že dano, a je za spontano dejavnost uma vseeno nedosegljivo in neizrekljivo. So mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, nesklad med umom kot spontano subjektivno dejavnostjo in njegovo danostjo v obliki nekega objekta, ki je pogoj same spontane dejavnosti in jo nosi, a je zanjo neizrekljiv. Zaradi tega nesklada je um po svoji naravi, v svojem bistvu v nekem radikalnem smislu nor, deliranten⁴⁰: njegova norost ni v tem, da bi bil zaprt sam vase, brez stika z zunanjo predmetnostjo, vse prej je v tem, da je, še preden je kot spontana dejavnost uma sam s seboj, hkrati tudi že tisti objekt, ki mu je radikalno tuj, zunanji.

Vrnimo se zopet k našemu izhodišču, da je spoznavna konstitucija objekta in homogenega polja objektivnosti v prvi Kritiki samoreferencialna, da je v

³⁸ V preinterpretaciji kantovskega stališča bomo rekli, da zmota uma ni neposredno v tem, da samega sebe dojame kot vsebino. Vse prej je v tem, da status sebe kot vsebine izenači z drugimi, »navadnimi« vsebinami.

³⁹ KrV, B.390/A 333.

⁴⁰ »... sam Kant lokalizira transcendentalni videz ... v nekontrolirano afirmacijo prisotnosti totalnosti fenomenov. Ta zahteva po prisotnosti, ki je na delu toliko bolj zanesljivo, toliko bolj neposredno, kolikor manj je eksplicirana, zadeva v diskurzu umnega razpravljanja tisto vprašanje, ki ga je Freud pri sanjah imenoval primarni proces: reči, da sanje halucinirajo svoj objekt pomeni reči, da so ti objekti za subjekt prisotni še preden jih subjekt kakorkoli že eksplicitno postavi. Ali pojem totalnosti, kakor ga analizira Kant v 'Transcendentalni dialektiki' ne zasluži ime primarnega procesa v umnem razpravljanju? Diskurz nosi v samem sebi pogoj za postavitev delirantne eksistence«, Monique David-Ménard, *op. cit.*, str. 143/144.

problematiki transcendentalne dialektike reflektiran *pomen* akta, s katerim je konstituirano polje objektivnega spoznanje. Temu izhodišču lahko zdaj dodamo, da je akt, za katerega gre v konstituciji spoznanja v transcendentalnem idealizmu v zadnji instanci akt čistega mišljenja, akt čiste umne zmožnosti. Če apliciramo na to še zgornje ugotovitve o notranje protislovni naravi uma, pridemo do odgovora na vprašanje, zakaj je pomen akta spoznavne konstitucije *uspeh*. Gre za uspeh uma, pred katerim ni nobenega njegovega dejanja, ki bi bil neuspeh, spodrseljaj: gre za uspeh, ki se neposredno ujema s prvim dejanjem uma, z njegovo vzpostavitevijo, in je torej uspeh edino glede na sam um. Edino dejanje uma, ki je uspeh glede na njega samega, pa je konstrukcija transcendentalnega videza, dejanje, s katerim se um izvleče iz brezna lastne norosti, s katerim ubeži temu, kar je po svoji naravi, ne da bi to naravo izdal.

Opozorilo M. David-Ménard, da je v celoten Kantov opus tako ali drugače vpisana njegova fasciniranost z bližino uma in norosti,⁴¹ njegov poskus *razmejitev* racionalnega filozofskega mišljenja od različnih oblik »zanesenjaštva«, je potrebno torej vzeti z vso resnostjo. To pomeni, da moramo najprej določiti, kaj je v resnici sploh specifična izjavljalna pozicija Kantove filozofije, tisto posebno mesto od koder se gradi sistem občevaljavnih in nujnih spoznanj na področju njegove teoretične in praktične filozofije. Je to »melanholična« psihološka struktura empiričnega individua Kanta, se pravi, njegova lastna »norost«, od katere se je skušal razmejiti z izgradnjo »normalnega« filozofskega sistema? Ali pa je to vse prej »norost« ravno tistega akta, ki zagotavlja normalnost, se pravi, sam problem razmejevanja, Kantova »obsedenost« z iskanjem meje – meje med umom in norostjo, razumom in čutnostjo, objektivnim spoznanjem in transcendentalnim videzom? Drugače rečeno, je »norost«, ki Kanta fascinira, zunaj njegove filozofije ali pa je ravno v tistem aktu, ki filozofijo vzpostavlja kot model normalnega mišljenja?

Kantovega življenjepisca ali morda celo zgodovinarja filozofije gotovo zanima, ali je Kant sam po svojem značaju bil to, kar je označeval njegov izraz »melanholik«, ali je sam delil usodo »melanholične« strukture subjektive želje, ki vodi po Kantu bodisi v konstrukcijo filozofskih sistemov bodisi v norost. S stališča Kantove filozofije so ta vprašanja nepertinentna. V njej namreč »melanholija« ne deluje kot problem subjektive psihološke strukture, ampak kot strogo *filozofski problem*⁴², in sicer natanko kot *problem razmejitve* v svojem specifično kantovskem pomenu: kot problem Enega, ki je že Dvoje in s samim tem množica, Troje. Spomnimo se, denimo, Kantove deskripcije

⁴¹ Cf. M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 7, 107 ssl., 186.

⁴² Kantov »temperament«, njegova lastna psihološka struktura je zato vse prej način, kako je Kant živel svojo *teoretsko držo*.

melanholika v dveh zgodnjih spisih, v *Poskusu o boleznih glave* in v *Razmišljanjih o občutku lepega in vzvišenega* (1764). Melanholik je *fantast*, tisti, ki neposrednim čutnim vtisom zunanje realnosti vedno dodaja še neko himerično potezo, ki v stvareh samih ne obstaja – toda »samoprevara v občutenju,« »zaslepitev«⁴³ je značilna tudi za »običajno«, nepatološko dojetje realnosti. Dalje, melanholik je tisti, ki obrača hrbet »neobstoynosti zunanjih stvari« in se zavzema za trajna in splošna načela, tisti, ki ohranja prijateljstvo *ne glede na prijateljevo ravnanje*, tisti, ki ljubi svojo ženo *ne glede na njene telesne in psihološke lastnosti* – a v imenu obćih načel deluje tudi fanatik, ki pri njihovem udejanjenju popolnoma zgublja stik z realnostjo.

Na kar postanemo pri tem opisu takoj pozorni, je radikalna ambivalentnost melanholije, dejstvo, da je model tako za normalno obnašanje kakor za patološko, »premaknjeno«. Nujna posledica te ambivalentnosti melanholije, ujemanja normalnega in patološkega v njej, je, da odloča o normalnem in patološkem sama gesta njune razmejivte. In prav ta posledica je tisto, kar Kanta zanima na melanholiji. Gotovo zanima melanholija Kanta tudi kot empirični psihološki fenomen, kot *teoretski problem* pa je že pri predkritičnem Kantu zastavljena kot *problem razmejivte*. Drugače rečeno, že od začetka je melanholija pri Kantu navzoča kot *poimenovanje problema*, da poteka meja med normalnim in patološkim *sredi normalnega*, natančneje, da je *normalno tista meja, ki s tem, da razmejuje med normalnim in patološkim, obe področji še vzpostavlja*⁴⁴.

⁴³ I. Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, v: Kant-Werkausgabe, izd. W. Weischedel, zv. II, str. 984.

⁴⁴ K melanholiji kot fenomenu neposrednega ujemanja normalnega in patološkega lahko dodamo še melanholijo kot fenomen neposrednega ujemanja obćega in posebnega. Na to razsežnost melanholije je opozorila M. David-Ménard. Zvestoba prijateljstvu *ne glede na prijateljevo ravnanje*, ljubezen do žene *ne glede na to, da jo je »bolezen spačila« in »starost storila godrnjavo«* (I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, v: Kant-Werkausgabe, zv. II, str. 840; cf. slov. prev. I. Cankarja *Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 15.) je drža, ki ni le enostaven odgovor na spremenljivost in minljivost subjekta kot čutnega, empiričnega bitja. Prej bi lahko rekli, da melanholik dobesedno ustvarja čutno neobstoynost drugega, da njegovo načelno ravnanje obstaja le tako, da nenehno izničuje drugega kot objekt svoje želje. Neobstoynost čutne podobe drugega v primeru melanholikovega ravnanja ni nekaj narurnega, že danega, ampak je nekaj proizvedenega: v melanholiji se ne proizvaja le obće, načela, ampak hkrati z njim tudi posebno, specifični objekt načel. Kant se tako v problematiki melanholije že dotika bistvene značilnosti moralnega zakona, dejstva, da zakon za to, da bi se vzpostavil v svoji čistosti, nujno rabi patološki material. Uveljavlja se lahko le *ne glede nanj*, se pravi, ne brez njega, ampak tako, da se nanj ne ozira. Zaradi tega imamo v razmerju zakona do patološkega materiala opraviti s podvojitvijo patološkega, saj obstaja poleg množice patoloških nagnenj in objektov še neki moment patološkosti – tisti, ki mora biti dan, da se lahko zakon vzpostavi *ne glede nanj* –, ki v to množico ni uvrstljiv, nekakšen *ne-patološki pathein*, se pravi, patološkost, ki je neposredno moment čistosti moralnega Zakona.

Pri zrelem Kantu je ta zastavitev, eksplikacija melanholijske kot strogo teoretskega problema razmejitve, dokončno potrjena. Faza kritičizma je, s stališča problema norosti, faza, v kateri se Kantova fasciniranost z bližino uma in norosti do kraja razvije kot teoretski problem, v kateri torej dokončno zgubi obeležje Kantove empirično-psihološke strukture, ki pogojuje njegovo filozofsko misel. Na prvi pogled se sicer zdi, da pomeni zrela faza Kantove filozofije za obravnavo razmerja med umom in norostjo umik glede na zgodnjo obravnavo tega problema, izgubo tiste radikalnosti, ki je bila značilna za predkritično fazo. Ali ni Kant v *Träume eines Geistersehers* izhajal iz zavesti o radikalni bližini uma in norosti, ali ni v zgodnji fazi še razmišljal o tem, da ni mogoče strogo ločiti metafizičnih konstrukcij od spiritualističnih blodenj? In ali ne ustreza temu, da pozna prva Kritika samo še kategorijo nujnega umnega videza, da neizogibne zmote uma zdaj ločuje od »prave« norosti, ali tej udomačitvi možne norosti uma, njeni preobrazbi v zmoto, ki je sicer nadležna, a ne ogroža normalnosti, ne ustreza na drugi strani objektivacija norosti, njen izgon v umobolnice? Ali ni torej zreli Kant, daleč od miselne radikalnosti svoje mladostne faze, zagovornik tiste strategije, ki jo je M. Foucault poimenoval »veliko zapiranje«. Geste torej, s katero je um spravljen na varno tako, da so njegove lastne blodnje povnanjene in objektivirane v norosti?⁴⁵ Ali ni svojevrsten odmev te strategije najti tudi v Kantovem razumevanju fenomena pozornosti, subjektivega zavestnega obrata k lastnim predstavam? Na eni strani jo razume kot nevtralno dejanje, kot nekakšno ničelno točko intelektualne dejavnosti,⁴⁶ na drugi strani pa postane ta dejavnost, kadar je subjektivna pozornost do samega sebe pretirana, nevarna ter vodi v norost in v umobolnico – na eni strani torej »prava mera« normalnosti, na drugi prestop meje, kaznovan z izključitvijo.⁴⁷

Upravičenosti teh vprašanj ni mogoče zanikati. Blodnja norega uma je v manifestacijah čiste rabe uma, v transcendentalnih idejah in v dialektičnih sklepkih, ki vodijo k njim, gotovo že domesticirana. In delo kritike, ki locira točko, v kateri um zaide v nasprotje s samim seboj, ter racionalno pojasni mehanizme njegovega blodnega delovanja, domesticiranje blodnje nedvomno

⁴⁵ Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; slovenski prevod odlomka iz »Velikega zapiranja« v: M. Foucault/J. Derrida, *Dvom in norosti*, Analecta, Ljubljana 1990.

⁴⁶ Na ta Kantov dvojni odnos do pozornosti opozarja M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 212.

⁴⁷ »To, da opazujem v sebi različne akte predstavnosti moči, kadar jih priključim, je dejanje, ki je gotovo vredno premisleka; potrebno in koristno je za logiko in metafiziko. – Kdor pa si hoče prisluškovati, tako kot prihajajo ti akti nepoklicani sami od sebe v čud (kar se dogaja v igri moči upodobitve, ki snuje nenamerno), to pa je, ker v tem primeru načela mišljenja ne prihajajo prva, ampak sledijo, sprejmejo naravnega reda v spoznavni zmožnosti in je bodisi že bolezen čudi (čudaštvo /Grillenfängerei/) bodisi vodi k njej in v norištvo«, I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, par. 4, BA 15; cit. po Kant-Werkausgabe, zv. XII, str. 416.

samo še okrepi. Toda »točka nesporazuma« v Transcendentalni dialektiki ni le razkrita, z njo je blodnja, ki jo um, kot pravi Kant v Predgovoru k prvi izdaji *Kritike čistega uma*, tako zelo ljubi, tudi *dokončno umeščena v sam um*, postavljena kot *neločljiv sestavni del njegove narave*. Transcendentalna dialektika uči, kako obvladati nesporazume uma s samim seboj, a hkrati je tudi trenutek, ko postane um *zares nor*, se pravi, ko postane nor *po svoji naravi*. Normalen je zdaj tisti um, ki nosi norost v sebi. Norost uma, nekonsistentna logika njegovega delovanja, zaradi katere lahko poteka poenotenje kot temeljna dejavnost uma le tako, da um k temu, kar poenotuje, vedno prišteje še samega sebe, samo zmožnost poenotenja, ni izolirana na čisto rabo uma, ampak aficira mišljenje subjekta v celoti. Občost, nujnost, sistematičnost, vse te značilnosti subjektive objektivne spoznavne zmožnosti temeljijo v zadnji instanci na breznu odsotnosti sleherne opore, ki ga odpre nekonsistentna logika delovanja uma. Norost čistega uma je tako radikalna, se pravi, tako zelo neizbrisljivo vpisana v naravo mišljenja kot takega, da bi lahko morda celo »običajno«, »pravo« norost razumeli kot način, kako um ubeži breznu brezopornosti svoje normalnosti.

Skratka, v Transcendentalni dialektiki prve Kritike je na delu zastavitev, ki je veliko bolj radikalna od Kantovih zgodnjih razmišljanj. V njej Kantova fasciniranost z bližino uma in norosti ni več znamenje, če uporabimo izraz M. David-Ménard, »subjektivne pozicije filozofa«,⁴⁸ ni torej več nekaj, kar je transcendentalni filozofski izjavi v bistvu *zunanje*, ampak postane ključno gonilo *teoretizacije*, se pravi, postane *subjekt izjavljanja* Kantove filozofije, ki je vpisan v samo jedro občosti in nujnosti njene izjave.

Povzemimo zdaj naša razmišljanja o razmerju med realnim nasprotjem in dialektičnim kot razmerju naddoločenosti objektivnega spoznanja z njegovo uspešnostjo. V tem razmerju ima ključno vlogo dialektično nasprotje oz. transcendentalna dialektika. Dialektično nasprotje je tisto mesto, kjer je problematika vselejšnje uspešnosti spoznanja razvita kot *problem kriticizma* in kjer je v tem svojem pomenu *vpisana* v transcendentalno teorijo objektivnosti. Vprašanje transcendentalne dialektike, vprašanje čiste rabe uma, je vprašanje uspešnega odskoka uma od svoje lastne norosti, se pravi, tistega odskoka uma od samega sebe kot norosti, s katerim se um šele vzpostavlja kot um v čisti rabi. Uspeh kot *problem kriticizma* je torej problem razmejitve, ki šele vzpostavlja razmejeno, problem Enega, ki je Dvoje in hkrati s tem že množica Treh. V tem svojem kriticističnem pomenu, kot razmejitvena gesta, pa je uspeh vpisan v transcendentalno teorijo objektivnosti (še)le s Transcendentalno dialektiko. Drugače rečeno, v razmerju realno nasprotje – dialektično nasprotje je dialektično nasprotje tisto, ki zaznamuje, naddoloča objektivno spoznanje

⁴⁸ M. David-Ménard, *op. cit.*, str. 214.

razuma kot uspešno, tisto, ki določa *pomen* uspeha razuma, ki konstituira objektivno spoznanje. To, kar se kaže kot uspeh razuma, – da uspe razum tam, kjer um odpove, da konstituira Nekaj, spoznavni objekt, na mestu Niča – , je vselej že postavljeno v funkcijo nekega drugega uspeha, v funkcijo uspešnega odskoka uma od lastne norosti. Razum je uspešen le tako, da njegov uspeh ni utemeljen v njegovem lastnem dejanju, ampak prihaja pomen tega uspeha od drugod: uspešna konstitucija Nečesa je učinek razmejitvenega dejanja, s katerim se um »normalizira«, vzpostavi kot sistematično in urejeno mišljenje tako, da se odtrga od lastne Drugosti. *Vzpostavljenemu*, se pravi, jasno zamejenemu področju predmetnega razumskega spoznanja sicer vselej že stoji nasproti ničnost umnega argumentiranja kot tisto, kar je zunaj njega. *Vzpostavlja* pa se področje objektivnega spoznanja le na podlagi neke notranje meje, se pravi, nekega momenta, ki ga ne more nikoli doseči, ker se z njegovo nedosegljivostjo ravno vzpostavlja kot jasno zamejeno področje. Ta notranja meja je *pomen* objektivnosti spoznanja, dejstvo, da je objektivnost učinek razmejitvene geste uma, da se um na način objektivnosti spoznanja distancira od lastne Drugosti. Distancira se tako, da na mesto te notranje Drugosti postavi »zunanjo« drugost, se pravi, v formah zora, prostorsko in časovno dan predmet, ki mu stoji nasproti nič umne argumentacije.

Kant, Tetens in problem notranjega čuta

Zdravko Kobe

V članku o problemu notranjega čuta pri Kantu¹ smo poskušali podrobneje utemeljiti tezo, da se je njegovim paradoksom mogoče izogniti le tako, da nakazani paralelizem med obema čutoma konsekventno izpeljemo do konca. Naj oba čuta obravnavamo kot izvorno nepovezana ali pa njuno dvojnost – izhajajoč iz neke še nediferencirane čutne podlage predstavnosti – retroaktivno izvajamo iz razlike v predmetih, na katere merita, je torej v skladu s tam predlaganim branjem potrebno vsaki značilnosti zunanjega čuta in vsaki fazi v izgradnji zunanjega izkustva najti neki analogon znotraj notranjega čuta in izkustvenega samospoznanja. Poleg nekaterih tehničnih implikacij v zvezi z razumevanjem koncepta samoafekcije, glede mesta notranjega čuta v dedukciji kategorij in analogijah izkustva je poglobitni rezultat take zastavitve predvsem v tem, da se subjektu dokončno zapre vsak privilegirani, neposredni, nečutni oziroma nadčutni dostop do njegovega lastnega jaza. Podana interpretacija namreč privede do empiričnosti vse dejanske zavesti konkretnih predstav, vključno z intelektualnimi, – in še več, iz nje izhaja, da se delovanje in vednost izključujeta, tako da se subjektova dejavnost, *tudi mišljenje*, dejansko odvija v temi, brez jasne zavesti, ki iz strukturnih razlogov vselej nastopi z zamikom.

Takšno branje teorije notranjega čuta je za običajno razumevanje transcendentnega idealizma morda nekoliko nenavadno. Dejansko je še posebej v našem primeru težko najti enoznačen odgovor, saj so si Kantova izvajanja v marsičem nasprotujoča, vedno znova je mogoče zaslediti spor med dvema smerema v njegovem razmišljanju, ki bi ga lahko označili kot spor med tistim, kar je Kant sam pri sebi hotel doseči, in tistim, v kar ga je nemara tudi proti njegovi volji gnala logika njegovega odkritja. Kljub temu je mogoče v podporo predlaganemu branju navesti povsem zunanje razloge, ki nam hkrati podajajo ključ za razumevanje Kantovega razvoja v zvezi s vprašanjem notranjega čuta od poznih šestdesetih do teze, ki jo je po našem mnenju potrebno videti v *Kritiki čistega uma*.

V *Disertaciji* iz leta 1770 je Kant že zagovarjal stališče, da prostor in čas nista nič drugega kot formi naše čutnosti, katerih obstoj je zgolj idealen. A čeprav je

¹ »Das Problem des inneren Sinnes. Das Innere, das Äußere, und die Apperzeption«, *Filozofski vestnik*, št. 2, 1992, str. 79-96.

v tem delu pri obravnavi časa že dajal prednost predstavnemu stanju, je potrebno hkrati ugotoviti, da ločitev med zunanjim in notranjim čutom tedaj strogo vzeto še ni bila izpeljana. Oziroma bolje, Kant je privzel tradicionalno metafizično razlikovanje, po katerem imamo dva čuta, ki imata vsak svoje posebne predmete, ne da bi njuno dvojnost uporabil za utemeljitev dveh različnih form čutnosti.

»Vse, kar se navezuje na naše čute kot predmet, je pojav, kar pa vsebuje le posamično formo čutnosti, ne da bi se dotikalo čutov, sodi k čistemu (tj. občutkov praznemu, vendar zato še ne intelektualnemu) zoru. Pojave raziskujemo in preučujemo, najprej, kolikor pripadajo zunanjemu čutu, v fiziki, in *potem*, kolikor pripadajo notranjemu čutu, v empirični psihologiji.«²

Ko govori o predmetih, Kant razlikuje med obema čutoma, nasprotno pa ob njihovi formi uporabi izraz *forma singularis sensualitatis*. Isto pojmovanje se ponovi ob konkretni obravnavi prostora in časa. Tudi tukaj namreč zasledimo trditev, da »ideja časa ne izvira od čutov, temveč jo ti predpostavljajo«,³ ne da bi bilo podrobneje določeno, da bi bila ta ideja povezana izključno z notranjim čutom. V zvezi s prostorom postane Kant nekoliko bolj natančen, saj pravi, da »pojem prostora ni abstrahiran od zunanjih občutkov«,⁴ kar bi nemara navajalo k tezi, da ga je potrebno obravnavati kot formo zunanjega čuta. Vendar je ta okoliščina prej posledica dejstva, da prostora pač ne moremo imeti za nekaj, kar bi bilo lastno tudi našim predstavam. Kant nenazadnje ne govori o *formi* zunanjega čuta, temveč le o zunanjih občutkih oziroma o zunanjih predmetih naše čutnosti. Predvsem pa postane ob tem toliko bolj pomenljiv njegov molk v zvezi s časom, kjer bi morali po analogiji pričakovati omembo notranjih občutkov.⁵ Razlikovanje med notranjim in zunanjim čutom torej nima neposredne povezave z dvojnostjo prostora in časa; njuno medsebojno razmerje je le posredno, kolikor pač obstaja trivialno dejstvo, da se nam materialne reči kažejo kot predmeti v prostoru in času, medtem ko so naše predstave zgolj časovne. Namesto da bi podrobneje utemeljil dvojnost forme pojavnega sveta,

² *De mundi*, § 12, TWA, V., str. 42. – Podobno opredelitev zasledimo pri Baumgartnu: »Imam zmožnost čutenja, tj. čut. Čut predstavlja bodisi stanje moje duše, in je notranji čut, bodisi stanje mojega telesa, in je zunanji čut.« (A. G. Baumgarten, *Methaphysica*, § 535; nav. po Ak. A., XV., str. 13.)

³ *Ibid.*, § 14, TWA, V., str. 46.

⁴ *Ibid.*, § 15, TWA, V., str. 56.

⁵ Isto razmerje pride do izraza tudi v točki, kjer Kant čas oziroma prostor opredeli za čisti zor. »Idea itaque *Temporis est intuitus*, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam conditio respectuum in sensibilibus obviourum, est *intuitus non sensualis sed purus*.« (*Ibid.*, § 14, TWA, V., str. 48.) »*Conceptus spatii itaque est Intuitus purus*; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnium sensationis externae forma fundamentalis.« (*Ibid.*, § 15, TWA, V., str. 58.)

ju Kant preprosto navede kot golo dejstvo.⁶ Še več, ko vendarle poskuša specificirati razloček med statusom prostora in časa, ju razdvoji po povsem drugačnem kriteriju.

»Eden od teh dveh pojmov se pravzaprav nanaša na zor *predmeta*, medtem ko drugi zadeva *stanje*, še zlasti *predstavno stanje*.«⁷

Ločnica med obema potemtakem poteka ne med dvema vrstama predmetov, notranjimi in zunanji, temveč izhaja iz dveh različnih aspektov, ki sta udejanjena v načeloma istih rečeh. Kolikor obravnavamo predmet sam in njegovo razmerje do drugih predmetov, ga vidimo kot nekaj le prostorskega; če pa nanj gledamo s stališča njegovega stanja, moramo pritegniti njegovo zgodovino, spremembe, ki se porajajo v njem, menjajoča se določila, ki mu pripadajo v tej zgodovini in posebej v tem trenutku, tako da se s tega vidika prikaže kot časoven. Notranji svet predstav nam je dostopen zgolj v svoji menjavi, kar iz predstavnega stanja naredi privilegirani primer zrenja časa. A navkljub tej posebnosti imamo na voljo le en pojavni svet, v katerem prostor in čas nastopata kot izvorno združena, in prav tako tudi le eno čutnost nasploh, kjer je razlikovanje med notranjim in zunanjim sekundarno, odvisno pač od vsakokratnih predmetov. V skladu s tem ju tudi ne moremo prikleniti na zunanji ali notranji čut, temveč sta oba enako udeležena v zaznavanju zunanjih reči in njihovih stanj, pri čemer je izolacija časa v primeru notranjega zaznavanja zgolj nekakšna redukcija čutne entitete na njeno stanje. Pravzaprav bi lahko dejali, da je Kant v tem času zagovarjal le eno formo pojavnega sveta, prostor-čas, ki se šele naknadno razdeli na dvoje. Vsekakor velja, da tedaj še ni imel posebne teorije notranjega čuta kot temeljne zmožnosti človekovega duha, ki bi bila odgovorna za časovnost.

Kant je – ponosen na svoj novi *Lehrbegriff* – poslal *Disertacijo* v presojo najbolj znamenitim nemškim učenjakom. Na odgovor ni bilo treba dolgo čakati. Zlasti Mendelssohn in Lambert sta po vljudnostnih komplimentih ter drobnih pripombah, češ da sta pravzaprav že sama zapisala nekaj podobnega, prišla na dan s skorajda identičnim ugovorom.

»Vse spremembe so vezane na čas in se jih ne da misliti brez časa. Če so spremembe realne, je čas realen, naj bo karkoli že. Če čas ni realen, tudi spremembe niso realne. Vendarle pa se mi zdi, da mora tudi kak idealist vsaj v svojih predstavah dopustiti spremembe, kot sta njihovo začenjanje in

⁶ »Haec principia formalia *Universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, Tempus et Spatium, iam demonstrabo.« (*Ibid.*, § 13, TWA, V., str. 44, 46.)

⁷ *Ibid.*, § 15, Corollarium, TWA, V., str. 66.

končevanje, saj se to dejansko dogaja in eksistira. In zaradi tega časa tudi ne moremo obravnavati kot nekaj *nerealnega*.«⁸

Če je, kot trdi Kant, čas zgolj nekaj idealnega, posledica ustroja subjektive čutnosti, ne pa rečem samim po sebi pripadajoče določilo, potem bi moralo biti tudi menjavanje v zavesti naših predstav le nekaj pojavnega. Potrebno je izbrati bodisi eno bodisi drugo; toda, ker je tudi za najtrdovratnejšega idealista obstoj mene samega in mojih predstav neovrgljivo dejstvo, je videti, da pade najprej idealnost časa, kar potem omaje tudi idealnost prostora in celotni novi sistem.

Kant se je takoj zavedel pomena tega ugovora, ki je postavil pod vprašaj ves njegov nauk. V njem je po njegovem izražen najpomembnejši očitke, ki ga je mogoče nasloviti na njegovo novo teorijo, in ga je po lastnem pričevanju stal kar nekaj tuhtanja – eno samo pismo od Lamberta ali Mendelssohna pač zaleže več kot deset recenzij z lahkim peresom. Preteči je moralo dobro leto dni do slavnega pisma Marcusu Herzu, ko se je Kantu zdelo, da lahko vsaj v prvem približku zavrne postavljene očitke.

»Zakaj (sem si dejal) ne bi sklepali vzporedno temu dokazu: telesa so dejanska (po pričevanju zunanjih čutov), telesa pa so možna le pod pogojem prostora, torej je prostor nekaj objektivnega in realnega, kar inherira rečem samim? Razlog tiči v tem, da pač dobro vidimo, da z ozirom na zunanje reči iz dejanskosti predstav ne moremo sklepati na dejanskost predmetov, medtem ko je pri notranjem čutu mišljenje ali eksistiranje misli in eksistiranje mene samega eno in isto. Ključ za to težavo tiči v tem. Ni dvoma, da si svojega lastnega stanja ne bi smel misliti pod formo časa in da mi torej forma notranje čutnosti ne daje pojava sprememb. No, ne trdim pa, da spremembe niso nekaj dejanskega, kakor tudi ne trdim, da telesa ne bi bila dejanska, čeprav pod tem razumem le, da pojavom korespondira nekaj dejanskega. Pravzaprav ne morem niti reči, da se notranji pojav spreminja, kajti skozi kaj naj opazujem to spremembo, ko pa se ne pojavljala mojemu notranjemu čutu?«⁹

Kant najprej privzame pravilnost ločevanja na predmete zunanjega in notranjega čuta in hkrati priznava, da je v primeru predstav naša zavest o njih in njihov

⁸ Pismo J. H. Lamberta, 13. oktobra 1770, Ak. A., X., str. 107. – Mendelssohn pa je pisal: »Da bi bil čas nekaj subjektivnega, v to se iz večih razlogov ne morem pustiti pregovoriti. Sukcesija je vendarle vsaj nujni pogoj predstav končnih duhov. Končni duhovi pa niso le subjekti, temveč tudi objekti predstav, tako Boga kot tudi drugih duhov. Potemtakem je tudi zaporedje potrebno obravnavati kot nekaj objektivnega. Ker tako ali tako moramo dopustiti zaporedje v predstavljajočih bitjih in njihovih spremembah, zakaj potem ne tudi v čutnih objektih v svetu, temu vzorcu in predlogi predstav?« (Pismo M. Mendelssohna, 25. decembra 1770, Ak. A., X., str. 115.)

⁹ Pismo M. Herzu, 21. februarja 1772, Ak. A., X., str. 134.

obstoj eno in isto. Na naše presenečenje pa sedaj notranjega sveta *ne* podvrže časovnosti in spremembam in *ne* prizna njegove pojavnosti, temveč preprosto zanika, da bi svoje predstave lahko opazovali pod formo časovnosti. Namesto tega se raje odloči, da tako čas kot prostor oba enako naveže na zunanje reči in njihova stanja, s čimer je idealnost časa postavljena na isti temelj kot idealnost prostora. Obakrat naj bi bil razlog za njuno subjektivnost v tem, da na podlagi svojih predstav ne morem z vso gotovostjo sklepati, da reči, ki se mi kažejo kot prostorske in časovne, tudi dejansko obstajajo kot take same na sebi. Kant tako resda uvede dosledno ločevanje med notranjim in zunanjim čutom, vendar mu sedaj zunanji čut sovpadе s čutnostjo nasploh, ki je odgovoren tako za formo prostorske kot očitno *tudi za formo časovnosti*, medtem ko je notranji omejen izključno na moje lastne predstave, vendar pa te sploh *niso podvržene razmerjem časa*. Notranji čut tako niti ni več čut, temveč je neposredno istoveten z zavestjo nasploh. Medtem ko sta torej čas in prostor formi zunanjega čuta, se notranji čut nahaja na neki drugi ravni, kjer očitno ne veljajo pravila čutnega spoznavanja, in potemtakem posreduje objektivno veljavno spoznanje po vsej verjetnosti noumenalnih entitet.¹⁰

Vsakomur, ki je seznanjen s Kantovo kritiko tradicionalne metafizike, se mora predlagana rešitev zdeti seveda hudo nenavadna. Težave se začnejo že, če poskušamo specificirati tip vednosti, ki ga pridobimo skozi notranji čut, saj njegova forma ni niti prostorska niti časovna. Edino alternativo bi tvoril intelektualni zor, vendar je Kant že pred tem zavrnil takšno možnost, češ da človek ne more zreti na način Boga. In če k temu dodamo še opažanje, da je misli kot najodličnejši kandidat za predmet tega notranjega čuta vendarle mogoče povezovati z drugimi mislimi in celo z zunanjimi predmeti s pomočjo časa, da si torej svoje predstave pač predstavljamo kot podvržene časovnim pogojem, postane Kantovo zatrjevanje, da si svojega lastnega stanja ne smemo predstavljati pod formo časa in da v sebi ne moremo zaznati sprememb, preprosto napačno.

Očitno je bilo torej potrebno narediti nov korak. Transcendentalna rešitev, podana v *Kritiki čistega uma*, je brez zadržkov sprejela celotni argument, in namesto da bi predmete notranjega čuta poskušala izviti iz prijema čutnih omejitev, jih sedaj tudi eksplicitno postavi za nekaj pojavnega. Kakor je prostor forma zunanjega čuta, je čas forma notranjega čuta, kar ima za posledico, da si samega sebe predstavljamo kot nekaj časovnega; zaradi tega smo prisiljeni

¹⁰ V predkritični fazi je Kant že zagovarjal podobno stališče, kjer je bil notranji čut skorajda izenačen z zmožnostjo zavedanja. »Če lahko ugotovimo, kakšna je tista skrivna sila, ob kateri je mogoče oblikovanje sodb, bo vozal razrešen. Moje sedanje mnenje je tako, da ta sila ali sposobnost ni nič drugega kot zmožnost notranjega čuta, tj. tega, da svoje predstave naredimo za objekte svojih misli.« (*Falsche Spitzfindigkeit*, TWA, II., str. 614.)

priznati, da se v notranjem izkustvu ne spoznavamo, kakor smo sami na sebi, temveč le v skladu z načinom, kakor se sebi pojavljamo. Kant je lahko sedaj tudi pravilno ocenil, v čem je bila napačna predpostavka navedenega ugovora in kje napaka njegove predhodne rešitve.

»Razlog, zakaj je bil ta ugovor postavljen tako enoglasno, in sicer od tistih, ki nauku o idealnosti prostora kljub temu ne znajo očitati nič prepričljivega, pa je ta. Menili so, da ne morejo apodiktično prikazati absolutne realnosti prostora, saj jim to preprečuje idealizem, po katerem ni mogoče podati strogega dokaza dejanskosti zunanjih predmetov. Nasprotno pa da je dejanskost predmeta naših notranjih čutov (mene samega in mojega stanja) jasna že neposredno skozi zavest. Zunanji predmeti bi lahko bili goli videz, predmet notranjega čuta pa je po njihovem mnenju neovrgljivo nekaj dejanskega. Vendar niso pomislili na to, da oboji, ne da bi jim kot predstavam oporekali njihovo dejanskost, vseeno spadajo le k pojavom, ki imajo vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj ostane ravno zaradi tega vselej problematičen), in drugo, kjer upoštevamo formo zora tega predmeta, ki je ne smemo iskati v predmetu samem na sebi, temveč v subjektu, ki se mu ta pojavlja, vseeno pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta.«¹¹

Napaka njegovih kritikov – in, dodajmo, Kanta samega v času pisma Herzu – je bila dvojna. Najprej v tem, da so predmete notranega spoznanja, predstave, privzemali kot nekaj, kar se nahaja v tako neposrednem odnosu do zavesti, da je zavest predstav sama po sebi istovetna z njihovim obstojem. Pri tem so pozabili upoštevati, da mora biti tudi tukaj iz čutno danega materiala predstava najprej sestavljena. Predvsem pa so spregledali, da je enako kot pri zunanjih predmetih potrebno tudi v primeru mene samega in mojih predstav razlikovati dva aspekta, zaradi česar iz zavesti predstave ni mogoče potegniti direktnega sklepa, da ta predstava in jaz sam, ki sem njen nosilec, sam po sebi in za Boga obstajam takšen, kot se to kaže v mojem spoznanju. Izhajali so iz napačne predpostavke, da se ločnica med nasebnim in pojavnim natanko prekriva z nasprotjem med notranjim in zunanjim, mentalnim in fizičnim. Zaradi tega so iz danosti predstav in dejanskosti sprememb v notranjem spoznanju sklepali, da moramo čas pojmovati kot nekaj absolutno realnega, – namesto da bi potegnili nasproten zaključek, da je zaradi prisotnosti čutnih komponent potrebno tudi za samospoznanje uporabiti isti argument kot pri zunanjih predmetih in mu pripisati status pojavnosti. Glede tega jih je nemara mogoče razumeti, saj bi se zaradi njihovega problematičnega idealizma po njihovem mnenju s tem tudi notranje izkustvo zvedlo na nekaj, kar je v zadnji konsekvenci

¹¹ KrV, B 54-55/A 38.

zgolj videz. Nasprotno pa lahko transcendentelni idealizem, ki sovpaše z empiričnim realizmom, pokaže, kako je tako notranje kot zunanje izkustvo kljub svoji transcendentalni subjektivnosti oziroma ravno zaradi nje na empirični ravni sposobno doseči vso potrebno objektivnost. Q. E. D.

Zastavimo si sedaj neko vprašanje. Med pismom Marcusu Herzu, iz katerega je razvidno, da Kant tedaj še zdaleč ni imel ustreznega sredstva za razrešitev uganke notranjega čuta, in prvo izdajo *Kritike čistega uma*, kjer razpolaga s povsem razdelano teorijo, ki z lahkoto zavrne Lambertov ugovor in ga celo obrne sebi v prid, je minilo devet dolgih let. Kaj se je zgodilo v tem vmesnem obdobju, kdaj, kje in kako je Kantu uspelo najti ustrezen izhod, ki je ključnega pomena za zaokrožitev njegovega kritičnega projekta? Možno je sicer, da se je bodisi postopoma, s pomočjo notranje logike svoje zastavitve bodisi kot rezultat nenadne razsvetlitve sam dokopal do pravega stališča. Vendar je videti ta pot razvoja malo verjetna, saj med refleksijami iz tega obdobja in tudi med njegovo korespondenco – vsaj po naši vednosti¹² – ni mogoče najti ničesar, kar bi navajalo k takšnemu sklepu. Kako torej?

Leta 1776 in 1777 je Johann Nikolaus Tetens objavil dva debela zvezka, skupaj obsegata skoraj dva tisoč strani, z naslovom *Filozofski poskusi o človeški naravi in njenem razvoju*.¹³ Kant je to delo dobro poznal, saj se, čeprav z bolj empirično psihološkega stališča, ukvarja z istimi vprašanji, kot

¹² Opozoriti velja, da se naše razumevanje Kantovih stališč v letih od 1770 do 1781 v ključnih točkah zopet razlikuje od uveljavljenega. »Kljub vsemu se v *Disertaciji* jasno pripravlja popoln paralelizem med časom in prostorom, formo zunanjega in notranjega zora. ... Ta paralelizem je vzpostavljen leta 1772 skozi kritiko Lambertovega ugovora proti *Disertaciji*, tako da lahko rečemo, da so splošni obrisi kritičnega nauka o notranjem čutu že doseženi. ... V *Duisburški zapuščini* notranji čut slednjič igra odslej ključno posredniško vlogo med čutnimi danostmi na eni strani in načeli razuma na drugi.« (H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, I., Paris 1934, str. 272-273.) Za takšno »zaslepitev« je verjetno kriv način branja, ki se samodejno postavi na stališče dokončno oblikovane doktrine in predhodne faze njenega razvoja ocenjuje s pogledom, usmerjenim nazaj. Kajti poleg tega, da pismo M. Herzu iz leta 1772 nedvoumno kaže nezadostnost Kantovega tedanjega odgovora Lambertu, tudi za tkim. *Duisburško zapuščino* (ok. 1775) po našem mnenju velja, 1) da Kant tedaj sploh še ni imel posebne teorije notranjega čuta, 2) da se, kolikor se sploh pojavlja, v grobem ujema s tisto iz leta 1772 in 3) da torej nastopa v tradicionalni vlogi medija za beleženje in povezovanje predstav zunanjih reči. Pojavni status teh predstav v notranjem čutu in samega jaza, ki je spoznan skozenj – kar tvori jedro poznejšega nauka – ni niti omenjen; še več, notranji čut se tam sploh ne uvršča v kontekst samospoznanja, naj bo to empiričnega ali ne, temveč se ves njegov pomen izčrpa v posredovanju (domnevno absolutnih) predstav. Toliko se nam zdi precej bolj prepričljiv Lachièze-Rey, ki v zvezi s Kantovim tedanjim stališčem omenja »dogmatizem notranjega čuta« (*L'idéalisme kantien*, Vrin, Paris 1972, str. 67sq).

¹³ J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig 1776 in 1777.

so tedaj zaposlovala njega. Srečna okoliščina je hotela, da imamo poročilo iz prve roke: 17. maja 1779 Hamann sporoča Herderju, da »se je Kant ravnokar lotil svoje Morale čistega uma, in Tetens leži vselej pred njim«. Naša hipoteza se skratka glasi, da je Kant po letu 1776 dobil v roke Tetensovo delo in v njem našel odgovor na svoje zagate glede notranjega čuta.

Povezovanje obeh avtorjev sicer ni nič novega. Toda stičišče se ponavadi postavlja v nauk o treh sintezah, ki ga je Kant predstavil v prvi izdaji dedukcije kategorij in je dejansko skorajda dobesedno povzeta po Tetensu. Ker pa je ravno ta del običajno predmet najostrejše kritike, češ da je v njem avtor pretirano podlegel psihologizaciji, in ker je Kant v na novo predelani dedukciji iz druge izdaje izpustil ravno ta psihološki moment, se srečanje med Kantom in Tetensom odpravi kot bežno in kontingentno zgodovinsko dejstvo. Še več, običajno se smatra, da je za transcendentelni projekt psihološka plat vprašanja ne samo irelevantna, temveč prav moteča, zaradi česar naj bi bila epizoda s Tetensom nekaj obžalovanja vrednega, kar je najboljše čimprej pozabiti.

Obstajajo pa tudi poskusi, da bi iz srečanja s Tetensom res izpeljali Kantovo teorijo notranjega čuta. Allison, v čigar roke se moramo zaupati glede tega vprašanja, navaja T. D. Weldona, ki naj bi mu sledil R. P. Wolff.¹⁴ Kakor jo podaja Allison, naj bi bila po njuni interpretaciji za razumevanje teorije notranjega čuta ključna Tetensova distinkcija med *an act of awareness of a given datum and an awareness of that awareness* ter dejstvo, da je ti dve fazi Tetens postavil v različna trenutka časa: druga, refleksivna *awareness* naj bi se vselej vzpostavila v nekem zamiku za začetno *awareness*. In ker naj bi poleg tega Tetens pripisal drugo *awareness* notranjemu čutu, naj bi se tudi pri Kantu notranji čut nanašal na *awareness of past acts of awareness*, medtem ko imamo v začetku in neposredno vselej opraviti s predmeti zunanjega čuta. Notranji čut bi se tako pravzaprav zvedel na spomin preteklih mentalnih stanj, ki so bila izvorna naperjena na materialne reči. – Allison brž pokaže, da je takšna razlaga nesprejemljiva. Najprej opozori, češ da je eno redkih jasnih mest pri Kantu strogo ločevanje med zavestjo notranjega čuta in zavestjo apercepcije, pri čemer da Kant zavesti naših misli ravno ne pripiše notranjemu čutu. Takšen ugovor je sicer napačen, kolikor morata biti v vsaki konkretni instanci zavesti združena tako čut kot apercepcija, vendar nam vseeno pomaga razumeti, kam meri Allison. Pri Kantu pač ni mogoče najti podpore za tezo, da bi nam notranji čut posredoval spomin na pretekla dejanja, saj je kot vsak čut, nasprotno, opredeljen kot zmožnost zrenja neposredno *pričujočega* predmeta.

¹⁴ Cf. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven-London 1983, zlasti str. 259-260. Allison se sklicuje na deli T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason*, Clarendon Press, Oxford 1958, ter R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963.

Allison zato suvereno sklene, da predlagana interpretacija podaja preveč poenostavljeno podobo.

O konkluzivnosti Weldonovega in Wolffovega poskusa sami žal ne moremo presojati. Vsekakor pa lahko obrnemo očitek proti Allisonu in zatrdimo, da je ravno njegovo pojmovanje razmerja med Kantom in Tetensom izjemno popačeno. Po vsej verjetnosti tiči prvi nesporazum že v samem izrazu *act of awareness*, ki ga naši avtorji očitno berejo kot sinonim za dejanje vzpostavitve zavesti oziroma samozavedanja, medtem ko imamo pri Tetensu opraviti z *Gewahrnehmen*, kar je zgolj varianta za *Wahrnehmen*, torej zaznavanje oziroma dejanje opažanja. Toda to bi še lahko razumeli. Izvirni greh navedenih poskusov razlage teorije notranjega čuta se vse prej nahaja v tem, da se Tetensovih izvajanj sploh niso potrudili razumeti s stališča njegove teorije spoznanja. Njihovo branje se verjetno nanaša na tale citat.

»Vsaka akcija sile mišljenja ima takoj svoj neposreden učinek v predstavi stvari. ... V trenutku, ko zaznavamo, pa ne zaznavamo tega, da zaznavamo; to se lahko zgodi šele v neposredno naslednjem trenutku. Posledica prve dejavnosti obstoji v nas sama od sebe, vsaj brez nenehne aplikacije naše sile mišljenja. Obstaja torej trenutek za občutek in trenutek za refleksijo o predhodnem delu. Najbližji učinki akcije so z akcijo samo v tako neposredni povezavi, da kakor je akcija najprej proizvedla učinek, enako lahko tudi ta znova vzbudi svojo akcijo. Ko torej v sebi zaznavamo posledice predhodnega mišljenja, tako rekoč vidimo svoje mišljenje od zadaj.«¹⁵

Na podlagi tega se sklepa, da je za Tetensa predstava zunanjega predmeta, pridobljena skozi zunanji čut, neposredno zavedna, medtem ko nam notranji čut omogoča ovedenje teh predhodnih dejanj mišljenja, kjer je zaradi tega zavest vselej zapozneta, tako da bi namesto *Mislim* morali reči *Mislil sem*.¹⁶ Pri tem pa se pozablja, da imajo pri Tetensu »predstave notranjega čuta iste

¹⁵ J. N. Tetens, *op. cit.*, I, str. 48. Podobno tudi str. 46: »V tistem trenutku, ko se zavedamo kake stvari, ko reflektiramo o njej in nanjo apliciramo svojo dejavnost mišljenja, ne mislimo na to, da mislimo. Tedaj se ne zavedamo, da se zavedamo kake stvari; tistega namreč ne v istem trenutku, v katerem se zavedamo tega.« Str. 47: »Ko mislimo, ne vemo ničesar o tem, da mislimo. ... Enako je z vsemi ostalimi manifestacijami naše sile mišljenja. ... Trenutek dejanja izključuje refleksijo o njem.« – Kolikor bi vedeli sami, se ob obravnavi razmerja med Tetensom in Kantom v zvezi z notranjim čutom nasploh sklicujejo izključno na »str. 46-48«. Naravnost neverjetno je, kako se v domala vseh razpravah vedno znova pojavljajo iste puhlice, ki so očitno prepisane od prepisovalcev, ne da bi se komu zdelo vredno pobrskati po kaki strani prej ali pozneje.

¹⁶ Cf. *ibid.*, str. 47. Tetensu se pravzaprav priznava le ugotovitev, da »pri predstavah, ki jih imamo o samih sebi, o svojih dejavnostih in zmožnostih, nasploh pri takih, ki spadajo k predstavam notranjega čuta, naletimo na veliko nejasnost«. (*Ibid.*, str. 45.)

*specifične značilnost predstav nasploh*¹⁷ in da pride do omenjenega zamika pri notranjem čutu na podlagi *istih* argumentov, ki veljajo tudi pri zaznavah *zunanjih* predmetov. Za kaj pravzaprav gre?

Poglavitni problem vsake teorije spoznavanja je pokazati, na kakšen način se izpelje prehod od zunanjih razsežnih reči do predstav, katerih atributi so povsem drugačni. V ta namen se običajno postulira neko vmesno stopnjo, denimo *ideae materiales*, ki imajo svoj sedež v kakem organu, navadno možganih, in so toliko materialne oziroma razsežne, hkrati pa jih zaradi njihove predpostavljene tesne povezave s subjektivnim predstavnim stanjem lahko pogojno obravnavamo kot predstave. Tako sta Descartes in Spinoza čutno spoznavanje razlagala s pomočjo trajnih sledi, ki jih v naših možganih vtisnejo mehanski učinki zunanjih predmetov, te sledi pa naj bi sedaj duh zaznal preko posebnih hlapov, ki zadevajo obnje in na podlagi njihove strukture oblikujejo predstave prvotnih zunanjih predmetov.

Podobno poskuša osnovno zagato čutnega spoznavanja razrešiti tudi Tetens.¹⁸ Ključna poteza njegove teorije je, da moramo ob *vsaki* čutni zaznavi razlikovati med samim učinkovanjem dejavnega vzroka, ki v nas proizvede neko spremembo oziroma modifikacijo, in trenutkom, ko si oblikujemo predstavo o tem učinku. Med enim in drugim obstaja neki strukturni zamik, ki se sam zopet navezuje na tezo, da učinek vztraja v nas še nekaj časa po tistem, ko je delovanje vzroka že ponehalo. Za ponazoritev uporabi Tetens nihanje strune: ko jo enkrat napnemo in poženemo v gibanje, bo struna spričo lastne elastičnosti tudi po prenehanju zunanjega učinkovanja še naprej proizvajala svoj določeni učinek. Prav v tem strukturnem zamiku med trajanjem aktivnega vplivanja tujega vzroka in trajanjem njegovega učinka se sedaj po Tetensu odpre prostor za njegovo zaznavo in oblikovanje predstave. Če tega ne bi bilo, če bi bilo učinkovanje vzroka punktualno, bi ne mogli ustvariti nikakršne predstave, saj bi v trenutku, ko bi pognali svojo spoznavno zmožnost, njen potencialni vzgib in temelj že bil izginil.

»Prve izvirne predstave bom imenoval predstave občutka (*Empfindungsvorstellungen*). ... Prve predstave občutka, ki ob občutku nastanejo v nas in se ohranijo, so poobčutki (*Nachempfindungen*); ti so tisto, kar filozofi imenujejo občutki (*Empfindungen*).«¹⁹

¹⁷ *ibid.*, str. 45.

¹⁸ Cf. *ibid.*, str. 16: »Take od naših modifikacij v nas puščene sledi, ki jih je potrebno z neko zmožnostjo, ki je v nas, znova priklicati in razviti, tvorijo naše predstave.« Tovrstna teorija ima med drugim to prednost, da hkrati razloži možnost reprodukcije predstav oziroma spomina. Vsaka predstava namreč izvirno je reprodukcija nekega predhodnega stanja in toliko tudi je »spomin«.

¹⁹ *Ibid.*, str. 23.

Izvornih čutnih predstav ne smemo mešati z golo danostjo čutnih vtisov, ki se porajajo ob učinkovanju tujega vzroka, kot to običajno počnejo filozofi, zlasti empiristi. Prav nasprotno, ko dobimo predstavo o predmetu, je ta vzrok načeloma že minul.

»Vtis, ki smo ga dobili o kakem danem predmetu, vztraja nekaj časa v nas brez vpliva zunanjih vzrokov ... Trenutek refleksije pade v moment poobčutka. To, da zaznamo in občutimo z zavestjo, se ne zgodi med prvim od zunaj nastalim vtisom, ko smo še zaposleni s tem, da povzemamo in čutimo modifikacije od zunaj, temveč se to zgodi v momentu, ko je v nas navzoč poobčutek. Premislek se povezuje s predstavo občutka, ne pa neposredno z občutkom samim.«²⁰

Ko se ovemo kakega predmeta, je ne glede na to, ali gre za predstavo zunanjega ali notranjega čuta, njegovo stanje pravzaprav že preteklo. Kar se nam kaže kot neposredno pričujoče v tem trenutku, se zaradi časovne narave spoznavnega procesa dejansko nanaša na trenutek pred tem, ko je dotični vzrok še učinkoval. Tako lahko za celotni čutno spoznavni svet rečemo, da ga kljub nasprotnemu prepričanju spoznavamo takega, kot je bil, in ne takega, kot je; zaradi strukturnega zamika med prvim vtisom in ustrezno predstavo sedanjost spoznanja sovпада s preteklostjo dejanskega sveta. V vsakem primeru se mora dejanje ali dogodek najprej zgoditi, šele potem lahko postane predmet spoznanja.

Kar je po Allisonovem pojmovanju odločilni razlog, zakaj bi morali zavreči Tetensovo teorijo notranjega čuta, se potemtakem izkaže za konstitutivno značilnost slehernega zaznavanja. Zadeva je še toliko bolj paradokсна, ker bi morali pravzaprav že na podlagi Kantovih lastnih izpeljav priti do podobnega zaključka, saj tudi zanj velja, da obstaja med trenutkom afekcije in trenutkom spoznanja neko nesovpadanje, ki ga zapolnjuje sintetična dejavnost mišljenja. Najprej se mora v naših čutih pojaviti raznoličje, in ker je to samo po sebi kaotično, slepo, ga mora za vzpostavitev spoznanja mišljenje v drugi fazi povezati med seboj. Tudi tukaj je zato na delu isto razmerje, kjer se spoznanje na videz neposredno pričujočega predmeta pravzaprav nanaša na stanje sveta, kakršno je bilo (logični) trenutek pred tem. Tetensovo opozorilo, da vtisov ne smemo neposredno enačiti s prvimi čutnimi predstavami, temveč moramo za razliko od empiristov strogo ločevati med *Empfindung* in *Nachempfindung*, ki je naknadna tvorba, je torej povsem analogno s Kantovim razumevanjem spoznavnega procesa. In če ga že ne moremo imeti za neposreden povod za Kantovo obravnavo, potem moramo vsaj ugotoviti, da je mogoče spričo strukturne sorodnosti Tetensova izvajanja neposredno integrirati v transcendentalno razlago konstitucije izkustva.

²⁰ *Ibid.*, str. 32-33.

Zlasti v zvezi s problemom notranjega čuta. Tetensova definicija te sposobnosti se najprej do potankosti ujema s Kantovo.

»K predstavam *notranjega čuta* sodijo 1) *predstave*, ki jih imamo o svojih *duševnih stanjih*, o ugodju in neugodju in podobno. ... 2) Imamo predstave *notranjega čuta* o *samodoločitvah svojih sil*, o svojih dejavnostih in njihovih učinkih; o takih, ki jih pripisujemo spoznavni sili duše, o *čutenju* in *občutenju*, o *načinih mišljenja* in celo o *predstavnih dejavnostih*.«²¹

Razlog za dvojnost razdelitve temelji na ločevanju med aktivnimi in pasivnimi stanji duše, ki bo podrobneje razložen v nadaljevanju. Za hip se ustavimo le ob dejstvu, da Tetens med predstave notranjega čuta uvršča tudi *Gefühle*, kar se zdi v nasprotju s Kantovo zahtevo, ki je občutke ugodja in neugodja izvrgla iz obravnave sinteze izkustva, češ da ne morejo postati objektivni in zato tudi ne morejo prispevati k spoznanju. Vendar je takšno razumevanje zgrešeno, saj se navedeno opozorilo v prvi vrsti nanaša na zunanje izkustvo, predvsem pa se ob tem običajno pozablja na razliko med predmetom in sredstvom spoznanja. Ko Kant opozarja, da *Empfindung* in *Gefühl* nimata enakega statusa, s tem le poudarja, da se za razliko od prvega s pomočjo občutka ugodja in neugodja ne moremo dokopati do objektivno veljavne predstave o ustroju zunanjega sveta. Vsekakor pa tvori ta občutek legitimni predmet notranjega spoznanja, saj se moj duh v danem trenutku dejansko nahaja v takšnem stanju, ki ga je mogoče izraziti z objektivno veljavno in celo preverljivo sodbo. Toliko lahko občutke ugodja in neugodja obravnavamo tudi kot tisto, kar s svojo golo danostjo pred njihovim spoznanjem tvori eno vrsto raznoličja notranjega čuta.

Vendar je to pravzaprav postransko vprašanje. Pomembnejša je Tetensova metodološka postavka, da morajo imeti »predstave notranjega čuta iste specifične značilnost predstavnosploh«. Tudi v primeru samospoznanja so na delu isti strukturni elementi čutnega spoznavanja kot pri izkustvu zunanjih predmetov, kar pomeni, da moramo tudi pri notranjem čutu enako razlikovati med občutkom in poobčutkom, med prvotno afekcijo samo in naknadno vzpostavljenim spoznanjem njenega vzroka. Tudi tukaj nam notranja stanja in dejanja duše niso dana neposredno v svoji pričujočnosti, temveč se mora dejanje najprej zgoditi, šele po tem je možno njegovo zavedanje. In podobno kot velja v primeru zunanjega izkustva, tudi notranje temelji na trajnih sledih, ki so jih pustili v našem duhu predhodni vzroki. Edina razlika med obema vrstama spoznanja je, da zunanje izhaja iz zunanjih reči, medtem ko je delujoči vzrok za notranje spoznanje v subjektu samem.

»Ko se torej s kako navzven naperjeno težnjo sile mišljenja proizvede sprememba v predstavah, je s tem povezana neka sprememba v organih, ki jo

²¹ *Ibid.*, str. 30.

duša zopet lahko občuti. Tako je razumljivo, kako lahko občutek akcije na ideje v duši sami nastane na enak način, kakor vtis na organ, ki ga proizvede zunanji objekt, povzroči neki občutek. To bi bil *občutek mišljenja*, namreč občutek učinka, ki je nastal iz neposredno predhodne dejavnosti. Trenutek dejavnega mišljenja in trenutek občutka te dejavnost sta različna oziroma ju je mogoče imeti za taka. Ta občutek mišljenja ima sedaj lahko svoj *poobčutek* in ga ima, in s tem poobčutkom se lahko poveže zaznavanje in refleksija.

Tako imamo *predstave občutka* o posamičnih *dejavnostih* svojega mišljenja natanko v enakem smislu, kot imamo tiste o telesnih predmetih, ki učinkujejo na naše čutne ude. Tukaj se nanaša spontani princip mišljenja, skozi katerega je modificirana duša, v *duši sami*; pri zunanjih občutkih prihaja ta modifikacija od zunanjega vzroka. V obeh primerih pa je nova sprememba povzeta, čutena in občutena; v obeh obstoji in nekaj časa vztraja naprej, in mora trajati vsaj tedaj, če naj bo opazna. To tvori *poobčutek* ali prvo predstavo občutka. V tem stanju je lahko zaznana, občutena z zavestjo, povezana z drugimi in razločena od drugih.«²²

Dejavnosti duše, med katere Tetens eksplicitno uvršča tudi mišljenje kot njeno najvišjo zmožnost, so za nas dostopne le kot predmet čutnega spoznanja. Notranjega čuta zato ne smemo obravnavati kot nekakšno sredstvo neposrednega seznanjanja s svojim notranjim stanjem, kjer bi bil istoveten z apercepcijo filozofov,²³ temveč je potrebno tako kot pri zunanjem čutu tudi v njem videti le pasivno zmožnost sprejemanja vtisov, ki nas edini lahko poučijo o dejanskem stanju našega duha. Resda je v primeru notranjega izkustva povezava med dejavnostjo duše in našim spoznavanjem te dejavnosti, ki je samo prav tako dejavno, tako tesna, da ima poobčutenje občutka mišljenja zopet svoj občutek in poobčutek, zaradi česar se lahko samo mišljenje in naše spoznanje te dejavnosti vpotegneta v tako prepleteno igro interakcije, da se časovni interval med njima skorajda izniči.²⁴ Takšno razmerje omogoča že dejstvo, da učinek dejavnega vzroka dejavno vztraja v naši duši tudi po tistem, ko vzrok že preneha učinkovati, zaradi česar lahko mišljenje v tem vmesnem intervalu že zazna svoj prehodni učinek in celo proizvede nove. Tedaj bomo dobili občutek,

²² *Ibid.*, str. 49-50.

²³ Čeprav se Kant pritožuje, da psihologi mešajo apercepcijo in notranji čut, nas tukaj paradokсно prav psiholog Tetens opozarja, da notranjega spoznavanja ne smemo istovetiti z neposrednim aperceptivnim dostopom do svojih duševnih stanj. Paradoks je toliko večji, ker je bil, kot smo videli, vsaj do navedenega pisma Herzu ravno filozof Kant tisti, ki je notranji čut obravnaval kot prost pogojev čutnega spoznavanja, nečasoven in neposreden. Toliko bi morali Kantov očitek pravzaprav obrniti in reči, da je bil prav psiholog Tetens tisti, ki je filozofa Kanta vzbudil iz dogmatičnega dremeža, v katerem sta bila zanj apercepcija in notranji čut istovetna.

²⁴ »Trenutek dejavnega mišljenja in trenutek občutka te dejavnost sta različna oziroma ju je mogoče imeti za taka.« *Ibid.*

da neposredno opazujemo mišljenje samo v njegovi dejavnosti. Vendar je potrebno tudi tukaj upoštevati strukturni zamik med občutkom oziroma prvim vtisom in poobčutkom, v katerega pade naše zavedanje predhodnega vzroka.²⁵ Predvsem pa še naprej ostaja nespremenjeno, da ne glede na trajanje omenjenega intervala svoje dejavnosti spoznavamo le na podlagi učinkov in sledi, ki so jih te pustile v naši duši.

»Vsa vrste teženj in dejanj, ki jih poznamo o duši, smo čutili in občutili. Vse, ki jih poznamo, so v nas proizvedle neko spremembo. To je bil njihov učinek v nas, iz katerega smo ga spoznali; ta učinek je bil nekaj, kar je nekaj časa vztrajalo v nas in bilo zaznano. To je dalo prve izvirne predstave občutka o njih.«²⁶

Zaradi te vezanosti na poobčutek smo pri spoznanju omejeni na registracijo stanja duha, kjer je se je trenutek spontane aplikacije že bil zgodil. Svoja dejanja zato res opazujemo s pogledom, uperjenim nazaj, v trenutku, ko ga opazimo, so konstitutivno že za nami, na voljo so nam le njegovi učinki. Ko kaj spoznamo, imamo tako vselej in predvsem v primeru notranjega izkustva opraviti le s pasivnimi danostmi predhodnih vzrokov.

»Pasivna stanja duha se torej nahajajo v drugačnem odnosu do zavesti kot samodejavnosti. Slednje niso neposredni predmeti občutka, temveč so to v svojih najbližjih posledicah in učinkih, ki so v duši nekaj pasivnega. Prva pa so nasprotno občutena neposredno.«²⁷

Zanimivo je, da se nam na tem mestu za trenutek, resda v nekoliko spremenjeni obliki in na drugi ravni, povrne interpretacija, ki jo je podal Allison. Če je namreč razlika med dejavnimi in trpnimi stanji duše v tem, da so pasivna in edino ta občutena neposredno, medtem ko se moramo glede aktivnih zadovoljiti z njihovimi učinki, potem se zdi, da je nasprotje med zunanjim in notranjim čutom vendarle povezano s spoznavanjem danega in spominom na predhodna dejanja. Medtem ko bi torej vsaj predmete zunanjega čuta zaznavali v njihovi pričujočnosti v našem duhu, pa se zavest naših dejanj vselej nanaša na predhodno stanje, in to povsem neodvisno od razločka med občutkom in poobčutkom. Kajti četudi ta razloček sprejmemo, je pri zunanjih predmetih občutek

²⁵ Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 54-55: »Ni težko opaziti, da sta tudi pri teh *pasivnih* spremembah duše občutek in poobčutek različna in da trenutek, v katerem ga zaznamo v sebi, ne pade v čas prvega občutka, temveč *poobčutka* oziroma predstave občutka, v katerem se tisto, kar je pričujoče, nanaša na predhodno modifikacijo. ... Prvi občutek je že minil, ko reflektiramo o njem. ... Zavest se ne povezuje s prvim vzgibom duha: tisto, kar zaznavamo v sebi, je očitno že njegov odmev.«

²⁶ *Ibid.*, str. 52.

²⁷ *Ibid.*, str. 53.

neposreden, medtem ko se morajo notranja dejanja najprej zgoditi in tedaj šele naknadno povzročijo svoje učinke. Takšno branje se zdi še toliko bolj prepričljivo, če sedaj upoštevamo, da je za Tetensa notranja dejavnost vzbujena z zunanjimi vtisi.

»Notranje modifikacije so tedaj, ko so bile prvič občutene, učinki, ki so bili proizvedeni z notranjim udejanjenjem sile iz duše same, iz njene občutljivosti, potem ko je bila ta zmožnost in sila določena in oformljena z občutki zunanjih objektov.«²⁸

V skladu s tem se najprej in neposredno oblikuje zunanje izkustvo, ki naj bi bilo tako vendarle tudi glede razmerja aktivnosti in pasivnosti tesneje povezano z našim spoznanjem, medtem ko notranje izkustvo zamuja ne samo glede intervala med občutkom in poobčutkom, temveč je sekundarno tudi z ozirom na zunanje izkustvo. Naša zaznava našega zaznavanja zunanjega predmeta se vzpostavi šele potem, ko je spoznanje te reči že oblikovano. In Tetens dejansko zagovarja to teorijo. Vendar je potrebno zopet opozoriti, da je to hkrati tudi ena temeljnih tez, na katerih sloni Kantova ovržba problematičnega idealizma, ki poskuša pokazati, da je v resnici ravno zunanje izkustvo neposredno, nasprotno pa da je notranje izkustvo derivirano in je možno le ob predpostavki prvega. Prav tako pa so Tetensovi argumenti drugačni, kot jih navaja Allison. Razlog za strukturno zamujanje notranjega spoznanja za zunanjim ni v tem, da bi bilo eno neposredno in drugo le nekakšen spomin na predhodna dejanja. V tem oziru sta obe vrsti spoznanja identični, saj se zaznava obakrat enako nanaša na stanje sveta, ki je v trenutku spoznanja že preteklo. Pač pa se razlikujeta po tem, da je s stališča subjekta prvi vzrok, na katerega meri spoznanje, enkrat tuj in drugič identičen z njim samim. V obeh primerih je potrebno razlikovati dejavni moment učinkovanja vzroka, pasivni moment vznika občutka in aktivno reakcijo nanj, s katero se oblikuje spoznanje, le da se pri zunanjem izkustvu prvi aktivni moment nahaja zunaj subjekta, pri notranjem pa v njem. Ob izkustvu materialnih reči je subjekt preprosto odrezan od delovanja zunanjega vzroka, tako da se zanj do oblikovanja poobčutka vse odvija na pasiven način. Medtem ko je torej pri zunanjem izkustvu navzoč le odnos pasivno-aktivno, se ob notranjem udejani kompleksnejše razmerje aktivno-pasivno-aktivno, ne da bi zaradi tega prišlo do kakršne koli strukturne razlike v sami naravi spoznavnega procesa. V resnici se analogija med njima s tem le še okrepi, saj neposredna zaznava vselej izhaja iz pasivnega stanja.

»Kar je občuteno neposredno, je vselej ... nekaj trpnega, pasivna modifikacija duše.«²⁹

²⁸ *Ibid.*, str. 61.

²⁹ *Ibid.*, str. 173.

Aktivna sila mišljenja, skozi katero se oblikuje spoznanje, se ne glede na to, če izhaja prvi vzgib iz zunanjega predmeta ali iz notranje dejavnosti subjekta, obakrat enako odzove šele na vtise, ki so jih ti vzroki pustili v njegovem duhu. S stališča spoznavajočega subjekta se pravi spoznavni proces začne z registracijo pasivnega stanja njegovega duha.

»Tisto, kar občutimo neposredno, ni nikoli dejavnost sama, nikoli težnja sama; je trajna posledica nečesa, kar ni proizvedeno od naše spontane sile sedaj, temveč je bilo proizvedeno, če je to objekt občutka.«³⁰

Prav zaradi tega pa sedaj tudi in predvsem za *subjekta samega* med zunanjim in notranjim izkustvom ni več nikakršne razlike. Omenili smo, da se pri notranji zaznavi realizira struktura aktivno-pasivno-aktivno. Dejansko lahko enako rečemo tudi za zunanje izkustvo, saj moramo tudi zunanji predmet, če naj učinkuje na naše čute in s tem požene proces, ki na koncu proizvede njegovo predstavo, obravnavati kot dejavnega.³¹ Vsako spoznanje nazadnje meri na nekaj aktivnega, kar je posredovano skozi pasivne vtise v našem duhu. Ker pa sedaj subjektova dejavnost, ki je predmet notranjega spoznanja, v trenutku svojega delovanja ravno še ni zaznana in toliko tudi ne more biti zavedna, je za *samega subjekta* v zadnji konsekvenci *nekaj zunanjega*. Ker pride njegovo spoznanje na prizorišče dogodka nujno po tem, ko se je dejanje že bilo zgodilo, ker lahko beleži le njegove posledice v svojem duhu, je *njegovo dejanje njemu samemu tuje*. Kar lahko stori sedaj, je le priznanje, da je to dejanje po vsem sodeč pač nekoč zagrešila oseba, ki je istovetna z njim.

Toda tudi to njegovo spoznanje, katerega predmet je njegovo predhodno dejanje, je samo zopet dejanje njegove spoznavne zmožnosti. Struktura aktivno-pasivno-aktivno nam pove, da se spoznanje vselej aktivnega predmeta spoznanja tudi samo odvija na aktiven način. Ker mora biti celotni proces posredovan skozi moment pasivnosti, iz tega sedaj nadalje izhaja, da aktivnost spoznavanja iz strukturnih razlogov ne more sovpasti s predmetom spoznanja, in to tudi tedaj ne, ko gre za spoznavanje samo. Ko se torej ovem bodisi svojega predhodnega dejanja ali pa delovanja zunanjega predmeta, je s tem že nastopilo novo dejanje, za spoznanje katerega je potrebno spet novo dejanje, – in tako naprej v neskončno. Subjektova vednost o lastni dejavnosti tako tudi pri Tetensu vselej za en korak zaostaja za dejavnostjo samo. Kar z drugimi besedami pomeni, da se naše delovanje vselej odvija brez naše vednosti.

³⁰ *Ibid.*, str. 174.

³¹ Enakega mnenja je bil Kant: »Predmet čutov je le tisto, kar deluje na moje čute, potemtakem deluje in je torej substanca. Zato je kategorija substance principialna.« (Refl. 4679, Ak. A., XVII., str. 663.)

»Vsako udejanjenje dejavne sile se najprej zgodi instinktivno, preden lahko o njem oblikujemo kako predstavo.«³²

Če sedaj pritegnemo še Tetensovo tezo, da »so instinktivne dejavnosti udejanjenja dejavne duševne sile, ki je vzbujena in določena skozi občutek«,³³ dobimo teorijo, ki se skorajda do zadnje podrobnosti ujema s Kantovim pojmovanjem notranjega čuta in geneze izkustva sploh. Izhodišče spoznavnega procesa je pri obeh enako v pasivno danem vtisu, ki ga Tetens imenuje občutek za razliko od poobčutka, Kant pa čutno dano raznoličje, iz katerega je potrebno predstavo šele sestaviti. Ta vtis lahko pri obeh izhaja iz subjektive notranjosti ali od zunanjega vzroka, saj imamo obakrat opraviti s pasivnim stanjem, ki mora biti najprej dano in samo po sebi ne nakazuje svojega izvora – s tem zadržkom, da mora biti tako za Tetensa kot za Kanta absolutno prvi občutek zunanji, saj se lahko le na ta način izvorno vzbudi delovanje spoznavnih sil. Pri obeh avtorjih je nadalje za premostitev prepada med prvotnim vtisom in na podlagi njega oblikovanim spoznanjem potrebna dejavna oziroma spontana aplikacija spoznavne zmožnosti, ki se na ravni svoje procesualne predelave čutnih vtisov odvija po instinktivni samodejnosti. Za oba enako se udejanja brez zavesti o njej in brez možnosti njenega spoznanja v njenem dejavnem aspektu. Tako pri Tetensu kot pri Kantu pa ta dejavnost povzroči neko notranjo spremembo, modificira stanje duha, zapusti svoje sledi oziroma proizvede novo raznoličje notranjega čuta, ki ga lahko sedaj subjekt v novi sintezi predela v objektivno spoznanje.³⁴ Za oba enako se torej dejavnost mišljenja odvija pri slehernem oblikovanju konkretnega spoznanja in za oba je mogoče to dejanje spoznati šele naknadno, potem ko se je dejanje že zgodilo.³⁵ Vzporednost obeh naukov je tolikšna, da si česa več pravzaprav ne bi mogli želeti.

Vendar nas Tetens tukaj še enkrat presenetli. Po njegovi teoriji čutnega zaznavanja lahko zunanje predmete zajamemo le v njihovi pojavnosti. Njihovo

³² J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 627.

³³ *Ibid.*, str. 627.

³⁴ Podobno kot Kant tudi Tetens dopušča možnost zmote v notranjem izkustvu. »Tovrstna predstava občutka (sc. jaza) je lahko seveda tudi napačna, in to verjetno često tudi je, ko v sebi kot pričujoče zaznavamo nekaj, česar tam vendarle ni.« (J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 173.) V splošnem Tetens meni, da »ne vemo vsega, kar se dogaja v našem notranjem svetu, kot ne moremo opaziti vsega, kar je zunaj nas« (J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 265.)

³⁵ Pri Tetensu naletimo celo na natančen opisa tistega, kar se bo pri Kantu imenovalo imenovalo samoafekcija, kjer lahko vidimo tudi nastavke za razlikovanje med materialno in formalno avtoafekcijo. »Obstaja torej neka modifikacija, naj bo dejavna ali trpna, in njen občutek; nato sledi predstava ali nova dejavna akcija ali oboje hkrati. Tako predstavna dejavnost kot nova akcija imata zopet svoj trpne posledice, ki so znova občutene in dajejo snov za predstavo o tem dejanju.« (*Ibid.*, str. 623.)

spoznanje temelji pač na vtisih, ki so jih pustili v naših čutih, odvisni so od kavzalne interakcije med materialnimi rečmi in našo čutnostjo; in ker ta vsaj deloma določa notranjo kvaliteto vtisov, tudi za končno oblikovano predstavo ne moremo z gotovostjo trditi, da povsem adekvatno odraža naravo svojega vzroka. Dostopni so nam le njihovi pojavi, ki jih v enakem smislu ne moremo imeti za popoln izraz resničnega ustroja zunanje stvari. Če bi bili naši čuti drugačni, kot dejansko so, potem bi bilo tudi naše spoznanje teh reči drugačno. Tetens se sedaj vpraša, ali je potrebno ta argument aplicirati tudi na samospoznanje.

»Svoje čutenje, svoje predstavljanje, svoje mišljenje, hotenje in tako naprej poznamo vse do tod, da si oblikujemo ideje o teh operacijah svojega jaza, jih s pomočjo teh idej primerjamo in razlikujemo prav na enak način, kot to počnemo z idejami o učinkih in silah telesnih reči. Ker pa imamo ideje tako teh kot onih iz občutkov in ker so telesa in njihove lastnosti za nas le fenomeni, kaj bodo potem za nas tiste spremembe duše, o katerih nam daje predstavo notranji čut? So čutenje, mišljenje, hotenje prav tako le fenomeni?«³⁶

In odgovor? Na podlagi strukturne identitete med zunanjim in notranjim spoznanjem ta ne more biti drugačen kot pritrtilen.

»Naše predstave o duši in njenih spremembah so prav tako kot ideje o telesih le pojavi (*Scheine*).«³⁷

Kot smo videli, je razlika med obema vrstama spoznanja le v tem, da se enkrat zadnji vzrok nahaja izven subjekta, medtem ko drugič izhaja iz njega samega,³⁸ in še tedaj je zaradi odsotnosti vsake zavesti ta vzrok zanj pravzaprav enako zunanji. V vsakem primeru nastane zaznava naknadno, na podlagi vtisov, ki jih je pustilo njegovo dejanje, ti pa so enako kot pri zunanjem izkustvu vsaj deloma odvisni od narave čutnih organov, ki jih vsebujejo.³⁹ Zopet velja, da bi bilo ob drugačnih organih notranjega čuta naše samospoznanje povsem drugačno.

»Mi čutimo ali občutimo vtis zunanjih predmetov. Tedaj se v nas nekaj zgodi, in duša deluje nazaj na možgane, saj je bila njena sila modificirana od njihovih

³⁶ J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 152.

³⁷ *Ibid.*, str. 152.

³⁸ Cf. *Ibid.*, str. 154: »Notranje modifikacije, katerih občutek tvori naš *samoobčutek*, pa se od vtisov od zunaj razlikujejo po tem, da imajo druge vzroke, ki jih proizvedejo. Nastanejo namreč od znotraj in iz sile duše same. Ta reagira, ko občuti, je dejavna, ko misli, določa samo sebe, ko hoče, in puščene sledi teh dejanj so tisto, iz česar jemljemo svoje predstave o zmožnosti duše.«

³⁹ Cf. J. N. Tetens, *op. cit.*, I., str. 174: »Telesa in njihove sile poznamo malo in ne neposredno, enako pa ne poznamo niti duše, in tako od njih kot od samih sebe prejmemo le ideje iz njihovih vtisov in učinkov na nas.«

vz gibov. Sedaj zapusti akt čutenja za seboj neko sled, ... in ta puščena sled mora biti na novo občutena, posebej občutena in razločena, če naj nastane predstava o tem aktu čutenja. Da bi torej dobili to predstavo o občutku, je potrebno, da še enkrat občutimo in razločimo predhodni akt občutka v njegovem trajnem učinku; in tedaj čutimo same sebe na podoben način, kot se lahko s pomočjo reflektirane svetlobe oko ogleduje v zrcalu. ... Ker pa akt čutenja terja sočasno spremembo možganov in ker mora biti ta ustroj organa prav tako zopet navzoč, če naj zaznamo akt čutenja, iz tega sledi, da je naša predstava o našem čutenju prav tako odvisna od konstitucije notranjega organa, enako kot je prvi akt čutenja tudi sam deloma odvisen od tega. Kak drugi organ bi torej podal drugačno predstavo o aktu čutenja.«⁴⁰

Tetensovo izvajanje se sicer giblje na empirični ravni, vendar je vse že tu – od Kantove teze, da samega sebe ne moremo spoznati, kakor smo sami na sebi, temveč le v skladu z načinom, kakor se samemu sebi pojavljamo, do ugotovitve, da če »bi sebe, ali če bi mene kako drugo bitje lahko zrla brez tega pogoja čutnosti, tedaj bi prav ista določila, ki si jih sedaj predstavljamo kot spremembe, podala neko spoznanje,«⁴¹ v katerem bi bila ta določila privzela drugo podobo. Hkrati pa so v teh trditvah vsebovani ključni momenti za izvedbo prehoda od stališča, ki ga je Kant zagovarjal v svojem pismu Herzu, do teorije, ki jo zastopa v *Kritiki čistega uma*. Ko se je v začetku sedemdesetih let znašel pred alternativo, ali naj sprejme pojavno naravo predmetov notranjega čuta ali pa zavrne, da bi bil notranji čut podvržen časovnosti, je, kot smo videli, raje izbral drugo. Čeprav je ta pot v kričečem nasprotju z neposredno ugotovljivimi danostmi, je z namenom, da bi rešil svojo novo teorijo, raje žrtvoval dejstva. Kar sicer zgolj potrjuje našo domnevo, da leta 1772 ni niti slutil o možnosti, da bi človekov notranji svet prav tako opredelil za nekaj pojavnega. O tem ga je poučil šele Johann Nikolaus Tetens, od katerega je Kant hkrati neposredno prevzel cel niz drugih argumentativnih sklopov.⁴² Vprašanje je, ali bi bil brez

⁴⁰ J. N. Tetens, *op. cit.*, II., str. 155-156.

⁴¹ KrV, B 54/A 37. – Pri Tetensu je poleg tega že razrešeno tudi vprašanje, ki ga Kant navaja kot poglobitveni problem. »Na tem mestu bi sedaj razložili paradoks, ki je moral vsakomur pasti v oči ob ekspoziciji forme notranjega čuta, namreč da ta čut še celo nas same prikaže zavesti le tako, kot se pojavljamo sami sebi, in ne tako, kot smo sami na sebi, ker namreč zremo sami sebe, kakor smo notranje *aficirani*; to pa je videti protislovno, ker bi morali biti do samih sebe pasivni.« (KrV, B 152-153.) V tem sploh ni nobenega problema, saj je zaradi strukture aktivno-pasivno-aktivno prvotno dejanje različno tako od pasivnega vznika vtisa kot od poznejšega aktivnega dejanja spoznanja. Dejanje se najprej zgodi, pusti svoje posledice in te so sedaj osnova za konstitucijo spoznanja prvega dejanja.

⁴² V pričujoči obravnavi smo se omejili le na potrditev hipoteze, da je Kant svojo teorijo notranjega čuta povzel od Tetensa. Vendar pri Tetensu tudi sicer dobesedno mrgoli izjav, ki jih imamo danes za eminentno kantovske. Naštejmo le nekaj najpomembnejših in najbolj očitnih primerov. – V znani opombi iz prve izdaje dedukcije kategorij Kant pravi: »Da je umišljanje

Tetensa Kantov transcendentalni idealizem sploh mogoč; vsekakor bi bil brez njega bistveno drugačen, kot ga poznamo danes.

Za zaključek si pogledjmo, kaj je o Tetensu sodil Kant sam. Ko je leta 1781 izšla njegova *Kritika čistega uma*, je v pričakovanju širšega odziva med učenim občinstvom moral trpko ugotoviti, da je odmev zelo boren. Recenzij skorajda ni bilo, pa še v tistih nekaj so se avtorji pritoževali nad nejasnostjo

nujna sestavina same zaznave, na to pač še ni pomislil noben psiholog. To izhaja od tod, da so to zmožnost deloma omejili samo na reprodukcijo, deloma pa so mislili, da nam čuti ne samo posredujejo vtise, temveč jih tudi celo sestavijo in vzpostavijo podobe predmetov; za to pa je poleg sprejemljivosti vtisov brez dvoma potrebno še nekaj več, namreč funkcija njihove sinteze. «(KrV, A 120.) Ponavadi se privzema, da je ta trditev naperjena ravno proti Tetensu; takšno branje sprejema tudi de Vleeschauwer (verjetno eden redkih, ki je Tetensa pregledal nekoliko podrobneje) in trdi, da je Kant sicer res prevzel teorijo treh sintez od Tetensa, vendar pa da je nauk o produktivni sintezi izključno njegovo odkritje. Napak! Dvakrat napak! Prvič, kot lahko na podlagi zgoraj povedanega domneva že bralec sam, je Tetens eksplicitno vztrajal na tezi, da je spoznanje deloma produkt naše spontane sile mišljenja. »Ko zunanji vzrok v duši proizvede vtise, nismo zgolj receptivnost, temveč smo *spontani* in *sodelujoči*.« (Op. cit., I., str. 156.) Tetens celo navaja natanko iste izraze, kot jih bo pozneje uporabil Kant: *Rezeptivität*, *Spontaneität*, *Selbsttätigkeit*. Drugič, čeprav se Tetensove oznake vselej ne ujemajo do potankosti – kot se sicer tudi pri Kantu ne, in zanimivo, obakrat naletimo na natanko isto nihanje med umišljanjem in mišljenjem –, je že Tetens to, za vzpostavitev čutne zaznave nujno spontano sestavino pripisal umišljanju (*Einbildungskraft*). Še več, Tetens je eksplicitno zatrdil, da je postopek čutnega spoznavanja strukturno identičen z delovanjem umišljanja. »Notranja dejavnost, akt in sila, ki deluje v obeh (sc. umišljanju in zaznavanju) je torej ista, in celotna razlika med njima obstoji v tem, da je umišljanje vzbujeno z notranje bolj zadostno silo, z večjo samodejavnostjo, medtem ko mora pri prvem povzemu predstav sodelovati neki tuji in zunanji vzrok.« (*Ibid.*, str. 156-157.) Razlika med prostim delovanjem umišljanja in zaznavanjem je zgolj v tem, da je v slednjem izhodiščni material za oblikovanje predstave posredovan od zunaj. Kant je v navedeni opombi torej psihologom očital nekaj, za kar je vedel, da je napačno, saj se je tega naučil ravno od psihologa Tetensa. – V našem branju vloge notranjega čuta smo se na ključnem mestu oprli na refleksijo 177, v kateri Kant piše, da občutkov še ne smemo imeti za predstave, temveč lahko v njih vidimo le snov zanje. Identično tezo je s svojim razlikovanjem med občutki in poobčutki zastopal tudi Tetens. »Občutki ... so zadnja snov misli: vendar tudi niso nič več kot snov ali materija za to. *Forma* misli in spoznanj je delo miselne sile.« (*Ibid.*, str. 336.) Kot vidimo, je pri Tetensu mogoče najti tudi zahtevo po zvedbi pojmov na čutno dane vtise, ki tvorijo njihovo edino snov, prav tako pa nam Tetens pove, da je zmožnost mišljenja odgovorna za *formo* pojmov in spoznanj. Še več, podobno kot je Kant razlikoval med čutno danim raznoličjem, iz njega oblikovanim zorom ter končnim pojmom, med katerimi obstaja nekakšna hierarhija, je tudi Tetens zelo sorodno trojno razdelitev postavil v enako razmerje. »Vse ideje in pojmi so torej brez izjeme *predelane predstave občutkov*, kakor so te predstave predelani občutki.« (*Ibid.*, str. 340.) Podobnost med Tetensovim in Kantovim izvajanjem se še poveča, če primerjamo obanemška izvornika. Refleksija 177 gre namreč takole: »*Empfindungen sind keine Vorstellungen, aber sind die Materie dazu*.« (Ak. A., XVI., str. 65.) Z naravnost identičnimi besedami pa se zaključí tudi gornji navedek s str. 336: »*Aber sie sind auch nicht mehr, als der Stoff oder die Materie dazu*.« Uporaba istih besed je lahko naključna, nemara je bil ta obrat tedaj preprosto v zraku, v vsakem primeru pa je vsaj pomenljiva. – Do zanimivega

prikaza in tarnali nad naporom, ki ga zahteva od bralca. Mendelssohn je denimo izjavil, da je ta knjiga preprosto prezahtevna za njegov oslabei živčni sistem, kar nemara tudi drži, prav gotovo pa v tem ne moremo spregledati elementa vljudnosti. Kant se je v zvezi s tem zagrenjeno potožil svojemu prijatelju Marcusu Herzu.

»Da je gospod Mendelssohn dal mojo knjigo na stran, mi je zelo neprijetno, vendar upam, da temu ne bo za vselej tako. Med vsemi, ki bi svet utegnili poučiti o tej točki, je on najpomembnejši mož, in na njega, g. Tetensa in vas, moj najdražji, se med vsemi najbolj računal.«⁴³

Omemba Tetensa ni naključna. Če odmislimo osebi, ki sta neposredno vpleteni, je pravzaprav edini, ki ga je Kant eksplicitno navedel. In to ne le enkrat. V odgovoru na pismo Garveja, ki je bil skupaj s Federjem avtor *Kritiki* izrazilo nenaklonjene recenzije, Kant namreč znova pravi:

»Garve, Mendelssohn in Tetens bi bili gotovo edini možje, kar jih poznam, brez katerih sodelovanja ta zadeva ne bi mogla biti prignana do svojega zaključka v takem času.«⁴⁴

Kantovo pisanje je tukaj nekoliko ironično, toda omemba imen je vseeno pomenljiva. V pismu Mendelssohnu še enkrat naletimo na isto.

»Sam bi rade volje po svojih močeh pripomogel k tem raziskavam, ker z gotovostjo vem, da bo iz tega izšlo nekaj trdnega, če bo le ocena padla v prave roke. Vendar je moje upanje v zvezi s tem le majhno. Videti je, da so se

ujemanja pride slednjič med tako imenovanimi relacijskimi pojmi pri Tetensu in Kantovimi kategorijami. Tetens meni, da je neposredni predmet zaznave vselej nekaj absolutnega, kar je kot lastnost dano v predmetu samem. Nasprotno pa relacijski pojmi (kot so denimo vzrok, istovetnost in različnost, vendar tudi prostor) ne izhajajo iz občutka predmeta, temveč iz dejavnosti mišljenja v povezovanju prvih občutkov. Relacijski pojmi se zato ne nanašajo toliko na predmete in njihova medsebojna razmerja, temveč na našo dejavnost medsebojnega nanašanja predstav. »Predmet teh relacijskih pojmov je neka dejavnost ali učinek naše sile mišljenja; ni učinek naše predstavnne sile in tudi ne občutek. Notranji akt sile mišljenja tukaj poda notranji občutek, iz katerega se oblikuje predstava, ki je sama zaznana v naslednjem aktu sile mišljenja in tedaj tvori idejo.« (*Ibid.*, str. 339.) Vemo pa, da so tudi pri Kantu kategorije tesno povezane z vzpostavitvijo razmerij med predmeti. Če kakšni reči pripišemo denimo lastnost vzroka, potem je to mogoče zato, ker smo pred tem sam ta predmet konstituirali z dejavno aplikacijo kategorije vzročnosti. Tudi tukaj torej kategorije v prvi vrsti izražajo dejanje mišljenja samo in tudi tukaj so ti relacijski pojmi pravzaprav posnetek medsebojnega nanašanja predstav. Vendar je v tej točki odnos med obema avtorjema bolj zapleten. Tetens se namreč v svoji obravnavi relacijskega pojma prostora eksplicitno skliče na Kantovo razpravo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

⁴³ Pismo M. Herzu, 11. maja 1781, Ak. A., X., str. 270.

⁴⁴ Pismo Ch. Garveju, 7. avgusta 1783, Ak. A., X., str. 341.

Mendelssohn, Garve in Tetens odrekli tej vrsti posla, in kje je še kdo, ki bi imel dobro voljo in talent, da bi se ukvarjal s tem?»⁴⁵

Kakorkoli obračamo, moramo ugotoviti, da je Kant glede razumevanja kritičnega projekta največ upanja polagal na Mendelssohna (Lambert, prav gotovo kandidat za to vlogo, je bil med tem že umrl) – in *Tetensa*. Vsekakor, *Tetensa*.

⁴⁵ Pismo M. Mendelssohnu, 16. avgusta 1789, Ak. A., X., str. 346.

Kantovi transcendentalni argumenti

Andrej Ule

V sodobni literaturi o filozofskih argumentih in filozofskih miselnih metodah zavzemajo razprave o pomenu, oblikah in veljavnosti transcendentalnih dokazov vidno mesto. Vendar pa do sedaj te razprave niso dale pomembnejših rezultatov za filozofsko metodologijo, tako da še vedno ostaja odprto, kaj sploh je splošna oblika transcendentalnih argumentov. Paradigma tovrstnih dokazov je seveda Kantov postopek v *Kritiki čistega uma*, natančneje v transcendentalni estetiki in v transcendentalni analitiki. Transcendentalno filozofijo in metodologijo so nadaljevali nemški klasični idealistični filozofi, nato neokantovci, medtem ko se pri Husserlu in v fenomenologiji nasploh izgubi argumentativna plat transcendentalizma, tako da težko govorimo o transcendentalnem argumentu, pač pa o transcendentalnem prikazu bistva fenomenov v fenomenologiji. Do neke mere lahko govorimo o obnovi transcendentalnega argumenta v analitični filozofiji, predvsem pri Wittgensteinu in v šoli običajne govorice. K. Apel in drugi teoretiki transcendentalnega pragmatizma obnavljajo transcendentalni argument ob sočasni navezavi na Kanta, hermenevtiko in Wittgensteina.

V svojem tekstu nameravam opozoriti na nekatere poteze transcendentalnih argumentov v Kantovi *Kritiki čistega uma*, ki so po mojem mnenju ostale neopažene ali premalo analizirane v dosedanjih razpravah.¹ S tem pa ne mislim, da sem našel zadovoljivo razlago moči (ali nemoči) teh argumentov ali njihovo dokončno logično strukturo.

Pri analizi Kantovih transcendentalnih argumentov se bom oprl na dva argumenta: na dokaz o apriornem (čistem) zrenju prostora kot nujnem pogoju za nastop vseh (zunanjih) pojavov in kot nujnem pogoju za apriorno veljavnost geometrije (v transcendentalni estetiki) ter na dokaz o apriorni konstitutivni

¹ Strogo vzeto bi moral govoriti o ednini, kajti v resnici se v prvem delu *Kritike* prepleta en sam transcendentalni argument o pogojih možnosti možnega spoznanja, ki se deli na delne korake: transcendentalno estetiko in transcendentalno analitiko, transcendentalna estetika pa na dokaz apriornosti prostora in dokaz apriornosti časa kot dveh oblik čistega zrenja. Ti »koraki« so utemeljeni v načelni delitvi med čutnostjo in razumom, pri čemer je čutnost podlaga za vse spoznanje, le priprava zanj, razum pa spoznanje v resnici »opravi« s svojimi akti sinteze raznovrstnosti v pojmi in sodbah. Pluralno obliko govora o »transcendentalnih argumentih« v *Kritiki* opravičuje tudi podobna forma vseh treh korakov argumenta.

vlogi kategorij razuma, shematizma razuma in transcendentalne apercepcije za vsako mogoče spoznanje (v transcendentalni analitiki). Dokaza o apriornosti čistega časovnega zrenja tu ne bom obravnaval, ker se po svojih glavnih potezah ujema z dokazom a apriornosti čistega prostorskega zrenja. Pri svojem prikazu bom upošteval le najvažnejše korake teh dokazov, ker bi sicer moral praktično obnoviti vsak detajl Kantovega dokazovanja. Ne sledim posebej nobenemu prikazu in rekonstrukciji argumenta v literaturi.

Za vso Kantovo *Kritiko*, ne le za transcendentalno estetiko, je ključno Kantovo načelno razlikovanje med zrenjem in mišljenjem. Zavest se neposredno nanaša na predmete z zrenjem in jih zavest ne more samovoljno preoblikovati, predmeti zrenja so zato zavesti *dani*. Mišljenje je nasprotno vedno mediirano, je posredovano spoznavanje. Tu zavest oz. spoznavajoči subjekt aktivno posega v proces in preoblikuje spoznavno snov v pojmovne oz. sodbene strukture. Kant govori, da so predmeti mišljenja zavesti *zadani*. Čutnost pomeni splošen način »aficiranja« zavesti s pomočjo predmetov, ki jih opažamo v prostoru in času, razum pa je sposobnost miselnega posredovanja spoznanja. Kant definira čutnost kot zmožnost za pridobivanje predstav s pomočjo predmetov, od katerih smo aficirani in občutke kot učinke predmetov na našo zmožnost predstavljanja, v kolikor smo z njimi aficirani (KrV, B 33).

Naslednja pomembna Kantova izhodiščna ugotovitev je ločitev *materije* in *forme* pojavov. Ta ločitev je spočetka še predteoretična in ustreza faktičnemu opisu človeškega spoznavnega procesa. Materija pojavov je tisto, kar je mnogovrstno v čutnih pojavih in kar ustreza občutkom, vendar to lahko stoji v različnih strukturah urejenosti. Te strukture mnogovrstnosti pa predstavljajo forme pojavov. Nato sledi pomembna Kantova ugotovitev, da so nam lahko forme vnaprej dane le v zavesti, ne pa skozi občutke. To pomeni, da tisto, kar je aposteriornega v pojavih, niso njihove forme, temveč le njihova materija. Za forme mora biti možno, da jih lahko spoznamo a priori, t.j. ločeno od vseh občutkov (*Ibid.*). To pomeni, da za Kanta pomeni »a priori« le tisto, kar je *pred vsako materijo pojavov*, ne pa tisto, kar je pred vsem, kar je dano v izkustvu. Le tako namreč lahko Kant kasneje uvede svoj pojem čistega zrenja prostora (časa) kot nečesa apriornega, čeprav sta prostor in čas nujni sestavini vsakega izkustva.

Preden Kant začne s pravim argumentom, povabi bralca na majhen miselni eksperiment. Namreč, pravi Kant, če od predstave nekega telesa izločimo vse, kar si o njem misli razum, kot je npr. substanca, sila, deljivost itd. in vse, kar telesu pripada zaradi občutkov, npr. nepredirnost, trdota, barva itd., potem nam ostane še nekaj, namreč razprostrtost in oblika. To dvojje pripada čistemu zrenju, ki je a priori in ki tudi ni noben predmet čuta ali občutek, pač pa le forma čutnosti v zavesti (KrV, B 35). Tu se nahajamo na povsem novem

področju spoznanja, namreč na področju transcendentalnega spoznanja. Transcendentarno spoznanje je, po znanih Kantovih besedah, spoznanje, ki se »ne ukvarja toliko s predmeti, temveč z našim načinom spoznavanja predmetov sploh, kolikor naj bo to mogoče a priori« (KrV, B 25).

Razprava o pogojih možnosti čutnega zrenja pojavov nas tako privede do prvega dela transcendentalnega spoznanja, do transcendentalne estetike. Ni povsem jasno, ali je Kant menil, da moramo že pred vstopom v transcendentarno estetiko izvršiti omenjeno izločanje vsega, kar pojavom pridruži razum in nato še vse, kar vanje vnašajo kvalitete občutkov, ali se to zgodi skozi argumentacijo v transcendentalni estetiki. V prvem primeru smo v nezavidljivem položaju, da moramo takorekoč že pred resno analizo naših spoznavnih zmožnosti vedeti za njene rezultate (saj sicer ne moremo vedeti, kaj a priori ustreza v pojavih razumu in kaj občutkom). A podobna zadrega nastopi tudi v drugi možnosti, saj tudi tedaj nismo gotovi, ali nam rezultati dokazovanja v transcendentalni estetiki res dajejo omenjeno »izločanje«. Ta situacija nekoliko spominja na aporije pri razumevanju transcendentalne redukcije v Husserlovi fenomenologiji. Tudi tam se zahteva abstrakcija od t.i. naivne naravnosti zavesti do sveta, toda šele uspešno izvedena redukcija nam pove, kaj od vsebine fenomenov naj odpade. Tako Kant kot Husserl predpostavljata, da ima že običajna človeška zavest sposobnost zavzemanja nekakšne transcendentalne naravnosti. Zdi se, da oba predpostavljata, da je ta naravnost na začetku še nejasna in nečista in da prav nadaljevanje s transcendentarno metodo (pri Kantu transcendentalne dedukcije form zrenja in kategorij, pri Husserlu pa transcendentalne redukcije) omogoči razjasnitev in prečiščenje te naravnosti. Zato so prehodne definicije in ugotovitve premalo, da bi upravičile veljavnost transcendentalnega spoznanja. Videli bomo, da ta »prvi korak« v transcendentalnem dokazu ni nedolžen in spada k bistvu transcendentálnih argumentov.

Pri Kantu sledi tem uvodnim osvetlitvam problematike pravi transcendentální dokaz (v transcendentální estetiki), najprej dokaz za apriornost prostora kot čiste forme zrenja in pogoja možnosti prostorskih pojavov (in prostorskih predmetov) sploh, nato podobno še za čas kot drugo formo čistega zrenja. Kant najprej pokaže, da prostor ni niti empirično dejstvo niti pojem oz. abstrakcija oz. posplošitev iz opazovanja pojavov zunaj nas (kot so trdili empiristi). Po Kantu lahko abstrakcijo prostora iz čutnih pojavov opravimo šele tedaj, ko sami sebe postavimo v prostorsko razmerje z drugimi zunanji predmeti. To pa pomeni, da moramo izza vsake dane razlike v položajih predmetov v prostoru že predpostavljati prostor. Predstava o prostoru torej ne izhaja iz odnosov med zunanji predmeti, temveč nasprotno, prostorski odnosi predpostavljajo neko čisto prostorsko predstavo.

Naslednji korak v dokazu je dokaz nujnosti in s tem apriornosti predstave o prostoru, saj je za Kanta vsaka nujna predstava tudi apriorna. Zanimivo je, da si Kant najprej pomaga z dokaj slabotnim psihološkim argumentom, češ da si ne moremo ustvariti predstave o tem, da ni nobenega prostora, pač pa si povsem lahko ustvarimo predstavo o tem, da obstaja prazen prostor brez predmetov. Kant se tu moti, saj si tudi praznega prostora ne moremo predstavljati, ker moramo predpostavljati vsaj nas same v prostoru in naš položaj v prostoru, iz katerega motrimo »prazni prostor« (vsaka predstava o prostoru vključuje nek zorni kot opazovanja prostora). Kant nadaljuje, da iz nemožnosti predstave o neobstoju prostora in o možni predstavi praznega prostora lahko sklepamo na to, da je prostor »pogoj možnosti pojavov«, ne pa določilo, ki je odvisno od pojavov. Prostor je torej nujni in apriorni pogoj možnosti pojavov (KrV, B 39).

V prvi izdaji *Kritike* je Kant to tezo dopolnil z odstavkom, ki govori o geometriji, namreč da le takšno aprioristično pojmovanje prostora omogoča apriorno veljavnost geometrijskih principov in možnost njihove konstrukcije a priori. Brez tega bi imeli principi geometrije le induktivno naravo (komparativno splošnost), ki ni niti dejansko splošna niti nujna. Lahko bi dejali le to, da do sedaj še nismo našli prostora, ki bi imel več kot tri dimenzije (KrV, A 25). Bolj kot ta »argument« je zanimivo, da ga je Kant v novi izdaji opustil, kar morda pomeni, da ni bil več tako prepričan v apriorno gotovost evklidske geometrije oz. v njeno vselej veljavno aplikacijo na realni prostor! Ta argument bi, če bi seveda veljal, predstavljal veliko trdnejši dokaz nujnosti in apriornosti prostora kot pa ga nudi naša subjektivna nesposobnost zamišljanja neobstoja prostora oz. sposobnost zamišljanja povsem praznega prostora.

Tretji korak (v novi izdaji *Kritike*) je dokazovanje, da prostor primarno ni pojem o prostorskih razmerjih med stvarmi, temveč je čisti zor. Ta korak je usmerjen predvsem proti Leibnizu in njegovim privržencem, ki so trdili, da je prostor zgolj pojmovno pridobljena relacija med stvarmi in mu ničesar ne ustreza v pojavnosti ali v stvarnosti. Kant dokazuje, da prostor pripada načinu danosti pojavov, ne pa njihovi miselni določitvi. Dokaz za to je Kantu dvojen: najprej zopet relativno šibek »psihološki« argument, namreč, da si lahko predstavljamo le en prostor (hkrati), ne pa več prostorov obenem (vse morebitne delne prostore moramo v predstavi dojeti kot dele enega samega prostora) in nato v ugotovitvi, da deli prostora ne morejo nastopati kot njegovi sestavni deli (tako da bi se prostor sestavljal iz njih), temveč jih moramo misliti v njem (KrV, B 39). Prostor je bistvena enota, vse mnogovrstno v njem in s tem tudi splošni pojem prostora, sloni le na omejitvah izvorno enega prostora. Po Kantu iz teh ugotovitev izhajajo, da v opazovanju prostora tiči nek zor a priori (ki ni empiričen) in ki je tudi podlaga vsem pojmom o prostoru. Ta ugotovitev nam

pomaga razložiti tudi dejstvo, da geometrijskih zakonov ne moremo nikoli pridobiti le iz splošnih geometrijskih pojmov (premica, trikotnik itd.), temveč iz zora in to a priori z apodiktično gotovostjo.² Dodatna utemeljitev tega Kantovega sklepa je tudi njegovo razlikovanje med pojmom in predstavo prostora. Medtem ko pojem *pod seboj združuje* mnogoterost predstav (kot njihovo skupno značilnost), pa prostorska predstava *v sebi vsebuje* množico predstav. Prostor pa si mislimo ravno kot enotnost svojih delov in ne kot celoto, ki je nad svojimi deli. Isto dejstvo nam pojasni tudi, zakaj mora biti čisti prostor neskončen, t.j. združuje v sebi neskončno mnogo različnih prostorskih predstav. Kantov argument je psihološke narave, kajti razlika med pojmi in predstavami, kot jo podaja Kant, je še »predlogična«, ustreza pa tedanjemu zvečine port-royalskemu gledanju na pojme in predstave.

Vprašanje, ki se ponuja današnjemu kritičnemu bralcu je, ali lahko izboljšamo te Kantove argumente, tako da uporabimo logiko in epistemologijo na današnji stopnji razvoja, ali pa so navedeni dokazi brezupno ohlapni in neustrezni. S sodobnega stališča so pojmi pomeni predikatov v stavku, le te pa formalno predstavimo kot funkcije, ki »preslikajo« vsak argument v neko vrednost (največkrat resničnostno vrednost stavkov). Kantov izraz »biti pod pojmom« bi ustrezal ugotovitvi, da je nekaj argument predikatne funkcije, izraz »sestoji se iz svojih delov« pa kot relacijo tipa »biti podmnožica«, kar pomeni, da vsaka množica vsebuje vse svoje podmnožice in samo sebe kot svoje »dele« (analogno kot prostor vsebuje vse svoje dele in tudi on sam je sebi del). Kategorialna razlika med prostorom kot pojmom in prostorom kot predstavo oz. zoram bi se potemtakem zvedla na logično razliko med razmerjem argumenta in predikata in razmerjem med podmnožico in množico. Bistvena razlika med obema je v tem, da pojem (predikat) ne more biti sam sebi argument (sicer sledi Russellova antinomija), množica pa je sama sebi del. Res je, da si razmerja med deli prostora in vsem prostorom lahko zamišljamo po modelu relacije podmnožica-množica, ne pa argument-predikat, toda ni res, da si razmerij med različnimi prostori in prostorom nasploh lahko zamišljamo (t.j. jih je logično mogoče predstaviti) le kot razmerje del-celota, saj imamo danes množico različnih modelov realnega prostora, ki jih združuje le skupen predikat in nekatere topološke, geometrijske in fizikalne značilnosti (zakrivljenost v sorazmerju z maso teles, večdimenzionalnost, zveznost, itd.). Kantov argument, tako kot je predstavljen v *Kritiki*, tudi v »sodobni« predelavi torej ne drži, lahko pa bi kako drugače branili njegovo osnovno idejo, da je prostor apriorni pogoj možnosti pojavnosti česar koli (t.j. pojavnosti predmetov za zavest) in obstoja fizičnih predmetov obenem.

² Tu se Kant moti, kot je kasneje pokazal Hilbert v svoji povsem formalni in aksiomatsko zasnovani rekonstrukciji evklidske geometrije.

Kantov argument sloni, kot smo že opomnili na začetku, še na strogi binarni delitvi vseh načinov prezentacije predmetov spoznanja zavesti na tiste predmete, ki so zavesti (skozi čutno zrenje) dani in na one, ki so zavesti zadani (torej so pojmovno zajeti). Le ob tej predpostavki namreč sledi iz ugotovitve, da prostor v načelu ni pojem, trditev, da je prostor nujno (torej apriorno) neko čisto zrenje. Pustimo za sedaj odprto vprašanje, kako je bil lahko Kant tako prepričan v svojo binarno delitev predmetov spoznanja in sledimo njegovemu razmišljanju dalje. Kantu se zastavi novo vprašanje, namreč, kako to, da smo ljudje sposobni imeti čisti prostorski zor. Odgovor, ki ga Kant daje, je, da je to mogoče zato, ker je čisti prostor obenem pogoj prostorskega uzrtja kateregakoli predmeta v katerikoli čutni zavesti in pogoj pojavnosti kateregakoli predmeta sploh, oz., kot pravi Kant: prostor je *forma* vseh pojavov zunanjih čutov sploh (KrV, B 42).

Stavek »Vse stvari stoje druga poleg druge v prostoru« je resničen le tedaj, če se mu doda omejitev: »če te stvari jemljemo kot predmete našega čutnega zrenja«. Ker je prostor apriorni formalni pogoj vse pojavnosti za čutno zavest, je s tem tudi realen in objektiven (prostorske relacije med predmeti lahko prepozna vsako bitje z človeku podobno zavestjo), toda je tudi idealen (ker ni lastnost stvari na sebi, temveč izhaja iz pogojev možnosti naše zavesti oz. našega izkustva).

To je v glavnih potezah oris transcendentalnega argumenta za apriornost prostora kot oblike zora. Podoben argument sledi potem še za apriornost časa kot oblike zora, ki ga tu ne bom posebej navajal, čeprav ima določene posebnosti, ker je čas (in s tem notranji čut) za Kanta v nekem smislu bolj primarna forma zrenja kot prostorski zor (vse prostorsko je nujno tudi v času, ne pa obratno, ker imamo lahko čisto časovne pojave) in ker je enodimenzionalen in asimetričen (relacija prej-kasneje) (KrV, B 50f).

Potek teh dveh transcendentalnih argumentov lahko povzamemo v naslednji skici: Opredelitev relevantnih dejstev (izkustev, pojavov, oblik znanja in predstavljanja), definicij in načel \Rightarrow iskanje pogojev možnosti teh dejstev (analitičen ali regresiven del argumenta) \Rightarrow ugotovitev načina obstoja teh pogojev (v transcendentalnih, a subjektivnih zmožnostih človeka) \Rightarrow dokaz, da so ti pogoji zares nujni pogoji možnosti dejstev (sintetičen ali progresiven del argumenta) \Rightarrow razvitje posledic iz podanih transcendentalnih spoznanj.

V argumentu o čistem prostorskem zoru so izhodiščna dejstva: načelna razlika med materijo in formo pojavov (materija je dana aposteriorno, forma apriorno), med danim (za čut) in zadanim (za razum). Poleg tega privzamemo določene definicije oz. formalne identitete, kot so: nujno spoznanje = nujno splošno spoznanje = spoznanje a priori, materija pojavov = vsebina čutne danosti (občutki), forma pojavov = prostorsko-časovna določila pojavov in razumski

pojmi. Med izhodiščna dejstva sodijo tudi sintetični stavki a priori čiste geometrije.

Iskanje pogojev možnosti za nastop podanih dejstev (v primeru spoznanja o prostorskih pojavih) se zgodi tako, da Kant dokaže, da je prostor *nujni*, torej nujno splošen in aprioren pogoj možnosti za vsako zunanjo pojavnost sploh. Kant to dokaže s tem, da pokaže na nujni neempirični izvor predstave prostora nasploh in pojma prostora in s tem, da pokaže, kako je prostorska predstava nujna predstava, ki je podlaga vseh zunanjih pojavov. Nato Kant dokazuje način obstoja čistega prostora in sicer kot čistega zora, ne pa kot pojma (ki bi bil dobljen po abstrakciji iz izkustva ali iz čistega razuma). Ker Kant sprejema načelni dualizem med danim za čut in zadanim za razum, izhaja iz apriorne in nerazumske narave prostora, da je čisti prostor dodeljen zavesti na aprioren način, to pa pomeni (zato, ker so le forme čutnosti apriorne), da je čisti prostor *čista forma* prostorskega čuta nasploh. Nato sledi ponovno dokazovanje, da je tako opredeljeni prostor pogoj možnosti vseh pojavov zunanjega čuta (Kant mora to storiti še enkrat, kajti lahko bi se zgodilo, da bi bil apriorni prostorski zor nekaj drugega kot čista prostorska forma vseh pojavov (predmetov)). Kant dokaže sovpadanje subjektivne forme čutnosti in objektivne forme pojavnosti (skoraj neopazno) s tem, da pokaže, kako prostor ne pripada stvarjem samim na sebi, temveč nujno pripada naši čutnosti (kot njena forma) in drugače sploh ni mogoč. To pomeni, da ne more nastopati nek prostor »izven človeka«, namreč izven njegove zavesti nasploh, temveč le kot splošna forma te zavesti. Odtod izhaja, da morajo vse stvari, kolikor se pojavljajo izven nas, pojavljati skozi prostorski zor.

Sledi še en, po mojem mnenju razmeroma neopažen korak v argumentu, ki podpira zgornje korake, namreč dokaz, da če je nekaj prostorsko danega, potem nujno pripada zavesti, namreč kot splošna forma »zunanjih pojavov« (to je obraten dokaz kot prej, ko je Kant dokazoval, da če nekaj nastopa kot pojav za naš prostorski zor, potem tudi dejansko nastopa kot prostorski pojav). To je pravzaprav dokaz *zadostnosti* apriornega prostorskega zora (predstave) za možnost prostorskega izkustva in znanja (če imamo apriorni prostorski zor, potem so vsi možni prostorski pojavi glede na ta zor). Kant ta korak na kratko opravi s tem, da pokaže, kako je čisti prostor en sam, nedeljiv in neskončen. Potem namreč ne more biti nekih prostorskih pojavov mimo čistega prostorskega zora kot njihove podlage.

Celotno dokazovanje je analitično-sintetično, t.j. iz nekega pojava oz. nekega predmeta spoznanja napredujemo k njegovim bistvenim elementom, v našem primeru k »pogojem možnosti« nekega prostorskega pojavljanja in prostorskega spoznanja, nato pa dokazujemo nujnost in splošnost teh elementov (pogojev) za nastop pojavov oz. spoznanja. Temu glavnemu korpusu argumenta sledijo

različne posledice (oz. sintetični del argumenta). Kant tu podrobneje razloži fenomenalnost in idealnost prostora (prostor pripada pojavom kot so za našo zavest, ne stvarem na sebi), prostor kot subjektivno formo čutnosti, ki omogoča objektivno in splošno spoznanje (realnost prostora), prostor kot edino mogočo obliko predstavljanja in podajanja zunanjih stvari in edinstvenost ter nujnost spoznanj čiste geometrije.

Za zgornji transcendentelni argument je značilno, da se ne loteva vprašanja, kako je mogoče spoznanje ali izkustvo nasploh, temveč posebnega vprašanja, namreč kako je mogoče neko posebno spoznanje (namreč spoznanje a priori) o prostorskih rečeh in odnosih. Tudi za Kanta je bilo nemogoče, da se takoj in neposredno loti splošnega vprašanja, kako je mogoče spoznanje ali izkustvo nasploh. Saj bi morali za razrešitev tega vprašanja uporabljati prav tisto sposobnost, ki jo predpostavljamo, namreč človekovo spoznavno sposobnost. Dejstvo, da si Kant nikjer ni zastavil takšnega splošnega problema kaže, da niso upravičene kasnejše kritike Hegla in drugih mislecev, češ da je transcendentalna kritika spoznanja nemogoča, ker si skuša zagotoviti merila in pogoje spoznanja še pred vsakim spoznanjem. Vprašanje o apriornih temeljih možnega spoznanja ni spraševanje brez vseh predpostavk. Nasprotno, Kant je v poglavju o disciplini čistega uma zapisal, da je mogoče le tako najti apriorna določila vse predmetnosti, če se opremo na *neko vodilo zunaj pojma*. Če raziskujemo npr. možnost matematičnih spoznanj, moramo predpostaviti čisto zrenje, če pa raziskujemo možnost razumskega spoznanja, tedaj nam je vodilo možno izkustvo (KrV, B 810). Pomembno je, da je to vodilo nepojmovno (oz. boljše, ne povsem pojmovno), vendar apriorno.

V dokazu, ki zadeva prostor, Kant predpostavi načelno razliko zrenja in pojma (mišljenja) in uvede posebno abstrakcijo, kjer odmislimo vse konkretne vsebine prostorskih pojavnosti, tako da nam preostane čisto zrenje. Čisto zrenje ni pojem, pač pa je *zmožnost subjekta (zavesti)*, da zre karkoli »zunaj sebe« (točneje zunaj sebe kot telesno, torej prostorsko opredeljenega bitja). Predpostavka o obstoju čistega zrenja, ločenega od razuma pride do izraza v drugem in tretjem koraku argumenta, namreč v ugotavljanju, kaj so pogoji možnosti prostorskega pojavljanja. Vodilo čistega zrenja nam zagotovi smiselno govora o nujnih (apriornih) pogojih slehernega zunanjega zrenja (zunanje pojavnosti) sploh. Tedaj se pokaže, da čisto zrenje ni le ena od kontingentnih subjektivnih sposobnosti človeške zavesti, temveč zor a priori in nujen pogoj možnosti vse prostorske pojavnosti.

Po mojem mnenju najsubtilnejša in skrita točka argumenta tiči v naslednjem koraku, namreč v zagotavljanju, da so najdeni nujni pogoji možnosti (prostorske pojavnosti) resnično tudi zadostni za razlago možnosti sintetičnih spoznanj o prostoru a priori. Tedaj namreč ne vemo le, da vsi prostorski pojavi nujno

vključujejo čisti prostorski zor, temveč tudi to, da čisti prostorski zor nujno omogoča vse prostorske pojave. Treba je najti takorekoč transcendentalni pogoj na drugo potenco, namreč *pogoje možnosti samega vodila (transcendentalnega) spoznanja*. Ta korak je skoraj neopazen v transcendentalni estetiki, nekoliko jasnejši je v transcendentalni analitiki. Transcendentalna analiza-sinteza prostorskega čuta privede do spoznanja, da se subjektivno in objektivno (realno) ujemata v skupni formi, a to je prav v prostorskosti kot formi zunanjega čuta in sleherne zunanje pojavnosti.

Ta ugotovitev nam omogoči tudi *kritično rabo* transcendentalnih spoznanj, saj zariše meje možnosti spoznanju, v našem primeru spoznanju o prostorskih pojavih nasploh. Meja te rabe je v tem, da moremo čisti nauk o prostoru aplicirati le na pojave, ki so »stvari za nas«, ne pa za transcendentno »stvar na sebi«.

Bolj zapleteno, čeprav v osnovi enako podobo transcendentalnega argumenta daje Kantova dedukcija kategorij razuma in sintetične apercepcije a priori. Tudi tam najprej izhajamo iz določenih dejstev, definicij in načel, predvsem iz določenih spoznanj o logiki in o naši zmožnosti za mišljenje v pojmi in za domišljijo, za prepoznavanje identičnosti in razlik ter nujnega reda pojavov. Med začetna dejstva tega argumenta vsekakor sodijo tudi sintetični stavki a priori čistega naravoslovja, čeprav jih Kant eksplicitno pritegne v obravnavo šele v prikazu posledic argumenta. Kant ponovno, le še ostreje kot v transcendentalni estetiki, ponovi horizmo med čutnim in razumskim spoznanjem, med čutnostjo in mišljenjem. Posebno zanimiva se mi zdi kratka Kantova opazka na začetku transcendentalne logike, ko Kant uvaja pojem pojma. Kant govori o tem, da se pojmi le sekundarno nanašajo na predmete, namreč bodisi skozi druge pojme bodisi skozi predstave o predmetu. Toda za to potrebujemo sodbe. Zato so pojmi »predikati možnih sodb« in s tem se nanašajo na predstave o nekem še nedoločenem predmetu (KrV, B 94). Tako npr. pomeni pojem telesa nekaj, npr. neko kovino, ki jo spoznamo (določimo) s tem pojmom (ko napravimo sodbo: Vse kovine so telesa). Funkcije razuma torej lahko najdemo po Kantu s tem, da predstavimo vse funkcije (po)enotenja v sodbah. Zato so za Kanta sodbe bolj primarne oblike mišljenja kot pojmi, kar se pozna v transcendentalni dedukciji kategorij, ko najprej navede kategorialne oblike sodb in na podlagi teh šele dobi kategorije (kot pojme).³

³ Kantova ideja, da so pojmi predikati možnih sodb presenetljivo spominja na kasnejšo Fregejevo idejo, da so predikati »potencialni (nezapolnjeni) stavki«. Razlika pa je v tem, da pri Kantu (vsaj glede na podani primer) splošni subjektivni termini (tipa »kovine«, »ljudje« itd.) tipično zapolnjujejo predikate do polnih sodb, pri Fregeju pa so to individualni termini (argumenti predikatskih funkcij). Morda pa Kant sploh ni ločil med tema dvema oblikama »podvrženja pod pojem«, namreč podvrženje individualnega primerka pod nek vrstni pojem in podvrženje določene vrste pod širši ali višji pojem.

Osnovni transcendentelni element Kantovih začetnih razpravljanj v transcendentelni analitiki je gotovo ekspozicija pojma transcendentalne logike nasproti formalni logiki. Formalna logika je za Kanta le negativni formalni kriterij vsega mišljenja, medtem ko naj bi bila transcendentalna logika »logika resnice«. Transcendentalna logika predstavlja uvid v človeško zmožnost čistega mišljenja, ne pa razkrivanje formalnih pravil mišljenja. Kantova tabela kategorij, ki predstavlja začetek transcendentalne dedukcije načel razumskega spoznanja, je tako sestavina transcendentalne izolacije logike resnice od mnogovrstnosti oblik mišljenja in obenem predstavitev domene čistega mišljenja. Ta korak ustreza »abstrakciji« (bolje, izolaciji) čistega prostorskega zrenja od vseh prostorskih mnogovrstnosti ali abstrakciji čistega časovnega zrenja od vseh časovnih zaporedij v transcendentelni estetiki.

Seveda pa mora nato Kant najprej dokazati, da dane kategorije (čisti pojmi razuma) v resnici predstavljajo nujne pogoje možnosti slehernega izkustva in spoznanja. Pokaže se, da kategorije same niso dovolj za polno izvedbo transcendentalne dedukcije moči mišljenja (spontanosti razuma), temveč uvede še znameniti *shematizem razuma* in kot najvažnejši sintetični princip sploh: *sintetično apercipijo a priori* (čisto misel »jaz mislim«), ki spremlja vsako mišljenje. Pri uvedbi sintetične apercipije a priori imamo opraviti s transcendentalnimi pogoji drugega reda, namreč z določanjem pogojev možnosti kategorij kot osnovnih oblik sintetiziranja predstav v zavesti. S tem pa Kant dokaže tudi zadostnost kategorij (in shematizma razuma) za vsako možno izkustveno spoznanje.

Kant tu razvije argument o nujnem nanašanju vsega izkustva, vsega znanja, vsega opažanja čutne raznovrstnosti na sintetično apercipijo a priori, odkoder izvaja sklep, da je »jaz mislim« formalni pogoj transcendentalne enotnosti (in po-enotenja) zavesti (moje zavesti). Ta enotnost je splošna forma zavesti, kolikor se nanaša na možno izkustvo in je obenem subjektivna (je forma »moje zavesti«) in objektivna (zagotavlja objektivno enotnost predmeta, ki ga dojamemo z razumom, ko sintetiziramo predstave pod nek pojem predmeta oz. ko mislimo o njem nek resničen stavek). Torej vsako možno izkustvo (in spoznanje) nujno stoji pod kategorijami in shematizmom razuma. Ta korak je obenem tudi vrhunec Kantove transcendentalne analize v *Kritiki*.

Tudi temu vrhuncu analize (ko smo se dokopali do »jaz mislim« kot apriornega pogoja možnosti vseh spoznanj) mora slediti še drugi del, namreč sintetični del, to je dokazovanje zadostnosti odkritih apriornih temeljev spoznanja za možnost izkustvenega spoznanja (torej ugotovitev, da obe formi čutnosti in razumski temelji spoznanja zadoščajo za pojav in veljavnost poljubnega izkustva in za objektivnost poljubnega predmeta izkustva). To se zgodi skozi dolgo

potovanje, ko Kant razloži možnost sintetičnih stavkov a priori čistega naravoslovja, izhajajoč iz svojih kategorij in shematizma razuma.⁴

Vrhovni princip vseh sintetičnih stavkov se tako glasi: »Vsak predmet stoji pod nujnimi pogoji sintetične enotnosti raznovrstnosti zrenja v možnem izkustvu« (KrV, B 196). Ti nujni pogoji so: obe formi čutnosti, kategorije, shematizem razuma in transcendentalna apercepcija kot »metapogoj«. Odtod lahko razberemo, kaj je bilo Kantu glavno vodilo pri transcendentalni dedukciji kategorij, namreč nekaj, kar sega prek pojma, a je vendar z njim nujno povezano. To pa je (*apriorno*) nanašanje pojmov na možen predmet spoznanja.⁵ Kant je na osnovi tega vodila opredelil vrste sodb oz. pojmov čistega razuma in dokazal nujnost čistih razumskih pojmov v vsakem spoznanju. Naslednji korak v dedukciji mu je dal pogoje možnosti samega vodila dedukcije, t.j. nanašanja pojmov na neki predmet. To ga je privedlo do spoznanja o apriorni sintezi zavesti v čistem »jaz mislim«, ki omogoča enotnost sintez mnogovrstnosti v eni (moji) zavesti (to pa se kaže po eni strani kot pojmovno, diskurzivno spoznanje, po drugi pa kot nanašanje na neki identični objekt izkustva).

Vse te Kantove izpeljave ostajajo zavezane določenim izhodiščnim opredelitvam, med katerimi je tudi ugotovitev o *možnosti transcendentalne naravnosti* subjekta, t.j. specifičnega ločevanja formalnih pogojev spoznanja od vse materije izkustva. To pa pomeni neko zmožnost samorefleksije, v kateri se subjekt dvigne nad partikularnost in danost vsakdanjih kognitivnih in »analizira« lastno spoznavno zmožnost, ne zgolj faze in rezultate spoznavnega procesa. Zato transcendentalni argument ni nikakršen čisto logičen korak ali proces,

⁴ Moram pripomniti, da Kant nikakor ni hotel izpeljati apriorno resničnost newtonovske fizike, temveč je podal le nekaj najbolj splošnih principov čistega naravoslovja, ki so vodilo za kasnejšo raziskavo oz. specialne raziskave. Šele v t.i. metafizičnih prvih razlogih naravoslovja je Kant podal izpeljavo nekaterih principov newtonovske fizike bolj eksplicitno. Mislim pa, da sam ni verjel, da so zakoni newtonovske fizike apriorno resnični, temveč da so zelo uspešni empirični zakoni, torej kontingentni in (vsaj v neki meri) falsifikabilni.

⁵ Z opredelitvijo nanašanja pojma na nek predmet spoznanja imamo podane principe nanašanja zavesti na nek predmet sploh, namreč bodisi na predmet možnega izkustva ali na čiste »razumske predmete«. Menim, da Kant ni bil daleč od kasnejšega »odkritja« intencionalnosti zavesti. Le da Kant razlikuje primarno nanašanje zavesti na nekaj in spoznavno nanašanje zavesti na nek predmet. Primarno nanašanje zavesti na nekaj je za Kanta »predstavak« (Vorstellung). Predstave so predstave o nečem, ne zgolj celota nekih subjektivnih vtisov. Celo čista zora mu predstavljata splošni obliki predstavljanja (KrV, B 39, B 46, B 67, B 132). Višja oblika intencionalnosti zavesti po Kantu pa je spoznanje, to pa je sintetičen rezultat (rezultanta) delovanja zavesti na način obeh form čutnosti, form razuma in shematizma razuma. Za Kanta primarna intencionalnost zavesti (predstave nasploh) ni predstavljala noben problem, temveč jo preprosto predpostavlja kot osnovno obliko zavesti (kot je poznana ljudem). Filozofski problem se zanj začne tam, kjer imamo opravka s *splošnimi* in *objektivnimi predstavami* o predmetih in njihovimi propozicionalnimi sintezami, t.j. s pojmi in sodbami.

temveč je zmes logične analize pojmov in predstavnih vsebin ter posebne duševne naravnosti subjekta, ko ta postane zmožen transcendentalno analizirati lastne spoznavne zmožnosti.

Zato menim, da so vsi poskusi, da bi transcendentalne argumente, kot jih podaja Kant, prevedli v neko splošno logično obliko, zmotni in vnaprej neuspešni (zato se v svojem tekstu tudi ne opiram na te poskuse formalne rekonstrukcije transcendentalnega argumenta, temveč sledim Kantovemu tekstu). Vendar Kantova sinteza logične analize in transcendentalne analize ostaja stalna vzpodbuda za filozofe, da tudi sami razvijejo podobne metode in argumente. Nedvomno ostaja še nerešeno vprašanje, do kod segajo pri Kantu čisto logične prvine njegovega postopka, kaj pa je specifičen, nezvedljiv transcendentalni element.

Pri svoji (le začetni) razgrnitvi Kantovih transcendentalnih argumentov sem se izognil kritični oceni njegovih dognanj in miselnih postopkov s stališča sodobne filozofije, logike in drugih znanosti. Želim raje opozoriti na nosilne osi njegove filozofske metode in najti v njih poteze, ki presegajo začetni okvir Kantove filozofije in ki morda ponujajo nekakšne splošne orise pomembnih transcendentalnih argumentov (to pa še niso logične forme argumentov). Toda že zdaj lahko rečem, da je brezupno upati na eno samo splošno formo teh argumentov, temveč da gre za družinski pojem, ki povezuje več različnih skupin argumentov, ki se oblikujejo glede na posamezne tipične vzore. V vseh pa je veliko nedemonstrativnih vsebin, ki jih sam imenujem »transcendentalna vodila«. Ta pa si vsak od transcendentalnih filozofov zamišlja po svoje in je med njimi le šibka povezava. Zato je nemara bolje govoriti o *transcendentalnih metodah* spoznavanja in o njihovih demonstrativnih sestavinah kot pa o celovitih transcendentalnih argumentih.

Z logičnega vidika se mi zdi najbolj zanimiv korak Kantovih argumentov njegov osnovni cilj: iskanje in dokazovanje *pogojev možnosti za x*. Ta cilj je bistven tudi za druge primere transcendentalnih argumentacij. Izraz »pogoji možnosti za x« je precej baročen in vse prej kot jasen, vendar ima očitno v sebi racionalen naboj, ki presega dano ubeseditev. Kritik bi lahko vprašal, zakaj ne rečemo raje »nujni pogoji za x« ali, zakaj ne bi šli še dlje in se spraševali o »pogojih možnosti za pogoj možnosti za x« (kot smo videli, nekaj podobnega stori že sam Kant, ko se zlasti v transcendentalnem argumentu za veljavnost kategorij razuma sprašuje po pogojih možnosti njihove sintetične funkcije v zavesti, pri čemer so že kategorije same pogoji možnosti za sintezo mnogovrstnosti v pojmi in sodbah). Še večjo zmedo povzročajo »pokantovske« uporabe te osnovne transcendentalne fraze. Mislim, da se lahko Kantovo rabo »pogojev možnosti za x« razume le ob upoštevanju nekega nepojmovnega in obenem načelnega (apriornega) vodila argumenta, ki nam posreduje določeno

apriorno subjektivno spoznavno zmožnost. V primeru analize prostora (časa) je to apriorna možnost ločitve čistega prostorskega (časovnega) zora od konkretnih ali abstraktnih prostorskih (časovnih) razmerij, v primeru analize pojmov razuma pa apriorna možnost čisto razumske spoznavne funkcije zavesti (ta nam posreduje apriorno nanašanje pojmov razuma na izkustvo). Problemski korelat tem vodilom so ravno sintetični stavki a priori (stavki čiste geometrije, čiste aritmetike ter stavki čistega naravoslovja), ki tudi formalno predstavljajo »vstop« v Kantovo transcendentalno filozofijo. Ob pomoči teh vodil, osnovnih dejstev (med temi so seveda tudi sintetični stavki a priori), nekaterih opredelitev in formalnih načel spoznanja raziskuje Kant najprej nujne pogoje za nastop pojavov in njihovega objektivnega in splošnega spoznanja. Nato mora Kant najti še specifične zadostne pogoje za možnost spoznanja in izkustva. Fraza »pogoji možnosti za x« pomeni torej dvoje: nujne pogoje za x in zadostne pogoje za možnost x-a. Toda zadostni pogoji za možnost x-a spadajo v »višji red« transcendentalnih pogojev, tako da ne gre za enostavno konjunkcijo nujnih in zadostnih pogojev za x (kar bi privedlo do nujnih ekvivalenc x-a z vsoto določenih pogojev, tega pa Kant ne počne, saj verjame v izvorno avtonomnost pojavov glede na zavest). Zadostni pogoji za možnost x-a naznačujejo namreč nujne pogoje drugega reda, t.j. *nujne pogoje za obstoj in veljavnost samega vodila transcendentalne analize*. Če stvar izrazim nekoliko formalno, potem imamo naslednjo »ekvivalenco«: pogoji možnosti za x = nujni pogoji za x + zadostni pogoji za možnost x-a (= nujni pogoji vodila transcendentalne analize x-a, t.j. določenega vidika »čistega nanašanja zavesti na x).

Kant, pa tudi drugi transcendentalni filozofi, dosežejo »pogoje možnosti« s tem, da argumentirajo z nekega roba možnega znanja. Tu se sicer omejujem le na Kanta, naj pa opozorim, da najdemo podobne postopke tudi pri Husserlu v transcendentalni fenomenologiji in pri Wittgensteinu v *Traktatu* (a obdelava teh analogij bi terjala precej daljši sestavek). Ta »robna naravnost« mora sama po sebi, z lastno spontanostjo voditi argument do točke, kjer se subjektivna zmožnost (spoznanja, intenciranja, mišljenja v jeziku) ujame z načelno možnostjo nastopanja predmeta (predmeta izkustva, noeme, stanja stvari) v določenem redu objektivnosti (kot predmet znanja, kot del konstitucije intersubjektivnega sveta, kot dejstvo v logičnem prostoru).

Strogo argumentativni del transcendentalnih argumentov (kolikor sledijo nakazani metodi analize transcendentalnih vodil) je kvečjemu dokaz nujnosti odkritih transcendentalnih pogojev za x, medtem ko je dokaz o nujnosti višjega reda zunaj območja formalne logike in vključuje omenjeni spontani razvoj spoznanja ob nekem transcendentalnem vodilu spoznanja. Zanimivo je, da so ravno tu transcendentalni filozofi pogosto dokaj šibki v formalnih argumentih.

Kant se npr. večkrat zadovolji s tem, da prepričuje bralce, da si »ni mogoče zamisliti nasprotnega« kot trdi. Seveda je to tvegan korak, saj je kasnejši razvoj znanosti večkrat demantiral Kanta. Husserl je zgradil bolj izdelano metodo fenomenološke redukcije, ki naj odkrije čista bistva pojavov, vendar tudi on pogosto konča v »uvidih«, da si brez določenih bistev nečesa ne moremo niti misliti niti predstavljati. Celó Wittgenstein, ki je brez dvoma logično najmočnejši filozof »transcendentalnega tipa« (pa čeprav nemara proti svoji volji!) pozna taka sklicevanja, npr. v *Traktatu*, kjer govori o nujnih notranjih lastnostih in relacijah predmetov, o tem, da si ne moremo misliti predmetov zunaj njihove logične forme, zunaj njihovih možnosti nastopanja z drugimi predmeti (T. 2.0121, 4.123)).

Sklicevanje na (ne)možnost predstavljanja, zamišljanja, govora itd. po mojem ni slučajno ali odvečno, temveč nujno, saj se (številni) transcendentalni argumenti gradijo kot analiza subjektivnih spoznavnih zmožnosti. Zato je ugotovitev, da si nečesa ne moremo niti zamišljati, pravzaprav zadnje, kar še preostane kot nekakšen argument, potem ko izčrpamo vse druge objektivne razloge, ki pa so pogosto nezadostni. Zato je sklicevanje na tak ali drugačen neempirični, čisti subjekt, ki utemeljuje določene zmožnosti slehernega človeškega subjekta, pravzaprav nujen izhod transcendentalnega argumentiranja (toda ta nujnost ni niti logična niti psihološka, temveč zopet transcendentalna!). V tem koraku leži tako moč kot nemoč večine transcendentalnih argumentov.⁶ Seveda prehod od nujnih (apriornih) pogojev za x k takšnim ali drugačnim apriornim formam določenih aktov subjekta (ali operacij) ni trivialen, temveč

⁶ Redek primer transcendentalnega argumenta, ki ne potrebuje tega koraka, je npr. Strawsonova kratka skica njegovega transcendentnega argumenta v *The Bounds of Sense*. Zato se tudi postavlja vprašanje, ali je to sploh do kraja izpeljan transcendentalni argument ali le načelno nepopolna skica. Strawson zaključí svojo skico argumenta (ki jo zoperstavi Kantu) z navajanjem nekaterih nujnih pogojev za identifikacijo neke stvari v prostoru in času, namreč kot stvari, ki ostaja identična, torej z identičnimi lastnostmi skozi neki časovni interval. Stvar predstavlja neki poenoten prostorsko-časoven sistem obstoja nečesa identičnega. Vsaka stvar nujno spada pod določene pojme, njeno gibanje pa pod vzročne zakone, sicer ne bi predstavljala enotnega prostorsko-časovnega sistema. To pomeni, da so spremembe v svetu nujno podvržene vzročnim zakonom. Kategoriji substance in vzroka sta torej notranje povezani in sta nujni potezi vsega izkustva (Strawson, 1976, str. 84). Podobno bi lahko pridobili še druge kategorialne pojme in z njimi utemeljili možno spoznanje.

Kot vidimo, pri Strawsonu manjka še ves višji del transcendentalnega argumenta, namreč da so podani splošni pojmi res nujni pogoji možnosti za objektivni pojav stvari in za njeno izkustveno spoznanje. Zato bi potreboval analizo nekega transcendentalnega vodila, npr. analizo čiste zavesti o identični stvari ipd. Toda to bi ga nujno privedlo k neki varianti transcendentalne zavesti. Vendar Strawson drugega koraka argumenta ne stori in misli, da je (vsaj v načelu) dokaz nujnosti določenih pojmov (substance, vzroka) za identifikacijo stvari že dovolj za transcendentalni argument. Zaradi tega je po mojem mnenju argument nepopolen (ne zgolj v smislu skice, temveč načelno nepopolen).

je določena teorija, ki na videz plavzibilno razlaga pogoje možnosti za x. Kant si velikokrat olajša prehod z ekvivokacijami, kot npr. v transcendentalni estetiki, kjer mu izraz »čisti prostor« pomeni zdaj čisto formo zunanjih pojavov, zdaj čisto formo čutnega zrenja in neopazno prehaja od enega pojma k drugemu.

Od vseh velikih transcendentalistov je Wittgenstein v *Traktatu* nemara najbolj strogo logično izpeljal svojo »dedukcijo«, morda zato, ker se nemara sploh ni zavedal, da izvaja transcendentalno filozofijo, temveč je le radikalno izpeljal konsekvence iz logične analize stavkov (ugotavljal je pogoje možnosti za obstoj smisla stavkov, ob predpostavljenem vodilu dokončne analize stavka). Toda končal je v navideznem ali dejanskem paradoksu, namreč da svojih osrednjih ugotovitev pravzaprav ni mogel izreči, ker ni mogoče opisati tistega, kar se zgolj kaže na vsakem smiselnem stavku kot njegova notranja struktura. Lahko bi celo dejali, da je prav s *Traktatom* transcendentalna metoda v filozofiji privedena na svoj logični rob in se je zalomila sama v sebi. Ali je s tem tudi »konec« transcendentalnega filozofiranja, je veliko vprašanje, kajti vrsta avtorjev je poskušala razviti druge oblike transcendentalnih argumentov (npr. razni antiskeptični argumenti), ki ne zahtevajo velikih spekulativnih investicij kakršna je npr. postavka o čistem subjektu (transcendentalni zavesti). V te variacije na temo transcendentalnega argumenta se ne spuščam, naj pa sklenem z ugotovitvijo, da mora dober transcendentalni argument ohranjati neko primarno kritično in samoomejevalno naravnost v spoznanju, a brez pretenzije, da je s tem izčrpana vsa filozofija in celo brez pretenzije, da je s tem presežena ali razveljavljena vsaka metafizika.

Literatura

I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart 1980.

P.F. Strawson: *The Bounds of Sense*. London 1976.

L. Wittgenstein: *Logično filozofski traktat*. Ljubljana 1976.

Ding an sich kot zagata razmejitvene geste?

Peter Klepec

V pričajučem prispevku nas bo zanimalo razmerje med tistim, kar smo drugje skušali označiti za razmejitveno gesto¹ in ločnico med pojavi in rečmi na sebi, natančneje rečeno, zanimal nas bo *status drugega člena* v tej ločnici, ki jo lahko imenujemo tudi ločnico *par excellence*, saj brez te ločnice Kantove filozofije sploh ni. Status *Ding an sich*, oziroma vprašanje, kdaj lahko sploh govorimo o reči na sebi, je tesno povezano z vprašanjem, kdaj je ločnica med pojavi in rečmi na sebi kot ločnica vzpostavljena. Videti je namreč, da gre za najbolj togo ločnico Kantove filozofije sploh, ločnico, ki se popolnoma prekriva z notranjim in zunanjim, mentalnim in fizičnim, pri čemer se običajno predpostavlja, da imamo že od začetka opraviti z nekim neukinljivim breznom med rečmi na sebi in med tem, kar nam o njih priča naš spoznavni aparat. Resda tudi Kantova, tako kot vsaka teorija spoznanja, skuša odgovoriti na vprašanje, kako pridemo iz zunanjega do notranjega, dejstvo je namreč, da je naš način zrenja »odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavná sposobnost subjekta aficirana od njega« (B 72)², toda vprašanje je, ali je ta objekt, predmet, ki aficira naše čute, reč na sebi. Drugače rečeno, vprašanje je, ali imamo že vselej opravka z rečjo na sebi kot neko ločeno entiteto poleg pojavov, pri čemer je ločnico med pojavi in rečmi na sebi potrebno razumeti kot ločnico med dvema entitetama, ali pa bi morali to ločnico razumeti drugače: če namreč drži, da je neka temeljna poteza Kantove filozofije razmejitev vsakokratnega področja, s katerim ima vsakokrat opraviti, nadalje, če drži, da taka razmejitev oz. ločnica vselej tvori Kantovo izhodišče ter s tem določa tudi samo napredovanje, tj., kantovski postopek obravnave določenega problema, in nazadnje, če drži, da razmejitev »še vzpostavlja obe področji, ki naj bi ju ločilo« (Riha 1993, 163), če je potemtakem sama razmejitev še le proizvod razmejitve in če je tako izhodišče na neki paradoksen način

¹ Prim. "K poenostavitvam Kantove razmejitvene geste", *Problemi-Eseji* 4/93, str. 123-136.

² Kantova dela sicer navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju je najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato sledi arabska številka strani. Ko citiramo *Kritiko čistega uma*, sledi za poševno črto še navedba strani prve in druge izdaje, pri čemer tiste odlomke, ki so na razpolago v slovenskem prevodu izbora iz *Kritike*, navajamo v prevodu Zdravka Kobeta (Prim.: *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, Analecta, Problemi 4-5. Razprave 1-2/1993, Ljubljana, str. 83-146).

»postavljeno« kot izhodišče šele vnazaj, potem bi moralo vse to veljati tudi v primeru ločnice med pojavi in rečmi na sebi, skratka, tudi ta ločnica bi morala biti šele naknadni produkt.

Ločnica med pojavi in rečmi na sebi je neka paradokсна ločnica, kolikor prvi člen, pojav, še zdaleč ni sporen, medtem ko je drugi člen, reč na sebi nekaj najbolj spornega, kar je sploh najti v Kantovi filozofiji. Zadeve pri razlikovanju med pojavi in rečmi na sebi naj bi bile sicer načeloma popolnoma jasne in pregledne – Kant nešteto krat poudarja, da imamo mi, kot rod, kot ljudje, opravka zgolj s predmeti, kakor nam jih posreduje naš spoznavni aparat, torej s pojavi, medtem ko je, po drugi strani, tisto, kar se nam kaže kot nek, od nas neodvisen, predmet, lahko le skupek predstav, ki jih imamo o njem. Kot je znano, se spoznanje prične za Kanta s čuti, v katerih se mora pojaviti raznoličje predstav, ker pa so čuti za Kanta slepi, ker povezuje tega raznoličja ne more priti v nas skozi čute, ga mora za vzpostavitev spoznanja povezati nekaj drugega, mišljenje. Povezava raznoličja je tako lahko le akt spontanosti predstavnosti, dejanje razuma. Prav to dejanje razuma imenuje Kant *sinteza*, pri čemer skuša poudariti to, »da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edino subjekt.« (B 130) In zaradi tega, ker je v zadnji instanci vse odvisno od subjekta, ker mora »Jaz mislim« moči spremljati vse naše predstave, ker bi brez »samozavedanja in njegove transcendentalne enotnosti, ki mora predhoditi izkustvu, *izgubili ves predstavnostni svet*« (Kobe 1993, 155), lahko rečemo, da tistega, »česar se subjekt ne zaveda ali se vsaj ne more zavedati, preprosto ni«. (*Ibid.*, 151)

S tega gledišča je govorjenje o reči na sebi nek dodatek, ki je pravzaprav nepotreben, nek nebitven dodatek, ki ne prispeva ničesar pozitivnega k spoznanju. Zavaljo konstitucije našega spoznavnega aparata imamo na voljo zgolj pojave – in to za pridobitev objektivnega spoznanja povsem zadostuje. S tega gledišča se reč na sebi izkaže za nekaj, kar v Kantovi filozofiji preprosto nima kaj iskati, za nekaj, kar je na načelni ravni, na ravni temeljnih Kantovih postavk preprosto, kot se glasi slovita Jacobijeva teza, nezdržljivo s temeljnimi načeli kritične filozofije, iz česar so Kantovi nasledniki, kot prvi Salomon Maimon (Prim. (Beiser 1987, 306-309), potegnili sklep, da jo je iz Kantove filozofije potrebno odstraniti, »eliminirati«, saj ni nič drugega, kot se glasi kasnejše slovito Fichtejevo geslo, kot *caput mortuum*.

Toda ta, sicer elegantno-salomonska rešitev, ima eno samo pomanjkljivost – ne le da Kant tega termina, če mu lahko tako rečemo, tudi po Jacobijevi in kasnejših kritikah, ni odpravil, temveč ga je ohranil vse do konca, vse do zadnjega, a neobjavljenega dela, ki je znano kot *Opus postumum*. Očitno je bil

sam mnenja, da je ta nebitveni dodatek na nek način bistven, sicer bi o njem ne spregovoril na tak način in na tako številnih mestih, da tega ne moremo odpraviti s preprostim zamahom roke. Toda, čeprav je sam Kant postavil zahtevo, da čeravno reči na sebi ne moremo spoznati, jih *moramo* moči misliti (Prim. B XXVI), zahtevo, ki je sicer povsem v duhu osnovnih premis njegove filozofije, pa glede tega, *kako* je le-ta določneje izvedljiva, ni bil nikjer dovolj jasen in ekspliciten, še več, zadeve je s svojo obravnavo reči na sebi samo še zapletel³. Ne le, da so njegove izjave na nekaterih mestih dvoumne, med seboj v popolnem protislovju, temveč so tudi mesta, na katerih je tej svoji zahtevi v različnih obdobjih skušal zadostiti, med seboj nekompatibilna, vrh tega pa tudi ni jasno, katero različico rešitve tega problema je sam Kant imel za dokončno – različico iz druge izdaje *Kritike*, ki noumena loči na tiste v negativnem pomenu in na tiste v pozitivnem pomenu, (Prim. B 307), ali nemara različico iz prve izdaje *Kritike*, kjer ločuje transcendentni objekt od reči na sebi, različico, h kateri se je povrnil v *Opus postumum*. Kantova nedoslednost je, kar zadeva status *Ding an sich*, tako »dosledna«, da si večina intepretov ob tem vprašanju zgolj nemočno vije roke. Interpreti so zategadelj poskušali že vse mogoče, najmanj, kar se pripeti, ko beseda nanese na *Ding an sich*, pa je, da pade kaka krepka beseda, ki naj bi označevala to nepregledno stanje stvari: eni tako tožijo nad nepreglednostjo in nekonsistentnostjo, ki je primerljiva le še z goščavo, drugi razglasijo zadevo za kočljivo, tretji za nesmiselno in s tem nebodigatreba, *caput mortuum*, za četrte je Kant na tej točki pustil do izraza svoj »privatni« metafizični pogled na svet, za pete je Kant, zaradi svoje nedoslednosti, zakrivil marsikaj nepotrebnega, kljub temu pa naj bi bila reč na sebi vendarle nekaj samo po sebi umevnega in vsaj v načelu absolutno jasnega, šesti trdijo, da mu niso bile ravno najbolj jasne implikacije lastne metodologije, našel pa bi se tudi kdo, ki reč na sebi razglša, nič manj in nič več, kot za vrh, najvišjo točko Kantove filozofije, ki Kanta s tem, ko reč na sebi pomeni nemožnost *adequatio rei et intellectu*, šele zares loči od tradicionalne metafizike.

Če si, denimo, za svoje izhodišče vzamemo različico iz druge izdaje *Kritike*, ki noumena loči na tiste v negativnem pomenu, kjer ne gre za objekt našega čutnega zora in na tiste v pozitivnem pomenu, kjer gre za objekt nečutnega

³ Kantovo zahtevo, da čeravno reči na sebi ne moremo spoznati, jih *moramo* moči misliti (Prim. B XXVI), je mogoče izpeljati le prek kategorij, »saj si nobenega predmeta ne moremo *misliti* drugače kot skozi kategorije« (B 166), pri čemer za Kanta »kategorije v *mišljenju* niso omejene s pogoji našega čutnega zora, temveč imajo nezamejeno polje«. (*Ibid.*) Toda – so tudi mesta, kjer Kant to, da bi kategorije lahko segle prek čutnega, razglasi za nekaj nemožnega (A 256/B 311-312) (A 287/B 343) (A 286/B 342, B 309), še več, posredno tudi za nekaj nesmiselnega (A 696/B 724). Adickes je nastalo zagato poskušal razrešiti z vpeljavo dvojnega pomena kategorij pri Kantu, oziroma, z vpeljavo njihove absolutne in relativne aplikativnosti na transcendentno (prim. Adickes 1924, 57 sq.).

zora, potem iz tega izhaja, da bi o reči na sebi lahko rekli kaj pozitivnega zgolj v primeru, ko bi bil ustroj našega spoznavnega aparata drugačen, oziroma, bi to storila lahko le druga končna ali neskončna bitja – če sploh obstajajo –, ki najbrž posedujejo drugo in drugačno vrsto zora. Slednje je logično, tj. načeloma možno, »saj ni nujno, da način zrenja v prostoru in času omejimo na čutnost človeka« (B 72). Toda, kot za našo čutnost »pač ne moremo zatrdati, da je edini možni način zrenja« (A 254/B 310), tudi ne moremo dokazati nasprotnega – opazko o logični možnosti drugačnega načina zrenja je tako potrebno razumeti »le kot pojasnilo in ne kot argument«. (B 72) Če s tega gledišča o reči na sebi v pozitivnem pomenu lahko govorimo kot o načeloma spoznavljivi, za kar pa nam manjkajo pogoji v našem izkustvu, potem bi Kant, strogo vzeto, kar zadeva reč na sebi pač moral molčati, oziroma, se vzdržati kakršnihkoli vsebinskih opredelitev, kajti to »kako bi utegnili biti s predmeti na sebi in ločenimi od vse receptivnosti naše čutnosti, ostaja docela neznano« (A 42/B 59). Če o reči na sebi lahko govorimo zgolj v negativnem pomenu, pa še to le, da je nekaj realnega v transcendentalnem smislu, tj. ločeno in neodvisno od pogojev naše čutnosti, nekaj, kar *ni* objekt našega čutnega zora, potem bi Kant pač ne smel reči, kot to z vso vehementnostjo trdi, denimo, da »niti reči, ki jih zremo, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi takšna, kot se nam pojavljajo« (A 42/B 59), saj je trditev, da so reči na sebi zagotovo drugačne od tega, kako jih zremo, vsekakor neka pozitivna določitev. Toda Kant gre še dlje. Če v pravkar navedenem citatu vse naše predstave reči na sebi razglasi za nekaj, kar naše predstave predstavljajo popačeno in s tem zgolj napol, pa na nekem drugem mestu to stanje označi kot načeloma neprekoračljivo, saj popolno spoznanje pač ni mogoče, ker je »celovito določen le pojem reči na sebi« (A 576/B 604), medtem ko so nam dani zgolj fenomen. Problematično ni zgolj to, da v tem primeru nastopi reč na sebi kot *Urbild*, praslika, pojav pa kot njen *Abbild*, posnetek, tudi ne toliko to, da je Kant s takšno opredelitvijo prekoračil mejo, ki si jo je sam zastavil, temveč predvsem to, da so v tem primeru zunanji predmeti izenačeni z rečmi na sebi, še več, videti je, da ima vsaka reč poleg biti, kakršna nam je dostopna skozi subjektivne forme čutnosti, še neko drugo, ločeno bit, ki je nemara popolnejša od prve in ki se ji lahko le v neskončnost približujemo, ne da bi jo kdaj sploh mogli doseči. Od tod do izenačitve reči na sebi s idejami je le majhen korak, ki ga Kant na nekem mestu v *Metaphysik der Sitten* tudi dejansko stori. Takole pravi: »Vsak fakt (dejstvo) je predmet v *pojavu* (v čutih); nasprotno pa je to, kar je lahko upodobljeno le s pomočjo čistega uma, kar moramo prišteti k *idejam*, ki jim ne more biti dan noben ustrezen predmet v izkustvu (...), reč sama na sebi.« (VIII., 497)⁴

⁴ Takšno interpretacijo *Ding an sich*, kot je videti, prakticirajo zlasti heglovsko inspirirani bralci Kanta od Habermasa (Habermas 1989, 132-133) do Pippina (Cf. Pippin 1982, 193 sq.),

Videti je, da je s tem korakom, s tem, ko je reč na sebi izenačil z idejo, Kant izpolnil še zadnjo možnost, ki je preostala, zmeda je sedaj, kot kaže, že tako in tako popolna. Kaj je reč na sebi – noumen, ki ga je razumeti v negativnem in v pozitivnem smislu, zunanji predmet, praslika, ideja, ki ima kot taka neko vsebino ali pa nemara »nekaj nasploh = x«, nekaj, kar ponazarja enotnost objekta izkustva, o čemer pa ne moremo reči ničesar določnega? Toda, če privzamemo slednje, v čem je potem razlika med rečjo na sebi in transcendentelnim objektom, tem »nekaj nasploh = x« (A 104), ki ga Kant, resnici na ljubo, zdaj razlikuje (A 109, 250, izrecno na 253.), zdaj izenači (A 366; A 277/B 333 itn.) z rečjo na sebi? Mar ni nekje drugje rečeno, da je reč na sebi kot *ens rationis*, *Verstandeswesen*, bitje razuma, neki »nič, kot prazen pojem brez predmeta« (A 292/B 348), nič, »ki mu ne ustreza prav noben dani zor = nič, tj. neki pojem brez predmeta, kot noumena, ki jih ne moremo šteti med možne, čeravno jih zaradi tega tudi ni treba prikazati za nemožne (*ens rationis*)« (A 290/B 347)? Nemara bi bilo treba oboje, reč na sebi kot idejo združiti s funkcijo transcendentelnega objekta, s čimer bi lahko pojasnili tezo, da je namreč »pojem čistih golih inteligibilnih predmetov popolnoma prazen« (A 259/B 315), ter s tem dodelili reči na sebi podobno funkcijo, kot jo imajo ideje, tj. zgolj regulativno vlogo? Toda, čemu potem vsa zmešnjava s transcendentelnim objektom in idejo, ko pa je ta vloga že dodeljena noumenu v negativnem smislu? Čemu, konec koncev, sploh funkcija noumena v negativnem smislu, tj. kot mejnega pojma, ko pa jo popolnoma zadovoljivo opravlja že pojav (Prim. Prauss 1974, 144, 182) in ko pač ni nobene potrebe po tem, da bi se vpraševali po tem, kaj je onstran – »kaj so reči na sebi, ne vem in mi tudi ni treba vedeti, ker mi neka reč pač nikoli ne more nastopiti drugače, kot v pojavu« (A 276-277/B 332-333)? Kakorkoli obračamo stvari, imamo opravka s številnimi enačenji in razlikovanji, pri čemer zadeve niso do konca pojasnjene, dodaten zaplet pa s številnimi dodatnimi ločnicami uvajajo še sami interpreti.⁵

Videti je, da je treba odgovor na vprašanje, v čem je pravzaprav ločnica med pojavi in rečmi na sebi, poiskati tam, kjer jo Kant prvič uvede. Kant je uvedel ločnico med fenomenom in noumenom šele na koncu Analitike – tik pred Dialektiko je Kant namreč vrnil še poglavje *O razlogu razlikovanja vseh predmetov sploh na fenomene in noumene* (A 236/B 295), ki mu sledi dodatek, posvečen amfiboliji refleksijskih pojmov, čeravno je to ločnico, paradokсно,⁶ uporabljal

odlomek, ki smo ga ravnokar navedli, pa je v svoj prid navedel tudi H. Cohen. Za drugačno interpretacijo tega odlomka, s poudarkom na kritiki Cohenove interpretacije, prim. Adickes 1924, 45-46.

⁵ Denimo z ločnico Objekt/Gegenstand (David-Ménard 1990, 137; Allison 1983, 27-28, 336, 352; Allison se pri tem opira na B. Rousseta, *La doctrine kantienne de l'objectivité*).

⁶ Jacobi je nemara prvi – če odštejemo, da se je v svoji kritiki Kanta oprl tudi na Hamannovo

že poprej: če odštejemo Predgovor k drugi izdaji, je omembo reči oz. predmetov na sebi najti kar na nekaj mestih (denimo, na A 26/B 42, A 30/B 45, B 164, A 128, A 190/B 235 itn.), kar je vsaj problematično. To pa ne velja v enaki meri za številna mesta, na katerih je govor o pojavih. Še bolj paradoksen, kot mesto samega uvajanja, pa je način, na katerega Kant to ločnico uvede, gre namreč za znano in ne ravno najbolj posrečeno metaforo oceana: »Dežele čistega razuma nismo sedaj le prepotovali, in si pri tem skrbno ogledali vsak del, temveč smo jo tudi premerili in vsaki reči na njej določili njeno mesto. Ta dežela pa je neki otok, ki ga je sama narava obmejila v nespremenljive meje. To je dežela resnice (privlačno ime), obdana s širnim in viharnim oceanom, pravim sedežem videza, kjer se prenekatera megla in prenekateri led, ki se kmalu stopi, izdaja za nove dežele, tako da pomorščaka, ki sanjari o odkritjih, neprenehoma zavaja s praznimi upi, ga zapleta v pustolovščine, ki se jim ta nikoli ne more odpovedati, a jih tudi nikoli ne more končati. Toda, preden si drznemo na to morje, da bi ga preiskali po vsej širini in preden ugotovimo, ali v njih lahko na kaj upamo, bo zato koristno, če poprej še pogledamo zemljevid dežele, ki jo hočemo ravno zapustiti (...)« (A 235-236/B 295-296). Čeprav bi se Kant nekaterim dvoumnostim lahko izognil, če bi metaforo uvrstil drugam, denimo na začetek Transcendentalne dialektike, kamor bi glede na svojo vsebino tudi sodila, pa bi določene dvoumnosti ostale, če že zaradi drugega ne, zavoljo osnovne postavke, ki Transcendentalno analitiko enači z deželno resnico, Transcendentalno dialektiko pa s pravim sedežem videza. Sam prehod med obema deloma *Kritike* je tako predstavljen, ne kot prehod iz neke pozitivnosti v neko drugo pozitivnost, temveč kot odhod iz dežele resnice, trdnih tal, iz neke pozitivnosti, v neko negativnost, ocean varljivega videza, s čimer je Transcendentalna dialektika diskreditirana že vnaprej. In nenazadnje – kam naj, glede na metaforo, uvrstimo reč na sebi, v Analitiko ali Dialektiko? Mar je zadeve potrebno razumeti tako, da pojav kot pojav spada v Analitiko, reč na sebi pa kot taka v Dialektiko? Še več: naj mar ločnico med pojavi in rečmi na sebi dojamemo tako, kot nam jo z metaforo o oceanu predstavlja Kant – dežela, otok, o katerem govori Kant, je nenazadnje neka entiteta, predmet, ravno tako kot je ocean neka druga entiteta. Gre konec koncev za ločnico med dvema *entitetama*?

Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft, ki je, čeravno nastala pičla dva meseca po izidu *Kritike*, ostala tisti čas neobjavljena (Prim. Beiser 1987, 37 sq.) – opozoril na paradokso uvajanje reči na sebi: »Priznati moram, da sem se pri študiju kantovske filozofije nemalo jezil nad tem odlogom, tako da sem moral leto za letom začeti brati *Kritiko čistega uma* vedno znova od začetka, ker me je neprenehoma motilo, da brez one predpostavke /reči na sebi, op. RPH/ nisem mogel priti v sistem, in v njem s tisto predpostavko nisem mogel ostati.« (nav. po Horstmann 1991, 57) Jacobijeva »diagnoza« je, da bi moral Kant to predpostavko ukiniti, tega pa ne more, »ker pač nima poguma« (*Ibid.*, 58).

Kakršenkoli dvom, češ, metafora je pač metafora, v resnici je stvar drugačna, nam takoj pobije že naslednji odlomek: »Sedaj bi lahko pomislili, da s transcendentalno estetiko zamejeni pojem pojavov že sam po sebi podaja objektivno realnost noumenov in upravičuje razdelitev predmetov na fenomene in noumene ter s tem razdelitev sveta na svet čutov in svet razuma (*mundus sensibilis et intelligibilis*) (...) kajti, če čuti nekaj predstavljajo zgolj tako, kot se pojavlja, potem mora biti ta nekaj pač tudi sam na sebi neka reč, predmet nekega nečutnega zora, tj. razuma.« (A 249) Odlomek, ki smo ga pravkar navedli, je sicer iz prve izdaje *Kritike* in kot je znano, je Kant v drugi izdaji predelal celotno poglavje *O razlogu razlikovanja vseh predmetov sploh na fenomene in noumene*. Toda, podobnih odlomkov je tudi v drugi izdaji obilo; že v predgovoru, na primer, spregovori Kant o reči na sebi kot o temelju pojavov, transcendentalnemu temelju, ki ga je treba predpostaviti, čeravno ga lahko misli zgolj čisti razum (Prim. A 696/B 724), saj bi sicer zapadli v absurdno tezo, »da bi bil pojav brez nečesa, kar se pojavlja« (B XXVII). Še več, videti je, da ima ta temelj tudi dejanski obstoj, da eksistira⁷. Je potem ta temelj, reč na sebi, tisto, kar aficira naše čute, tisto, brez česar ni nobenega spoznanja, saj je naš način zrenja »odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavnost sposobnost subjekta aficirana od njega« (B 72). Toda, če drži, da je reč na sebi tisto, kar aficira naše čute in s tem tudi zapusti v našem duhu neke vtise, pa Kant paradokсно trdi, da o tem temelju ne moremo reči popolnoma ničesar. Nemara najbolj razvpit tovrstni odlomek je najti v *Prolegomenah*: »Dejansko, če imamo predmete čutov, kot je pravilno, za gole pojave, s tem obenem priznavamo, da jim je temelj neka reč sama na sebi, čeravno taiste ne poznamo kakšna je na sebi, temveč poznamo zgolj njen pojav, tj. način, kako ta neznani nekaj aficira naše čute. Razum torej prav s tem, da privzame pojave, priznava tudi obstoj reči samih na sebi in v toliko lahko rečemo, da predstava takšnih bitij, ki so temelj pojavom, potemtakem bitij razuma, ni samo dopustna, temveč tudi neizogibna.« (Prolegomena, § 32, V., 183; slov. prev. 129) Nekaj podobnega lahko preberemo celo še v *Kritiki razsodne moči*: »Razum dokazuje z možnostjo svojih zakonov a priori za naravo, da le-to spoznavamo le kot pojav, s tem pa hkrati tudi najavlja njen nadčutni substrat, a ga pušča popolnoma nedoločenega.« (KdU, X., 108)

⁷ Po Adickesu je eksistenca množstva reči na sebi, ki aficirajo našo dušo, nekaj tako gotovega in nedvoumnega, da lahko o njej govorimo kot o nečem absolutno samoumevnem. Svojo, sicer zgledno interpretacijo, podkrepi z navedkom trinajstih mest v Kantovem opusu: *Kritik der reinen Vernunft* B XXVI. sq., A 38/B 55, A 251 sq., A 536/B 564 sq., A 538/B 566; *Prolegomena* § 32 (V., 183), § 57 (V., 225, 229, 230) in § 59 (V., 236-237); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (VII., 86-87); *Kritik der Urteilskraft* Ak. A., V., 196/ X., 108; *Opus postumum*, Konvolut št. VII. (Prim. Adickes 1924, 4-9)

Če pustimo ob strani vprašanje afekcije, to *heikle Frage der Affektion*, kot ga nekje imenuje Allison⁸ in se osredotočimo zgolj na status reči na sebi, potem se, glede na gornje odlomke, postavlja naslednje vprašanje – je reč na sebi neka entiteta, ki ima nadčutni status? Videti je, da se je Kant zapletel v domala nerešljiv paradoks, saj moramo predpostaviti, da reči na sebi obstajajo, hkrati pa o njih ne moremo in ne smemo reči ničesar. So potemtakem reči na sebi v prostoru ali ne? Za običajno, standardno interpretacijo Kanta, je Kant postavljen pred dve, enako nevzdržni alternativni: bodisi, da se nam stvari samo zdijo časovne in prostorske, kar pomeni, da je naš svet, ki se razprostira na pojave, nek iluzoričen, popačen svet in Kant dejansko trdi, kot smo videli, da »niti reči, ki jih zremo, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi takšna, kot se nam pojavljajo« (A 42/B 59), bodisi, da so tudi pojavi dejansko prostorski. Iz takšne, napačne, dileme izhajajo daljnosežne konsekvence, ki zavoľjo izenačitve nadčutnega z rečmi na sebi, teh pa z zunanjimi predmeti, zgleden primer je, denimo, Strawsonova intepretacija, pripeljejo do radikalnega sklepa, da Kantov nauk namreč »ni zgolj v tem, da ne moremo imeti nobenega spoznanja o nadčutni realnosti. Nauk je v tem, da je realnost nadčutna in da o njej ne moremo imeti nobenega spoznanja« (Strawson 1966, 38), sklepa, ki pa ima eno samo pomanjkljivost – da s Kantom pač nima nobene zveze. V preveliki vnemi in z napačnimi predpostavkami, da je namreč potrebno ločiti t.i. analitični argument od transcendentnega idealizma, s katerim ga je Kant na nesrečo zavozljal ter pomešal, in da je Kant veliko bližje Berkeleyu, kot je sam pripravljen priznati (Strawson 1966, 18, 22, 35, 193), se nam lahko hitro zgodi, da ne eliminiramo iz Kantove filozofije le spekulativne navlake, kakršna je *Ding an sich*, temveč tudi samo Kantovo filozofijo. Pa vendar – naj je eliminacija česarkoli iz katerekoli filozofije tvegano in konec koncev tudi nesmiselno početje, stvari pač so, kakršne so, pa je v primeru reči na sebi eliminacija videti edini ustrezeni odgovor, saj je, če se opremo na Kantove izjave, ki so zdaj takšne, zdaj drugačne, zagata z rečjo na sebi videti nerešljiva.

Nemara pa je celotno vprašanje po reči na sebi, oziroma, po njenem statusu zgrešeno, napačno zastavljeno, nemara se ne bi smeli vpraševati ali kaj takega kot reč na sebi sploh *obstaja* in ali ima kot reč na sebi takšnega ali drugačnega pravega referenta, temveč vprašanje obrniti, in se vprašati, ali *reč na sebi*, termin kot tak, v Kantovi filozofiji sploh obstaja. Najprej, ne kaže spregledati dejstva, da Kant uporablja termin reč na sebi tudi v množini, saj govori tudi o množstvu reči na sebi. Poleg tega, kot je lepo pokazal Gerold Prauss v svojem delu *Kant und das Problem der Dinge an sich*, pa Kant ne govori zgolj o reči

⁸ Za vprašanje dvojne afekcije morebitnega bralca napotujemo na izvrstno študijo Zdravka Kobeta (Prim. Kobe 1993).

na sebi, temveč tudi pogosto o predmetu na sebi, objektu na sebi, stvari na sebi, celo o »vrtnici na sebi« (B 70), da na prvi pogled nesmiselnega vprašanja, ali ima Saturn na sebi dve ušesi, ki ga načenja na istem mestu, niti ne omenjamo. V nasprotju s temi številnimi odlomki pa se v kantovski literaturi govori zgolj in večinoma samo o reči na sebi. Še več. Kot je lepo pokazal Prauss, ki se je zaradi obsežnosti naloge pri tem omejil na zvezke 3-5 v *Akademieausgabe*, torej na zvezke, ki vsebujejo vse tri Kantove *Kritike*, je izraz *Ding an sich* le krajša različica izraza *Ding an sich selbst*. Krajša različica pa nastopa v manjšini primerov, ko je govora o reči na sebi, zgolj v sedemintridesetih (37) od dvestopetindevetdesetih (295) primerov, tako, da je njen skupni delež le 13 odstoten. Če odštejemo še mesta, kjer se pojavlja krajši izraz, skupaj z daljšim izrazom, pa dobimo le 6 odstotkov primerov, ko Kant uporabi zgolj krajšo različico (Prim. Prauss 1974). Vendar pa tudi ta daljša različica še ni popolna, saj ji očitno manjka določen del, del, s katerim je pojasnjeno, na kaj se nanaša »an sich«, »na sebi«. »Na sebi« se namreč ne nanaša na samostalnik, torej na reč, predmet, objekt itn., temveč na glagol, ki izraža in opredeljuje subjektivno dejavnost, tj. na poseben način opazovanja in obravnave objektov. »Na sebi« tako ni pridevnik, temveč je prislov in na vprašanje, *kako* je nekaj opazovano, odgovorimo z: opazovano na sebi. V podkrepitev svoje teze navaja Prauss številna mesta, kjer Kant trdi, ne le, da je ene in iste predmete »moč opazovati z dveh različnih strani« (B XX), da lahko »vse reči opazujem, ne kot fenomene, temveč kot reči na sebi« (A 206/B 251), da mora biti vsaj načeloma »možno opazovati materialni svet kot goli pojav in nekaj misliti kot reč samo na sebi (ki ni pojav), kot substrat« (Kdu, § 77, X., 363), temveč tudi, da »moramo natanko iste predmete, četudi ne spoznati, moči *misliti* tudi kot reči same na sebi« (B XXVI-XXVII), kajti »pojavi imajo vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj ostane ravno zaradi tega vselej problematičen), in drugo, kjer upoštevamo formo zora tega predmeta, ki je ne smemo iskati v predmetu samem na sebi, temveč v subjektu, ki se mu ta pojavlja, vseeno pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta« (A 38/B 55). Ko in kadar, tako Prauss, Kant govori o predmetu, objektu ali reči na sebi, je s tem mišljen predmet, ki je »opazovan sam na sebi brez odnosa do zunanjih čutov« (A 358), »stvar, opazovana sama na sebi« (A 324/B 381), »reči, če so s pomočjo uma mišljene same na sebi, tj. če jih vzamemo brez ozira na ustroj naše čutnosti« (A 28/B 44), »reči na sebi same (opazovane ne kot pojave)« (A 256/B 312), skratka, o nečem, kar je »opazovano kot noumenon« (Kdu, § 84, X., 395)⁹. V primeru, ko izraz ni popoln, v primeru, ko ni podan tudi glagol, ki pojasnjuje subjektivno dejavnost ali ko je namesto glagola opazovati Kant uporabil kašen drug glagol,

⁹ Odlomke navajamo po Prauss 1974, 20, op. 9.

denimo, *erwägen*, premišljevat, *denken*, misliti, *annehmen*, predpostaviti, je manjkajoči del vselej na tihem predpostavljen.

Izraz *Ding, an sich selbst betrachtet*, pa ni nekakšna Kantova domislica, temveč nemški prevod ustrezne latinske različice, ki so jo, če je verjeti Praussu, Kantovi sodobniki pogosto uporabljali. Dejansko lahko izraze *res per se considerata*, *res per se spectata* ter *res in se spectata* najdemo pri Baumgartnu (*Metaphysica*, § 15), medtem ko je sam izraz že pri Kantovih neposrednih naslednikih delil usodo latinščine, ki je tisti čas prenehala biti, če lahko tako rečemo, »materni jezik« nemških filozofov, s čimer se je izgubila ne le neposredna latinska raba in izvor Kantove fraze *Ding, an sich selbst betrachtet*, temveč je to botrovalo tudi nerazumevanju Kantove intence v tem konkretnem primeru, izraz sam pa je na koncu iz *Ding, an sich selbst betrachtet* skrepenel v nesmiselni termin *Ding-an-sich* (Prim. Prauss 1974, 24 sq.).

Praussova intepretacija, ki se kajpak ne omejuje zgolj na semantično analizo izraza reč na sebi, temveč podaja, sledeč logiki Kantovi osnovnih premis, dokaj zapleteno intepretacijo dveh načinov obravnave objektov, pri čemer se v temelju opira na Adickesovo intepretacijo (Prim. Adickes 1924, 20sq.), je znana tudi kot t.i. *double-aspect-view*, oziroma, *two-aspect-view*, katerega najbolj znana protagonista sta poleg Praussa, še B. Rousset in Henry E. Allison. Tovrstno intepretacijo Kanta je mogoče opreti na niz odlomkov, nekatere izmed teh smo navedli že zgoraj, odlomkov, ki so sicer nedvoumni, vendar so – kot smo skušali prikazati v pričujočem prispevku – pogosto tudi v nasprotju z nekaterimi drugimi Kantovimi izjavami, zato se mora intepretacija, ki skuša pokazati, da reč na sebi ni neka entiteta, ki bi imela svoj ločeni obstoj poleg pojavov, temveč nek, v Kantovi terminologiji rečeno, analitičen pojem, o katerem lahko govorimo zgolj *post festum*, šele potem, ko je spoznanje že opravilo svoj posel, pogosto podajati v podrobno in natančno razlago dotičnih mest (nemara najzgodnejši primer v celotni kantovski literaturi je nedvomno Adickes). Za kaj takega, predvsem pa za razvitje konsistentne intepretacije, ki je pravi problem in ki jo takšna razlaga odlomkov vselej predpostavlja, na tem mestu ni prostora, zato bomo skušali zadeve nakazati zgolj na neki elementarni ravni, s posebnim poudarkom na vprašanju, ki nas zanima – status ločnice med pojavi in rečmi na sebi, vprašanje, ali moramo to ločnico že od vsega začetka predpostaviti ali gre zgolj za naknadni konstrukt.

Če drži, da transcendentalna distinkcija ni med dvema vrstama entitet, med pojavi in rečmi na sebi, temveč med dvema različnima načinoma na katera obravnavamo nek objekt: bodisi v razmerju do subjektivnih pogojev človeške čutnosti, torej kot se pojavlja, ali neodvisno od teh pogojev, torej sam na sebi, potem, drugo gledišče ni preprosto *Gods-eye-view*, ni *corrected view* kot nekako sugerira Strawson (Strawson 1966, 250-251), skratka ni gledišče

neskončnega in najpopolnejšega bitja, ni intelektualni zor, temveč je gledišče končnega subjekta, ki lahko za neko dejanje, dejavnost, vé šele potem, ko se je že zgodila. Drugače rečeno, ker »subjektova dejavnost, ki je predmet notranjega spoznanja, v trenutku svojega delovanja ravno še ni zaznana in toliko tudi ne more biti zavedna, je za samega subjekta v zadnji konsekvenci nekaj zunanjega. Ker pride njegovo spoznanje na prizorišče dogodka nujno po tem, ko se je dejanje že bilo zgodilo, ker lahko beleži le njegove posledice v svojem duhu, je njegovo dejanje njemu samemu tuje.« (Kobe 1994, 44) To zunanje in tuje pa ni le subjektovo lastno dejanje, temveč sprva tudi kaotično in še nereflektirano raznoličje vtisov, raznoličje, ki ga je šele treba poenotiti in ki v tej prvi fazi, fazi, ki jo lahko rekonstruiramo šele za nazaj, ni še nič. Tudi ta prva raven, ki jo omenjamo, ni sama zase nič, še več, čeravno ločujemo dve ravni obravnave, pa imamo dejansko, realno, vselej opravka zgolj z eno samo ravnijo, ločevanje na dve ravni je naknadno, abstraktno, umetno dejanje, ki ga lahko izvršimo šele na temelju že opravljenega spoznanja. Ne prve ne druge ravni preprosto ni, nobena izmed njiju že vnaprej ne obstaja sama zase, ravno tako kot tudi transcendentalnega ločevanja med obema ravnema ni brez empirične ravni, še več, samo s slednjo imamo dejansko opravka, pa še to le *nachträglich*. Glede na obe ravni bi lahko govorili tudi o dveh vlogah reči na sebi, o katerih je Kant spregovoril v *Opus postumum*, videti je namreč, da je Kant šele tu reč na sebi, vsaj načeloma, uskladal s svojimi temeljnimi premisami, ter jo opredelil kot nekaj, kar je smiselno zgolj ob predpostavki dveh ločenih gledišč: »Reč na sebi (ens per se) ni neki drug objekt, temveč neki drug odnos (respectus) predstave do taistega objekta« (cit. po Mathieu 1989, 191; II., 26,28), oziroma, »tisto kar ustreza rečem na sebi ni neki oddeljeni nasprotek (npr. kar pozitivno ustreza prostoru), temveč ravno isto, toda opazovano z nekega drugega gledišča« (*Ibid.*, II., 45,28).

V *Opus postumum* nastopa reč na sebi v dveh vlogah, hkrati kot logični residuum in kot točka našega nanašanja na reči, kot *Bezugspunkt* (Prim. Mathieu 1989, 189 sq.). Najprej bi lahko o reči na sebi govorili kot o točki našega nanašanja na reči, *Bezugspunkt*, toda ta točka je nekaj paradoksnega, saj sama zase ni nič, nič določenega, ki postane, ko spoznanje enkrat opravi svoj posel, ko »proizvede« objekt s tem, da ga poenoti, odvečna, natančneje rečeno, neki nični preostanek, ki kot »goli *residuum* neke nujne abstrakcije, ko čutnosti pripišemo neko določeno formo sploh« (*Ibid.*, 190, 23,23), priča o tej operaciji, ne kot »neki posebni, zunaj mojih predstav eksistirajoči objekt, temveč zgolj /kot/ ideja abstrakcije od čutnega, ki je pripoznana kot nujna.« (*Ibid.*) Reč na sebi ne kot »neki drug objekt, temveč neki drug odnos (respectus) predstave do taistega objekta« (*Ibid.*, 191, 26,28), ne kot »neki oddeljeni nasprotek (npr. kar pozitivno ustreza prostoru), temveč ravno isto, toda opazovano z nekega drugega gledišča« (*Ibid.*, 45,28), je »pojmu nekega predmeta

kot *pojavo* nujno postavljen nasproti kot njegov nasprotek (pendant) = x, a ne kot nek od onega razlikovani objekt (realiter), temveč zgolj glede na pojme (logice oppositum)« (*Ibid.*, 190, 46,5). Še več – šele tu je pojem reči na sebi združljiv s Kantovo osnovno postavko, »da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edinole subjekt.« (B 130), saj je »materialno – reč na sebi – = x, gola predstava subjektive lastne dejavnosti«. (Mathieu 1989, 195; II., 37,7), drugače rečeno, »objekt na sebi (noumenon) je neka gola mišljena reč (ens rationis), v katere predstavi postavlja subjekt sebe kot *delujočega*.« (*Ibid.*, 196; II., 36,2), natančneje, »reč na sebi = x ni nek čutom dani objekt, temveč le načelo sintetičnega spoznanja a priori raznoličja čutnega zora nasploh in njegovih zakonov koordinacije.« (*Ibid.*, 191; II., 33,20)

Če pa reč na sebi kot subjektova lastna svaritev zaznamuje subjektovo lastno mesto, če ni nekaj, kar bi predhodilo subjektu in tudi ne nekaj, kar bi mu kot zunanje ostajalo za vselej nedostopno, temveč nekaj, o čemer lahko govorimo zgolj za nazaj, neko mesto, kjer je subjekt vselej že bil, potem je tudi ločnica med pojavi in rečmi na sebi vzpostavljena šele naknadno, šele potem, ko je subjekt, kar je drugo ime za razmejitveno gesto, že opravil svoj posel.

Literatura

- Adickes, Erich: (1924), *Kant und das Ding an sich*, Pan, Berlin.
- Alison, Henry: (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense.*, Yale University Press, New Haven & London.
- Beiser, Frederick C.: (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge-Mass.-London.
- David-Ménard, Monique: (1990), *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swendenborg.*, Vrin, Pariz.
- Horstmann, Rolf-Peter: (1991), *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus.* Anton Hain Verlag, Frankfurt am Main.
- Kobe, Zdravko: (1993), »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu«, v: *Filozofija skoz psihoanalizo VII.*, Analecta, Problemi 4-5. Razprave 1-2/1993, Ljubljana, str. 147-224.
- Isti: (1994), »Kant, Tetens in problem notranjega čuta«, v: *Filozofski vestnik*, 1/1994, Ljubljana.
- Mathieu, Vittorio: (1989), *Kants Opus postumum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, str. 189-212.
- Parsons, Charles: (1992), »The Transcendental Aesthetic«, v: *Cambridge Com-*

- panion to Kant*, ur. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, str. 62-100.
- Pippin, Robert B.: (1982), *Kant's Theory of Form*, Yale University Press, New Haven & London.
- Prauss, Gerold: (1974), *Kant und das Problem das Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn.
- Riha, Rado: (1993), »Problem realnega nasprotja pri Kantu«, v: *Filozofski Vestnik* 1/1993, Ljubljana, str. 153-171.
- Strawson, P. F. (1966): *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure Reason.*, Routledge, London 1975.

*Ideologija – prepričanje –
virtualnost*

Ideologija kot ideologija »očitnega«

Alenka Zupančič

Ostaja neka gesta, za katero bi lahko rekli, da je ideologiji najbolj pri srcu in da uteleša njeno temeljno strategijo. Gre – kot je v svoji analizi ideologije opozoril že Althusser – za način, kako se ideologija sklicuje na »očitno«, »evidentno«. To je hkrati najšibkejša in najmočnejša točka ideologije. Da je sklicevanje na »nekaj očitnega« najšibkejša točka ideologije, lahko rečemo zato, ker tisto »očitno« praviloma zastira mesto, kjer je ideologija najbolj ranljiva. Drugače rečeno, resnica geste, v kateri se skličemo na »očitno«, je bolj ali manj vedno nek klic na pomoč. Tam, kjer v ideološkem diskurzu nekaj šepa ali manjka, nam ta vselej ponudi evidence, »očitnosti«. Vendar pa je sklicevanje na očitno tudi najmočnejša točka ideologije. Kot poudari Althusser v delu *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, je sprevrniti ali »navrtati« (*percer*) očitnost ena najtežavnejših nalog. Zastavek tega prispevka je prav spoprijem s to nalogo, tj. poskus »navrtati« evidence. Vendar pa se tega podviga ne bomo lotili v frontalnem napadu na evidence kot take, temveč prek analize diskurza, ki se z njimi »hrani«. Kot izhodišče nam bo služila Althusserjeva teorija, vendar pa ne bo šlo za analizo Althusserjevega pojma ideologije. Šlo bo prej za poskus »izolirati« neko Althusserjevo tezo, idejo, in jo nadalje razviti v lacanovskem teoretskem univerzumu. Dejansko bomo videli, kako se oba misleca, Althusser in Lacan, srečata natanko v točki, ki zadeva vlogo očitnosti ali evidence v ideologiji. Pokazali bomo tudi, kako nam določeni Lacanovi koncepti omogočajo misliti ideologijo tam, kjer se je Althusserjeva teorija znašla v slepi ulici.

*

V Althusserjevih spisih pogosto naletimo na motiv, ki povezuje evidentnost, očitnost, in način, kako deluje ideologija. Najbolj zgovoren je morda naslednji odlomek iz spisa »Ideologija in ideološki aparati države«:

»In res je ideologiji lastno to, da vsiljuje (ne da bi bilo videti, saj to so 'evidence') evidence kot evidence, ki jih mi lahko samo *priznamo*, pripoznamo in pred katerimi vselej naravno reagiramo tako, da vzkliknemo (glasno ali v 'tišini zavesti'): 'To je vendar evidentno! Tako je! Res je!«¹

¹ V: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 73, 74.

Opozorili smo že, da obstaja tesna vez med nečem, kar šepa, kar manjka, in evidenco ali očitnostjo, ki to praznino zapolni in prikrije. Poglejmo si to поблиže.

V knjigi *Warum?*, s podnaslovom *Von der Obszönität des Fragens*, je Aron Ronald Bodenheimer razvil zelo zanimivo tezo, ki nam lahko tu služi za izhodišče. Znano je, da v določeni starosti otroci začnejo »bombardirati« starše z vprašanji, ki se vsa začnejo z *Zakaj*, in na katera ni vselej lahko odgovoriti. Bodenheimer pokaže, da zastavek tega izpraševanja ni želja po vednosti, temveč predvsem preizkus integritete in konsistentnosti Drugega: Ali ima Drugi odgovore na vsa vprašanja? Prej ali slej to izpraševanje kulminira v nekem vprašanju, na katerega starši nimajo odgovora, na katerega torej ne znajo odgovoriti. V tem trenutku morajo sprejeti določeno odločitev, za katero lahko rečemo, da nikoli ne ostane brez učinkov na način, kako se bo otrok »subjektiviral«. Zamislimo si lahko – in tu zapuščamo Bodenheimerja – štiri možne reakcije starša, ki je soočen z nekim takšnim vprašanjem, štiri odgovore, ki jih je mogoče lepo umestiti v Lacanovo shemo štirih diskurzov oziroma štirih »družbenih vezi«:

- 1) Odgovor klasičnega gospodarja: »*Utihni!*«
- 2) Odgovor histerika: »*Pa kaj mi vendar hočeš z vsemi temi vprašanji?*«
- 3) Odgovor (lacanovskega) analitika: »*Pojma nimam.*«
- 4) Odgovor modernega, razsvetljenega gospodarja, ki se sklicuje na in deluje v imenu vednosti: »*To je vendar očitno!*«

Logika v ozadju prvega odgovora je v zadnji instanci tista, ki obvladuje dialektiko gospodarja in hlapca: integriteta Drugega je ohranjena, v kolikor je slednji pripravljen iti do konca – tj. zastaviti »sebe« kot takega, svoje življenje – da bi ostala ohranjena. V drugem primeru, v primeru histerika, subjekt prejme od drugega svoje lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki. To pomeni, da je sam prisiljen »razcepiti se«, pokazati svojo lastno nekonsistentnost, svojo željo, kajti vprašanje je naslovljeno nazaj nanj. Subjekt je tisti, ki mora zdaj odgovoriti na vprašanje »Kaj hočeš?«. V tretjem primeru (primer analitika) je subjekt soočen z mankom v Drugem in položaj ni brez podobnosti s predhodnjim. (Znano je Lacanovo vztrajanje na tem, da mora subjekt v analizi nujno »prečkati« diskurz histerika.) V četrtem primeru (primer razsvetljenega gospodarja ali »univerzitetnika«) pa subjekt naleti na neko zadnjo evidenco, ki služi kot »zamašek« vsevednosti. Rekli bi lahko, da je zgolj ta zadnji primer ideološki v strogem pomenu besede.

Vemo, da je Althusserju prišlo na misel, da bi ideologijo konceptualiziral kot diskurz². Ta pot teoretizacije ideologije je nedvomno zanimiva in obeta marsikaj,

² Cf. tekst iz leta 1966, »Trois notes sur la théorie des discours«, v: Louis Althusser, *Ecrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC, Pariz 1993. V tem tekstu Althusser oriše svojo teorijo »štirih

še posebej če besedo »diskurz« razumemo v smislu, ki ga ima v Lacanovi teoriji. Toda k temu se povrnemo kasneje. Zaenkrat si pogledjmo, kako se Althusserjeva teza, da je ideologiji lastno to, da vsiljuje evidence kot evidence, znajde na torišču Lacanove teorije, in sicer natanko tam, kjer slednji spregovori o ideologiji. To nas bo pripeljalo do natančnejše konceptualizacije konstelacije, ki smo jo vpeljali prek primera otroškega izpraševanja.

Čprav pri Lacanu ne moremo govoriti o teoriji ideologije v strogem pomenu besede, pa vendarle v njegovih tekstih in seminarjih najdemo marsikatero mesto, ki je v tem oziru zelo poučno. V seminarju iz let 1967-68, *L'acte psychanalytique*, na primer razvije analizo nečesa, kar sam imenuje nek »ideološki model«, namreč analizo koncepcije refleksa v – izraz je Lacanov – »pavlovski ideologiji«. Za primer vzame naslednji eksperiment: Imamo psa; vsakič ko ga hranimo, ta obred spremlja zvok trobente. Pavlov pokaže, da če zadevo dovolj dolgo ponavljamo, pridemo do tega, da zvok trobente sam zase pri psu izzove izločanje želodčnih sokov in sline. V svojem komentarju tega eksperimenta Lacan pokaže, ne brez humorja, kako je subjekt (Pavlov), ki naj bi bil iz poskusa izključen, dejansko edini subjekt eksperimenta, in to v obeh pomenih, ki jih ima beseda subjekt v francoščini: tisti, ki deluje in tisti, za katerega gre. Kaj dokaže Pavlov eksperiment? – Možnost, da se živega organizma polasti nekaj, kar ni »ustrezna stimulacija«, temveč pripada registru označevalca (zvok trobente). Po Lacanu je to edini zanimivi aspekt Pavlovega eksperimenta, in z izjemo tega momenta je Pavlovo postopanje, tako Lacan, mogoče opredeliti kot ideološko. Izhajajoč iz formule, v skladu s katero je označevalec to, kar zastopa subjekt za nek drug označevalec, Lacan predlaga, da je resnica zadevnega eksperimenta naslednja: zvok trobente zastopa subjekt znanosti, Pavlova, za izločanje želodčnih sokov. Kar pomeni dvojje. Prvič, subjekt, katerega eksistenca je dokazana z zadevnim eksperimentom, ni pes, temveč to, v kar se pes preobrazi v tem preizkusu, namreč čisto druga vrsta živali: »človeška zver«, ki jo »cepijo« označevalci, subjekt, Pavlov. Drugič, tisti, ki dokaže obstoj takšnega subjekta, prav tako ni pes, temveč subjekt (Pavlov) sam, kajti on je tisti, ki piha v trobento. Drugače rečeno, *evidenca*, očitnost, ki jo proizvede Pavlov eksperiment, je tu zato, da prikrije nek krog. Gre za »krožni dokaz« obstoja subjekta, ki se skriva za podobo *linearne* dedukcije, izhajajoče iz empirično »očitnih« dejstev. Z drugimi besedami, to, kar Lacan označi za »ideološki model«, to, kar iz Pavlovega eksperimenta dela nek ideološki model, ni logika kroga kot taka (v eksperimentu dokažemo to, kar smo vanj sami postavili), temveč poskus zakriti ta krog, prikriti manko, »skok«, ki se v njem pojavi. Kar Pavlov pokaže, je najprej to, da med vzrokom

diskurzov«, ki jih poimenuje: nezavedni diskurz, ideološki diskurz, estetski diskurz in znanstveni diskurz.

in učinkom nekaj šepa, da lahko pride do nekega učinka, tudi če je njegov vzrok odsoten, da obstaja »metonimična kavzalnost«. Hkrati pa se pavlovski poskus opira na predpostavko, da so možnosti, ki jih ta eksperiment proizvede, bile vselej že tu, navzoče v možganih (psa). To je točka, ki bi jo lahko opredelili kot »ideološko«: Proizvedemo (ali vpeljemo) nekaj novega, nato pa »ugotovimo«, da je bilo to vselej-že tu. Za tiste, ki ne verjamejo, imamo takoj pri roki evidenco: Poglejte tega psa! Zapihmo v trobento in začnejo se mu cediti sline! Očitno je torej, da je bilo to že tu, v možganih!

Zanimivo je, da isto leto (1967), ko Lacan razvije svojo analizo »pavlovske ideologije«, Althusser na svojem seminarju vzame pod kritično lupo nekega drugega znanstvenika, biologa Jacquesa Monoda. Kljub temu, da se postopka Lacanove in Althusserjeve analize med seboj precej razlikujeta, pa v njunih analizah najdemo nek skupni imenovalec. Althusser pokaže, kako Monod – v svoji teoriji »rojstva človeštva« – artikulira realnost nekega »vznika« (*emergence*), preloma (vezanega na jezik), in kako nato ta prelom mistificira v pojmu »noosfere«, ki da označuje »carstvo idej in zavesti«. Noosfera naj bi vzniknila v osrčju »biosfere«, jezik pa je s tem konceptualiziran kot »naključna emergenca, ki ima informacijske vire *človekovega centralnega živčnega sistema* za biofizičnega nosilca.«³ Drugače rečeno, pojem noosfere je tu zato, da »premosti« zev med biološkim na eni strani in na drugi strani tistim, kar je lastno človeku kot govorečemu bitju. Podoba, ki nam jo predlaga Monod, je na nek način naslednja: v človeškem centralnem živčnem sistemu pride do nekega »slučaja«, »kratkega stika« (»iskra preskoči«), katerega posledica je vznik noosfere. (Od tod naprej pa je noosfera tista, ki pojasni vse specifičnosti človeškega dejanja in nehanja.) Ta podoba ima tu natanko funkcijo evidence, očitnosti: s tem ko nam ponudi nekaj »znanega«, nekaj, kar lahko prepoznamo (podobo električnega aparata, na primer), nas zapelje in popelje prek osnovnega vira problema.

Pomembno je torej opozoriti na strogo imaginarni značaj evidence oziroma očitnosti. Besedo imaginarno tu uporabljamo v zelo določenem smislu. Imaginarni značaj očitnega, evidence, pomeni, da se slednja vselej daje kot neka *podoba*. Očitnost ni nikoli nek (iz)račun, temveč vselej nekaj, kar vidimo, za kar verjamemo, da vidimo, oziroma nekaj, kar si lahko predstavljamo. (Spomnimo se na primer fraze, ki jo vseskozi uporabljamo v pogovornem jeziku, »A vidiš?« – kar pomeni »Ali ti je zdaj to očitno?«..) Slednje pa seveda nikakor ne ovira možnosti, da je ta podoba oziroma »to, kar vidimo« rezultat pripovedi ali neke čisto simbolne konstelacije.

³ L. Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*, Studia Humanitatis, ŠKUC/ Filozofska fakulteta, Ljubljana 1985, str. 117.

Vemo, da je pojem imaginarnega v središču Althusserjeve teorije ideologije. Nadalje vemo, da je to eden ključnih pojmov vokabularja lacanovske teorije. Hkrati pa je znano tudi to, da obstaja precejšna razlika med Althusserjevim in Lacanovim konceptom imaginarnega. Vendar pa med njima obstaja tudi neka skupna poteza. Preden to skupno potezo formuliramo, je treba opozoriti, da se pri tem omejujemo izključno na Althusserja »Ideologije in ideoloških aparatov države«, kajti v njegovih drugih tekstih večkrat naletimo na trditve, ki so povsem v nasprotju s temeljnimi postavkami zadevnega teksta. Točko, na kateri se Althusser in Lacan srečata, bi zdaj lahko formulirali takole: Prvič, subjekt – prav kot subjekt – ni v *položaju*, da bi lahko neposredno »dojel«, »zaznal« karkoli, kar pripada realnemu. Drugič, to, kar meji na realno, se vpisuje v register imaginarnega, oziroma rečeno z Lacanom, v register fantazme.

V tekstu »Ideologija in ideološki aparati države« je Althusser zavrnil tisto koncepcijo ideologije, ki v slednji vidi neko imaginarno popačenje realnega. Namesto tega je predlagal naslednjo definicijo: »Ideologija je 'predstava' imaginarnega razmerja med individi in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji.«⁴ Če to definicijo ideologije vzamemo resno, vidimo, kako se tu v Althusserjevi teoriji zarisuje nek pojem imaginarnega, ki ni enostavno ideološko imaginarno, temveč prej njegov pogoj. Preden ideologija vstopi v igro (in tudi zato, da bi sploh lahko vstopila v igro), je razmerje individua do realnega že *neko imaginarno razmerje*. Rečemo lahko, da obstaja neka analogija med to Althusserjevo postavko in Lacanovo tezo, da je temeljna struktura subjektovega razmerja do realnega struktura fantazme. Althusserjanski pojem imaginarnega (tega paradoksalnega imaginarnega, ki ni imaginarno ideologije, temveč mu predhodi) in Lacanov pojem fantazme sta dva (različna) odgovora na isti osnovni problem, problem razmerja med subjektom in realnim. Kako bi zdaj lahko umestili pojem ideologije v okvir odgovora, ki ga formulira Lacan? Parafrazirajoč formulacijo, ki jo Lacan poda v *Televiziji*, bi lahko zapisali, da ni ideologija tista, ki proizvede potlačitev, temveč da so nasprotno »ideološki aparati« (Lacan govori o družini in družbi) *zgrajeni na potlačitvi*⁵. (V tem smislu je »ideološka represija« *posteriorna* glede na potlačitev in lahko bi rekli, da prav zato deluje tako dobro, kot deluje.) Osnovni posel ideologije ni toliko to, da konstituira nek fantazmatski odnos do realnega, temveč predvsem, da ta odnos vzrzuje in hkrati »priskrbi material« za *zelo določene* fantazme. In prav tu intervenira podoba, očitnost, evidenca.

Seveda ne gre za katerokoli podobo, temveč za neko edinstveno, fascinantno podobo, ki nas hkrati privlači in odbija, podobo, ki jo vselej spremlja nek blek in ki vselej proizvede učinek, ki bi ga lahko opisali s prepovedjo/zapovedjo

⁴ *Ideologija in estetski učinek*, str. 65.

⁵ Cf. Jacques Lacan, *Televizija*, Problemi-Eseji, Ljubljana 1993, str. 72.

»ne dotikaj se tega!«. Ta podoba je največkrat podoba trpljenja, bolečine, in njena funkcija je, da služi za oporo fantazmi neskončnega trpljenja, ki zadrži željo in jo ustavi tostran meje užitka. Svoj blesk in fascinantnost dolguje ta podoba svojemu »ozadju«, realnemu kot nemožnemu. Prepustimo besedo Lacanu: »Prav tukaj je meja, ki jo je krščanstvo postavilo na mesto vseh ostalih bogov, in sicer v obliki te zgledne podobe, ki skrivoma vleče k sebi vse niti naše želje, podobe križanja.«⁶ Z drugimi besedami, podoba križanega Jezusa je zasedla mesto »mrtvih bogov v srcu kristjanov«.

Zgoraj citirana Lacanova opazka nam omogoči, da v razpravo o tem, kako ideologija »ujame« subjekt, vpeljemo še en pojem, pojem želje. Če naj ideologija deluje gladko in uspešno, potem strah in represija ne zadoščata. Rekli bi lahko, da »represivni aparati« posredujejo tedaj, ko spodleti temeljna ideološka strategija, tista, ki si prizadeva ujeti subjekt prek ovinka njegove želje.

Zelo zgovoren primer je tu propaganda proti abortusu. Nikakor ni naključje, da je osnovno orožje te propagande film (zloglasni »Nemi krik«), v katerem nas nek »akuzmatični« glas vodi med lebdečimi in nejasnimi podobami fetusa ter nam govori, kaj moramo videti. »Zdaj se premika.« »Tu ga navdaja tesnoba.« »Trpi.« »Kriči.«... Razglašati, da je abortus umor, samo po sebi še ne zadošča, treba je proizvesti to podobo trpljenja, treba je »ujeti« subjekt prek ovinka njegove želje, njegove lastne temeljne fantazme.

Osnovna značilnost tega ideološkega postopka – kot smo videli že pri Pavlovem eksperimentu – je v tem, da je evidenca, očitnost, podoba, ki nam jo pokažejo, strogo korelativna potlačitvi označevalca, ki jo ustvari. Tu bi lahko podali naslednjo definicijo očitnosti, evidence: *evidenca je podoba, ki jo proizvede označevalec, ko v svoj primež vzame realno*. In gesta, ki bi jo lahko opisali kot ideološko, je v tem, da predstavi to podobo oziroma evidenco kot nekaj, kar je povsem neodvisno od vsakega označevalca, kar je torej bilo vselej-že tu in čakalo, da ga opazimo.

Če naj nekoliko aktualiziramo to razpravo in hkrati vanjo vpeljemo nek nov aspekt, se lahko ustavimo ob tem, kar Alain Badiou, v knjigi *L'éthique*, označi kot »sodobno etično ideologijo«. Badioujev argument bi lahko v terminih naše tukajšnje analize povzeli takole: osnovno orožje te ideologije je podoba-očitnost Zla. V trenutku, ko se pokaže neka volja po dobrem (ki bi jo lahko tu opredelili enostavno kot voljo storiti dejanje, vredno tega imena), nam takoj pokažejo podobe Zla, ki naj bi bilo s tem dejanjem povezano. Če vzamemo nek primer iz politike: zavzimate se za zakonodajo, ki bi bila bolj odprta napram tujcem in takoj vam pokažejo podobe izmaličenih trupel, žrtev nekega terorističnega napada, na primer. In vas vprašajo »Ali hočete to?« »Ali hočete,

⁶ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 261.

da se to dogaja v vaši deželi?«... Za primer pa lahko vzamemo tudi Bosno, ki je v tem pogledu še posebej poučna. Ko so svet obšle prve podobe trpljenja, improviziranih pokopališč, taborišč in razmesarjenih teles, smo morda verjeli, da bo to vzpodbudilo »Evropo« k dejanju. Danes je jasno, da so te podobe proizvedle prav nasprotni učinek: »Roke stran! Ne dotikaj se tega!« Mati domovina ne more dopustiti, da bi njeni otroci, njeni vojaki, končali *takole* (kot telesa na teh podobah). Bolj so podobe postajale grozljive, bolj so služile kot opora temu, da smo zavzeli distanco, bolj so služile za opravičilo nedejanja, nemožnosti preiti k dejanju intervencije. Sočutje ima svoje meje, ki jih zna »zahodna politika« s pridom izkoriščati. Kako določiti te meje sočutja? Rekli bi lahko, da trpljenje Drugega, ki je naš podobnik in ki ga »prepoznamo« oziroma priznamo, naredi, da vznikne nekaj, v čemer se ne moremo prepoznati. Prav razmerje do tega v Drugem, kar je več kot Drugi – razmerje, ki ga Lacan konceptualizira kot razmerje subjekta do objekta a, oziroma razmerje subjekta do užitka – v skrajni instanci določa naše razmerje do Drugega. Ta »slabi objekt«, v katerem se ne moremo prepoznati, ki pa nas zadeva na kar najbolj »intimen« način, vselej umestimo v Drugega, ki se tako zvede na »ovojnico objekta«. Ni več naš podobnik, naenkrat uteleša vse tisto, kar mi nismo. Natanko ta premik smo lahko opazili v podobi Bosancev, in to še posebej jasno, ker je uradni diskurz skrbno razložil oba aspekta Drugega, s tem ko ju je projeciral v dva tipa Bosancev. Na eni strani »civilne žrtve«, ki potrpežljivo trpijo in za katere se zdi, da bi lahko tako trpele v neskončnost (v skladu s temeljno fantazmo neskončnega trpljenja/užitka, ki jo je najbolj eksplicitno formuliral Sade). Na drugi strani pa »divjaki«, »islamski fundamentalisti«, »teroristi«, ki streljajo na svoje in imajo sploh zelo nenavadne metode boja ter so »še hujši kot Srbi«.

Če imamo pred očmi to konstelacijo, nikakor ni naključje, da je bilo Sarajevo ves čas center pozornosti in da je postalo pravo pravcato fantazmatsko mesto. Sarajevo ali »okno fantazme«, bi lahko rekli. Vse naokrog »divje horde«, ki mrtvičijo »življenje mesta« (»čas se je ustavil«, kot smo imeli priložnost pogosto prebrati – izraz, ki kar najbolje opisuje konstelacijo fantazme), in vendar, namesto da bi »prekoračili fantazmo« in prešli k dejanju (intervencije), je bilo storjeno vse, da bi se ta fantazma ohranila. Humanitarni konvoji so bili predvsem v funkciji tega, da se dana situacija ohrani, »konzervira«, kar se le da dolgo. Vse *aktivnosti* so služile natanko temu, da bi se izognilo *aktu*, dejanju. Kot opravičilo za tako »stanje stvari«, je bil razglašen naslednji problem: če interveniramo, ne pomagamo zgolj nedolžnim trpečim žrtvam, temveč tudi islamskim fundamentalistom. Tu naletimo na pravo pravcato »večno resnico«: ne moremo pomagati dobremu Drugemu, ne da bi hkrati pomagali tudi slabemu Drugemu. Prav na to se v zadnji instanci zvede famozna »kompleksnost situacije«, ki jo imajo politiki polna usta. Tu naletimo na odmev tega, kar A.

Badiou izrazi z besedami: »Tisti, ki se razglašajo za apostole etike in 'pravice do razlik', so očitno zgroženi vpričo vsake razlike, ki je kolikor toliko resno mišljena. Kajti zanje so afriški običaji barbarski, islamisti grozni, Kitajci totalitarni, in tako naprej. Dejansko je ta famozni 'drugi' predstavljen zgolj, če je *dobri* drugi, in kaj to pomeni drugega, če ne *isti kot mi?*«⁷ Osnovni problem je torej v tem, da ni mogoče »preiti k dejanju«, ne da bi to potegnilo za seboj določene konsekvence za nas same, ne da bi prekoračili fantazmatsko mejo, ki nas ločuje od »slabega objekta«, od »slabega drugega«. Bodimo še jasnejši: do intervencije ni prišlo, ker smo imeli zlo, trpljenje Bosancev, za majhno v primerjavi s pravim virom nelagodja, ki je vzniknil ob »bosanski krizi« in ki bi ga lahko opisali kot grozo pred dejanjem kot takim in pred »prekoračitvijo fantazme«, ki je z njim povezana – grozo, ki se skriva za podobo »islamskih fundamentalistov«. V tem smislu je »bosanska kriza« bila, in je še vedno, tudi »etični preizkus« določene ideologije, ki se zelo rada sklicuje na etiko (»etika razlik«, »spoštovanje drugega«, »človekove pravice«,...). In obstajata zgolj dva modusa, v katerih bodo lahko Bosanci konec koncev prišli v zgodovino: bodisi kot žrtve bodisi kot »slabi objekt«, saj so krivi »vrhovnega zločina« – tega, da je vpričo njih vzniknila resnica »zahodne etike«: v brezmadežnem Dobrem ostanemo toliko časa, dokler se izogibamo dejanju. Če naj bo vse etično, potem je najvažnejše to, da etike ne vzamemo resno. K temu lahko dodamo, da je prenasičenost »sodobne družbe« z »etičnimi dilemami« (bio-etika, ekološka etika, medicinska etika, kulturna etika,...) strogo korelativna potlačitvi etike kot take. To pa nas privede nazaj k problemu ideologije in evidence.

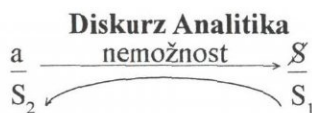
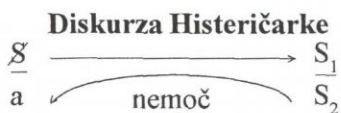
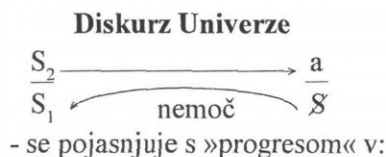
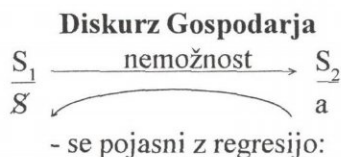
Vrnimo se k ideji, da bi veljalo ideologijo misliti kot diskurz. Ta način konceptualizacije ideologije ima neko pomembno prednost. Vemo, da Althusserjeva teorija ideologije niha med dvema osnovnima točkama, med ireduktibilnostjo ideologije in idejo »epistemološkega reza«. Na eni strani se zdi, da se Althusserjeve analize stekajo proti nekakšnemu »no way out«: ideologija je povsod, nemogoče je iz nje izstopiti, bolj ko smo prepričani, da smo zunaj nje, bolj smo dejansko vanjo ujeti. »Zato tisti, ki so v ideologiji, že po definiciji menijo zase, da so zunaj ideologije: eden izmed učinkov ideologije je praktična *denegacija* ideološke narave ideologije, s pomočjo ideologije (...) Treba je biti zunaj ideologije, to se pravi, v znanstvenem spoznanju, šele potem lahko rečemo: jaz sem v ideologiji.«⁸ Iz tega opažanja sledi precej brezupni rezultat. Konec koncev smo vseskozi potopljeni v ideologijo in če nam uspe pomoliti glavo iz »ideološkega oceana«, lahko ugotovimo zgolj, da se dejansko kopamo v ideologiji. Na to držo danes naletimo ob določenem

⁷ Alain Badiou, *L'éthique*, Hartier, Paris 1993, str. 24.

⁸ *Ideologija in estetski učinek*, str. 76.

nihilizmu *new agea*, ki ustreza temu, kar smo zgoraj opisali kot grozo pred vsakim dejanjem, ki je vredno tega imena. Že vnaprej ugotovimo, da se tako ali tako nič ne spleča, da se bo vsak poskus spremembe ali vpeljave nečesa novega slabo končal, in da je zato najbolje, če vsak v mejah svojih možnosti poskrbi za lastno srečo. Še posebej v tej situaciji se razkrije vrednost druge točke, na katero meri Althusser in ki je povezana s pojmom »epistemološkega reza«. Namesto da bi (na podlagi lastnih analiz) rekel »pustimo to, saj se tako ali tako ne spleča«, Althusser lansira »noro« idejo možnosti reza, preloma z ideologijo. To je neka gesta, ki bi jo lahko upravičeno označili za etično. Kritiziramo lahko način, kako Althusser konceptualizira to nekaj, kar ne bi bilo ideološko. Številni kritiki so pokazali, da je althusserjanska ideja »čiste znanosti« v resnici star ideal vsake ideologije. Vendar pa moramo še ostreje kritizirati tisto držo, ki samo sebe dojema kot modro, ker začenja pri koncu in se odpove – natanko v imenu neke »očitne« vednosti – konceptualnemu naporu misliti razliko med ideologijo in tem, kar ni ideologija. V tej perspektivi nam Lacanova teorija štirih diskurzov nudi zelo primeren način za konceptualizacijo te razlike, in sicer v terminih, ki niso termini reza, temveč prej prehoda (*la passe*) iz enega diskurza v drugega. Lacan, kot je znano, formulira štiri diskurze izhajajoč iz štirih elementov – označevalec gospodar (S_1), vednost (S_2), subjekt ($\$$) ter presežni užitek (a) – ki jih najdemo v vsakem diskurzu, katerih mesto pa se glede na diskurz spreminja (mesta so: dejavnik, resnica, drugi, produkcija).

Kateri izmed štirih diskurzov, ki jih formulira Lacan, bi lahko priskrbel »matem« oziroma zapis tega, kar smo doslej razvijali kot osnovno ideološko operacijo, kot »model ideologije«? Za sklep tega prispevka predlagamo naslednjo hipotezo: To bi bil diskurz univerze (ki ga Lacan imenuje tudi »diskurz modernega gospodarja«, »kapitalistični diskurz« ali »diskurz birokracije«).



Mesta so: dejavnik drugi
 resnica produkcija

Členi so: S_1 , označevalec gospodar
 S_2 , vednost
 $\$$, subjekt
 a , presežno uživanje

Začnemo, levo zgoraj, z neko vednostjo, ki se predstavlja kot objektivna, »desubjektivirana« (S₂). Nek aktivist gibanja proti abortusu se na primer na nas naslovi z besedami: »Abortus je umor. Vendar pa nisem kak dogmatik, ki bi vam vsiljeval svoje ideje in predstave. Namesto tega vam bom pokazal nek film, in sami zase, s svojimi lastnimi očmi, boste videli, kaj je abortus«. Pokaže nam torej film, kjer se ponovi ista strategija: vidno polje je določeno z označevalcem gospodarjem, ki se skriva za podobo. »Poglejte, ono trpi (a)« (kar pomeni tudi »ono uživa« – implikacija, ki jo redno srečamo v rasističnem diskurzu). Gledamo in »vidimo«. Resnica te »očitnosti«, tega, kar *vidimo* s svojimi lastnimi očmi, je označevalec par excellence, označevalec-gospodar (S₁). To pa, kar se znajde na mestu produkcije, torej »produkt« tega diskurza, je zaprečen subjekt (\$), razcepljen vpricho te podobe, v katero je ujeta njegova želja in absolutno nemočen v svojem razmerju do označevalca gospodarja.

The Privilege of a Traveller

Tomaž Erzar

Palamedes: »But you think then, that my story is improbable; and that I have used, or rather abused the privilege of a traveller.«

Hume, *A Dialogue*.

I.

Kratki spis *A Dialogue*, ki ga je Hume dodal razpravi *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* iz leta 1751, na enostaven in zgoščen način ponazarja svet Humove filozofije. Spis, ki je napisan v obliki izmišljenega pogovora med Palamedesom in nekom, ki se predstavlja za samega pisca pogovora, je za svet Humove filozofije pomemben zato, ker naenkrat odpira vrsto vprašanj, ki so zanj, kot bomo videli, osrednja: status dialoga kot zvrsti filozofskega pisanja, razmerje med naravno in nenaravno domišljijo ter filozofijo in literaturo, status sogovornikov in proces formiranja uma v dialogu, oziroma razmerje prevare in poučevanja.

Hume sam daje neko zanimivo teorijo dialoga na prvih straneh *Dialogues Concerning Natural Religion*: »To deliver a SYSTEM in conversation scarcely appears natural; and while the dialogue-writer desires, by departing from the direct style of composition, to give a freer air to his performance, and avoid the appearance of author and reader, he is apt to run into a worse inconvenience, and convey the image of pedagogue and pupil.«¹ Poglejmo natančneje celotno argumentacijo tega odlomka in jo umestimo v njen kontekst. Prvič, opozarja Hume, forma podajanja filozofije je zavezana času; če je bil nekoč dialog skoraj edina forma filozofiranja, je *danes* naravno, da se filozofski sistemi s svojimi izpeljavami in dokazi pojavljajo v metodičnih in didaktičnih oblikah. Drugič, tudi danes lahko uporaba dialoga v filozofiji dobi svoj smisel, toda le ob posebnih temah, ki so hkrati očitne in pomembne ter nejasne in negotove, kot to velja za vprašanja naravne religije. Tam, kjer med sogovorniki obstaja konsenz glede očitnosti in pomembnosti neke teme ter prepir glede različnih spoznanj o tej temi in vrednosti teh spoznanj, dialog ali družabni pogovor po svoji naravi izenači filozofske argumente za in proti. Neposredni

¹ *Dialogues Concerning Natural Religion*, Penguin Classics, London 1990, str. 37.

nasledek te izravnave je, da mora »*the mind remain in suspense between them*«. Tretjič, če sta izenačenje argumentov in suspenz sodbe naravni posledici dialoga, ki ima zato le minimalni rezultat, je tak rezultat bistvo skepticizma: »*it is that very suspense or balance which is the triumph of scepticism*«. Pravi ali zmerni skepticizem se zaveda svojih moči in omejitev, zato se loteva le tistih tem, kjer se očitnost in pomembnost teme opirata na čutenje kot močnejši, tj. naravnejši vzrok, medtem ko prepir vlada na ravni mišljenja, ki je v primerjavi z čutenjem šibkejše in poljubnejše. Skepticizem torej nikoli ne more omajati verskega čutenja, zlahka pa užene filozofsko argumentiranje o veri.

Forma dialoga ima pri Humu, ko gre za teme naravne religije oziroma vere v Boga, zelo določeno zvezo z vsebino dialoga: dialog je orodje umirjenega, tj. pravega skepticizma, ki izenačuje dokaze za in proti veri; vera namreč ne more postati predmet konstruktivnega argumentiranja. Povsem drugačna, in to je bistveno za našo ponazoritev, pa je zveza prepričanja (*belief*) in argumentiranja. Temeljna postavka Humove filozofije je, da obstaja med vero in prepričanjem, na katerega se opirata vzročno in moralno sklepanje v vsakdanjem življenju, nepremostljiva zarez: ker vera v Boga nasprotuje navadi, izkustvu in umu (»*sam um ne zadostuje, da bi nas prepričal o njeni resničnosti*«), ne more biti nič drugega kakor čudež (»*Kogarkoli pa nagiba vera, da jo priznava, se zaveda neprestanega čudeža v svoji lastni osebi*«); s čudeži si pri sklepanju in argumentiranju pomaga le omejeni ali praznovorni um, ki ne sprejema pričevanj po merilu verjetnosti, temveč glede na lastna čustvena nagnjenja in razgreto domišljijo: »*S kakšno lahkoto požirajo ljudje čudežna poročila popotnikov, njihova opisovanja morja in kopenskih pošasti, njihova poročila o čudovitih prigodah, o čudnih ljudeh in tujih običajih! Kadar pa se združi z ljubeznijo od čudežev duh religije, pomeni to konec zdrave pameti: v teh okoliščinah izgube človeška pričevanja vso pravico do verodostojnosti*«. ² Na eni strani je torej vera, ki jo lahko pojasnimo le kot čudež, na drugi prepričanje, ki sledi verjetnosti, kakršno utrjujejo načela navade in izkustva. Toda, ker so ljudje zelo dovzetni za prevaro in se ji rade volje prepustijo in ker je tudi v vzročnem sklepanju na delu domišljija, ki umu omogoča razširitev spoznanja prek meje neposredno zaznavnih vtisov, se v izkušnji Humove filozofije razmak med vero in prepričanjem izkaže ne za nepremostljivo, temveč neujemljivo razliko. Naloga te filozofije je obdržati in pojasniti to razliko, kar na ravni oblik pisanja pomeni, da si mora prizadevati tudi za to, da skepticistični dialog loči od filozofskega.

Tema prepričanja pri Humu zato terjaja drugačen tip dialoga, v katerem ne bo bistveno izenačevanje argumentov, temveč vzpostavitev konsenza na ravni

² Raziskovanje človeškega razuma, prev. Zdenka in Frane Jerman, SM, Ljubljana 1974, str. 159.

mišljenja in formiranje pravega prepričanja. V takem dialogu je bistveno razmerje med sogovornikoma in tega najbrž nikjer ni mogoče videti tako jasno kot v kratkem *A Dialogue*. Šele iz razmerja med akterjema v dialogu, ki je razmerje prevare, lahkovernosti, prepričevanja in verovanja, bo jasno, na kakšen način se je tema vere in prepričanja, ki je središčna os, okoli katere se vrtil Humov svet, vpisala v samo formo filozofskega razpravljanja. Toda ni vsaka prevara dobra prevara za Huma: če naj prevara domišljije učinkuje na prepričanje, potem mora spoznavajočemu subjektu omogočiti, da se sam zaplete vanjo in da tega ne ve.

II.

Humov svet verjetnosti je, kot smo videli, svet brez vere in brez Boga, skratka svet, ki si umišlja, da lahko pojasni skrite vzroke izkustvenih dejstev brez neposrednega sklicevanja na božjo avtoriteto; ravno to je zasluga zmernega skepticizma, od tod njegov posebni status in smoter: skeptični posmeh argumentiranju utrjuje zunanje mesto Boga glede na svet. V tem pogledu je Humov svet nemoderen svet, ki se spogleduje s sklenjenim, zaprtim, končnim univerzumom predgalilejske sholastike. Toda, tu je bistvena razlika med njima, Humov svet je naravni svet, svet Narave, iz katere izhaja tudi narava človeka kot delujočega in spoznavajočega bitja. Cilj človekove moralnosti je delovati usklajeno z Naravo; tudi največja človekova iznajdba, pravičnost, je naravna: »*Though justice be artificial, the sense of its morality is natural (...) we naturally approve of it (...) rules of justice are (...) at least, as immutable as human nature*«. ³ Cilj človekovega spoznanja pa je spoznati človeško naravo, kar pomeni spoznati jo za učinek delovanja naravnih vzrokov oziroma naravne nujnosti. Humov svet torej nikakor ni svet brez smotra; četudi neposredno ne potrebuje božjih posegov, se vključuje v veliko delo Narave in njenega *telosa*.

Naravnost človekove narave se najprej odraža v njenem izvoru. Zato je mogoče hkrati reči, »*nič ni svobodnejšega od človekove domišljije (...) ki ima neomejeno moč*«, in »*ta domišljija ne more preseči izvirne zaloge idej*«, njena moč je le v tem, da »*te ideje meša, sestavlja, ločuje in razporeja v pestro raznolikost izmišljotin in utvar*«. ⁴ Če sta človeški um in človekov svet končna, sta končna zato, ker je končna človekova domišljija; domišljija pa je končna zato, ker je vezana na naravno zalogo in je po svojem izvoru vselej naravna. Toda naravnost domišljije ni omejena le na izvor: »*Celo v naših najbolj divjih in najbolj potepuških sanjarijah, pa tudi v samih sanjah odkrijemo, da se domišljija v*

³ *A Treatise of Human Nature*, ur. Selby-Bigge, 2. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1978, str. 619-620.

⁴ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 92-93.

pustolovščine ne zapodi zmedeno, ampak da še celo tu vlada zveza med različnimi idejami, ki slede druga drugi«. ⁵ Ker so naravni sestavni deli naših fikcij, je odprta možnost, da so naravne tudi zveze med njimi. Naravnost vzrokov se prenaša na učinke; v tem je vsa vsebina usklajevanja človeškega uma z Naravo. Ideje in jezik so le zrcalo tega usklajevanja: »*Odkrili bomo, da izražajo besede celo v različnih jezikih, med katerimi ni pričakovati nobene zveze ali stika, najbolj zapletene ideje, in da še vedno skoraj ustrezajo ena drugi – kar je dokaz, da so bile preproste ideje, združene v sestavljeno idejo, povezane med seboj po nekem splošnem načelu, ki enako vpliva na vse človeštvo*«. ⁶ Humov svet je svet brez jezikovnih pregraj, svet enega samega naravnega jezika, tj. asociacije idej. »*Hence arises what we call the apropos of discourse: hence the connection of writing: and hence that thread, or chain of thought, which a man naturally supports even in the loosest reverie*«. ⁷

Enako razmerje svobodne domišljije do zaloge danega velja v moralnem svetu: če se podate na zamišljeno popotovanje kot Palamedes v *A Dialogue*, naletite pri različnih ljudstvih sicer na pestro zbirko moralnih načel, ki pa niti malo ni arbitrarna, temveč relativna v pomenu, da je usklajena z naravnimi pogoji in s tem, kar je ljudem prijetno in koristno. Človeške skupnosti pa ne držijo skupaj le moralna dejanja ljudi, temveč tudi njihovo sklepanje o teh dejanjih: »*Izkustveno sklepanje in razmišljanje o dejanjih drugih je toliko vpleteno v človeško življenje, da se ga vsakdo vsak trenutek poslužuje (...) naravna in moralna očitnost (...) imata isto naravo in sta izpeljani iz istega načela (...) Stvari lahko preimenujemo, toda njihove narave in njihovega delovanja na razum ne moremo spremeniti*«. ⁸ Svet nežive narave in svet morale se držita skupaj zato, ker človeški um učinke naravnih načel v obeh svetovih dojema enako. Zato se je v takem svetu lahko znajti, četudi junakom grške morale zamenjate imena, da bi vašega sogovornika ukanili in mu predstavili nek drug svet: »*You need go no further, replied Palamedes; I can easily conjecture the people whom you aim at*«. ⁹ V moralni raznolikosti sveta se je torej mogoče znajti zato, ker se nravi vseh ljudstev opirajo na enake naravne sestavine in na enaka naravna načela, ki izhajajo iz človeške narave, in zato, ker ista naravna načela urejujejo delovanje človeškega uma.

Osnova Humovega sveta je torej naravna, dana in končna, medtem ko so razmerja med danostmi relativna, tj. prilagojena človeški naravi in okoliščinam.

⁵ *Ibid*, str. 61.

⁶ *Ibid*.

⁷ *A Treatise of Human Nature*, str. 662.

⁸ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 132-134.

⁹ *A Dialogue*, v: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ur. Selby-Bigge, 3. izd. P. H. Nidditcha, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 333.

Če smo ponazoritev tega sveta začeli z *A Dialogue*, potem bi veljalo nadaljevati s Swiftom. Humov svet iz *A Dialogue* se namreč kaže kot zvesta kopija sveta z Gulliverjevih otočkov civilizacije, kjer je Narava poskrbela za to, da so se kljub drugačnim dimenzijam njihovih sestavnih delov razvila enaka razmerja kot v pravem svetu. Naj gre Gulliver še tako daleč, ta svet ne pozna izjem. Ali kot pravi Hume v *A Dialogue*, »*experience and the practice of the world readily correct any great extravagance (...)*«. ¹⁰ In ker moralnost ljudi in njihova naravno spontana domišljija uporabljata vselej iste sestavine in vselej vzpostavita naravna razmerja, tj. razmerja, ki odgovarjajo človeški naravi, je mogoče vso popačenost in sprevrženost razmerij naprtiti izključno človeški nenaravni domišljiji in sebičnosti.

Prav na tej točki, ki pri Humu meji na neposredno posnemanje swiftovskega prijema, je vzporednica najmočnejša, tj. tam, kjer se stakneta satirična in moralistična ost *Gulliverjevih potovanj* in *A Dialogue*: kar je bil le način, da se skozi drugačne dimenzije pokaže na enaka razmerja in zbudi posmeh, postane obtožnica nenaravne izkrivljenosti človeške narave. Ko Gulliver v enem od čudnih kraljestev prebira tam ne preveč cenjeno knjigo o človeških slabostih, se ne le prikrito strinja z njenim avtorjem, kar zadeva naravnost človeškega življenja, ampak pokaže prav na ta mehanizem moraliziranja: »*Kar se mene tiče, se mi je vsiljevala misel, kako iz sporov, ki jih začenjamo z naravo, vsepovsod poganja ta dar moralnega poučevanja ali pravzaprav snov za nezadovoljstvo in godrnjavost. In po natančnem raziskavanju, se mi zdi, bi se ti spori utegnili izkazati za neutemeljene pri nas prav tako kakor pri tistem narodu*«. ¹¹

Palamedes, s katerim se pogovarjamo v *A Dialogue*, je popotnik, ki nam opisuje izkrivljene naravi eksotičnih ljudstev, da bi nam dokazal, da na svetu ni nobenih »*maxims of common life and ordinary conduct*«; njegove dogodivščine so seveda izmišljene, ko ljudstva evropske preteklosti preimenuje v daljna ljudstva, nas hoče s prevaro prisiliti k priznanju, da ne obstajajo nobena splošna pravila. V ta nauk se izteče tudi Gulliverjeva odisejada: v primerjavi z živalskim kraljestvom ljudje nimajo posluha za splošne koristi ne resnicoljubnost, krepost niti pravo mero razuma; živalsko kraljestvo je naravno in sledi naravni morali, medtem ko človeka obseda fizično zlo, ki je tesno povezano z moralnim zlom: »*Toda zdelo se mu je nemogoče, da bi narava, ki v vsem ravna dovršeno, dovolila, da bi se po naših telesih pasle bolezn, in je želel zvedeti vzrok tako nepojmljivega zla. Povedal sem mu, da se hranimo s tisoč stvarmi, ki delujejo nasprotno druga drugi; da jemo, kadar nismo lačni,*

¹⁰ *Ibid*, str. 341.

¹¹ J. Swift: *Gulliverjeva potovanja*, prev. Izidor Cankar, CZ, Ljubljana 1967, str. 168-169.

in pijemo, kadar ne čutimo žeje. Da posedamo cele noči (...).¹² Fizično in moralno zlo sta pri Humu in Swiftu enakovredna, kolikor zlo vselej izvira iz prekoračitve meja naravnega sveta v svet nenaravnosti.¹³

Toda naposled bo Palamedes moral priznati, da so tudi Atenci sprejemali splošna naravna načela in da so odstopanja v vseh dobah in ljudstvih omejena le na ekstravagantno izumetničenost verske vraževernosti in filozofskih iluzij: *What you insist on, may have some foundation, when you adhere to the maxims of common life and ordinary conduct. But what say you to artificial lives and manners?*¹⁴ Četudi se torej zdi, da so nravi kake dežele »*scarcely compatible with human nature*«, so najbolj sprevržena »*artificial lives and manners*«, izumetničena življenja in navade filozofov in krščanskih moralistov, ki izražajo »*an extreme contempt of this life*«. Isto razmerje najdemo pri Swiftu: medtem ko so znanosti, zakoni in navade v Liliputu presenetljivo skladni, napredni, torej naravni in celo vredni posnemanja: »*V tem cesarstvu je nekaj zelo svojevrstnih zakonov in navad, in če ne bi naravnost nasprotovali zakonom moje drage domovine, bi me mikalo, da kaj malega rečem v njihovo opravičilo*«¹⁵, so zakoni in znanosti v kraljestvu, ki mu vladajo oblastniki z Letečega otoka, sprevrženi, popačeni in zoper naravo: »*Njihove hiše so bile vse slabo zidane, stene nagnjene, brez enega samega pravega kota v stanovanju; in ta hiba nastaja iz prezira, ki ga gojijo do praktične geometrije*«. ¹⁶ Taka je podoba vladavine tistih, ki živijo v zraku, oziroma lebdijo v vakuumu; ista prispodoba označuje filozofe pri Humu¹⁷: »*An experiment, said I, which succeeds in the air, will not always succeed in a vacuum. When men depart from the maxims of common reason, and affect these artificial lives, as you call them, no one can answer for what will please or displease them. They are in a different element from the rest of mankind; and the natural principles of their mind play not with the same regularity, as if left to themselves, free from the illusions of religious superstition or philosophical enthusiasm*«. ¹⁸

Podobnost Humovega in Gulliverjevega sveta se torej ne omejuje le na zvezo

¹² *Ibid*, str. 283.

¹³ Bog je v fizičnem in moralnem pogledu do sveta indiferenten: »*Z moralnim zlom je enako kot s fizičnim*«. Hipoteza o Bogu ne pojasni ne prvega ne drugega prav tako pa ne more uravnovestiti čustev, ki jih povzroča opazovanje in doživljanje zla. Prim. Miran Božovič: »*Frightful catalogue of woes*«, v: *Bog, učitelj, gospodar*, Filozofija skozi psihoanalizo 6, Problemi 2/1991, Razprave 1/1991, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1991.

¹⁴ *A Dialogue*, str. 341.

¹⁵ *Gulliverjeva potovanja*, str. 88.

¹⁶ *Ibid*, str. 193.

¹⁷ Tedaj bi težko našli boljšo besedo za opis filozofovega življenja: spomnimo se le razprav o vakuumu, »groze praznega prostora« in breztelesnega prostora nič.

¹⁸ *A Dialogue*, str. 343.

satiričnega in moraličnega, temveč sega takorekoč od ene do druge skrajne meje naravnosti. Kakor je za vzor pravilnega spoznavanja in pravilne rabe vzročnosti v naravni filozofiji treba vzeti živalski um (*O živalskem umu*), tako živali v obrnjenem Swiftovem konjskem svetu postanejo vzorni model človeškega moralnega sveta. In kakor vladarji letečega otoka živijo v brezračnem prostoru iluzij, tako se izumetničeno življenje filozofov razlikuje od splošnih norm moralnosti. Če je živalski svet najnaravnejši, pa je svet filozofije najmanj naraven.

III.

Svetu naravne domišljije se torej zoperstavlja svet umetne domišljije ali fikcije v filozofiji in verskem praznoverju. Razkoraku med njima ustreza razkorak v človeškem umu, ki sega od prepričanja do utvare; naravna domišljija usmerja um k prepričanju, podlaga fikcije je izmišljanje utvar, ki godijo čustvom in laskajo človeški nečimrnosti. Celotna Humova spoznavna teorija je posvečena pojasnjevanju te razlike in samega prepričanja, za katerega velja: »Če bi poskušali definirati to čustvo, bi se nemara znašli pred zelo težko, če že ne neizvedljivo nalogo (...) prepričanje ni v posebni naravi ali redu idej, ampak v načinu, kako si jih zamišljamo in v njihovem duhovnem občutku.«¹⁹ Če naj ima filozofija sploh kakšno veljavo v naravnem svetu, potem si mora za nalogo zadati pojasnjevanje in vzdrževanje te razlike, kajti s to razliko stoji in pade tudi sama. Toda kako naj filozofija pojasni nek način, nek občutek, ki ni nič drugega kot občutek večje živosti in trdnosti, ki prepričanje loči od čistih utvar?

Da bi odgovorili na to vprašanje, ali pa se mu s posrednim odgovorom pravzaprav izognili, so interpreti večkrat izpostavili Humovo afiniteto do literature. E. C. Mossner je v zvezi s Humovimi *The Dialogues Concerning Natural Religion* zapisal, da so dialogi »dokončna poroka filozofije z umetnostjo, za kar si je Hume kot pisec prizadeval vso svojo kariero«.²⁰ Bistven v tem citatu je seveda dodatek »kot pisec« (*as a man of letters*), pri čemer je mišljen Hume kot stilist in mojster angleškega jezika, ne pa Hume kot filozof. Ko gre za Huma kot filozofa, se Martin Bell v svojem uvodu²¹ k Dialogom omejuje na zvezo skepticizma in literarne forme dialoga, nič pa ne pove o tem, kakšno zvezo naj bi imela celotna Humova filozofija z literaturo. Najdlje v smeri, da izdela kompletno teorijo o razmerju med zgodovino, literaturo in

¹⁹ Raziskovanje človeškega razuma, str. 93-94.

²⁰ Citirano po Martin Bell: *Introduction*, v: *Dialogues Concerning natural Religion*, Penguin Classics, London 1990, p. 37.

²¹ *Ibid*, str. 30.

filozofijo pri Humu, je šel D. Livingston²², ki je med naravni in moralni svet Humove filozofije postavil svet pripovedi (»*narrative order*«) in ju z njim povezal v celoto. Tako o *Treatise* pravi, da je napisan v pripovedni obliki in bi ga morali zato brati kot filozofsko dramo, v kateri začetna poglavja (*Of the understanding*) dobijo pomen v luči kasnejših: šele druga knjiga o čustvih (*passions*), ki izhaja iz samozavedanja jaza (*self*), daje težo abstrakcijam spoznanja in jih pripne na svet čutenja in morale. Vsa časovna struktura, izpeljuje Livingston, ki je narativna, vznikne šele z jazom in njegovim obratom k samemu sebi; to je tudi točka obrata k drugemu, torej družbeni vlogi jaza in nravem. Od tod Livingston zaobjame vse Humovo delo: če je svet pripovedi ne le vgrajen v asociacije idej, temveč je temelj vseh treh načel povezovanja idej v jazu, tj. stičnosti, vzročnosti in podobnosti, potem ni težko pokazati, da je tako Humovo zgodovinopisje, njegovi dialogi kot komentarji o zgodovinopisju, literarnih formah in dialogu zavezano pripovedni logiki. Ali s Humovimi besedami, ki jih navaja Livingston: »*History keeps a just medium between these extremes, and places the objects in their true point of view*«. ²³ Med skrajnostjo naravnega življenja in njegovih strasti in skrajnostjo filozofskih fikcij stoji zgodovinopisje, to pa se opira na pripovedno strukturo.

Toda tu je Livingston podal pravi odgovor na napačno vprašanje; ne gre za to, da bi bilo treba pri Humu povezati naravni in moralni svet, ampak naravni in nenaravni svet, kar kaže ravno zgornji citat. Njegova interpretacija ima svojo vrednost v tem, da med znanstveno objektivnost zasebnega opazovalca in moralni svet simbolnih mandatov v družbi postavlja nek tretji, narativni red, iz katerega izvira družbenost Humovega sveta. Toda narativne logike, za katero Hume res ponudi več kot dovolj opor (asociacija idej kot prosta asociacija pisanja in govorjenja direktno napeljuje k literaturi in seveda psihoanalitični tehniki), ne bi smela izpeljati iz teorije pomena.

Problem te interpretacije ni v tem, da je izpostavila logiko pripovedi, temveč da jo je poskušala izpeljati iz teorije pomena in jo postavila za centralno temo Humove filozofije. Livingston se loteva dveh nemogočih nalog, prvič, ko simbolno, »notranjo«, logiko pomenjanja in razumevanja izrazov jezika postavlja ob bok »zunanji«, ekstenzivni logiki, ki pomen enači z ekstenzijo izraza. (Vprašanje, na katerega Livingston ne more odgovoriti, je, kako lahko asociacije idej obstajajo v naravnem svetu, kar je seveda pri Humu več kot očitno.) In drugič, kolikor poskuša narativni red izpeljati iz nekih močnejših načel: nagnjenosti domišljije, danosti čustev. Če namreč narativni koncept »idej, ki se jih drži preteklost« (*past-entailing ideas*), pomeni, da narativni red

²² D. W. Livingston: *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

²³ *Ibid.*, str. 140.

sam vzpostavlja svojo preteklost, kakor ideja nekega simbolnega mandata, »biti kraljica«, implicira celo verigo preteklih dogodkov, potem ni mogoče najti nobene opore za narativni red v ekstenzivnem svetu znanosti. Namesto da bi s konceptom narativnega reda povezal naravni in moralni svet, ju je Livingston šele dobro ločil.

Vrnimo se k našemu vprašanju: kako naj filozofija ohranja razliko med naravno in nenaravno domišljijo, oziroma, kako naj pokaže na pravo mejo med svetom naravnega prepričanja in nenaravnim svetom fikcije in praznoverja. Odgovor Humove filozofije je navidez preprost, čeprav nikjer ni ekspliciran: tako, da formira um. Na tej točki je Livingston narobe interpretiral mesto med ekstremoma, ki ga zavzema zgodovina, kakor tudi vlogo zgodovinopisja, ker je vznik jaza v obratu uma k sebi popolnoma podredil vzniku narativnega reda. Zato tudi ni mogel misliti statusa reda, ki bi segel dlje, kot seže jaz, tj. v prihodnost. »*The unity of action*«, enotnost dejanja v pripovedi, je enota, ki obsega vso preteklost in je prek pripovedovalca pripeta na sedanost; to pa je njena absolutna meja, onstran katere se podajajo le fikcije. Prav za to pa gre pri Humu: ne za to, da si jaz poišče svojo preteklost, ampak da se znajde tam, kjer prestopa meje danega v smeri nekega odsotnega cilja. V tem je vsa skrivnost prepričanja: pravilna raba vzročnosti pomeni, da um na podlagi prisotnega vtisa in njegove stalne zveze presega tisto, kar je dano neposredni zaznavi v smeri nezaznanega vtisa. Prepričanje je ime za to zvezo in njeno z izkustvom in navado utrjeno funkcijo v umu. Če narativna zgodovina bralcu nujno posreduje fatalistični vtis usojenosti in determiniranosti, potem, se čudi Livingston, ni jasno, zakaj »*no explanation is given why we are inclined to interpret our present providentially and prophetically*«. ²⁴ Toda ravno tu teče meja med zgodovinsko formiranim in neformiranim umom oziroma domišljijo: neformirana domišljija prestopa meje danega v smeri fikcije, tj. v smeri vere v »posebno previdnost in prihodnje življenje«, kot se glasi naslov 11. poglavja v *Raziskovanju človeškega razuma*.

Funkcija zgodovine in zgodovinopisja je točno formiranje domišljije v smeri naravnega sveta. Fatalizem zgodovine kroti težnjo fikcije, ki prestopa meje sedanosti in zbujata neutemeljena, praznoverna pričakovanja, torej vero v čudeže. V tem je bistvo pravega prepričanja, oziroma tega »*duhovnega občutka*«, ki ga um čuti in »*po čemer se razlikujejo ideje od utvar domišljije*«: prepričanje ni nič drugega kot zveza utemeljenega pričakovanja in zamisli. Formirati um torej pomeni formirati pričakovanje, formirati tisto, česar še ni, tj. neko možnost v prihodnosti. Humovo pisanje zgodovine in teorija zgodovinopisja imata svoj razlog v tem, da poznavanje zgodovine usmerja naša pričakovanja za prihodnost. Tu pa je treba narediti še korak naprej v smeri, ki jo je nakazal Livingston: ne

²⁴ *Ibid*, str. 144.

le zgodovina in zgodovinopisje, tudi literatura dobi pravi pomen v Humovem svetu, le kolikor formira domišljijo. Te funkcije ni mogoče nadomestiti s teorijo pomenjanja niti z vpeljavo narativnega, »simbolnega« reda v Humov svet.

Šele v luči formiranja uma postane razumljivo znamenito nadaljevanje tretjega poglavja v *Raziskovanju človeškega razuma*, ki asociacijo idej ponazarja z zgodovinopisjem in epskim pesništvom. Tu namreč ni sledu o tem, da zgodovinar ne bi opisoval naravne verige dogodkov: »*včasih nadomesti z ugibanjem to, kar manjka znanju; vedno pa se zaveda, da bo njegovo delo toliko bolj popolno, kolikor bolj nepretrgano verigo bo predstavil bralcu*«. ²⁵ Popolno tu pomeni naravno, dejansko popolnost verige dogodkov, ne pa popolno v pomenu narativne zveze dejanj, v kateri eno dejanje dobi pomen od drugega. Spretnost zgodovinarja je v tem, da pravilno ugiba, tj. da pravilno vzročno sklepa o tem, kar ni dano čutilom niti spominu. Pravilno sklepati pa pomeni naravno uporabljati um. Ločnica torej ne teče med svetom pomena, idej in dejanj ter dejanskim svetom dogodkov, ampak med naravnim zaporedjem in fiktivno zapolnjenim zaporedjem dogodkov. Bistvo enotnosti dejanja, pravi Hume, o katerem so toliko govorili vsi estetiki po Aristotelu, je prvič to, da mora biti enotnost naravna, kakor so dogodki, ki jih opisujeta zgodovina in epika, naravni. Drugič pa imata zgodovina in epika vsaka svojo enotnost, ki se ločita le kvantitativno: »*Enotnost dejanja, ki jo bomo odkrili v življenjepisu ali zgodovini, se razlikuje od one v epskem pesništvu po stopnji in ne po vrsti*«. ²⁶ In v tej kvantitativni razliki je prostor formiranja uma. (Kvantitativna razlika je pri Humu vselej znak, da je nadaljnje razločevanje prepuščeno formiranju uma; kajti um ni nič drugega kot ta »neopisljiva« razlika med mišljenjem in čutenjem, med naravno domišljijo prepričanja in nenaravno fikcijo utvar.)

Os, okoli katere se vrti formiranje, ni zgodovinarjev jaz, tj. pripovedovalčev jaz, ki se v pripovedi dojame kot jaz, s tem ko v obratu samozavedanja dobi svojo identiteto; subjekt formiranja je jaz bralca. Kvantitativna razlika med epiko in zgodovino je v tem, da epskega pesnika vodi »*posebno stanje domišljije in afektov, ki ga takšno delo predpostavlja*«. Predpostavlja pa ga seveda pri bralcu; pripoved mora pritegniti bralčevo pozornost, zato sme naravno enotnost podrediti njegovim zahtevam. Enotnost dejanja se ne more meriti po nobeni drugi identiteti kot bralčevi; predstavljeno dogajanje je dovolj enotno takrat, kadar fiksira bralčevo domišljijo in čustvovanje na način samozavedanja, tj. kadar se bralec v vzburjenosti ové samega sebe kot identičnega jaza (*self*). V tem je skrit razlog, da se Hume sploh ukvarja s problemom enotnosti dejanja, ki ga povzema po aristotelovski poetiki, ko na primer pravi, da pisec *Henriade*

²⁵ *Raziskovanje človeškega razuma*, str. 64.

²⁶ *Ibid*, str. 65.

te enotnosti za razliko od Homerja ni upošteval: »Bralčeva domišljija, ki jo vzbuja takšen niz pesniških opisov in jo vznemirja stalna naklonjenost do junakov, mora splahneti že dolgo pred koncem pripovedovanja in se zaradi ponavljane silovitosti istih vzburjenj pogrezniti v naveličanost in utrujenost.«²⁷ Bralčeva domišljija, točneje, vznik identitete bralčevega jaza, je merilo enotnosti dejanja; ta je pravilna, tj. uravnotežena in zanimiva, kadar kot njen učinek vznikne bralčeva identiteta.

To, da je domišljija tesno povezana s čustvovanjem, ne pomeni, da je pripovedovalčev jaz most med znanstveno rabo ali pomenom izrazov in njihovo narativno rabo ali pomenom, kot izvaja Livingston; ali da ima asociacija idej v umu narativno strukturo, asociacija idej v naravi pa strukturo, ki jo narekuje ekstenzija reference izrazov v znanosti. Gre za to, da sta pripovedovalčev in bralčev jaz ujeta v formiranje domišljije, za katerega je razlika med naravnim in moralnim svetom pomembna le toliko, kolikor je svet čustev in občutij močnejši od sveta spoznanja. V obeh gre za to, da um prestopi meje tega, kar mu neposredno izpričujejo čuti; pričevanje čutil in pričevanje zgodovine ali epike sta glede na formiranje enakovredna.

Če sta pripovedovalčev in bralčev jaz vključena v formiranje domišljije, pa je to mogoče le tako, da eden usmerja formiranje drugega: pripovedovalec formira bralca. Niz kvantitativnih razlik uma v Humovi filozofiji, ki sega od razlike med čutenjem in mišljenjem, vtisi in idejami, živostjo in medlostjo, prepričanjem in fikcijo, do razlike med običajnim življenjem in filozofijo ter naravnim svetom in nenaravnim svetom, sedaj dobi svoj zadnji člen, ki daje pomen celemu nizu: bistvo razlikovanj je v tem, da njihov naravnejši del formira manj naravni del. Zgodovinopisje se zgleduje po naravnih verigah dogodkov, epika po zgodovinopisju, bralec po pripovedovalcu. Toda – v tem Hume vara, kolikor daje vtis, da je formiranje naraven proces – formiranje je mogoče le s pomočjo prevare. »Šibkejš« strani ni mogoče formirati mehanično. Zalog formiranja je tako vzburjenje domišljije in čustvovanja, ki bo s svojo živostjo vzpostavilo identiteto jaza; ali drugače, kot pravi Deleuze, cilj formiranja uma je fiksiranje domišljije s strani naravnih načel. Toda, videli bomo, da je v tej točki Deleuza mogoče dopolniti, pogoj vzburjenja je, da se bralec ujame v predstavljeno enotnost dejanja. Formiranje uma je mogoče le s prevaro.

Od tod se je mogoče vrniti k Humovi teoriji dialoga in razliki med dialogom in podajanjem filozofije v obliki neposredne kompozicije. Kakšna je namreč Humova poanta v zvezi z dialoško formo? Dialog je resda sredstvo skepticizma, kar pomeni, da dialog, kolikor izenačuje argumente obeh strani, ne omogoča formiranja. Toda v jedru je dialog pravzaprav poučevanje. Hume pravi, da se

²⁷ *Ibid*, str. 66.

lahko dialog le ob temah, ki se ponujajo izenačevanju argumentov za in proti, ogne »*the image of pedagogue and pupil*«, videzu učitelja in učenca, tj. videzu poučevanja. Kolikor želi ubežati neprijetnemu razmerju bralca in pisca, zlahka zapade »*worse inconvenience*«, tj. nevarnostim razmerja med učencem in učiteljem. Mogoča je torej dvojna raba dialoške forme v filozofiji: takšna, ki služi formiranju, in skeptična, kjer sam predmet ne omogoča formiranja. Toda zakaj je videz poučevanja v dialogu formiranja »*worse inconvenience*«, če ne zato, ker je v razmerju med učiteljem in učencem, kadar je to očitno, nekaj, kar izniči prevaro, ki je nujni moment formiranja.

Bistvena za Humov odnos ne le do literarnih form, ampak tudi literature kot orodja formiranja, je torej razsežnost formiranja uma prek učinkov, ki jih imajo prikazani dogodki na domišljijo bralca ali sogovornika. V tem pogledu je narobe reči, da je *Treatise* filozofska drama, kajti po Humu za dramo velja, da »*se avtor popolnoma izgubi v dramskem delu in si gledalec misli, da je sam dejansko navzoč v predstavljenem dejanju (...) tako da je mogoče uvesti kakršenkoli dialog ali razgovor, za katerega ni neverjetno, da se je nekoč odvijal v določenem delu prostora, ki ga predstavlja gledališče*«. ²⁸ Ker v drami ni enotnosti dejanja, temveč le enotnost prostora, dramsko delo ne more učinkovati na gledalca tako, kakor učinkuje epika na bralca. Enotnost prostora kot fizična enotnost odra in gledališča izniči razliko med določujočo in določeno stranjo v procesu formiranja. Popolna zguba razlike med piscem, dramatikom, in gledalcem prinaša zgubo učinkov formiranja. Toda bistveno je, da ne gre za zgubo fizične razlike: formiranje ni več mogoče zato, ker se gledalčeva domišljija popolnoma ujame v orodje formiranja in jo popolnoma prevzame čustvovanje. Izgubi se tista minimalna razlika, ki loči vero od prepričanja, veliko prevaro od male, očitno poučevanje od prikritega; če naj enotnost dejanja povzroči vznik identitete jaza, potem se jaz ne sme preprosto zlit s predmetom; za pravo prevaro je potrebna distanca.

IV.

Napaka *Treatise*, kakor jo vidi Hume, je bila v tem, da je bilo delo za bralca dolgočasno in nezanimivo, nemara tudi pretežko kljub jasni poanti. Nikakor pa *Treatise* ni preveč pritegnil svojih bralcev. Odpravljanja te napake se je Hume lotil v *Raziskovanju človeškega razuma*, zato je mogoče brati te eseje kot poskus ujeti bralčevo zanimanje. Tak poskus pa je tudi preizkus pravilnosti filozofije, kolikor ta vzdržuje in pojasnjuje razliko med naravnim in nenaravnim, prepričanjem in fikcijo. Če naj filozofija opravi svojo nalogo, tj. formira bralčevo domišljijo in ga odvrne od praznoverja, mora najprej pritegniti njegovo

²⁸ *Ibid*, str. 69.

pozornost. Ne gre za nič manj kot za to, da se v *Razikovanju* odloča usoda *Treatise*, ki je tudi usoda Humove filozofije. Treba je torej najti pravo mero, ki bo pritegnila bralca, a mu dopustila distanco; treba je najti pravo mero prevare.

Ne preseneča torej, da tekst *Raziskovanja* bralca vodi za roko; »*Preostali del tega poglavja ni namenjen bralcem z drugačnim okusom (...); prav nič ni čudno, če se pameten bralec vda svojemu udobju, da je gluhi, če mu predlagam (...); Ne vem, če bo bralec razumel to sklepanje; Razsoden bralec bi lahko po skrbnem proučevanju poročil (...)*«. Celo poglavje (*O čudežih*) je namenjeno temu, da pritegne pozornost širše publike in slehernega bralca. Tekst je do tega bralca izredno prizanesljiv; kdor bi se ob poročilih o nekdanjih čudežih vprašal: »*Čudno je, da se takšni čudeži dandanes ne godijo več!*«, bi mu vljudno odgovorili: »*Vendar pa po mojem ni nič čudnega v trditvi, da ljudje pač v vseh časih lažejo*« (E, 161). In na nekem pomembnem mestu, ko mora bralec prepoznati zgodbe v Peteroknjžju za čudežne, je tekst celo patetičen: »*Želim, da bi si vsakdo položil roko na srce in po resnem premisleku izjavil (...)*«. ²⁹ Tu je vrh poti, po kateri Hume vodi bralca: potem ko je skozi devet poglavij dokazoval merila in metode verjetnostnega sklepanja, mora sedaj tudi Biblijo razglasiti za fikcijo, nato pa predstaviti še izhod, ki ga omogoča zmerni skepticizem (11. in 12. poglavje). V tem je drznost Humove filozofije, vsaj v nekem širšem kontekstu dobe, toda usoda drznih podvigov je nerazumevanje.

Vzporednost med Swiftovo satiro in Humovim svetom je sedaj mogoče izostriti. Swiftova satira ne spada v horizont Humovega sveta le zaradi tega, kar je mogoče videti skozi površino obeh zgodb, se pravi zaradi sveta Narave in njegovih meja, zaradi skladne, naravne urejenosti malih svetov, obsodbe izumetničenih vladarskih in učenjaških filozofij ter moralistično-političnih bodic in namigovanj.³⁰ Obe deli v skladu z žanrskimi pravili računata tudi s tistim pogledom, ki se ustavi na površini. To zlasti velja za Swifta, kolikor se njegova satira odeva v resnico in verodostojnost ter s psevdoznanstveno erudicijo in izmišljenim dokumentiranjem poročil išče naivnega bralca. Išče pogled naivneža, ki bo enakost razmerij v eksotičnih svetovih začuden dojemal kot presenetljivo podobnost, kot naključje, saj je resno vzel različnost dimenzij. Nič manj pa ni bralec prevaran v *A Dialogue*. Posebnost fikcijske potopisne proze, ki jo posnema Swift in za njim Hume, je, da v varanje vključi ne le samo zgodbo, temveč tudi okvir pripovedi: pripoved hoče predstaviti kot resnično, oziroma dokumentarno, zgodovinsko pripoved. V ta preračunani videz verodostojnosti spada prikrivanje pravega avtorstva: pravi pisec potovanj je

²⁹ *Ibid.*, str. 171.

³⁰ Možno je sicer, da med obema avtorjema ostaja tudi kaka resnejša zveza na ravni literarnega ali političnega vplivanja Swifta na Huma. Toda tu nas zanima Swift zgolj kot predstavnik nekega žanra, katerega osnovni mehanizem se prilega problemom Humove filozofije.

Gulliver, bralcu torej govori sam popotnik. Po tej plati je ta tip proze enak drami: terja popolno zlitje bralca s prikazanimi dejanji. Toda tako doživljanje bralčeve domišljije ne bo formiralo; za formiranje je potrebno, da se bralčeva domišljija vključi na kontroliran način, kot bralčev prispevek, ki dopolni prikazano enotnost dejanja, pa vendar bralcu omogoča distanco; skrivnost pravega poučevanja je, da ni očitno.

Podobnost obeh svetov, ki smo jo označili kot zvezo satiričnega in moralističnega, ima torej poleg podobnosti v vsebini tudi oporo v podobnem načinu, na katerega poskušata ujeti bralčevo domišljijo. Toda, če hočemo to podobnost razširiti na celotno Humovo pisanje, moramo izpostaviti bistveno razliko med prevaro, ki je na delu v *A Dialogue* in *Gulliverjevih potovanjih* in prevaro formiranja. Cilj Humovega pisanja ni popolno vživljanje bralcev; popolno vživljanje namreč onemogoča učinke formiranja, medtem ko popolno vživljanje ne okrni učinkov Swiftovega pisanja. Dvojna prevara, tj. prevara na ravni vsebine in na ravni forme, bi Humovo pisanje pahnila čez rob verjetnosti, zato se lahko z njo le spogleduje in jo lahko uporabi za zabavo in ponazoritev, kot v *A Dialogue*, ali v skeptičnem dialogu, kjer formiranje ni mogoče. Očitno je, da je Hume v svojem pisanju eksperimentiral z oblikami prevare: nekoč je prikril svoje avtorstvo, ko ni podpisal niti *Treatise* niti *Abstract*, kjer bralca takole obvešča o svojem razmerju do pisca *Treatise*: »*I hope the author will excuse me for intermeddling in this affair, since my aim is only to increase his auditory, by removing some difficulties, which have kept many from apprehending his meaning.*«.³¹ Kakšno je neposredno sporočilo tega prikrivanja? Filozofija *Treatise* je drzna, a preprosta, naravna; lahko bi jo napisal vsakdo; treba jo je le bolje pojasniti. Toda, tega se je postopoma ovedel tudi Hume, formiranje uma v *Treatise* je spodletelo zato, ker tekst ni pritegnil bralca. Prevara anonimnosti je bila torej odveč; treba bo stopiti pred bralca s polnim imenom in prevaro anonimnosti nadomestiti s prevaro navideznega dialoga z bralcem. Neposredno prevaro bo morala v *Raziskovanju* nadomestiti prevara, ki omogoča distanco.

Hume se v *Treatise* večkrat primerja s popotnikom, usodo popotnika in brodolomca (»*voyage, which I have undertaken (...) I put out to see (...) I narrowly escaped ship-wreck*«), toda v tej primerjavi je več, kot pove Hume. Kar ta primerjava pove med vrsticami, je to, da gre v usodi Humove filozofije za izgubo privilegija popotnikov, ki je v tem, da jim ljudje slepo verjamejo. Ravno tega filozofija, kolikor hoče obdržati razliko med naravno domišljijo in nenaravno fikcijo, ne omogoča. Humov svet bi bil enak Gulliverjevemu le za nekoga, čigar um ne bi bil formiran. Z drugimi besedami, če Swiftov tekst išče naivnega bralca, ki ga ravno zato, ker je naiven, ne bo mogoče formirati

³¹ *An Abstract, v: A Treatise of Human Nature*, str. 644.

oziroma vzgajati z moraliziranjem, Humovi teksti iščejo bralca, ki se je, četudi je še tako naiven, pripravljen formirati. S tega vidika je mogoče zlahka pojasniti znano Humovo tezo iz naravne filozofije, da je to, »kar nekemu dejstvu nasprotuje, še vedno možno«³². To sicer res pomeni, da je vse mogoče, da morda sonce jutri ne bo vžšlo, toda ta stavek ni resničen za vsakogar. Daleč od tega, da bi bil Humov svet vsak trenutek lahko drugačen, ta svet je eden od možnih svetov le za tiste, ki nasedajo čudežem in katerih domišljija se vdaja praznoverju.

Tako v Humovi naravni kot moralni filozofiji gre za formiranje uma, ki je z Naravo prešibko določeno. Gre za to, da se človeška narava uskladi z Naravo. Formiranje uma v *Raziskovanju* je prevzelo obliko občutljive prevare v razmerju med piscem in bralcem, toda, videli smo, isto razmerje je na delu v vsej Humovi filozofiji, v dialogih in zgodovinopisju. To razmerje, v katerem pisec s tekstom formira bralčevo domišljijo, obsega več oblik, od neposredne prevare, ugajanja, popuščanja bralcu, do prepričevanja in posredne prevare. Kolikor se Hume omeji na neposredno prevaro, kot na primer v kratkem dialogu med piscem in Palamedesom, je mogoče reči, da je Humov svet svet Gulliverja tako v pogledu vsebine kot forme. Toda, če se bo bralec pustil prevarati tako s samo vsebino pripovedi kot z njeno lažno verodostojnostjo, potem bodo učinki formiranja izostali, ker bo njegovo doživljanje premočno. Če pa bo znal ohraniti vsaj minimalni razmik med zgodbo in njeno resničnostjo, potem pisanje ne bo izgubilo funkcije formiranja.

V.

V Humovem svetu meja med naravnim in nenaravnim poteka v sami bralčevi domišljiji, kolikor je ta razpeta med pravilno razumevanje in naivno praznoverje. Cilj formiranja uma je vzgojiti prepričanje v pomenu pravilnega razumevanja, ki ga zagotavlja pravilna raba vzročnega sklepanja: »Kadarkoli je kak predmet navzoč v spominu ali čutilih, moč navade takoj prisili domišljijo, da si predstavi tudi tisti predmet, ki je običajno povezan z njim; in to zamisel spremljajo čustva, ki se razlikujejo od nepovezanih sanjarij domišljije.«³³ Prepričanje je toliko bolj naravno, kolikor manj se vanj vmešava razumsko sklepanje. Kadar prepričanje doseže stopnjo nagona ali mehanske težnje, tedaj je mogoče govoriti o popolnem prepričanju, ki ga vodi narava »po toku, ustreznem tistemu, ki ga je postavila zunanjim predmetom, čeprav o teh močeh in silah, od katerih je popolnoma odvisen pravilni tok in zaporedje predmetov, ne vemo ničesar.«³⁴

³² Raziskovanje človeškega razuma, str. 73.

³³ *Ibid.*, str. 93.

³⁴ *Ibid.*, str. 99.

Človeška narava se tedaj ujame z Naravo, nujnost asociacij med idejami postane nujnost zvez med predmeti, tj. sama naravna nujnost.

Formiranje uma najboljše opravlja sama Narava; toda kako naj um prestopi meje danega, ne da bi aktiviral svoje sposobnosti, ali drugače, ne da bi se izkazala poljubna narava človeške domišljije? En način, kako se Hume otrese te dileme, je, da se sklicuje na okoliščine: kadar so okoliščine absolutno določujoče, je prepričanje njihova nujna posledica. »Če se um znajde v takšnih okoliščinah, potem je prepričanje nujen plod tega dogajanja.«³⁵ Še več, ker je tudi prepričanje čustvo, je prepričanje »duševna dejavnost, ki je, če smo v takšnem položaju, prav tako neizbežna kot čustveni afekt ljubezni, kadar sprejemamo dobrodelnost, ali sovraštva, kadar se nam godi krivica.«³⁶ Toda pogoj za to, da um ve, kdaj so nastopile prave okoliščine, je, da je sam formiran. Nastop pravih okoliščin je pogojen s tem, da se um vključi v proces formiranja, ki ga okoliščine predpostavljajo, in da tega sam ne ve. Um mora okoliščine nevede vnaprej prepoznati kot prave.

To pa pomeni, da gre posredna prevara, ki jo pripravlja tekst *Raziskovanja*, dosti dlje od tega, da bralca pritegne in zaplete v navidezni pogovor. Taka prevara bi ostala na ravni sleparije lahkoverneža, kakršno vsebuje dvojna prevara. Pritegnitev bralčeve pozornosti je le priprava na bistveni moment prevare, ki je v tem, da bralčevi domišljiji ponudi mejo, ob kateri naj se formira, kot zunanjo mejo, ki ni odvisna od vključitve te domišljije v samo mejo. Ta moment prevare je mogoče pokazati na ravni primerov iz *Raziskovanja*, pri čemer je bistveno, da vemo, da *Raziskovanje* ne prinaša le poenostavitve filozofskega sistema iz *Treatise*, ampak zaostritev usode Humove filozofije; iz teksta veje nek »zdaj ali nikoli«. Ali drugače, ni dovolj, če rečemo, da so primeri poenostavljeni, primeri morajo prevarati bralčevo domišljijo tako, da se bralec tega ne bo zavedel.

Primeri, za katere gre, so primeri, ki ponazarjajo splošno tezo, da je izkustvo lahko v vsakem naslednjem trenutku drugačno. Čutne lastnosti, ki jih posreduje izkustvo, ne povedo ničesar o nevidnih lastnostih predmetov, ki so njihovi vzroki: »Kruh, ki sem ga prej jedel, me hrani; tj. telo takšnih čutnih lastnosti je imelo tedaj takšne in takšne skrivne moči. Toda ali iz tega sledi, da mora drug kruh ob drugem času prav tako hraniti in da podobne čutne lastnosti vedno spremljajo podobne skrivne moči?«³⁷ V čem je past tega in podobnih primerov? Točno v lastnosti, ki jo postavljajo v notranjost predmeta, tj. v dispozicijski, neuresničeni, zgolj možni naravi teh lastnosti. Primer s kruhom ni osamljen; še najmanj dva takšna sta v *Raziskovanju*: voda – utopljivost, telo – težnost. Vsi ti

³⁵ *Ibid*, str. 91.

³⁶ *Ibid*, str. 92.

³⁷ *Ibid*, str. 81.

primeri imajo prav to pomanjkljivost, zaradi katere so sploh učinkoviti kot primeri: njihova naloga je, da dajo videti možnost, da bi skrivna narava predmeta lahko bila drugačna. Toda, v tem je past primerov, samo neformirana domišljija lahko verneža se bo zaustavila na meji vidnega, samo za neformirani um je predmet lahko vsak trenutek drugačen v svoji nevidni notranjosti. Primeri torej ali niso pravi primeri, ker je razmak med vidnim in nevidnim premajhen, ali pa so pravi le za tistega bralca, ki naše filozofije sploh ne bo razumel. In ker so primeri pravšnji samo za to, da bralca prevarajo kot pravi primeri, lahko rečemo, da je bralčeva domišljija tista nujna okoliščina, ki jih potrди kot primere. Po tej poti je bralec vračunan v verjetnost primerov, kakor je bralec vračunan v verjetnost pripovedi, tj. posredno. V prepričanju ne sme iti predaleč in primere neposredno vzeti za prave primere; to bi namreč pomenilo, da verjame v čudežno moč skritih naravnih vzrokov. Vzeti jih mora točno kot primere, kot nekaj, kar se lahko zgodi, a se hkrati ne more zgoditi. In to je bistvo prepričanja, ki postavlja mejo domišljiji kot mejo izkustva, tj. kot zunanjo mejo. Meja med domišljijo in fikcijo se tako povnanji v mejo možnega izkustva. Prav ta projekcija meje v zunanost je način, kako domišljija sama prispeva k avtomatizmu prepričanja, ki ga nujno povzročajo prave okoliščine. Bralec mora verjeti v nikoli uresničljivo možnost, ali drugače, hkrati mora verjeti in ne verjeti oziroma verjeti le »napol«. Tedaj nastopijo prave okoliščine, ko lahko rečemo, da je »*prepričanje nujen plod tega dogajanja*«.

Primeri so poenostavljeni do te mere, da na mejo med vidnim in nevidnim postavljajo dispozicijske lastnosti, ki jih en sam preizkus, ena sama izkušnja, en sam miselni eksperiment, ena sama misel zvabi v dejanskost. Njihovo nemožno realizacijo opravi sam bralec, ko takorekoč v svoji domišljiji zazna nezaznano in da telo netelesnemu. Šele prispevek formiranega bralca naredi iz primerov dejanske primere, iz hranljivosti hrano, iz težnosti telo. Toda ujel se je v posebno past, ki terja prostovoljni pristanek na prevaro. Ta past ni namenjena naivnežu, kajti ta gre vedno predaleč: samo naivnež bo primer vzel resno, kakor bo samo naivni bralec imel Palamedesa in Gulliverja za velika popotnika. Past je posebna v tej meri, ker je učinkovita le tedaj, ko se ji bralec ne more popolnoma prepustiti niti ne more ostati popolnoma indiferenten: kakor je neučinkovita popolna identifikacija s primeri, tako je neučinkovita popolna distanca do primerov, kajti potem so primeri tavitološki. Hranljivost je za takega bralca le parafraza zaznavnih lastnosti hrane. Posebnost te pasti je, da vanjo ni mogoče pasti, če greš preblizu ali ostaneš predaleč.

Od tod se je mogoče ozreti nazaj in za konec podati komentar k obči teoriji subjektivnosti pri Humu, kakršno je prvi razvil Deleuze v svoji knjigi *Empirisme et subjectivité*.³⁸ Ena od nedvomnih zaslug knjige je, da v njej Deleuze kot prvi

³⁸ G. Deleuze: *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953.

opozoril na proces formiranja uma pri Humu v smeri človeške narave. »Kako domišljija postane sposobnost in kako se subjekt konstituira v danem«, sta vprašanji, ki opredeljujeta humovski empirizem in ju Hume dokončno razreši v polju čustvovanja, morale politike, in ekonomije, skratka na področjih, ki obravnavajo subjekt kot delujoče bitje. Zato je pravi, tj. netranscendentalni empirizem po Deleuzu praktična filozofija. Toda zdi se, da je Deleuzu ušla natančnejša artikulacija med subjektom kot spoznavajočim umom in delujočim jazom. Edini komentar, ki ga daje, je skop: »Zdi se, da naj bi načela asociacije dajala subjektu njegovo nujno formo, medtem ko naj bi mu načela čustvovanja dajala njegovo enkratno vsebino. Slednje funkcionirajo namreč kot neko načelo subjektive individuacije. Kljub temu pa ta dvojnost ne pomeni nasprotja med posamičnim in občim.«³⁹ To dvojnost nekaj strani kasneje opredeli na eni strani kot učinkovanje, vtiskovanje načel v um, ki subjekt razgradijo, na drugi kot transformacijo subjekta pod vplivom načel, kjer subjekt deluje kot nedeljiv, nerazgradljiv, aktiven in globalen. Enotnost subjekta zagotavlja prvenstvo načel čustvovanja, ki dajejo smer, tj. smoter asociacijam idej: »Asociacija daje subjektu neko možno strukturo, le čustvovanje pa mu daje neko bit, eksistenco.«⁴⁰

Teza, ki smo jo razvili v tem članku, je poskušala dvojnost spoznavajočega uma in delujočega jaza povezati s konceptom formiranja, ki v svojem jedru vsebuje moment prevare. Ta moment na eni strani aktivira subjekt, s tem ko mu daje identiteto, na drugi pa ga podvrže procesu formiranja prek naravnih načel. To pa pomeni, da subjekta delovanja ni mogoče koncipirati kot uresničenje možnosti, razen če k temu ne dodamo, da se subjekt v momentu prevare prikaže ali kot nikoli uresničena možnost ali kot bit, katere eksistenca je v Drugem.

³⁹ *Ibid.*, str. 117.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 137.

Težave in možne izboljšave reliabilizma (zanesljivosti)

Bojan Borstner

I.

Reliabilizem je teorija, kjer se trdi, da je prepričanje epistemično upravičeno, če in samo če je dobljeno (izpeljano iz) iz mehanizmov ali procesov pridobivanja prepričanj, ki so zanesljivi (Goldman 1978, 1986, 1988). Zanesljivost je v tem kontekstu opredeljena tako, da bi naj rezultati teh mehanizmov (procesov) v dovolj veliki meri vodili do resničnih prepričanj (še bolje – do resničnih rezultatov delovanj, ki pa so posledice posameznih prepričanj). Na enak način lahko določimo tudi racionalnost prepričanj:

Za osebo a je racionalno, da verjame (da je prepričana v) propozicijo p samo, če ima na razpolago zanesljiv mehanizem (proces, kateri bi, če bi ga oseba uporabila, vodil k – bi se izražal v – njenem prepričanju v (verovanju v) propozicijo. (Goldman 1978, 1-2; Goldman 1988, 52-53; Sosa 1978)

Če smo prej pojasnili zanesljivost mehanizmov (procesov) z dejstvom, da vodijo k resničnim prepričanjem (ali k uresničitvi določenega nameravanega dejanja), moramo sedaj še natančneje opredeliti same mehanizme.

II.

Goldman loči dve vrsti kognitivnih procesov – procesi, ki so odvisni od prepričanj (odvisni procesi-op), ter procesi, ki so neodvisni od prepričanj (neodvisni procesi-np). Med op lahko prištevamo sklepanje – v tem procesu imajo prepričanja vlogo inputa; med np lahko prištevamo zaznavo – prepričanja so lahko le output v teh procesih¹. Ko govorimo o zanesljivosti op ugotovimo, da so lahko le posredno (pogojeno) zanesljivi. Nek proces sklepanja (induktiven

¹ »Pretehtajmo nek nepopoln proces formiranja prepričanj, to je proces čigar rezultate bi klasificirali kot neupravičene (unjustified). To je nekaj primerov: konfuzno sklepanje, želja polno mišljenje, ... , prenagljena posplošitev. Kaj je skupno tem nepopolnim procesom? Povezuje jih podoba nezanesljivosti: usmerjeni so na proizvajanje napake. ... Kot kontrast, katere vrste procesov formiranja prepričanj so intuitivno upravičene? Ti procesi vključujejo standardne zaznavne procese, spomin, dobro sklepanje in introspekcijo. Kar povezuje te procese, je zanesljivost: prepričanja, ki jih proizvajajo, so splošno zanesljiva.« (Goldman 1978, 9-10)

ali deduktiven) je lahko zanesljiv le, če proizvaja (je naravnana na proizvodjanje) resnična prepričanja takrat, kadar so vhodna prepričanja resnična. Splošna težava pri tem pojmovanju izhaja iz dejstva, da se moramo odločiti, kako specifični so lahko posamezni kognitivni procesi, da ne bi zašli v skrajnost umetnega izbora. Ta skrajnost bi se izražala v tem, da bi potem proces formiranja prepričanj imel zgolj en sam rezultat (output) – posamezno prepričanje. Če bi bilo to prepričanje slučajno resnično, potem bi bil proces, ki je pripeljal do tega prepričanja, zelo zanesljiv – bil bi 100% zanesljiv. Toda, s tem bi lahko dosegli, da bi bilo zelo veliko procesov, ki bi bili visoko zanesljivi, vendar le v posameznem primeru (enem), kar pa nam ne bi omogočalo, da izvedemo plauzibilno teorijo za upravičbo prepričanj.

III.

Območje zanesljivosti moramo omejiti. Na razpolago imamo več možnosti:

- (i) zanesljivi so tisti procesi, ki vedno proizvajajo resnična prepričanja;
- (ii) zanesljivi so tisti procesi, ki v glavnem proizvajajo resnična prepričanja;
- (iii) zanesljivi so tisti procesi, ki dolgoročno vzeto proizvajajo v glavnem resnična prepričanja;
- (iv) zanesljivi so tisti procesi, ki v glavnem proizvajajo resnična prepričanja v situacijah, ki so dovolj podobna neki naši standarni situaciji (našemu svetu).

Predvsem zadnja varianta je zelo pomembna za analizo problema 'možgani v kadi' in 'Descartesov demon'. Vzemimo, da je bila oseba a operirana in so ji odstranili možgane. Ti možgani so sedaj nameščeni v posebni življenjski raztopini in so priključeni na različne naprave, ki omogočajo ohranjanje funkcij. Hkrati pa so povezani s super računalnikom. Računalnik lahko pošilja možganom dražljaje, ki vzburijo vizualni korteks. Tako ima 'oseba a' normalne vizualne izkušnje, čeprav je dejansko v celoti ločena od fizikalnega okolja. Na ta način je ovržena ena od osnovnih predpostavk Goldmanove teorije – da je percepcija eden od zanesljivih kognitivnih procesov. Za 'osebo a' – možgane v kadi – so prepričanja, do katerih pride na osnovi percepcije (ali vsaj tega, kar lahko normalno imenujemo percepcija), neupravičena. Problem pa je dejstvo, da sama 'oseba a' ne ve, da je karkoli narobe – zanj so zaznave zanesljive, ker vsi procesi tečejo tako kot bi tekli, če njeni možgani ne bi bili odstranjeni in bi zaznavala okolico zgolj s svojim zaznavnimi aparati (očmi). Zato je naša trditev, da so prepričanja, ki izhajajo iz vizualne zaznave 'osebe a', neupravičena, utemeljena na vedenju, ki akterju zaznave in nato formiranja prepričanja, ni dostopno (ne samo v danem primeru, temveč načeloma). Ker 'oseba a' nima nikakršnega razloga, da bi podvomila v sam proces vizualne zaznave, potem

moramo imeti v primeru, ko skrbno izoblikuje zaznavne sodbe, te sodbe (prepričanja) za upravičene. Rezultat, ki smo ga dobili, je podpora internalistični teoriji. To lahko podkrepimo z ugotovitvami S. Cohena (1984) da lahko tudi v primeru situacije z 'možgani v kadi' ločujemo med racionalnim (reasonable) in neracionalnim (unreasonable) epistemičnim obnašanjem. Če vzamemo primer osebe, ki ve, kako učinkujejo različne barvne osvetlitve na barvno zaznavo nekega predmeta, potem je ta oseba neupravičena v presoji barve predmeta na osnovi njegove navidezne barve takrat, kadar je prepričana, da je tisto, kar vidi osvetljeno s specifično svetlobo (s specifično barvo). Če apliciramo to na primer osebe a, potem ugotovimo, da ima oseba a informacijo (znanje) o takih primerih osvetlitve še iz časa preden so ji bili odstranjeni možgani iz lobanje in premeščeni v kad. Če v takem primeru (po operaciji) oseba a (možgani v kadi) sodi (je prepričana), da je nek predmet rdeč na osnovi okoliščin, ki so zanj normalne, potem je oseba a upravičena v taki sodbi (prepričanju). Toda, če bi oseba a sodila (bila prepričana) enako tudi v primeru, ko bi mislila, da je predmet osvetljen z rdečo lučjo, potem bo njena sodba (prepričanje) neupravičena. Razlikovanje med epistemično upravičenimi (racionalnimi) in neupravičenimi (neracionalnimi) sodbami (prepričaji) je možno tudi v primeru, ko so zaznavni procesi osebe a in sodbe, ki na njih temeljijo, dejansko nezanesljivi. V primeru 'Descartesovega demona' se znajdemo v položaju, ko moramo priznati, če sprejmemo Descartesovo pozicijo, nujnost obstoja boga kot izhodiščne predpostavke, za utemeljenost tega, kar je jasno in razločno za nas – kar je epistemično racionalno². Reliabilizem je združljiv z Descartesovo pozicijo, ker je njegova teza o resničnosti prepričanj kot funkciji zanesljivih kognitivnih mehanizmov na ta način potrjena, vendar za ceno, da je kot kriterij za presojo o ustreznosti pojmovanja epistemično racionalnih prepričanj nezanimiv³.

² Descartesova predpostavka je naslednja: ker Bog nujno je, nujno obstaja (pri tem je sam obstoj Boga dokazan s pomočjo ontološkega dokaza, ki pa je sam zmoten – primerjaj B. Borstner »Utemeljenost moralnega« *Znamenja*, 1989) in ker ima vse attribute, ki jih Bog ima (vsevednost, vseprisotnost, vsezmoglost, absolutna pravičnost, dobrot, ...) v katoliški veri, potem je nemogoče, da bi Bog dopustil, da bi bilo tisto, kar je za bitja, ki jih je On ustvaril, jasno in razločno, neresnično (zmotno). Iz dejstva, da Bog je, izhaja nemožnost obstoja hudobnega demona, ki bi nas neprestano zavajal, varal o tem, kar je epistemično racionalno.

³ »Resničen je, ker, če je dano to pojmovanje, potem ni možno, da bi bilo več tega, v kar smo racionalno prepričani, neresnično kot pa resnično; nezanimivo zato, ker, če je dano to pojmovanje, potem zagovorniki katerekoli vrste epistemično racionalnih prepričanj, lahko sprejmejo reliabilizem, celo zagovorniki pojmovanj, ki so izvorno videti v protislovju z reliabilizmom, ...« Foley, 1987, str. 163.

IV.

Možni ugovori reliabilizmu, kot smo jih prikazali prej, so bili vzrok, da je Goldman v *Epistemology and Cognition* delno spremenil osnovna pravila reliabilizma. Sosa (1988, 164) je označil to spremembo kot prehod od generičnega reliabilizma k reliabilizmu pravil. Le ta ima dva dela:

(J) S je upravičen v prepričanju da p, če in samo če je S-ovo prepričanje da p zaključni člen v končni sekvenci mnenjskih (v pomenu *doxa*) stanj osebe S tako, da nek (posamezen) pravilen sistem J-pravila licencira (vzročni) prehod k vsakemu členu sekvence od nekega predhodnega stanja.

(R) Sistem J-pravila je pravilen, če in samo če R dovoljuje določene (bazične) procese in se uprimerjanje (instantiation) le teh v normalnih svetovih izraža v visokem resničnostnem razmerju prepričanj. (Goldman 1986, 106)

S temi dopolnitvami poskuša Goldman eksplicitno onemogočiti pojave ugovorov tipa 'možgani v kadi' in 'Descartesov demon' tako, da definira normalni svet kot svet, ki je skladen z našimi splošnimi prepričanji o aktualnem svetu. Toda na tej osnovi obstajata vsaj dva možna načina interpretiranja (R) z vidika vprašanja upravičbe prepričanj (Sosa 1988, 165-166; Pollock 1986, 117-118), ki sta ali indeksikalno ali pa zgolj konceptualno determinirana. Problem je v tem, da upravičba, o kateri govori Goldman, zahteva produkcijo prepričanj na podlagi kognitivnih procesov, ki so zanesljivi v normalnem svetu, kar pa še ne pomeni, da so zanesljivi v dejanskem (aktualnem) svetu⁴. Goldman nam ne daje prepričljivih razlogov za to, da bi lahko določili omejitve, ki so potrebne za tvorbo splošnih prepričanj. Zato so sama splošna prepričanja kot osnova za reliabilistično teorijo upravičevanja neupravičena.

Če naša splošna prepričanja niso proizvedena v procesih, ki so zanesljivi v aktualnem svetu, potem ni tu nikakršnega razloga, da bi upoštevali prepričanja,

⁴ »...predlagam, da je pomen izraza 'upravičen' (v njegovi epistemični rabi) fiksiran z določenimi stvarmi, ki jih domnevamo (presume) o svetu ne glede na to, ali imamo prav ali ne. Specifično, prepričanja so domnevno upravičena, ko so (grob) povzročena s procesi, ki so zanesljivi v svetu kot je domnevan. Upravičeni so tisti procesi, ki bi bili zanesljivi v svetovih podobni predpostavljajemu (domnevanemu) dejanskemu svetu, to je, v normalnih svetovih.... Vzemimo, da se izkaže, da naš dejanski svet ni tak kot smo mislili. Vzemimo, da je to svet stila kartezijskega demona, svet v katerem smo radikalno prevarani o 'zunanjih' stvareh (vendar nismo prevarani glede narave naših kognitivnih procesov). To pomeni, da naši kognitivni procesi niso zanesljivi v aktualnem svetu. Vsaj naši zaznavni procesi so nezanesljivi in morda tudi naši induktivni procesi. Iz moje teorije ne sledi, da so prepričanja o našem aktualnem svetu neupravičena. Kognitivni procesi, ki jih uporabljamo, so lahko še naprej zanesljivi v normalnih svetovih, v svetovih, ki so podobni predpostavljajemu dejanskemu svetu.« Goldman 1986, str.108.

dobljena v procesih, ki so zanesljivi glede na ta splošna prepričanja, kot verjetno resnična.

V.

Iz predhodne analize Goldmanovega pojmovanja reliabilizma lahko povzamemo naslednje ugotovitve:

1. Goldman še vedno zagovarja upravičbo kot normativni pojem. Pri tem pa poskuša izdelati epistemično upravičbo, ki bi bila izražena v reliabilističnih izrazih. (Goldman 1978, 1-2; 1986, 109; 1988, 52-53)

2. Goldman je prepričan, da ima v epistemologiji apriorna pojasnitev temeljnih konceptov (med njimi je tudi upravičba) pomembno mesto. Pojasnitev pogojev, pod katerimi so prepričanja upravičena, naj bi po Goldmanu zagotovilo odločilno mesto v pojmu (konceptu) upravičenih kognitivnih procesov. (Goldman 1978, 9-10; 1986, 6-7, 103-109; 1988, 51-53)

3. Goldman poudarja vlogo empiričnih raziskovanj v določanju, kateri kognitivni procesi so upravičeni in kateri to niso. Pri tem ločuje empirična raziskovanja na dva dela:

(a) raziskovanja, ki določajo specifične kognitivne procese, s katerimi so dana prepričanja proizvedena.

(b) raziskovanja, ki omogočajo razlikovanje objektivno zanesljivih od nezanesljivih procesov. Upravičeni kognitivni procesi so le tisti, ki so objektivno zanesljivi (reliabilni), kar pa se lahko določi le empirično. (Goldman 1986, 116-120, 173-177)

VI.

Izhajajoč iz teh treh osnovnih značilnosti Goldmanove pozicije se zastavlja naslednje vprašanje: kateri kognitivni procesi so zanesljivi? To vprašanje se nanaša na vrsto procesov, zato imamo tole situacijo:

(i) zanesljivi so lahko le tipi procesov (process-types)

(ii) le posamezni primerki procesov (process-tokens) lahko proizvedejo posamezna prepričanja.

V tej situaciji smo priča notranjemu nasprotju, ki se izraža skozi zahtevo, da imamo na eni strani zanesljivost, ki temelji na določeni stopnji verjetnosti (statistika), in na drugi strani dejstvo, da je lahko upravičeno le posamezno

prepričanje⁵. Toda, problem je v tem, kako določiti zanesljivost procesa, ki proizvede posamezno prepričanje?

Goldman na to vprašanje ne odgovarja direktno, čeprav na več mestih trdi, da so zanj zanesljivi le tipi procesov.⁶ Če sprejmemo to interpretacijo, potem drži, da je oseba upravičena v prepričanju da p v času t , če obstajajo določena stanja (dogodki), ki so časovno predhodna t , ki pa funkcionirajo kot vzročni inputi in čigar procesni zanesljivosti se moramo zahvaliti, da imamo output, ki je v izražen v osebinem prepričanju da p v t . V tem kontekstu se sicer ne govori natančno o tem, da so prepričanja povzročena s tipi procesov, vendar pa se izrecno govori o tem, da je partikularni proces zanesljiv. Toda, če so zanesljivi le tipi procesov, potem je osnovna teza teorije reliabilnosti nejasna.

Če sprejmemo trditev, da so zanesljivi le tipi kognitivnih procesov, potem moramo odgovoriti na naslednjo vprašanje: kako so lahko tipi procesov individuירani? Goldman je prepričan, da v paradigatskih primerih lahko pojasnimo, zakaj je posamezni dejavnik upravičen v posameznem prepričanju zgolj na osnovi razlike v objektivni zanesljivosti procesov, s katerimi prihajamo do prepričanj. Vendar je samo prepričanje, na katerem gradi Goldman, vsaj zelo vprašljivo, če že ne neutemeljeno. Trdi namreč, da je teorija upravičbe prepričanj podvržena običajnim standardom upravičbe ter da hkrati teorija upravičbe ne sme uporabljati epistemskih terminov takrat, ko določa, katero prepričanje je upravičeno. Če to strnemo, potem dobimo naslednjo možnost:

(A) Prepričanje, ki ga ima oseba S o p v času t , je upravičeno, čče:

(i) obstaja opis $D1$ tako:

(a) da se $D1$ uporablja za i

(b) procesi, za katere se $D1$ uporablja, težijo k proizvodjanju prepričanj, ki so resnična

(ii) ne obstaja opis $D2$ tako:

(a) da se $D2$ uporablja za i

(b) procesi, za katere se $D2$ uporablja, težijo k proizvodjanju prepričanj, ki so neresnična⁷.

⁵ Ko govorimo o upravičbi posameznega prepričanja, mislimo predvsem na to, da je proizvedeno kot rezultat posameznega zanesljivega procesa – ima specifično prostorsko in časovno lokacijo – je torej primerek in ne tip.

⁶ Goldman predlaga, da takrat »ko pravimo, da je prepričanje povzročeno z danim procesom, razumemo pod tem funkcionalno proceduro, kar pomeni, da je povzročeno s partikularnimi inputi do procesa ... v primeru, o katerem sprašujemo.« Goldman 1978, 11.

⁷ V tem zapisu predstavlja i posamezni proces, ki je vključen v proizvodnjo prepričanja p , ki ga

Čeprav predstavlja (A) dokaj zvesto tisto, kar v osnovi predlaga Goldman, lahko vseeno trdimo, da ne ustreza našim običajnim standardom upravičbe. Problem je predvsem pogoj (ii). Oglejmo si to na izmišljenem primeru zaljubljenih žensk. Vzemimo, da skoraj vse (čeprav ne vse) zaljubljene ženske takrat, ko se znajdejo v situaciji, ko je njihov ljubimec obtožen nekega dejanja, ki je zanje zoprno, neprijetno in je podkrepljeno z dokaj strogo evidenco (čeprav ne izključno), začnejo s čustvenim presojanjem ljubimcev in situacije, v kateri so se znašli. Ta podmena torej vsebuje ugotovitev, da obstaja vsaj ena ženska S, ki ne razmišlja na ta način. Naj bo p prepričanje, ki ga ima S v t (da je obtožba proti ljubimcu korektna), proizvedeno s procesom i. Če to uporabimo v (A) pogoj (ii), potem ugotovimo, da v našem zamišljenem primeru ta pogoj ni zadovoljen in bomo torej v skladu z (A) klasificirali prepričanje p, ki ga ima S v t kot neupravičeno. Toda, na osnovi predpostavke, S ne razmišlja čustveno in bi njeno prepričanje po naših običajnih standardih upravičbe morali upoštevati kot upravičeno. Torej je tudi interpretacija (A) nezadovoljiva.

Nekakšen izhod iz te situacije ponuja F. Schmitt v (1984), kjer trdi, da moramo v opredeljevanju teorije reliabilnosti upoštevati ne le procese, ki proizvajajo prepričanje, ampak tudi tiste procese, ki potekajo sočasno s predhodnimi, vendar niso vključeni v proizvajanje prepričanja.

(B) Prepričanje p, ki ga ima S v t, je upravičeno čče:

(i) obstaja tip R procesov proizvajanja prepričanja tako:

(a) i je R

ima oseba S v času t. Pri tem smo upoštevali še dejstvo, da je nujno opredeliti dve vrsti opisov (D1 in D2), ker bi se drugače lahko znašli v neprijetni situaciji:

Prepričanje p, ki ga ima oseba S v času t, je upravičeno, čče obstaja opis D1 tako:

(a) da se D1 uporablja za i

(b) procesi, za katere se D1 uporablja, težijo k proizvajanju prepričanj, ki so resnična.

Skladno s tako opredelitvijo bi bili upravičeni vsi procesi, ki so proizvedeni skladno s pogojem (b), kar pa dejansko pomeni, da bi na ta način lahko štel kot upravičena tudi prepričanja, kiso evidentno neupravičena. To lahko ponazorimo s klasičnim primerom iz pedagoške prakse. Imamo osebo S, ki je strokovno uveljavljena v pedagoški praksi. Njene sodbe in ocene o poteku pedagoških procesov so zelo natančne, resnične, ... toda v primeru ocenjevanja lastnih otrok so njegove presoje splet razmišljanja, ki je polno želja, čustev, Zato takega presojanja ne moremo upoštevati kot zanesljivega. Vendar imamo v primeru opisovanja i dvojno situacijo:

– na eni strani je i opisljiv kot proces, ki proizvede prepričanje p, ki ga ima S v času t (pri tem je govor o priznanem znanstveniku)

– na drugi strani je i opisljiv kot proces, ki proizvede prepričanje p, ki ga ima S v t (pri tem mislimo na proces, ki vključuje želje, čustva, ... staršev).

Prvi od teh opisov popolnoma ustreza pogoju (b) in, ker sta oba opisa sinonimna, je oseba S upravičena v p ob času t tudi v primeru, ko je i primerec instance razmišljanja polnega želja, čustev, Tako postane jasno, zakaj potrebujemo D1 in D2.

- (b) prepričanja, ki jih proizvajajo procesi tipa R, so v glavnem resnična
- (c) pri danem (a) in (b) je p verjetno (čeprav ne zelo verjetno) resnično;
- (ii) ne obstaja nek proces R', ki bi zadrževal proces formiranja prepričanja, tako:
- (a) da R' ni vključen v produkcijo p
- (b) da je zanesljivost R' vsaj tako velika kot zanesljivost R
- (c) da, če bi bil R' izveden, potem bi se rezultiral v zadrževanju (umanjkanju v zadnji fazi) prepričanja p, ki ga ima S v t.

Uporabimo Schmittov pristop za primer znanstvenika (opomba 7). Najprej ugotovimo, da znanstvenikovo prepričanje ni bilo zadržano – torej tudi ni bil proizveden R' kot tip procesov, ki zadržujejo ali onemogočajo proizvajanje danega procesa. Tako niso izpolnjeni zadostni pogoji za delovanje procesov tipa R'. Le v primeru, če bi bili pogoji, ki so predhodni t, različni, bi lahko delovali procesi tipa R' in neupravičeno prepričanje (znanstvenika o njegovih otrokih) bi umanjalo. To pa pomeni, da če bi hoteli v danem primeru označiti znanstvenikovo prepričanje za neupravičeno, bi se moral pogoj (ii) (c) nanašati na delovanje procesov tipa R' pod ne-dejanskimi pogoji.

Rezultat, do katerega smo prišli v prejšnjem odstavku – da se pogoj (ii) (c) nanaša na proizvajanje procesov tipa R' pod ne-dejanskimi pogoji – pomeni, da tudi upravičena prepričanja ne morejo zadovoljevati pogoja (ii). Čeprav je videti to paradoksalno, je izpeljava sklepa kljub vsemu popolnoma korektna: če obstajajo procesi, ki zadržujejo proizvajanje določenih prepričanj, potem, če bi bili ti procesi delujoči pod ne-dejanskimi pogoji, bi se to izrazilo v zadrževanju (umanjkanju) prepričanja, ki se ga normalno označi za upravičenega. Če to ponazorimo s Schmittovim primerom: Moe ima prepričanje, da je a jabolko. Schmitt pravi, da je to primer za upravičeno prepričanje. Toda, če obstajajo zadrževalni procesi za formiranje tega prepričanja, ki so enako zanesljivi kot tisti, ki vodijo do prepričanja, in, če bi veljali določeni ne-dejanski pogoji, potem bi se to izrazilo v umanjkanju prepričanja. Ti pogoji bi lahko med drugim vključevali: Moe je tako kratkovidna, da ne loči med naravnim (pravim) in umetnim jabolkom; a je tako oddaljen od Moe, da na tej razdalji ne more ločiti med jabolkom in paradižnikom. To pa pomeni, da, če je pogoj (ii) (c) zadovoljen le v primeru, da procesi tipa R' delujejo pod ne-dejanskimi pogoji, potem tudi upravičeno prepričanje ne bi moglo zadovoljiti pogoja (ii).

Schmitt bi lahko na ta ugovor odgovoril tako, da bi poskušal razločevati med upravičenimi in neupravičenimi prepričanji tako, da le v primeru neupravičenih prepričanj obstaja proces zadrževanja proizvajanja prepričanja, ki bi bil lahko

uprimerjen (delujoč), vendar le to ni. Vendar ta predlog ne zadovoljuje zahteve, da bi teorija upravičbe morala uporabljati le neepistemske termine v procesu specificiranja, katera prepričanja so upravičena in katera niso.

VII.

Problemi, ki se pojavljajo ob iskanju zadovoljive opredelitve reliabilnosti, so tudi za Goldmana predstavljali velik izziv. Zato je v tekstu »Stroga in ohlapna upravičba« (Goldman 1988) predlagal novo opredelitev zanesljivosti, ki izhaja iz ohlapne upravičbe. Pojem ohlapne upravičbe vpelje tako, da trdi, da lahko dejavnik ima upravičeno vizualno prepričanje, četudi je to prepričanje popolnoma neodvisno od kateregakoli objektivnega dejstva o zanesljivosti vizualnih procesov.

(OU) Prepričanje *p*, ki ga ima oseba *S*, je ohlapno upravičeno če (pri tem ta zahteva ne vsebuje 'in samo če'):

(i) je kognitivni proces, ki proizvaja prepričanje, nezanesljiv

(ii) *S* ni prepričana (ne verjame), da je proces, ki proizvede prepričanje, zanesljiv

(iii) *S* ne poseduje, niti nima možnosti za to, zanesljivega načina za izražanje dejstva, da je ta proces zanesljiv

(iv) ne obstaja proces (ali metoda), za katerega je *S* prepričana, da je zanesljiv, ki bi, če bi bil uporabljen, vodil *S* do prepričanja, da je ta proces nezanesljiv. (Goldman 1988, 53-59)

Če pogledamo najprej (i), potem vidimo, da sta si stroga in ohlapna upravičba nasprotni ravno v tem, da ohlapna upravičba vključuje nezanesljive procese. Toda: ali Goldman s tem ne žrtvuje preveč?

Goldman vedno trdi, da sprejema tezo – upravičeno prepričanje je element znanja. Stroga in ohlapna upravičba bi naj zaobsegali zgolj različna »krajca intuicije, ki vključuje pojem 'upravičen'.« (Goldman 1988, 53) Vendar ni jasno, katera krajca? Tako dolgo, dokler je stroga upravičba zahtevana za analizo znanja, je Goldman v škripcih. Toda, takoj ko to funkcijo prevzame ohlapna upravičba, postane stroga upravičba nesmiselna posebnost, ki je nepotrebna za analizo znanja.

Če dosledno upoštevamo Goldmanovo podmeno, da obstajata dva nivoja upravičbe – upravičba na nivoju izvornih kognitivnih procesov; upravičba na nivoju pridobljenih metod, tehnik, procedur in algoritmov, potem je predhodno razlikovanje med strogo in ohlapno upravičbo pomembno predvsem za drugi nivo. Goldman predlaga:

(2 SU) oseba S je strogo upravičena v prepričanju da p na drugem nivoju:

(i) če je metoda M, ki proizvede prepričanje, zadostno zanesljiva

(ii) S si je pridobila M na primeren način

(iii) nikakršnih nasprotujočih pogojev za uresničitev prepričanja ni.

(2 OU) oseba S je ohlapno upravičena v prepričanju da p na drugem nivoju:

(i) če metoda M, ki proizvede prepričanje, ni zadostno zanesljiva

(ii) S ni prepričana, da je M nezanesljiva

(iii) S niti ne poseduje niti ji ni dostopen zanesljiv način, s katerim bi povedala, da je M nezanesljiva

(iv) ne obstaja proces, metoda, za katero je S prepričana, da je zanesljiva, katera bi, če bi bila uporabljena, vodila S do prepričanja, daje M nezanesljiva. (Goldman 1988, str. 56)

Ker smo nekatere pripombe k strogi upravičbi analizirali že prej, bomo sedaj preučili le še (2 OU) za primer Cohenovega demona. Vzemimo, da imamo dve osebi: Micko, ki je tipičen primer sodobno razmišljujoče, racionalne ženske in Janeza, ki je primerek vrste, ki sprejema astrologijo, možnost vzvratne vzročnosti, določene oblike iracionalnih pojasnitev. Mickina prepričanja tvorijo zaokrožen in koherenten pogled na svet, ki je združljiv s sodobno logiko in teorijo verjetnosti. Metode, ki jih Micka sprejema, so zanesljive. Janez je pravo Mickino nasprotje. Njegova prepričanja so nekoherentna, inkonzistentna s sodobno logiko in teorijo verjetnosti in nekatere metode sprejema le zato, ker jih sprejema tudi njegova teta. Micka in Janez sta žrtvi demona. Oba je demov zavedel, da sta prepričana v p. Ali obstaja med njunima prepričanjema kakšna pomembna (epistemska) razlika? Ne glede na dejstvo, da je Micka zavedena, lahko ugotovimo, da so njena prepričanja racionalna in upravičena na način kot je zahtevan za znanje. Če bi jo postavili v nek možen svet, kjer bi večina njenih prepričanj bila resnična, potem bi bili pripravljene priznati, da ima Micka znanje. To pa bi zelo težko trdili za Janeza. Njegovo astrološko prepričanje da p je racionalno (utemeljeno) le, če je presojeno v nasprotju s tistim, kar je zanj realistično možno. Nikakor pa ne moremo reči, da je Janezovo prepričanje utemeljeno, če ga merimo z visokimi standardi, ki jih zagovarja Micka. Toda, problem je ravno v tem, da so Mickini standardi (metode) res adekvatni, vendar pa v danem primeru niso zanesljivi. To pa pomeni, da niti Mickino, niti Janezovo prepričanje ni upravičeno na način kot je to zahtevano za znanje.

VIII.

Čeprav so dosedanje ugotovitve pokazale, da ima tudi reliabilistična teorija upravičbe precej šibkih točk, ki se jih ne da preprosto izbrisati iz teorije, to vendar ne pomeni, da jo je treba enostavno zavreči. Možen izhod nam ponuja predpostavka, da so upravičbeni procesi določljivi le empirično – so predmet raziskovanja kognitivne znanosti. Zato bi lahko, dolgoročno gledano, pravo rešitev teorije upravičbe temeljila ravno na tem dejstvu, kar lahko formuliramo:

(KZU) Prepričanje p , ki ga ima oseba S v t , je upravičeno, če je i primerek tipa procesa, ki bi ga najboljša kognitivna znanost klasificirala kot zanesljivega.⁸

Literatura

- Blackburn, S. (1984) *Spreading the Word*, Oxford: Oxford University Press.
- Borstner, B. (1989) »Utemeljenost moralnega« *Znamenja*, 1, str.12-23.
- Cohen, S. (1984) »Justification and Truth«, *Philosophical Studies*, 46, str.279-96.
- Davidson, D.(1974) »Belief and the Basis of Meaning«, *Synthese* 27, str.309-23.
- Feldman, R. (1985) »Reliability and Justification«, *The Monist* 68 str.159-174.
- Foley, R. (1987) *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard: Harvard University Press.
- Gettier E.(1963) »Is justified true belief knowledge?«, *Analysis* 23, str.121-23.
- Goldman, A.I.(1978) »What is justified belief«, v Pappas and Swain 1978.
- Goldman, A.I.(1986) *Epistemology and Cognition*, Harvard: Harvard University Press.
- Goldman, A.I. (1988) »Strong and Weak Justification«, v Tomberlin 1988.
- Pappas, G. and M.Swain (eds.) (1978) *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca.
- Pollock, J.L. (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*, London.

⁸ Čeprav smo to možnost obravnavali nazadnje, to ne pomeni, da menimo, da ji ni možno oporekati, kot tudi ne, da ne bi bilo možno najti boljše. Vendar je res, da celo v primeru, ko ne vemo, katera je najboljša kognitivna znanost (teorija), imamo dober razlog, da smo prepričani, da ta teorija ne bi klasificirala kot neupravičena tista prepričanja, ki jih mi običajno klasificiramo kot upravičena. Obstaja razlog, da smo prepričani, da so resnična – osnovo za to nam daje sklepanje na najboljšo pojasnitev. Hipoteza, da so upravičena prepričanja (vsaj v večini) resnična, najbolje pojasnjuje, zakaj so napovedi, ki na njih temeljijo, potrjene. Pri tem je evidenca za ta prepričanja evidenca, ki je proti vsaki teoriji, ki poskuša klasificirati ta prepričanja kot neupravičena – je torej posredna evidenca tudi za to, da najboljša kognitivna teorija tega ne bi storila. Zato imamo razlog, da smo prepričani, da se najboljša kognitivna teorija ne bi pomembno razlikovala od naših običajnih standardov za upravičbo.

- Schmitt, F. (1984) »Reliability, Objectivity and the Background of Justification«, *Australasian Journal of Philosophy*, 62 (1984), str. 1-15.
- Sosa, E. (1978) »Epistemic presupposition« v Pappas and Swain 1978.
- Sosa, E. (1980) »The Raft and the Pyramid« *Midwest Studies in Philosophy* 5, (eds.) P.French, T.Uehling and H. Wettstein, Minneapolis.
- Sosa, E.(1988) »Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge«, *Mind*
- Tomberlin, J.E. (1988) (ed.) *Philosophical Perspectives*, vol. 2, Atascadero: Ridgeview.

Konceptualizacija digitalnih režimov vizibilnosti

Marina Gržinić Mauhler

Konceptualizacija digitalnih režimov vizibilnosti in analiza njim pripadajočih sintetiziranih podob, ter postopki generalizacije tehnologij in strategij vizualne simulacije realnosti (od digitalnega procesiranja do modeliranja podatkov) zastavlja vrsto novih teoretično-filozofskih vprašanj. Bistveno je, kako te tehnologije in njima pripadajoče realnosti spreminjajo naše dožemanje časa in prostora, kajti prav s spremenjenimi koncepti časa in prostora lahko vsaj približno razumemo tisto, kar se dogaja v prehodu od optičnih k digitalnim (sintetiziranim, virtualnim in/ali računalniško generiranim) podobam.

Digitalizacija namreč omogoča, da se vsak podatek lahko preobrazi v serijski zapis ničel in enic, tj. da se oblikuje kot matrica števil, ki se nato po želji memorira, na novo konstituira, in s katero se lahko manipulira. Pixel, digitalna točka, ki jo v celoti definirajo prostorske in časovne koordinate, izračunane s pomočjo računalnika, je radikalno spremenil strukturo časa in prostora na sploh. Soočeni smo s sintezo *ex nihilo*, saj namesto modela, ki bi ga hoteli reprezentirati, lahko izhajamo iz matrike števil, ki jih bo podatkovni procesor proizvedel kot podobo, ki ne obstaja v realnosti. Čeprav digitalna podoba pomeni predvsem podobo, sintetizirano iz matrike števil, lahko digitaliziramo tudi grafične, fotografske, filmske in videografične podobe. Digitalna sinteza ni rekonstrukcija (od črte do črte) podobe, ki je bila oblikovana v kameri, podobe, ki je refleksija predobstoječe realnosti, analizirana z elektronskim skeniranjem. To je vizualizacija, izračunana v točkah abstraktnega logičnega in matematičnega modela, programa. Sintetizirana podoba tako ni več reprezentacija nečesa realnega – pri fotografiji in filmu rezultat optične sledi na občutljivo snov ali pri televiziji in videu kvazi sočasna predstavitev – temveč je simulacija psevdorealnosti, ki ne obstaja drugače kakor virtualno, potencialno, v območju računalnika. S časovnega vidika to pomeni, da sintetizirana podoba nič več ne referira na dogodek, ki se je zares zgodil in katerega podobo reprezentira, niti na dogodek, ki se dogaja in katerega podobo prezentira, predstavlja v živo, ne da bi ga trajno zabeležila. Podobno tudi ne referira na predobstoječo realnost, na dogodek ali pretekli delček časa, ki je bolj ali manj parcialno datiran, temveč referira na čisto možnost/naključnost/virtualnost. Učinek teh postopkov je torej podoba, prepuščena neskončnemu razstavljanju, vstavljanju, razgrajevanju, ki pa se ne sklicuje več niti na preteklost niti na sedanost, temveč na potencialni čas, ki je med gotovostjo in možnostjo.

Digitalne podobe so tako rezultat matematično logičnega preračunavanja časa in prostora, rezultat, ki ga je francoski teoretik Paul Virilio¹ definiral kot logistiko percepcije. Prav nič presenetljivo ni, da je pri tem uporabil terminologijo, ki izhaja iz zakladnice vojaških ved. Digitalna podoba je bila namreč spočeta v militaristične in vojaško-industrijske namene in se je njena uporaba šele v osemdesetih letih razširila v umetnosti in zabavi.

Spremembe na področju reprezentacije, ki jih nakazuje digitalna podoba, so torej lahko radikalne. Mimesis v skladu z modelom reprezentacije – ki je vsaj do Baudrillarda obvladoval našo zavest (?) – utemeljuje naše spoznanje kot posnemanje, kar postulira korespondenco in analogijo. Metafora kot temeljna retorična mimetična figura pa prav tako implicira analogijo, kajti njena funkcija je, da prenaša pomen – beseda se prenaša z objekta, ki ga navadno denotira, na drugega, ki lahko temu korespondira. Znotraj homogenega in utrjenega časovnega konteksta se tako pretaka pomen enega objekta na drugi objekt med dvema referenčnima okviroma. Simulacija je nova oblika figuracije, ki je prelomila z reprezentacijskimi in prezentacijskimi načini. Čas, ki ga diktira aktivni simulacijski program, ni več memorični čas fotografije, filma ali televizije, za vedno shranjen in pripravljen za to, da ga uporabimo. Simulacijski čas je nevtralen do subjektovega pogleda in do njegove lastne časovnosti (subjektivnosti). Čas sinteze je čas, ki nič več ne pripada realnemu času. To je *ahroničen čas*.² Lahko ga pospešimo, upočasnimo, obračamo, pošiljamo nazaj k izviru, da ga še enkrat preberemo, predvsem pa lahko ta čas ubere različne in nepredvidljive poti, ki bodo gledalcu omogočile, da vidi tisto, kar ni načrtovano. To je hibridni čas, ki združuje čas stroja/naprave in subjekta. Ahronični čas sinteze je kot sintenzirana podoba, virtualen, skoraj neskončna zaloga trenutkov, dolžin, simultanosti, povezanih ali viličasto razcepljenih časovnih linij, reverzibilnih in/ali obrnjeno berljivih – čas, ki ga v celoti lahko na novo definiramo in ponovimo: potencialni čas.³ Prav tako je večina video iger po svoji strukturi metafora računalniškega programiranja. Lahko rečemo, da večina video iger pravzaprav reproducira vzorec računalniškega mikroprocesorja. Video igre nam namreč s simulacijo omogočajo, da spoznamo operacionalne strukture novih tehnoloških sistemov in nas pravzaprav učijo o novih časovnih konceptih (časovna diskontinuiteta, nenehno pospeševanje) in tistih, ki zadevajo naše razumevanje prostora (simultanost divergentnih mest, zanka, votla površina).

¹ Prim. Paul Virilio, *Logistique de la Perception ou Guerre et Cinema*, Ed. Cahiers du Cinema, Gallimard, Pariz 1984.

² Prim. Edmont Couchot, »La question du temps dans les techniques électroniques et numériques de l'image«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo*, Saint-Gervais Genève 1989, str. 19 – 21.

³ Prim. Edmont Couchot, »La synthèse du temps«, *Les chemins du virtuel*, Cahiers du CGI, Editions du Centre G. Pompidou, Pariz 1989.

V tej skrajni *u-topiji*⁴ računalniška podoba, digitalna podoba, ne pomeni samo preloma z analogijo, temveč s samo mimezis, ki to analogijo utemeljuje; pomeni prelom z modeli, na podlagi katerih smo s podobnostjo utemeljevali svojo gotovost. In prav tej novi situaciji dolguje podoba sinteze hkrati svojo fascinacijo, ki jo izvaja, in razočaranje, ki ga proizvaja.⁵ Vse te semantične novosti pa nas napeljujejo na transmutacijo, na spremembo metafore v metamorfozo. Spremenjena oblika postane svoja lastna manifestacija, proces digitalizacije pa lastni princip ustvarjanja; v nasprotju z metaforo, ki razvija svoj pomen na ravni sugestije, se metamorfoza vzpostavlja na podlagi principa reifikacije.⁶ Sprememba se zgodi tudi v opuščanju (ali raje v eksploziji) linearnih, monističnih in hierarhičnih struktur, soočeni smo s kulturo fragmentov, z nadomestitvijo, s pluralističnimi, simultanimi, rizomatičnimi, polivalentno učinkovitimi strukturami, ki ne dovoljujejo samo enega, univerzalnega sistem mišljenja in ki naravnost spodbujajo interpretacije, ki bodo simultane, večpomenske, polivalentne in rizomatične. Znotraj takega konteksta postaja *analiza operacija fikcionaliziranja*, pri kateri pa je fikcija sama podvržena novim zakonom transoperacionalnih naprav, strojev.⁷ Torej smo pri konstituciji novih ikonografskih in avdiovizualnih registrov in režimov, ki svoje oblike ne ustvarjajo na opoziciji do podobe, temveč na podlagi podobe, tudi po zaslugi sistematičnega raziskovanja vizualnih iger. S temi novimi ikonografskimi režimi se nahajamo na robu paradoksalne kulturne zgodovine: zgodovine simuliranih teles in potencialnih časovnih okvirov, ki osvobojeni konstante referenta in njegove pomirjujoče regulacije izvajajo deregulacijo vizualnih znakov. Z digitalnimi podobami lahko govorimo o verjetni katastrofi (kot bi to imenoval matematik René Thom) za podobo in vizualno. S tem, da sta postala last števil in modelov in ne več optike, sta podoba in vizualno radikalno spremenila status svoje funkcionalnosti; s tem, da se je podoba-objekt podredila digitalnemu sistemu, je postala del novega režima vidljivosti, ki se opira na nove izvedbene registre, drugačen režim realnosti, ki vpoštevata drugačen status, drugačno družbeno prakso ali fizično eksteritorialnost, ki se organsko navezuje na virtualno in umetno.⁸

Virtualna vizualizirana teorija kaosa na računalniškem zaslonu, ki je rezultat zapletenih matematičnih izračunov z ulomljenimi števili med celimi točkami,

⁴ Prim. René Berger, »Entre magie et voyance«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo, op. cit.*, str. 12.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Prim. Robert Fisher, »Larguez les amarres«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo, op. cit.*, str. 15.

⁸ Prim. Alain Renaud, »L'image numérique ou la catastrophe technologique des images«, v: *3e Semaine Internationale de Vidéo, op. cit.*, str. 25 in 27.

nam ponazarja tudi zavračanje dosedanje človekove prostorske orientacije. To zavračanje prostora, zavračanje, ki nastaja iz nasprotja med eksistencialnimi koordinatami prostora in izločitvijo človeške in telesne navzočnosti, pa je tisti koncept prostorskosti, ki omogoča preseganje fizičnih tal, pa tudi moralne težnosti. Scott Bukatman⁹ to imenuje terminalni prostor, paraprostor, katerega operativna modalnost ni odsotnost gibanja in kroženja, temveč prej uprizoritev prehoda onkraj »odpadkov« človeškega občutenja. Zapletene strukture nastajajo in se razvijajo s ponavljanjem enostavnih pravil in recikliranih oblik, ki se na podlagi regeneriranja in nelinearnosti razvrščajo v red, kot pravi James Gleick, brez periodizacije.¹⁰ Fikcijske vizije, ki z modeli in romantično retoriko enostavne ornamentike proizvajajo kompleksne in blodeče konceptualne metafore, se lahko konceptualizirajo in utemeljujejo na izsledkih teorije kaosa, nove znanosti o nelinearnih dinamičnih sistemih. Nova geometrija »narave«, ki poudarja naključnost naravnih oblik in se osredišča na vsrkavanje, časa proizvaja specifičen prostor. Ta pa je morda hiperprostor kot aluzija na Baudrillardovo hiperrealnost. Hiperprostor je centriran in hkrati ves na robovih, t.j. brez središča in brez gravitacijske moči. Če se sprehajamo vzdolž robov teh oblik in opazujemo njihovo metamorfozo, neskončno variranje in fragmentacijo, odkrijemo, da občutek neskončnih razlik izhaja iz istovetnosti.

V svetu, ki se zdi, da je v lasti strojev, je paradigmatična oblika simbolne zavzetosti, prav naša sposobnost, da v njem vračunamo še sebe, zapiše Peter Weibel¹¹ povzemajoč Lacana. To pa pomeni, da se moramo, vprašati, ne samo, kako se računalnik vpisuje v naš simbolni univerzum, pač pa tudi kako v odnosu do računalnika človek pojmuje sebe, predvsem lastno telo.¹² Parafrazirajoč Žižka Weibel pravi, da danes ni nič več uporabna »definicija robota kot umetnega človeka, pač pa je treba človeka od zdaj naprej interpretirati kot naravnega robota!«¹³ Še več vprašati se moramo ali so »računalniki zmožni misliti ali ne?«¹⁴ »Odgovor nam da logika obrnjene metafore« zapiše Žižek, »kjer – namesto, da bi računalnik dojel kot model človeškega uma (možganov) – same možgane dojamemo kot 'računalnik iz krvi in mesa'; kjer – namesto da

⁹ Prim. Scott Bukatman, »The Cybernetic (City) State: Terminal Space Becomes Phenomenal«, v: *Journal of the Fantastic in the Arts* 2, št.2, poletje 1989.

¹⁰ Prim. James Gleick, *Chaos: Making a New Science*, Viking Penguin, New York 1987.

¹¹ Prim. Peter Weibel, »Ways of Contextualisation or The Exhibition as A Discrete Machine«, v: *Place, Position, Presentation, Public*, ur. Ine Gevers, Jan van Eyck Akademie in De Balie, Maastricht in Amsterdam 1993, str. 234.

¹² Prim. Slavoj Žižek, »Cogito in spolna razlika«, v: *Filozofija skoz psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 273.

¹³ Prim. Peter Weibel, »Ways of Contextualisation or The Exhibition as A Discrete Machine«, *op. cit.*, str 234.

¹⁴ Slavoj Žižek, »Cogito in spolna razlika«, *op. cit.*, str. 273. Vprašanje si Žižek zastavi ob konceptualizaciji spolne razlike.

bi robota definirali kot umetnega človeka – samega človeka definiramo kot 'naravnega robota', itd. In nadaljuje »na tej osnovi lahko tvegamo eno od možnih definicij lacanovskega Realnega: Realno zaznamuje natanko tisti preostanek, ki se upira temu obratu (računalnika kot modela možganov v možgane kot računalnik iz mesa in krvi (...)). Realno je tisti X, zaradi katerega se ta 'kvadratura kroga' nikoli povsem ne izide. V tem obratu pa je na delu nekakšna realizacija metafore: nekaj, kar je najprej dojet kot metaforična simulacija oziroma imitacija 'prave' realnosti (računalnik kot metafora 'pravih' možganov) postane izvirna paradigma, ki jo posnema realnost 'iz krvi in mesa'. In to, kar izkušamo kot 'realnost', se konstituira skozi tak obrat: kot pravi Lacan, je realnost zmerom uokvirjena s fantazmo, tj. če naj bo nekaj realnega izkušeno kot del realnosti, mora ustrezati vnaprejšnjim koordinatam fantazmatskega scenarija (možgani moraju ustrezati delovanju računalnika, itd.). Na ta način lahko predložimo še eno definicijo Realnega: presežek, trdo jedro, ki se upira metaforizaciji«¹⁵ Virtualno simulacijo tako lahko konceptualiziramo kot tisto, ki se predstavlja v poziciji outsiderja do reda utečene govornice, ki predstavlja njeno disfunkcijo in postavlja pod vprašaj red govornice, kakor tudi njene zakone.¹⁶ Podobno kot predstavlja na primer shizofrenična temporalnost, ki jo uprizarjata simulacija in virtualne podobe, nasprotovanje vstopa v družbeni red, v kontinuirano, zaprto in za vselej začrtano zgodovino in njeno interpretacijo.¹⁷ Takšna pozicija pa se lahko interpretira tudi na način *kvantum demon*, ki ga razvije Weibel sklicujoč se na Zureka.¹⁸ Kvantum demon je namreč tisti, ki hkrati povzroča upadanje entropije in določa zakone in oblike sistema.

In kaj je virtualna realnost? Jaron Lanier,¹⁹ pravi da je to simulacija perceptivnih scenarijev, katerim se podvrže človeški organizem, da bi z neposredno stimulacijo nevronov realiziral psihoperceptivne reakcije, ki jih je možno programirati in reprogramirati. Tehnična pripomočka, ki nam omogočata, da lahko sintetiziramo pomen virtualne realnosti je virtualna podatkovna rokavica (data glove) in čelada. »Če hočeš vstopiti v virtualni svet si moraš najprej nataktniti čelado/očala in/ali obleči rokavico!« Robert Wright pravi, da v

¹⁵ *Ibid.*, str. 274.

¹⁶ Prim. Giuliana Bruno, »Ramble City: Postmodernism and Blade Runner«, v: *October*, št. 41., 1987, str. 70.

¹⁷ Prim. Giuliana Bruno, *op. cit.*, in Marina Gržinić, »Glasniki apokalipse«, v: *Slovenske Atene 1991 – 1907*, (katalog ob razstavi, ur. Marina Gržinić), Moderna galerija Ljubljana, Ljubljana 1991.

¹⁸ Prim. Peter Weibel, »Ways of Contextualisation or The Exhibition as A Discrete Machine«, *op. cit.*, str. 234.

¹⁹ Prim. Jaron Lanier, »Comunicazione senza simboli«, v: *Piu cyber che punk*, ur. Franco Berardi, Bologna 1990.

virtualnem svetu tridimenzionalne realnosti vidimo in občutimo vse tisto, kar lahko že obstoja v dvodimenzionalnih (!) zemljevidih izrisanih, vkodiranih na površino naših čutil, na koži, nosu, ušesih. Virtualna/podatkovna rokavica in čelada, ki si ju moramo nataktniti, če hočemo delovati v virtualnem svetu, nam torej omogočata videti imaginarno realnost v *treh dimenzijah*. Računalnik virtualnega sistema ne samo da pošilja informacije, temveč jih tudi sprejema; tiste o vmestitvi in orientaciji čelade naprimer sproti popravlja in s tem nenehno korigira vizualno virtualno sceno. Če hočemo z virtualno rokavico pobrati predmet, ne vidimo samo virtualne simulacije tega postopka, pač pa *dimenzije* tistega, kar telo samo počne v virtualnem svetu.

Virtualna tehnologija nas je pripeljala k introviziji, k raziskovanju nečesa, kar je bilo do sedaj nevidno človeškemu očesu. Ta vstop v notranji vidik predmetov, v njihov notranji, *endo svet* – vstopiti v globino vsake površine in pri tem občutiti realen čas – pa odpira tudi specifične psihološke dimenzije virtualne tehnologije.

Virtualna tehnologija nam razkriva tudi, kako je telo priklenjeno na električno energijo. Kajti skozi posebna virtualna očala, ali rokavice, je električna energija še najbolj neposredno vezana na telo, to pa nam omogoča takojšnji vstop v virtualni svet. Preko virtualne tehnologije smo vsi tako del velikega, svetovno distribuiranega električnega toka in popolni izklop električne energije, bi lahko pomenil tudi »konec sveta«. Virtualna tehnologija nam potemtakem neposredno predstavlja skriti pomen električne energije, ki je hkrati povezovalen in tranziten, prenosen. Z električnimi 'biofeedback interfaces' sistemi prihaja do neposredne izmenjave organskih in fizičnih dražljajev. To pa je tudi poglavitni vzrok, da pri virtualni realnosti govorimo o bioaparatih. Bistveno vprašanje, koliko je namreč gledalcu zares omogočeno, da dinamično, interaktivno sodeluje z virtualno tehnologijo, pa ostaja še vedno odprto. Bistvo virtualne tehnologije je rokavica in čelada, in če vstopaš v virtualni svet, ne da bi si jih nadel, si *slep!* Gavin Hodge,²⁰ poudarja, da nobena tehnologija ni nedolžna in da ima potemtakem vsako razmerje s tehnologijo tako pozitivne kakor negativne posledice. Prvo virtualno izkušnjo primerja Hodge s prvo seksualno izkušnjo, od nje namreč »veliko pričakuješ, toda dobiš zelo malo, predvsem pa ne tistega, kar si pričakoval«.²¹ Pri vstopu v virtualni svet, »ko si nadanemo virtualna očala namreč, vidimo notranjost, ne pa sveta okrog sebe in se tako lahko izpostavljammo nevarnim situacijam«, pravi Hodge.²²

²⁰ Gavin Hodge, predavanje na Muu Media Festival, Helsinki 1992 (zapiski, rokopis).

²¹ Ibid.

²² Gavin Hodge je opozoril tudi na vse bolj glasne debate o etičnosti virtualnega sveta in o financah, ki jih potrebujemo za njegovo raziskovanje. »Veliko virtualnih programov nam omogoča, da lahko vstopamo, recimo v stanovanja prihodnosti, kjer si z virtualnimi očali ali z

Torej, ne gre samo za statističen opis in kvantitativno beleženje sosledij novih digitalnih režimov vizibilnosti, tako, da lahko samo ugotovimo, da je pred nami nova komunikacijska ali tehnološka oblika, pač pa si moramo zastaviti vprašanje, o sami naravi teh režimov in o njihovi umestitvi v sodobno družbo. To pa lahko storimo tudi z analizo, ki se umešča med akcijo in jezik, obnašanje in verovanje, materialno realnost in kulturo. Gre za preizpraševanje novih digitalnih režimov vizibilnosti v odnosu do dominantnih teorij in konceptov.

Možen teoretični spoprijem z novimi digitalnimi režimi vizibilnosti in komunikacij je lahko tudi oblikovanje teorije, kot to naredi Mark Poster, na način lingvistične analize razsežnosti oblik družbene interakcije, ki jih ustvarjajo nove oblike komunikacije in digitalizacije.²³ V ta namen Poster oblikuje paradigmo, ki jo, parafrazirajoč Marxovo sintagmo produkcijskega načina, poimenuje informacijski način.²⁴ V »informacijskem načinu«²⁵ Poster, najverjetneje pod vplivom Baudrillardovske geneze simulakra, oriše tri pglavitne ravni izmenjave informacij, ki informacijski način konstitutivno določajo – oralno, ki se je izvajala ustno, pisno, ki jo je naddoločila iznajdba tiska in raven elektronske izmenjave informacij. Vsaki od teh ravni pa pripada poseben odnos med jezikom in družbo, med mislijo in akcijo; tako je na ravni oralne izmenjave informacij, »jaz«²⁶ v poziciji izjavljanja, ki poteka simbolično, in implicira dobesedno telesno korespondenco. Na ravni tiskane izmenjave informacij, se »jaz«²⁷ osredišča na racionalno avtonomijo, komunikacija se koncentrira na misel, na ratio, pri tem pa je, kot oblika pojavljanja v svetu, človek povsem prepuščen reprezentaciji. Na elektronski ravni pa je »jaz«²⁸ decentriran, razpršen in multipliciran, oblika njegove komunikacije s svetom pa ni nič več reprezentacija znakov pač pa simulacija.²⁹ Tukaj je ujemanje Posterjeve teorije »informacijskega načina«³⁰ z Baudrillardovo konceptualizacijo simulakov popolno. Informacija zadobi svojo modalno posebnost prav na tretji ravni, kajti tukaj so informacija prav vsi znaki, dokaj podobno kot je to recimo v kibernetiki. Informacijski način operacionalizacije informacij pa kot poudarja Poster vključuje prav vse oblike produkcije in ohranjanja informacije (elektronske, digitalne, virtualne, kibernetične itn.). Z informacijskim načinom Poster ne poskuša zastaviti še ene totalizirajoče teorije, temveč skuša na sektorje elektronsko posredovane komunikacije aplicirati obstoječe teorije, predvsem pa skuša analizirati samo-nanašalne lingvistične mehanizme teh tehnologij. Gre za dvojno osvetlitev učinkov elektronsko posredovane

rokavico lahko prerazporejamo pohištvo, se sprehajamo po kuhinjah in jih preurejamo, toda vse to lahko počnemo, če nismo lačni, kajti v virtualnih kuhinjah počnemo neverjetne reči, ne moremo pa potešiti lakote.« v: Hodge, op. cit.

²³ Prim. Mark Poster, *The Mode of Information*, Polity Press, Cambridge 1990.

²⁴ Prim. Mark Poster, op. cit., str. 6.

²⁵ *Ibid.*

komunikacije učinkov na oblikovanje nove paradigme subjektivnosti in hkrati za izsleditev, kako elektronsko posredovane komunikacije, vplivajo, učinkujejo nazaj, tudi na same teorije, s katerimi jih obravnavamo.

Kot zapiše Poster nas Marshall McLuhanov aksiom »medij je sporočilo«, sicer vodi v smer informacijskega načina, ne more pa ga dokončno interpretirati, kajti osredišča se na *sensuse* sprejemajočega subjekta, in ne na njegove interpretativne zmožnosti. Tisto kar informacijski način postavlja v prvi plan, in katerega oblika reprezentacije je torej, tudi v Posterjevi kategorizaciji prav simulacija, pa ni subjektov čutni aparat, temveč samo bistvo subjektivnosti: njegov odnos do sveta objektov ter vprašanje njegove perspektive in umestitve v natančno tem svetu. In pri tem nam informacijski način kaže, da je ta subjekt vesplošno destabiliziran, nič več lociran v absolutnem času in prostoru, ki bi mu omogočil, da tako uživa v nekdanji fiksni, skorajda fizični, prednostni točki. Informacijski način skuša torej ob analizi konfiguracije tehnologije raziskati tudi nove konfiguracije sodobnega subjekta. Sklicujoč se na raziskavo Richarda Terdimana,²⁶ ugotavlja Poster, da je bilo prav tiskanje časopisa, tisto, kar je začelo napotovati na spremembo reprezentacijskega z informacijskim načinom.²⁷ Kar je tu bistveno in kar nam Poster predlaga sklicujoč se na Baudrillarda, ni samo preprosta reorganizacija reprezentacijskega načina, torej tistega, ki naj bi vse do danes operacionaliziral naš odnos do sveta in ustvarjal pomene, in znotraj katerega smo do nedavna določali prevladujoče ali marginalne režime, marveč njegova zamenjava z informacijskim načinom.

²⁶ Prim. Richard Terdiman, *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Cornell University Press, Cornell 1985.

²⁷ Prim. Mark Poster, *op. cit.*, str. 62.

*Samorazumevanje Evrope –
naravno pravo*

Abbé de Saint-Pierre, združena Evropa in razsvetljena križarska vojna

Tomaž Mastnak

Charles Iréné Castel de Saint-Pierre, ali preprosto abbé de Saint-Pierre (1658-1743), je znan in slavljen predvsem kot največji mirovnik osemnajstega stoletja. Naklonjeni biograf mu je štel v zaslugo, da je hotel formulirati »teorijo« miru.¹ Sam naš »miroljubni filozof, prijatelj človeškega rodu«,² je bil skromnejši in je zapisal, da ne zasluži »slave zaradi kake nove misli«. Raje se je predstavljal kot razlagalec zamisli Henrika IV. o »krščanski

¹ Joseph Drouet, *L'Abbé de Saint-Pierre, l'homme et l'oeuvre*, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris 1912, str. 110. Med novejšimi študijami o Saint-Pierru gl. zlasti Merle L. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Librairie Droz/ Librairie Minard, Genève/Paris 1959.

² Saint-Pierrova dela citiram takole:

OP: *Ouvrages de Politique*, 16 zv. [od zv. X dalje naslovljena *Ouvrages de Politique & de Morale*], Beman, Rotterdam 1733-41.

»Projekt večnega miru« je pred avtorjevo smrtjo izšel v štirih močno različnih izdajah (če ne štejemo še vseh besedil na to temo v OP):

Memoires: *Memoires pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, Köln 1712;

Projet: *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 2 zv., Utrecht 1713;

Projet de traité: *Projet de traité pour rendre la paix perpetuelle entre les souverains chretiens, pour maintenir toujours le Commerce libre entre les Nations; pour affermir beaucoup davantage les Maisons Souveraines sur le Trône. Proposé autre fois par Henry le Grand Roy de France. Agréé par la Reine Elisabeth, par Jaques I, Roi d'Angleterre son Successeur, & par le plûpart des autres Potentats d'Europe*, Utrecht 1917;

Abrege: *Abrege du Projet de Paix Perpetuelle, Inventé par le Roi Henri le Grand, Approuvé par la Reine Elisabeth, par la Roi Jaques son Successeur, par les Republiques & par divers autres Potentats. Approprié à l'Etat présent des Affaires générales de l'Europe*, etc., Rotterdam 1729.

Simon Goyard-Fabre je objavila fotomehanični ponatis izd. 1713 in 1717: Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, Éditions Garniers Frères, Paris 1981, ter ju ponatisnila v »Corpus des oeuvres de philosophie en langue française«: Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, Fayard, Paris 1986. *Projet* in *Projet de traité* navajam po tej izd. Bibliografijo Saint-Pierrovih del gl. v izd. Garniers Frères, str. 25-34.

Med poznejšimi izd. je najbolj znana tista, ki jo je z izrazitim avtorskim pristopom pripravil Rousseau: »Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre«, ki mu je dodal svoj »Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle«, v Jean-Jaques Rousseau, *Oeuvres complètes*, ur. B. Gagnebin in M. Raymond, Bibl. de la Pléiade, zv. III, Gallimard, Paris 1964. Bolj ali manj vsa učenost o Saint-Pierru temelji na komodnem branju tega povzetka. – Saint-Pierrov avtoportret: *Projet de traité*, str. 627.

republiki«. ³ Neutrudno (ne pa tudi neutrujajoče) je govoril sicer še o mnogih drugih – tako rekoč vseh – rečeh, a ta »Véliki načrt« za združitev Evrope, ki ga je napisal francoski državnik Sully in pripisal svojemu takrat že pokojnemu kralju Henriku, ⁴ je bil Saint-Pierru pri srcu bolj od vsega drugega. ⁵ Nanj je pripel, in tako s kraljevo avtoriteto podprl, svoj projekt za vzpostavitev večnega miru. »Henrik Veliki« naj bi bil namreč dokazal, da je razhajanja in spore med evropskimi vladarji mogoče razreševati »brez vojne in s posredovanjem ali razsojanjem«, za kar bi skrbel kongres pooblaščenec vseh evropskih držav, ki bi stalno zasedal. ⁶

Saint-Pierrova razprava o večnem miru se je sama bližala večnosti: bila je brez konca. Avtor se je tega zavedal, vendar je imel opravičilo (v katerem je za hip pozabil na svojo skromnost): »Ponavljjanja, ki so v kakem delu, ki žanje odobravanje, nevšečna, so za večji del bralcev nujna v delu, v katerem gre za razumsko dokazovanje, še sploh, če je snov zelo nova in zelo pomembna.« ⁷ Razprava se je vrtela okrog dveh smotrov: onemogočiti vojno, kar da bi bilo treba doseči z oblikovanjem »evropske unije«, »evropskega telesa«, »enega samega evropskega političnega telesa«, »evropske konfederacije« ipd.; ⁸ in dokazati, da je takšna mirovna zveza kar najbolj v interesu evropskih vladarjev – ali vsaj, da se vojna ne spleča, kajti vojne »stanejo desetkrat do dvajsetkrat več, kot so vredne«. ⁹ Bralcu je Saint-Pierre sicer zaupal, da je sprva mislil na

³ *Memoires*, str. [15]; *Projet*, str. 13 sq., 80 sq.; *Projet de traité*, str. 441, *Dialogue Où l'on propose un moyen facile de commansser l'Etablissemant de l'arbitraje Europain*, OPI, str. 338, in dalje.

⁴ Za ta Načrt sta referenčni študiji še vedno: Theodor Kùkelhaus, *Der Ursprung des Planes vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully*, Verlag von Speyer & Peters, Berlin 1893, in Christian Pfister, »Les 'Économies Royales' de Sully et le Grand Dessein de Henri IV.«, *Revue historique*, 19 (1894), 54, 55, 56.

⁵ Voltaire je lepo opisal literarni neksus: »Pazljivo smo prebrali knjižico našega ljubega Jeana-Jacquesa, državljana Ženeve, in ta Jean-Jacques je povzel nek *Projet de paix perpetuelle* bonca Saint-Pierra, ta bonec Saint-Pierre pa ga je povzel po nekem uradniku mandarina markija de Rosnyja, vojvode Sullyjskega, izvrstnega ekonomu, ki ga je vzel iz svoje votle glave.« *Rescrit de l'empereur de la Chine è l'occasion du Projet de paix perpetuelle*, v *Oeuvres complètes de Voltaire*, Garnier Frères, Paris 1877-85, zv. XXIV, str. 231.

⁶ *Abrege*, str. 8-9.

⁷ *Abreje du Projet de Paix perpetuelle* (1733), OP I, str. 324. V *Suplement a l'Abreje du Projet de Paix perpetuelle*, OP II, str. 2, je Saint-Pierre, prepričan v lastno pomembnost, obljubil, da bodo *Abrege* iz leta 1729 sledili »še številni drugi zvezki«.

⁸ *Memoires*, str. [34]; *Vue generale des efets merveilleux que produiroit necessairement en Europe Le Nouveau plan de Gouvernement des Etats*, OP VI, str. 316; *Abreje du Projet*, OP I, str. 244.

⁹ »Sur les deux Ministères du Cardinal de Richelieu, & du Cardinal Mazarin«, *Pansées diverses*, OP XII, str. 322. Dobiček, ki ga prinese vojna doma ali na tujem, je ena dvajsetina tistega, kar se z vojno izgubi. *Projet pour perfectioner le Gouvernement des Etats*, OP III, str. 228.

združitev »vseh držav sveta«, da pa so ga prijatelji prepričali, da bi bil projekt tedaj videti neuresničljiv, kajti časi, ko bodo afriški in azijski suvereni zaprosili za pristop k uniji, so bili še daleč. Tako je sklenil, da »Evropi zadošča Unija Evrope, da bi jo vselej ohranila v miru in da bi bila dovolj močna za ohranitev njenega trgovanja v Aziji in Afriki, tistim navkljub, ki bi ga hoteli motiti.«¹⁰

Precejšen del zmede, ki odlikuje Saint-Pierrovo prisilno idejo, je *in nuce* vsebovan v tistem, v čemer je avtor videl obstoječi zgled svoje zveze suverenov. To je bilo nemško cesarstvo, ki je bilo – po znameniti Pufendorfovi oznaki v *De statu imperii Germanici* – »monstro simile«.¹¹ Saint-Pierre pa je na Nemčijo gledal kot na »neke vrste občo republiko suverenov, ki jih v njenih skupščinah nepretrgoma predstavljajo odposlanci njenih različnih sil, ki jih je moč odpoklicati.« Dopolnilo notranjemu miru, ki ga je zagotavljala takšna konstitucija, je bila vojaška zveza »proti prizadevanjem tujih sil«.¹² Med dokazovanjem, »da je danes mogoče narediti iz Evrope, [...] kar so svojčas naredili iz Nemčije«,¹³ in med deklarirano željo nič drugega kot »pojasnjevati« Sullyjev »Véliki načrt«, je seveda očitno protislovje. Sullyjeva evropska skupnost se je resda navdihovala pri viziji, po kateri bi bila »vsa Evropa urejena in vladana kot ena velika družina«,¹⁴ vendar je pot k temu idealu peljala prek ozemeljskih in političnih razkosavanj, zamenjav in premeščanj, ki

¹⁰ *Memoires*, str. [35], [36].

¹¹ Pufendorfova oznaka sodi v tisto historično obdobje, v katerem se je pojem *imperium Germanicum* uveljavil proti starejšemu, tradicionalnemu pojmovanju cesarstva. »Proti tej konkretizaciji pojma 'monarhija = svetovno gospostvo', ki je bila prevladujoča še do izteka 16. stoletja, se je pred zadnjo tretjino 17. stoletja, t.j. v poznem humanizmu, uveljavila v temelju drugačna interpretacija cesarstva, ki je cesarstvo razvezala od predstave o svetovnem gospostvu.« Horst Dreitzel, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semiotik und Theorie der Einheerrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 1992, str. 166-7. Vendar, če vidimo v tem možno Saint-Pierrovo referenčno točko, ne gre spregledati, da obstaja ključna razlika med Pufendorfovimi »sistemom držav« (system of states) in med konceptom (moderne) meddržavnega sistema (state system), pri artikulaciji katerega je igral določeno vlogo tudi Saint-Pierre: »Zdi se, da moderni pomen izhaja od avtorjev po Pufendorfu, ki so trdili, da je Evropa kot celota tvorila nekakšen sistem ohlapne, obče vrste.« Murray Forsyth, *Unions of States. The Theory and Practice of Confederation*, Leicester University Press/Holmes & Meier Publishers Inc., New York 1981, str. 219.

¹² *Memoires*, str. [15]. Cf. *Projet*, str. 12.

¹³ *Memoires.*, str. [16]; *Projet*, str. 51 sq.

¹⁴ Uporabljam izd. abbéja de l'Écluse, ki je bila brana v času, o katerem govorim, in mi je bila dostopna v angl. prev.: *Memoirs of Maximilian de Bethune, Duke of Sully, Prime Minister to Henry the Great. Containing The History of the Life and Reign of that Monarch, And his own Administration under Him*, London 1757. (Kritična izd. D. Buissereta in B. Barbickeja, *Les Economies Royales de Sully*, Librairie C. Klincksieck/Librairie de la Société de l'histoire de France, Paris 1970 sq., še ni segla do »Načrta«.) Citat: *Memoirs*, zv. V, str. 124.

bi Evropo na novo razdelili med določeno število sil.¹⁵ V nasprotju s tem je Saint-Pierre, kot bomo še videli, pristajal na geopolitični *status quo*. Vendar protislovja leže na globlji, konceptualni ravni.

Korenina zla za Saint-Pierra, kot sicer praviloma za vse ireniste, so bile suverene države. Problem (pa ne zanj) je bil v tem, da niti ni imel jasnega pojma ne suverenosti ne države niti ni prav vedel, ali naj bi »suverene države«, kakor jih je pač razumel, ohranil ali prevladal. Vsaj izhodišče je bilo nedvoumno: »Odkar so na svetu suvereni, so vojno prekinili edinole padec in propad suverenih hiš, prevrat v njihovih državah ali pa mirovne pogodbe«, ki so bile zgolj »pogodbe o premirju«.¹⁶ Saint-Pierru sta bila – razen ko je tu in tam pozabil na mir in Evropsko unijo ter se posvetil vprašanju notranje organizacije države, posebej tudi zagotavljanja vojaške učinkovitosti,¹⁷ ter se dal voditi načelu, da sta »varnost in blaginja države prvi zakon« ter da je »temeljni zakon« »Salus Populi, salus Reipublicae, suprema lex esto«¹⁸ – tuja tako moderen pojem države kot moderen pojem suverenosti.¹⁹ Država je bila zanj »telo [sestavljeno iz] vasi, mest, dežel, ki tvorijo zvezo [*une Union*], suvereno družbo«.²⁰ Suvereni pa so bili kraljevske osebe in družine.²¹ Evropska unija bi ohranila njihove naslove in posesti, in če bi bilo treba, bi jih tudi branila pred notranjimi in zunanjimi sovražniki – v tem pogledu je bilo v resnici v interesu »suverenov«, da se ji pridružijo.²² Ko je Saint-Pierre zagotavljal, da bo v Uniji vsaka »država« imela več »varnosti za svojo ohranitev«,²³ je imel v mislih prvenstveno dinastično varnost. Države kot države pa bi prenehale obstajati kot samostojne zakonske entitete. Evropska unija je bila namreč »vrhovna država [*un Etat suprême*], sestavljena iz različnih suverenih držav«,²⁴ tako da

¹⁵ *Ibid.*, str. 141, 143-4.

¹⁶ *Memoires*, str. 6.

¹⁷ Gl. zlasti *Sur le Ministère des Finances; Ministère des Affaires avec les Etrangers; Ministère de la Guerre avec les Etrangers, OP VIII; Projet pour rendre les troupes beaucoup meilleures, et les soldats plus hureux, OP X.*

¹⁸ *Ministère des Affaires avec les Etrangers, OP VIII*, str. 121, 123.

¹⁹ Četudi je Bodinovo *Republiko* postavil nad Platonovo *Državo* (*Observations Sur le progrès continuël de la Raizon Universelle, OP XI*, str. 277), bi v njem težko prepoznali Bodinovega slednika.

²⁰ *Memoires*, str. 10.

²¹ Za Saint-Pierra suverenost ni bila neodvisnost od višje oblasti zunaj države oziroma politične skupnosti, pač pa zgolj neodvisnost suverena od moči velikašev, »Grands«, znotraj njegovega dominija. *Ibid.*, str. 139. Države so identične z »Maisons Souveraines«, suvereni pa so »Chefs de ces Maisons«. Cf. *Projet, »Troisième discours«.*

²² V *Observations Sur les quatre principaux défauts du Gouvernament d'Angleterre, OP XI*, str. 153-4, Saint-Pierre posebej poudari, da je evropska skupščina še zlasti koristna za »suverena«, in ko mu jo priporoča, obljublja, da bo ohranila obliko njegove vladavine.

²³ *Memoires*, str. 28 sq.; cf. str. 51.

²⁴ *Suplement a l'Abreje, OP II*, str. 48.

ni najbolj jasno, zakaj so te »suverene države« pravzaprav »suverene« (in sploh »države«). Vprašanje postane še bolj zagatno, če pogledamo, kakšne pristojnosti je Saint-Pierre namenil »vrhovni državi«. Evropska unija bi namreč – v nasprotju z aktualnim stanjem, za katerega je veljalo, da »med evropskimi suvereni ni zakonov« – prevzela v svoje roke bolj ali manj vso jurisdikcijo. Suverenom bi bilo dovoljeno sklepati pogodbe samo, če bi se z njimi strinjale tri četrtine članic Unije; Unija bi sprejela nove zakone za urejanje trgovanja; določala bi moč oboroženih sil; priznavala bi province, ki bi se odcepile od »sovražnega suverena«, ter takega suverena in njegove privrženice postavila pod svojo zakonodajo; in vprašanja sukcesije bi bila reševana glede na interese Unije.²⁵ Kljub vsemu temu je Saint-Pierre zavračal namišljeni ugovor, da Unija ne bi upoštevala dovolj »prerogativa neodvisnosti, prerogativa, ki je bistven za suverenost.«²⁶ A suvereni so bili pač nič več kot »glavarji številnih družin«, in tako dejansko ni moglo biti razumnih ugovorov zoper njihovo združitve v »evropsko družbo« in zoper ustanovitev »permanentnega sodišča«, ki bi med njimi delilo pravico²⁷ – po analogiji z zvezo družin, ki je tvorila Saint-Pierrovo »suvereno družbo«,²⁸ se pravi tisto, kar je bila zanj država. Od »suverenih družb« do družbe suverenov, od »zveze družin« do evropske družinske zveze, je bil le droben miselni korak.²⁹

Saint-Pierre je bil kritičen do pojma ravnotežja sil³⁰ in vseevropska unija, ki si jo je zamislil, je bila alternativa *Système de l'Equilibre* in nadomestek za meddržavne zveze in zavezništva.³¹ Značilnost ravnotežja sil so bile »malone

²⁵ *Memoires*, str. 12, 63, 64 sq., »art. necessaires« IV, V, VI; *Abrege*, str. 29.

²⁶ Gl. *Projet de traité*, str. 451 sq.

²⁷ *Abrege*, str. 12.

²⁸ Za Saint-Pierrovo filozofsko zgodovino človeške družbe gl. I. del *Projet de traité*.

²⁹ Saint-Pierre je v resnici govoril o »vseh družinah Evrope«. *Observations Sur les dernières Paix*, OP XI, str. 325.

³⁰ Obče o tem pojmu gl. H. Gollwitzer, *Geschichte des weltpolitischen Denkens, Band I: Vom Zeitalter des Entdeckungen bis zum Beginn des Imperialismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, str. 243 sq.; M. S. Anderson, »Eighteenth-Century Theories of the Balance of Power«, v *Studies in Diplomatic History: Essays in memory of David Bayne Horn*, ur. R. Hatton in M. S. Anderson, Longman, London 1970; Jeremy Black, »The theory of the balance of power in the first half of the eighteenth century«, *Review of International Studies*, 9 (1983) 1; tudi Jeremy Black, *The Rise of the European Powers 1679-1793*, Edward Arnold, London 1990; Kalevi J. Holsti, *Peace and war: armed conflicts and international order 1648-1989*, Cambridge University Press, 1991; Torbjörn L. Knutsen, *A history of International Relations theory. An introduction*, Manchester University Press, Manchester/New York 1992.

³¹ V tem smislu, in številnih drugih, je verjetno zgrešeno govoriti o Saint-Pierrovem mirovnem projektu kot o mednarodnopravnem delu, kot denimo Paul Collinet, »Introduction« v *Selections from the second edition of the Abrégé du Projet de Paix Perpétuelle. By C. I. Castel de Saint-Pierre, Abbot of Tiron. 1738*, The Grotius Society Publications, zv. 5, Sweet & Maxwell, London 1927, str. 2.

nenehne vojne«, ki so bile pustošile Evropo zadnjih dvesto let. V tem sistemu, je pisal abbé, si je mogoče zagotoviti ohranitev države samo in edinole, »če se ima neprenehoma orožje v rokah«. ³² Poleg tega sistem ravnotežja ne le ne zavira vojn, marveč podaljšuje njihovo trajanje, in sicer zato, ker so sile tistih, ki se bojujejo med sabo, »skoraj enake«. ³³ Vrh vsega pa tak sistem izključuje sodelovanje dveh velikih sil, ker bi ga to porušilo. ³⁴ Saint-Pierrova rešitev (po kateri se je razlikoval od Sullyja) pa je bila prav zamrznitev evropskega ravnotežja sil. Ta bi temeljila na pripoznanju natanko tistih »pogodb«, do katerih je bil avtor projekta tako zelo nezaupljiv, kot večno veljavnih. Temelj Unije bi bila »dejanska posest in izvrševanje zadnjih pogodb«. ³⁵

Načela sistema ravnotežja – za katerega je Saint-Pierre parkrat le iztisnil iz sebe, da je »boljši kot nič« ³⁶ – torej niso bila odpravljena, bila so le v suspenzu. Brž ko bi katera od članic prekršila ustavo Unije, bi se sprožil mehanizem za vzpostavljanje ravnotežja. Kršilec bi se soočil z »vojsko cele Evrope«, ³⁷ kar pöve, da bi bila vez združene Evrope prej zastraševanje kot interes. ³⁸ In Saint-Pierre je tudi sam povedal, da lahko vojno preprečuje edinole »strah pred daleč močnejšo silo razsodnikov«. ³⁹ »Imeti bi bilo treba veliko dobrih čet, ki bi s svojo močjo vlivale strah vsakomur, ki bi hotel kaliti mir Evrope.« ⁴⁰ Na tej in taki podlagi je bila Evropska unija »vsemogočna in nesmrtna družba«, in kdor bi se hotel ločiti od nje, bi bil obravnavan kot »skupni sovražnik vseh zaveznikov«. ⁴¹ Nič bolje se ne bi godilo tistim, ki k njej morda ne bi želeli pristopiti: takega suverena bi Unija »razglasila za sovražnika miru v Evropi in se proti njemu vojskovala, dokler ne bi vstopil vanjo«. ⁴²

Miroljubna nova ureditev sveta – zamrznjeno ravnotežje vladarskih družin, oblikovano po vzoru cesarstva v ruševinah – se je imenovala »la République Europeine« ali tudi »l'Etat Europeine«. ⁴³ Saint-Pierrovo zavzemanje zanjo je

³² *Memoires.*, str. 24, 25.

³³ *Comparaizon entre le Systeme de l'Equilibre des deux principales puissances, et le Systeme de la Diete Europeine*, OP X, str. 260.

³⁴ *Ministère de la Guerre avec les Etrangers*, OP VIII, str. 323.

³⁵ *Abrege*, str. 23, *Projet*, str. 168 sq., in drugje.

³⁶ *Ministère des Affaires avec les Etrangers*, OP VIII, str. 156, 335.

³⁷ *Abrege*, str. 37.

³⁸ A tudi to je bilo mogoče izreči v jeziku interesov: »[N]espametni vladar, ki ne pozna dovolj svojega interesa, potrebuje zdravilni strah, da bi ga kot otroka povedel k njegovemu resničnemu interesu [...].« *Ibid.*, str. 31.

³⁹ *Observations Sur les dernières Paix*, OP XI, str. 319-20.

⁴⁰ »Le plus beau de tous les Titres seroit le Titre de Pacificateur de l'Europe«, *Pansées diverses*, OP XII, str. 99.

⁴¹ *Abrege*, str. 35, 40.

⁴² *Projet*, str. 183.

⁴³ *Abrege*, str. 174, 175.

bilo nasprotovanje univerzalni monarhiji.⁴⁴ Univerzalno-monarhična težnja po pridobitvi velikih ozemelj v Evropi bi namreč podžigala vojne, poleg tega pa je bila nespametna (»trés-mal fondée«).⁴⁵ A kaj ko so bili suvereni ljudje podložni strastem, ki bi jih kaj lahko zagrela »vizija univerzalne monarhije«.⁴⁶ Evropska unija je bila varovalo pred tem. Vendar pa je bil Saint-Pierre dovolj domoljuba – ne le v tistem pogledu, ki ga je ne brez zlobe zabeležil Rousseau, da je namreč abbé videl svojo patriotsko dolžnost v tem, da je svojim služkinjam delal otroke za domovino⁴⁷ – da si je lahko zamislil *francosko* univerzalno monarhijo. Če bi si francoski kralj priključil velika ozemlja svojih sosedov, bi nastala »monarhija Evrope«.⁴⁸

Unija je bila izmišljena »v korist vseh krščanskih suverenov«.⁴⁹ In ker je bila cena za evropski mir notranja statika, konserviranje *statusa quo*, je bila dinamika preusmerjena navzven. Že iz citata na začetku tega teksta je razvidno,⁵⁰ da je bila Unija, kot si jo je zamišljal Saint-Pierre, potrebna za ohranjanje evropskih trgovskih interesov v Aziji in Afriki. V predgovoru k drugi izdaji svojega projekta večnega miru je zapisal, da je bil en od dveh pglavitnih ciljev njegove zamisli najti »zadostno jamstvo [une *sûreté suffisante*] za svobodo trgovanja [*Commerce*], bodisi v Ameriki, bodisi v Sredozemlju«.⁵¹ V času, ko je Saint-Pierre pisal, se je ideja o miroljubnosti trgovanja že prijela⁵² in

⁴⁴ Saint-Pierrova sodba o cesarju Karlu V., recimo, je bila negativna: njegov boj za univerzalno monarhijo je »naredil na svetu mnogo hrupa«, »povzročil veliko skrbi njegovim sosedom«, vendar pa v vsem tem ni bilo ničesar herojskega, zakaj cesar ni bil »univerzalni dobrotnik«. *Projet de traité*, str. 638-9. (Bil je seveda tudi Habsburžan in kot tak tekmeč francoske dinastije.)

⁴⁵ *Memoires*, str. 185.

⁴⁶ *Abrege*, str. 168.

⁴⁷ »Menil je, da je dolžnost državljanov, da naredijo za domovino nekaj otrok. Vedno je imel služkinjo v plodnih letih in spal je z njo vsako soboto, brž ko pa je zanosila, se je ni več dotaknil. – V tem pogledu je dobro gospodaril s svojim užitkom, da bi čim dlje ohranil svojo oplojevalno moč. Verjel je, da je s svojo rodovitnostjo odgovoren za obče dobro.« »Fragments et notes sur l'Abbé de Saint-Pierre«, *Oeuvres complètes*, l. c., str. 656-6.

⁴⁸ *Abrege*, str. 116.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 24. Saint-Pierre je lahko govoril o »krščanski Evropi« (npr. *ibid.*, str. 49) ne zato, ker bi bilo krščanstvo enotno, pač pa zato, ker je na Evropo gledal kot na enoto, se pravi v smislu evropske enotnosti.

⁵⁰ Gl. besedilo k op. 10.

⁵¹ *Memoires*, str. [36]; *Projet*, str. 17.

⁵² Saint-Pierre je želel, da bi evropski kongres zasedal kje na Holandskem, kajti Holandci so bili »med vsemi ljudstvi na svetu tisto, ki trguje najpogosteje in v največjem obsegu«, in so bili zato od vseh narodov najbolj »zainteresirani za ohranitev miru«. *Memoires*, str. 75. Na splošno o tem vprašanju gl. Edmond Silberner, *La guerre dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1939 (o Saint-Pierru str. 161 sq.); ta študija je povzeta v uvodu v Edmund Silberner, *La guerre et la paix dans l'histoire des doctrines économiques*, Sirey, Paris 1957.

obramba trgovskih interesov je postala, konsekventno, bolj ali manj sinonimna z zavzemanjem za mir. Če je bila ta obramba mišljena in prakticirana po vojaško, to kajpak ni metalo sence na svetlo idejo.

Ko je šlo za evropske posesti onkraj Atlantika, je Saint-Pierra, kot bi bilo mogoče pričakovati, vodila ena sama skrb: skrb za mir, za mir med kolonialnimi silami. »Prijatelj človeštva« je bil seveda spontani šovinist, če že ne protorasist. Kakor ni dvomil o manjvrednosti neevropskih kultur,⁵³ tako je bil prepričan, da je načeloma nevredno evropskih vladarjev, da bi se bojevali med sabo zavoljo »kakega nenaseljenega otoka« ali za »par koč divjakov«. ⁵⁴ Kar je ležalo onkraj morja, v Ameriki in drugje, so bila za Saint-Pierra velikanska ozemlja, »ki jih naseljujejo samo divjaki«⁵⁵ – kar je pomenilo toliko, kot da so nenaseljena (in torej prosta). »Ta ozemlja, tako oddaljena, nekultivirana, nenaseljena, so brez velikega pomena, vendar pa ne bi smeli [...] ničesar prepustiti za delitev med

⁵³ Bolj naklonjeno oko bi v njem morda prepoznalo predhodnika multikulturalizma. Ko je pisal o mohamedancih, je svaril pred tem, da bi v njih videli »ljudi, kakršni smo mi«. *Discours contre le Mahometisme, OP V*, str. 131. Če je environmentalizem stoletje ali dve pred tem spodbijal teorije o degeneraciji človeka (gl. Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964, 7. pogl.) in bil teoretska podlaga strpnosti – kajti če je dokazoval, da različne podnebne in topografske okoliščine ustvarjajo različna razporeženja in temperamentne ljudi, bi naj to napeljevalo k sprejemanju misli, da različna področja na zemlji narekujejo različne načine življenja in njim ustrezne družbene ureditve, in s tem tudi k sprejemanju teh različnih dejanskosti (gl. J. H. Elliott, »The Discovery of America and the Discovery of Man«, v Elliott, *Spain and Its World 1500-1700*, Yale University Press, New Haven/London 1989, str. 62) – je tu postal sredstvo za diskvalificiranje, na diskvalifikacijo pa je bil oprt imperativ po izbrisovanju inferiorne »kulture«. Sovraštvo do islama v tem pogledu Saint-Pierra ni toliko zaslepilo, da ne bi videl, da obstajajo tudi druge kulture, na katere mora Evropejec gledati zviška, s pomilovanjem in zaničevanjem. Ne le mohamedanci, marveč vobče »divjaki Azije, Afrike in Amerike«, so drugačna kultura (»c'est la diférente culture«). Seveda manjvredna: duh, *l'esprit*, »najbolj nevednih kmetov iz vasi Touraine, kjer je zrasel Descartes«, je bil »bolj kultiviran od duha teh divjih Descartesov iz Azije, Amerike ali Afrike«, in »najmodrejši med Kafri« si še zamisliti ne more niti »stotine napredka, s katerim se v Franciji, v Angliji, približujemo človeškemu Razumu«. *Observations Sur le progrèz continuèl de la Raizon Universelle, OP XI*, str. 265-7, 305.

⁵⁴ *Memoires*, str. 134. Saint-Pierre je primerjal velike prednosti, ki jih dajejo ljudem »velike in stare družbe«, s tistim, kar »dobijo divjaki iz svojih malih družb, ki se šele rojevajo« (*Projet de traité*, str. 443), kar je impliciralo, da je že zgolj velikost evropske družbe, ki si jo je zamislil in jo mislil, predstavljala civilizacijska napredek in superiornost (cf. *ibid.*, str. 445). Veliko je bilo napredno, in abbéjevo sporočilo je bilo, da se Evropejcem ne spodobi, da bi živeli na drobno: da bi se obnašali kot divjaki in živeli kot »poglavarji divjaških družin«, »afriški kraljički«, »majčkeni suvereni Amerike« (*Projet*, str. 23-4). Združiti bi se morali v »Société Européenne«.

⁵⁵ *Memoires*, str. 95. Saint-Pierre je postavljajl nasproti »nevednost, neotesanost, siromaštvo in barbarstvo divjaških narodov Amerike« in dobro urejeno in uglajeno (»bien policéee«) Evropo. *Abrege*, str. 122.

suvereni; vzeti bi jim morali sleherni predmet razdora.«⁵⁶ Domorodska ljudstva so ostala zunaj vidnega polja, vanj so stopila le izjemoma – kot vir možnega upora, kot manjša motnja miru. Mir, ki je zanimal Saint-Pierra, je bil mir med evropskimi silami, in v interesu tega miru bi morala Evropa kolektivno upravljati kolonialne zadeve.⁵⁷ Potrebna so bila jamstva, ki bi zagotovila »suverenom, ki imajo tam postojanke, da bi imeli v tistih deželah tam gotove, jasne in nespremenljive meje svojih ozemelj.« S tem ciljem pred očmi je Saint-Pierre predvidel, da bo Evropska unija imenovala »komisarje, ki bodo potovali v tiste kraje za ureditev teh meja«, in ustanovila tam »generalni svet«, katerega naloga bo razsojati med kolonialisti.⁵⁸ Kolonialna trgovina bi morala biti svobodna, in Saint-Pierre se je čutil poklicanega prepričati tiste, ki so se bali, da bodo s padcem monopolov padli tudi dobički, da bodo profiti, prav nasprotno, narasli z naraščanjem trgovske dejavnosti. Prisegal je na načelo, da »povečevanje trgovine enih v ničemer ne ovira povečevanja trgovine drugih«. In ker je bil cel svet dan v ropanje Evropejcem – v uglajenem jeziku načel se je reklo, da »mora biti morje prav tako svobodno kot zemlja za vse krščanske države« – je imel seveda prav, ko je pridigal o prednostih in blagodatih »poceni tržišča, ki bo vedno delovalo v prid vseh ljudstev evropske družbe«.⁵⁹

Bližja in neposredneje občutena skrb so bili za Saint-Pierra »Mohamedanci, sosedje Evrope, Tartari, Turki, Tunizijci, Tripolitanci, Alžirci in Maročani«.⁶⁰ Ko se je trudil formulirati politiko do njih, sta se v pacifistovih prsih topli dve duši. Njegova prva rešitev je bila ponuditi jim pristop k pogodbi, skleniti z njimi napadalno in obrambno zvezo, povzdigniti jih v pridružene člane Evropske unije.⁶¹ To nikakor ne bi bila njihova svobodna odločitev, le pristanek na to,

⁵⁶ *Projet*, str. 209-10.

⁵⁷ S sklicevanjem na Pettyja je Saint-Pierre argumentiral, da so lahko kolonije koristne za *Nation-Mère* samo »v sistemu obče ureditve evropske skupščine [*système de la Police générale de la Diète Européenne*]«, medtem ko tedaj, če take politike ni, »dans le système d'Inpolice Europeines«, prinašajo več škode kot koristi. *Observations sur les colonies éloignées*, OP X, str. 279-80.

⁵⁸ *Memoires*, str. [36], 95; *Projet*, str. 18, 209. Spodbuda španskemu kralju za pridružitve Uniji je bil argument, da bi mu to pomagalo ohraniti njegove »daljnje države, Peru, Meksiko etc.« *Abrege*, str. 125; *Projet de traité*, str. 646. Pomožen argument je bil, da je veliko bolje, da so ozemlja, ki so v španski lasti (in Španija) »ima v lasti najobsežnejše ozemlje na svetu«, v posesti »evropske [vladarske] hiše«, kot da bi bila v rokah »kake azijske hiše«. *Projet*, str. 173.

⁵⁹ *Ibid.*, 152, 155; *Projet de traité*, str. 683, 647-8.

⁶⁰ *Projet*, str. 160-1.

⁶¹ *Projet*, str. 161; *Projet de traité*, str. 549. Enkrat se je Saint-Pierre poigral z mislijo, da bi bili ti muslimani morda člani Unije, a tudi tu je bila to le negotova možnost: »ali člani ali zavezniki Unije« (*ibid.*, str. 162). V nadaljevanju jih je obravnaval samo kot potencialne pridružene člane (*ibid.*, str. 319), nekje drugje kot *confederez* (*Abreje du Projet*, OPI, 294-5), nikdar pa se niso pojavili na njegovih številnih listah članov Unije. Pri tem je bil odločen, da tu niso možne spremembe. *Ibid.*, str. 190.

kar bi odločili Evropejci; in če bi Mohamedanci zavrnilo ponujeno jim zvezo, bi morali na svoj račun pripisati napad združenih evropskih sil nanje. Prednosti in koristi takšne ureditve za Evropejce bi bile številne. Najprej, institucionalna inkorporacija sredozemskih muslimanskih držav v Unijo – v smislu nekakšnega partnerstva za mir, se pravi ne kot enakopravnih članic – bi nevtralizirala njihovo vojaško moč. Saint-Pierra je najbolj skrbelo, »da se Turki in Maročani ne bi utrdili [*ne s'aguerrissent*]«. ⁶² Ko bi enkrat bili v Uniji, bi morali prispevati čete za evropsko varnost. Poleg tega bi morali denarno podpirati vzdrževanje zveze: vsota, ki bi jo, denimo, morala plačevati Turčija, je bila višja od vsote, ki bi jo bila dolžna plačati katera koli od evropskih držav. ⁶³ Mir torej ni bil le dober za trgovino, kar je Saint-Pierre neutrudno dokazoval, bil je tudi dobra trgovina. Nedvomno je bil blagodejen za evropske posle: predlagana ureditev bi odprla meje sosednjih muslimanskih držav za neomejeno trgovsko dejavnost. Povečanje komuniciranja z Evropejci, ki bi iz tega sledilo, je bilo identično z »nepretrganim napredovanjem univerzalnega človeškega razuma« in bi kot tako postopoma spodkopalo islam. ⁶⁴ »Naraščanje tuje trgovine prinaša tja novo svetlobo«, in v njej kopnita tako »prazna vera« mohamedancev (kar je za Saint-Pierra »ozdravljenje«) kot vraževerje v azijskih deželah. ⁶⁵ Tako je *commerce* tlakoval pot krščanstvu kot univerzalni religiji. ⁶⁶ To bi spet prispevalo k spreminjanju družbene in kulturne zgradbe muslimanskih dežel. Mohamedanski suvereni bi, denimo, »kmalu prevzeli metode krščanskih držav za izobraževanje mladine in za povzdigo umetnosti in znanosti«. ⁶⁷ Naposled, v takih okoliščinah bi bilo tudi mogoče preobraziti njihove politične sisteme in jih prilagoditi evropskim merilom. ⁶⁸

Vključitev sredozemskih muslimanov in tudi ruskega carja ⁶⁹ v Unijo bi prispevala k evropski varnosti ne le s tem, da bi pogasila vojne med članicami

⁶² *Abrege*, str. 143-4.

⁶³ *Memoires*, str. 111-2; *Projet*, str. 374.

⁶⁴ »Aneantissement futur. Du Mahometisme & des autres Religions humaines par le progrès continuel de la Rézon humaine universelle«, *Pensées diverses*, OP XIII, str. 219-23.

⁶⁵ *Observations Sur le progrès continuël de la Raizon Universelle*, OP XI, str. 284-5.

⁶⁶ Argument ni bil pretresljivo nov: »gotovi smo si lahko, da bo resnična religija, ki je edina razumna, korak za korakom postala [...] univerzalna religija.« *Projet*, str. 282. Ali: »če bi Evropa, ki se je najbolj približala univerzalnemu razumu, imela natanko isto religijo, bi jo korak za korakom uveljavila kot univerzalno po vsem svetu.« *Reflexions Morales*, OP XV, str. 106.

⁶⁷ *Projet*, str. 385.

⁶⁸ »Z Alžirom, Tunisom in Tripolijem bi lahko sklenili pogodbo, [...] da bi jih pripravili do tega, da bi vladali na republikanski način, in tako kot trgovska mesta.« *Projet de traité*, str. 692.

⁶⁹ V tem je ena od razlik med Saint-Pierrom in Sullyjem alias Henrikom Velikim, na katerega je sicer prisegal. Sullyjeva nova Evropa bi izključevala države, ki jih danes štejemo v Vzhodno Evropo. Ne le iz verskih razlogov. Poljaki, Prusi, Livonci, Moskoviti in Transilvanci so že zato, ker prihajajo v stik s Turki in Tartari – četudi le, ko se vojskujejo proti njim – »tujci Zahodnoevropejcem. *Memoirs of Maximilian de Bethune*, zv. III, str. 169.

in pridruženimi članicami, marveč tudi s tem, da bi potisnila evropske meje daleč v azijsko ozemlje. Meje teh neevropskih članic Unije bi bile obrambni okop Evrope pred invazijami »kakega tatarskega osvajalca, kakega kitajskega osvajalca, kakega arabskega osvajalca, kakega perzijskega osvajalca.«⁷⁰ In ko je Saint-Pierre govoril o tem vprašanju, so se nenadoma pojavile, tako rekoč *ex nihilo*, »kolonije različnih nacij Evrope na mejah Moskovitskega carstva in Turčije«⁷¹ s stacioniranimi evropskimi četami. »Dobro utrditi vse meje nasproti vladarjem, ki niso v Uniji«,⁷² bi bila dolžnost carja in turškega cesarja.⁷³ A tudi Evropejci bi ne držali križem rok: skrbeli bi za svojega bojevitega duha, kultivirali bi vojaške vrline in spretnosti. »Miroljubni filozof« jih je namreč cenil in ni hotel, da bi zaradi miru v Evropi oslabele in zatonile. Odrinil bi jih bil iz Evrope, da bi jim vdihnil novega življenja na njenem obrobju. »Res je, da se vojaške kreposti in sposobnosti skoraj ne pokažejo več med nami in da se vse bolj umikajo na evropske meje, tam jih je moč imeti, kjer so sovražniki, proti katerim se imamo bojevati.«⁷⁴ Tam bi jih načrtno gojil. »Veščine, ki so odvisne od vojne, se eksercirajo zlasti na mejah Evrope, tako da se ne bi izgubile, dokler bo Evropa imela oborožene sovražnike, ki se jih je bati.«⁷⁵

Kljub temu, da meje evropskega miru niso prinašale miru tistim onkraj njih, je na to prvo rešitev vendarle mogoče gledati kot na vizijo miru – vsaj za tiste, ki bi bili tako ali drugače vključeni v Evropsko unijo,⁷⁶ torej pogojno tudi za mediteranske muslimane. Vendar je bila ta evropska mirovna hegemonija le ena možnost. Saint-Pierrova zadnja beseda, če ne kar končna rešitev, je bila veliko manj tankočutna. V tisti inačici mirovnega projekta, ki jo je objavil leta 1713, je bolj mlačno zavrnil zamisel o izgonu Turka iz Evrope kot nepraktično. Ni bil prepričan, da bi bila večina evropskih vladarjev pripravljena lotiti se

⁷⁰ *Projet*, str. 319. – Čemur se danes reče »trdnjava Evropa«, je ideja s spoštovanja vredno tradicijo. Celo Komenský, ki je v *Angelus pacis* (1667) obnovil pridigo na gori in je bil v primeri z večino somirovnikov v resnici začuda nenasilen, si je lahko zamišljal Evropo samo kot »skupno trdnjavo krščanstva pred vsemi zunanjimi sovražniki«. John Amos Comenius, *The Angel of Peace sent to the Peace Ambassadors of England and the Netherlands in Breda, Whence it is intended for transmission to all the Christians in Europe and thereafter to all the nations throughout the world, that they should call a halt, cease to wage war, And make way for the Prince of Peace, Christ, who now desireth to announce peace to the nations*, ur. M. Safranek, Pantheon Books, New York s.a., str. 49.

⁷¹ *Projet*, str. 321.

⁷² *Projet*, str. 372.

⁷³ V *Abrege*, str. 76, 131, so bili Turki prestavljeni že na nasprotno stran in stroške »obrambe« pred njimi bi si delile vse članice Unije, kar bi razbremenilo države, ki so mejile na Turčijo (Nemško cesarstvo in Poljsko).

⁷⁴ *Suplement a l'Abreje*, OP II, str. 7.

⁷⁵ *Ibid.*, str. 13.

⁷⁶ Ko bi bila Evropska unija trdno postavljena, bi se Saint-Pierre lotil organiziranja Azije in bi oblikoval »Azijsko unijo po vzoru Evropske unije«. *Projet*, str. 321, 376 sq.

tako dragega podjetja.⁷⁷ V besedilu, ki ga je dal natisniti štiri leta pozneje, se je k temu vprašanju vrnil. Zdaj je s slabo vestjo priznal, da je bil mislil, »da bi bilo nemogoče pognati Turka iz Evrope«. Vendar je bil zadevo še enkrat premislil: »potem ko sem nekaj časa razmišljal o tem vprašanju, pa menim, da je ta reč mogoča.« Edini pogoj, ki bi ga bilo treba izpolniti, je bil ustanovitev Evropske unije, ki v tem kontekstu nastopi v verski opravi: kot »krščansko rabsodišče« in »krščanska družba«.⁷⁸

Da bi prepričal namišljene sogovornike, je Saint-Pierre začel govoriti o »živem in nespravljivem sovraštvu« – seveda ne Evropejcev do »Turkov«, pač pa »mohamedanskih vojakov do krščanskih ljudstev«.⁷⁹ Opozarjal je tudi, da neverniki ogrožajo papeško državo in da se je treba »toliko bolj bati za papeža, ker ga Turki že dolgo sovražijo kot poglavarja kristjanov«.⁸⁰ Na površje je priplavala stara tema, ki je vzgibavala in formirala zahodno krščanstvo in zatem Evropo vsaj od začetka križarskih pohodov dalje: da so »ti neverniki osvajali Evropo edinole zaradi zavisti in razprtij med krščanskimi vladarji«. Jasno je moralo biti, da je Unija potrebna, kajti kaj je bila drugega kot »nerazdružljiva zveza vseh krščanskih vladarjev, da bi se vsi medsebojno varovali ne le proti Turkom, marveč tudi proti vsem drugim svojim sovražnikom?« Ta defenzivna misel se je hipoma prelila v vizijo »napadalne zveze za iztrebljenje Turkov«. In veliki evropski mirovnik je obljubil, da bo »takoj pokazal, da je ta projekt za iztrebljenje Turkov manj težaven, kot bi si kdo mislil«, in pristavil retorično vprašanje, kaj da je kdaj koli bilo »veličastnejše in pomembnejše za krščanstvo, kot na eni strani za vedno vzpostaviti mir med krščanskimi vladarji in jih na drugi pripeljati do tega, da se dejavno zavzamejo za iztrebljenje nevernikov?«⁸¹ Na pomoč je poklical avtoriteto Henrika Velikega, čigar srčna želja da je bila »vzpostaviti večni mir in izgnati Turka iz Evrope«,⁸² ter predlagal splošni križarski pohod.

Na koncu svojega mirovnega projekta se je Saint-Pierre odločil dokazati, ali raje: prepričati evropske vladarje, da je izgon Turkov iz Evrope lahak ter da jim bo prinesel korist in slavo. Če bi bila oblikovana evropska »totalna zveza«,

⁷⁷ *Ibid.*, str. 306-7.

⁷⁸ *Projet de traité*, str. 549.

⁷⁹ *Ibid.*, str. 557.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 613. V *Suplement a l'Abreje, OP II*, str. 36, Saint-Pierre piše, da ni nujno, da bi bil papež član Unije, kajti ta bi lahko delovala tudi brez njega, da pa je res, da »papež potrebuje zaščito obče Zveze proti mohamedancem« in da je očitno, da bo ta zainteresirana za to, da ga bo varovala.

⁸¹ *Projet de traité*, str. 613.

⁸² *Ibid.*, str. 677, 679. Po Sullyjevih besedah je hotel Henrik IV. »ustvariti mir v Evropi in preobrniti nenehne vojne med njenimi vladarji v neprekinjeno vojno proti nevernikom«. *Memoirs of Maximilian de Bethune*, zv. V, str. 150.

bi lahko bojevala iztrebljevalno vojno, katere cilj bi bil »izgnati Turka iz Evrope in celo iz Azije in Afrike«. ⁸³ Ta »celo«, in kar sledi, ni bil *lapsus linguae*. Saint-Pierre je to idealno vizijo še dvakrat ponovil. Veliki cilj razsvetljene križarske vojne je v resnici bil »osvojitve vsega, kar imajo Turki v lasti v Evropi ter na otokih v Sredozemlju, v Aziji in v Afriki«; če bodo Evropejci le dobro načrtovali vojaško ekspedicijo, bo potem, ko bodo Turke izgnali iz Evrope, ista vojska z veliko lahkoto pregnala to ljudstvo tudi iz Egipta in velikega dela Azije. ⁸⁴ Nasproti Turkom so se Evropejci strnili v krščansko skupnost, pripravljeno pozabiti na verske razkole v krščanstvu. »Turki se še v sanjah ne bodo več vojskovali ne proti cesarju, ne proti Benečanom, ne proti Poljski, ne proti carici, brž ko bodo imeli proti sebi občo obrambno Zvezo, ki jo bodo sklenili med sabo kristjani, kajti ti mohamedanci bodo tvegali, da bodo pognani iz Evrope v dveh ali treh vojaških pohodih, in da bodo videli, kako se bodo na ruševinah njihovega cesarstva oblikovale številne nove krščanske suverene vladavine.« ⁸⁵ In tako se Evropska unija, ko njena misel doseže zenit, razodene »kot pot k univerzalnemu križarskemu pohodu, neprimerno trdnejšemu in boljše uglasenemu od vseh prejšnjih«. ⁸⁶ In »ta unija je edino sredstvo, ki bo omogočilo Evropi in evropskemu redu [*police*] vladati nad vsemi deli sveta«. ⁸⁷

Saint-Pierre gotovo ni bil največji mislec svojega časa in na njegov račun je bila izrečena prenekatera posmehljiva pripomba. Nedvomno pa je bil zelo popularen in tudi vpliven ter v mnogih pogledih tipičen mož svoje dobe. V njem lahko vidimo genija evropske neumnosti, enciklopedista norosti razsvetljenega razuma. Nihče od tistih, ki veljajo za pomembne ljudi, ga ni obšel v tišini. ⁸⁸ Do njegovega dela so zavzemali stališče Leibniz, ⁸⁹ Montes-

⁸³ *Projet de traité*, str. 689.

⁸⁴ *Ibid.*, str. 690.

⁸⁵ *Suplement a l'Abreje*, OP II, str. 69.

⁸⁶ *Projet de traité*, str. 693. Prim. *Vue generale des effets merveilleux que produiroit necessairement en Europe Le Nouveau plan de Gouvernement des Etats*, OP VI, str. 326-7: Če bi bila vzpostavljena unija »med krščanskimi vladarji v času križarskih pohodov, bi jih bili ti stali veliko manj mož in denarja, in vsa ljudstva, ki so mohamedanska in barbarska, bi še danes služila kristjanom in bila verjetno tako dobro urejena [*policez*], kot smo mi.«

⁸⁷ *Abreje du Projet*, OP I, str. 295.

⁸⁸ Edmond Silberner, *La guerre dans la pensée économique*, str. 161.

⁸⁹ Leibniz si je dopisoval z njim in o njem ter komentiral projekt o večnem miru. Gl. Leibniz, *Oeuvres*, ur. Foucher de Careil, zv. IV, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York 1969, str. 325-36; Leibniz, *Political Writings*, ur. P. Riley, 2. izd., Cambridge University Press, Cambridge 1988, str. 176-84. Prim. Paul Wiedeburg, *Der junge Leibniz. Das Reich und Europa. II. Teil: Paris*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970, zv. 4, zlasti str. 477-8.

quieu,⁹⁰ D'Alembert,⁹¹ Voltaire,⁹² Rousseau, Kant,⁹³ če omenim samo nekaj velikih imen. Jemati ga je treba resno, kar velja tudi za njegov projekt univerzalnega križarskega pohoda. Ne verjamem, da je mogoče resnost tega projekta odpisati z razlago, da ga je Saint-Pierre predlagal iz oportunitizma, da bi namreč »lažje prepričal regenta o koristnosti krščanske unije«. ⁹⁴ Ta projekt ni dodatek k njegovemu mirovnemu načrtu, marveč je njegov integralni del. A četudi bi teza o oportunitizmu veljala, bi pač povedala le to, da je bila ideja križarske vojne še vedno mobilizacijska ideja.

O križarski vojni so precej razpravljali tako v Angliji kot v Franciji v času, ko je Saint-Pierrov vzornik Sully sestavil svoj *Véliki načrt*,⁹⁵ in vprašanje je v razsvetljenem stoletju vse prej kot padlo v pozabo.⁹⁶ Med Saint-Pierrovimi sodobniki se je z njim pečala tudi tako pomembna oseba kot marki d'Argenson, zunanji minister Ludvika XV. Ta je imel Saint-Pierra za »velikega političnega

⁹⁰ Zanj je bil »sijajni mož«, ki je veliko pisal o *Politique*, oziroma »slavni abbé de Saint-Pierre«, ki je »predlagal različne projekte, vse, da bi vodili k dobremu«. *Mes pensées*, v Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1964, str. 875, 979.

⁹¹ Gl. »Éloge de Saint-Pierre«, v *Oeuvres de D'Alembert*, zv. III, 1. del, Paris 1821, str. 250 sq.

⁹² Gl. zlasti *Le siècle de Louis XIV*, v Voltaire, *Oeuvres historiques*, ur. R. Pomeau, Bibl. de Pléiade, Gallimard, Paris 1957, str. 952-3; več omemb v korespondenci. Prim. *Discours en vers sur l'homme*: »Nek zakonodajalec, čigar plodno pero je naredilo veliko praznih projektov za dobro sveta, in ki je potem, ko je trideset let pisal za nehvaležneže, prišel do tega, da je ustvaril besedo, ki je ni v Vangelasu: ta beseda je dobrodelnost [*bienfaisance*] [...].« *Oeuvres complètes*, cit. izd., zv. IX, str. 424. V epigramu na Saint-Pierrov doprni kip pa je na koncu zapisal: »Ce n'est là qu'un portrait; – L'original dirait quelque sottise.« *Oeuvres complètes*, zv. XXXII, str. 418.

⁹³ Vprašanje je, če je bil Kant res seznanjen ne le z Rousseaujevima povzetkom in sodbo o mirovnem projektu, temveč tudi s samo Saint-Pierrovo razpravo, kot trdi Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1948, str. 164-5. Pritrditi pa je mogoče Jeanu Ferrariju, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Librairie Klincksieck, Paris 1979, str. 163, da je Saint-Pierre poleg Rousseauja največkrat omenjeni francoski pisec v Kantovih delih. (Ferrari, *ibid.*, str. 217, zavrača citirano Friedrichovo mnenje.) Gl. zlasti *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, ur. Fr. Chr. Starke, Die Expedition des europäischen Aufsehers, Leipzig 1831, str. 174-6. Kant je imel Evropsko unijo za natanko tisto, kar se je Saint-Pierre trudil dokazovati, da ni bila: »Platonische republick«. *Akademieausgabe*, zv. XVI, str. 686. Prim *ibid.*, str. 241: »Izvrševanje pravil krščanstva, pravi Bayle, je sicer možno *in abstracto*, ne pa pri vladarjih. V zvezi s predlogom opata Pierra ni bilo možno.«

⁹⁴ Silberner, *La guerre dans la pensée économique*, str. 179.

⁹⁵ Franklin L. Baumer, »England, the Turk, and the Common Corps of Christendom«, *The American Historical Review*, L (1944), str. 46; Kükelhaus, *op. cit.*, str. 47 sq., 56 sq., 144 sq.

⁹⁶ Jacob ter Meulen, *Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung 1300-1800*, Martinus Nijhoff, Haag 1917, omenja III. zv. mirovnega projekta von Lilienfelda, *Neues Staatsgebäude in drey Büchern*, Leipzig 1767, ki vsebuje načrt za križarsko vojno, vendar ga v svoji študiji ne obravnava, češ da »to ne bi bilo na mestu«. *Op. cit.*, str. 270.

genija«, za »nega grških modrecev med nami«,⁹⁷ in je tudi sam razmišljal o tem, da bi sprožil »takšno križarsko vojno, da bomo postali všečni božjemu pogledu, obenem pa tudi ljudem!«⁹⁸ Njegova vizija je bila vredna vodilnega evropskega politika: »Prva velika revolucija, ki se bo verjetno zgodila v Evropi, bo osvojitve Turčije. [...] To bo resnični križarski pohod, s katerim se bomo prikupili tako Bogu kot ljudem.«⁹⁹ »Tako bomo korak za korakom naselili, disciplinirali, pokristjanili, uglasili vso zemljo, kjer je moč živeti. [...] To bo v korist tako nebesom kot zemlji. To bo veliki in veličastni sad ustanovitve evropske republike.«¹⁰⁰ Tudi Voltaire, simbol evropskega razsvetljenstva, je želel pokončati Turke.¹⁰¹ Obžaloval je, da so »krščanske sile zaposlene s tem, da se med seboj upropaščajo, namesto da bi uničile te skupne sovražnike«,¹⁰² in očitno sanjal o času, ko »bodo muslimani pognani iz Evrope.«¹⁰³ Carici Katarini II. je pisal: »Potolčite Turke, pa umrem zadovoljen«, in zavzdihnil: »Želel bi si vsaj to, da bi vam lahko pomagal pobiti nekaj Turkov.«¹⁰⁴ Vendar je to že druga zgodba, natančneje, drugo poglavje te iste zgodbe, ki se še do danes ni končala.

⁹⁷ *Mémoires et journal inédit du marquis d'Argenson, Ministre des affaires étrangères sous Louis XV*, publiés et annotés par M. le marquis d'Argenson, P. Jannet, Paris, 1858, zv. V, str. 259, 270.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 384.

⁹⁹ *Journal et mémoires du marquis d'Argenson*, ur. E. J. B. Rathery, Librairie de la Société de l'histoire de France, Chez M^{me} V^e Jules Renouard, Paris, 1859, zv. I, Appendice, str. 361-2.

¹⁰⁰ *Mémoires et journal*, str. 385.

¹⁰¹ Henry Meyer, *Voltaire on War and Peace*, Studies in Voltaire and the Eighteenth Century, zv. CXLIV, The Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, Banbury 1976, str. 99. Meyer je želel opravičiti svojega junaka, češ da »filozof, ki ljubi mir, izreče nekaj heretičnih besed.« *Ibid.*, str. 92-3.

¹⁰² *Ibid.*, str. 82.

¹⁰³ Friedrich II. Voltairu, 29. feb. 1773. *Voltaire's Correspondence*, ur. Th. Berterman, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève 1953-65, zv. LXXXIV, str. 136.

¹⁰⁴ Voltaire Katarini II., cit. v Meyer, *op. cit.*, str. 49.

Bel, racionalen in pervertiran

Evropski humanizem in Drugi

Oto Luthar

Svoboda, enakost, bratstvo, ljubezen, čast, patriotizem in še več visokoletečih pojmov bi lahko našteli, pojmov, ki nas niso obvarovali pred nastajanjem rasističnih govoric o umazanih črncih, umazanih Židih in umazanih Arabcih. Zato je protest razumnih ljudi, liberalcev ali tistih mehkega srca, ki je izražal (in izraža, op. O. L.) šok nad tako nekonsistentnostjo, prej izraz zmote ali nepoštenosti. Namreč, ničesar bolj konsistentnega ni, kot rasistični humanizem, odkar je bil Evropejec zmožen postati človek zgolj skozi ustvarjanje sužnjev in pošasti.« (J.-P. Sartre)¹

Strinjam se s Tomažem Mastnakom, ki pravi², da sta antinacionalizem in nenacionalizem resnična kuga 20. stoletja. Še bolj pa se strinjam z avtorjevim stališčem, da so v jugoslovanski krizi t.i. nepristranski opazovalci s svojim »nepristranskim pogledom« še dodatno okrepili »grozljivo asimetričnost« balkanske vojne. Dodal pa bi, da to ne velja samo za to vojno ter, da tako kot omenjeni anti-nacionalizem, k sodobni interpretaciji »destruktivnih procesov« v tranziciji jugovzhodne Evrope prispeva predvsem evropski visoko kulturni humanizem, oz. popolna odsotnost tega, kar Mastnak imenuje lastna introspekcija. Skratka, in to je tudi osrednja trditev pričujočega zapisa, ni nek arhaični rasizem (poznani tudi kot »temna perverzija zahodnjaškega racionalizma«) tisti, ki vzpostavlja ta pogled (t.j. tako interpretacijo zunanjih procesov, kot tudi samo reprezentacijo), temveč humanizem, oz. cela množica njegovih konstituant, ki omogočajo predvsem povečevanje lastne identitete. Mislim na tisti Humanizem, ki ga Franz Fanon označi za konfliktni koncept, ker je sproduciral rasistično ideologijo superiornosti »kulture belega človeka« (Said, 227-8), predvsem pa na tiste vrste racionalnost, ki se vzpostavlja na definiciji drugega. Ta definicija pa temelji na iskanju drugačnosti, in kar je pomembneje, na konstituiranju te drugačnosti.

¹ Pričujoči citat je ob nekaterih drugih povzet iz odlične knjige Roberta Younga (*White Mythologies. Writing History and the West*), v kateri se poleg drugih stvari (analiza zgodovine zgodovino pisja od Hegla, Marxa do Althusserja in Foucaulta ...) avtor posveča sodobnim vprašanjem o mejah zahodnjaškega védenja.

² Mislim predvsem na Mastnakov članek »Dnevnik kužnih let«, objavljen v *Naših razgledih* z dne 12. 11. 93, str. 12-13.

V tem pogledu se Zahodni Evropi ni zgodilo nič, pa čeprav je mogoče naštetih vrsto avtorjev, ki trdijo, da je Zahod po prvi svetovni vojni v odnosu do »drugega« in »tretjega« sveta postopoma prenehal nastopati izključno v prvi osebi. Pa tudi če bi temu lahko pritrdili, to še ne pomeni dekolonizacije evropske misli. Nasprotno, vse jasneje postaja, da se evropski analitiki sodobnih procesov na vzhodu kontinenta močno približujejo interpretativnim vzorcem orientalizma, upali bi si celo trditi, da med tipičnim pozicioniranjem Vzhoda in klasičnim orientalizmom glede na svet zunaj zahodnoevropskega okvira ni prav nobene bistvene razlike. Poleg tega je razvidno, da tako tipični pogled na Orient, kot tudi tipična interpretacija evropskega Vzhoda, ni le stvar politike. Tudi ni preprosta refleksija zahodnjaške kulture, šolstva ali drugih inštitucij. Ni nekakšna nepregledna množica difuznih tekstov o vzhodu, pa tudi reprezentacija ali ekspresija nekakšne skrivnostne zahodnjaške imperialistične zarote, ki želi potlačiti vzhod, ne. Nasprotno, gre za distribucijo geopolitičnega samozavedanja, ki je sestavni del govornice s področja izobraževanja, ekonomije, sociologije, zgodovine itd. Gre za elaboracijo, ki ne temelji le na osnovni geografski distinkciji, po kateri je svet narejen iz dveh neenakih polovic, t.j. Vzhoda in Zahoda, temveč zajema celotne serije interesov, ki tako kot znanstvena odkritja, filološke rekonstrukcije, psihološke analize, sociološki in geografski opisi, ne le kreirajo, temveč tudi vzdržujejo stanje neenakosti. Ne gre torej samo za izražanje, temveč za neko željo po razumevanju, v nekaterih primerih za nadziranje, manipuliranje ali celo vključevanje »manifestno drugačnega (ali alternativnega, ali novega) sveta« (Said, 12). Predvsem pa je to govorica, ki ni v neposredni zvezi s politično močjo, temveč je vpletena v neenaki odnos različnih vrst moči, med katerimi prevladuje moč kulture (kot sklopa ortodoksij, kanonov okusa, velikih tekstov in predpisanih vrednot), ter moč morale, ki pa je osredotočena na poudarjanje razlike med tem, kar »mi znamo in smemo, in oni ne«.³

Vse torej kaže, da imamo tudi v tem prelomnem trenutku evropske zgodovine opravka z analitsko regresijo. Z vračanjem na tradicionalne vzorce visokega humanizma. Tipični zahodnjaški analitik namreč še vedno ustvarja zgodovino in se obenem tega tudi zaveda. Pri tem se vedno znova sklicuje na zgodovino svoje domače dežele, hkrati pa jasno nakazuje, da je sam predstavnik tega okolja. Glede na to zgodovina, ki jo piše, ne more biti zgodovina obravnavane dežele (Bosne npr.), temveč zgodovina konstantnega nerazumevanja procesov, ki so privedli do bolj ali manj tragičnega razpleta. Regresija takšne interpretacije se zato kaže v ponovnem vzpostavljanju iste Evrope, v kateri – kot pravi Fanon – se ni nikoli govorilo o človeku, ne da bi se nenehno poudarjalo skrb za njegovo dobrobit, hkrati pa vsi vemo, s kakšnim trpljenjem je človeštvo

³ Glej Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, London 1991, str. 12.

plačalo za nekatera zmagoslavja evropskega razuma.⁴ Kar ostane, je to, kar bi Sartre poimenoval poskus postavitve evropskega človeka v središče zgodovine, ali še več, tovrstni humanizem je zanj dvojnik rasizma oz. »praksa izključevanja«.⁵

Takšna raba pojma »človeški« je seveda stvar močno politiziranih kategorij, predvsem pa predmet upravičene kritike »človeka« v delih mnogih povojnih avtorjev, ki jih Sartre, kasneje pa tudi Young, uvrščata v krog t.i. »antihumanizma«. Po Youngovem mnenju so po drugi svetovni vojni različni intelektualno-politični projekti generirali veliko nasprotij, sovraštva in nestrpnosti, skupni rezultat pa je bila samo še ena redefinicija nasilnega negativizma različnih ideologij. Ob tem se standardni odgovor na vprašanje, od kod izvira antihumanizem, še vedno naslanja na kritiko humanizma marksistov, ki sta jo začela Lévi-Strauss in Althusser. Althusserjev princip »strateške homogenizacije« vseh humanizmov v nek skupni trust, kot podlago za vzpostavitev nekega novega humanizma, je kljub izločitvi historičnega humanizma klasikov marksizma (Lukács), ki vidi človeka kot produkt samega sebe in njegove aktivne vloge v zgodovini, naletela na močno kritiko neevropejcev. Predvsem kritiki Cesairea in Fanona⁶ predstavljata opredelitev antihumanizma, ki se začne s prikazom vloge humanizma v zgodovini kolonializma ter kaže na to, da sta humanizem in antihumanizem eno in isto. S kolonialne perspektive začne humanizem nastopati kot oblika legitimizacije pravnega statusa kolonizatorjev, se pravi da gre za humanizem za lastno rabo, in to tako pri vzpostavljanju kolonialnih odnosov, kot za kasnejše oblikovanje ideološke kontrole koloniziranih ljudi. Ali kot bi dejal Young, gre za humanizem, ki služi za asimilacijo pod sistem evropskih vrednot.

Tovrstna kritika humanizma pa ne opozarja le na pomanjkanje etičnosti, temveč predvsem dvomi v ustreznost pojma »človeško« kot kategorije, s katero je mogoče kaj pojasniti. Po mnenju antihumanistov je mogoče s to kategorijo le ponoviti racionalno razumevanje človeka, razumevanje, ki nujno predvideva njegovo univerzalnost, obenem pa izključuje oz. marginalizira Drugega, npr. žensko ali domorodca. Po Fanonu gre v takšnih primerih za nekakšen rasizem, ki se kaže v zaničevanju, rasizem, ki minimalizira to, kar sovraži. Je del ideologije, ki temelji na nekakšni esencialni enakosti ljudi. Na tej podlagi ji

⁴ Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, London, 1967, tukaj povzeto po Robert Young, *White Mythologies ...*, str. 120.

⁵ Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: I. Theory of Practical Ensembles*, New Left Books, London, 1976, str. 752.

⁶ Aimé Cesaire, *Discourse on Colonialism*, Monthly Review Press, New York 1972.

Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, 1967; *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London 1986.

zato uspeva, da se zdi sama sebi logična, saj ponuja neevropejcem (neljudem) vstop v krog ljudi oz. ponuja možnost, da jih sprejme kot njen prototip zahodnjaške človečnosti. Klasični primer dvojne logike te vrste je po Youngovem mnenju Millovo zagovarjanje svobode, ki temelji na delitvi sveta na *kulture civilizacij* in *kulture barbarstva*. Na ravni estetike pa se to kaže v posploševanju Kantovega nagibanja k univerzalizaciji okusa, ki ga zasledimo v zasnovi različnih stališč evropskih kritikov, ko le-ti spoznanjem in izkušnjam evropskih piscev dodeljujejo status univerzalne človeške resnice in to brez vsakega pomisleka, ali je to sploh mogoče ali ne.

Glede na to velja pritrditi tudi tisti Youngovi razlagi, ki pravi, da vsaka zahteva po univerzalizaciji etičnih, moralnih in emocionalnih instanc različnih razsežnosti – od literature do filozofije – nastopa v kolonialnem razmerju kot nasilje univerzalizacije evropskih vrednot. Od tod izvira tudi strukturalistični projekt decentralizacije subjekta, ki predvsem kot etična aktivnost v mnogočem izvira iz prepričanja, da že sama ontološka kategorija človeka in človekove narave asociira nasilje zahodnjaške zgodovine. In če je koncept človeka že v osnovi dojet kot konfliktni koncept, potem ga ni mogoče predstavljati kot nekonfliktno etično načelo. Nasploh pa je ukvarjanje s problemom subjekta vedno povezano z oblikovanjem načinov, po katerih subjekti niso »unitarne esence«, temveč produkti konfliktnih psiholoških in političnih ekonomij. Eden možnih načinov prepoznavanja težav v teh razmerah je redefinicija samega sebe skozi model različnih slovničnih položajev, ki je zavezan upoštevanju jezika in zaradi tega ne dovoljuje središčenja ali enotenja jaza, ki ju predpostavlja humanizem. In prav to je po Youngovem mnenju tisti »vpis drugačnosti v jaz«, ki dovoljuje drugačen odnos do etike: »Jaz namreč mora priti do spoznanja, da obstajata tudi druga in tretja oseba«. ⁷ Prav tako pa že Foucaultova redefinicija jaza, na podlagi njegovega položaja znotraj jezika na primer, kaže, kako je subjekt, ko je enkrat »zapleten« v kakršnokoli lingvistično aktivnost, pravzaprav razseljen, razsrediščen in različno umeščen kot subjekt različnih sistemov, institucij ter oblik umeščanja in vrednotenja moči.

Podobno kot Young to vprašanje tematizira tudi Gayatri C. Spivak, ob Bhabhi in Saidu najpogosteje citirana avtorica s področja analize orientalizacijskih mehanizmov. Ugotavlja namreč, da postavljajo strukturalisti humanizem pod vprašaj tako, da humanističnega junaka največkrat izpostavljajo kot suverenega subjekta – avtorja, kot subjekta oblasti, legitimitete in moči. ⁸ Pri tem gre za kritiko, ki se razteza med produkcijo humanističnega subjekta in občim procesom kolonializma, v katerem (ali s katerim) se Evropa politično konsolidira

⁷ Robert Young. *White Mythologies*, str. 124.

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: in Cultural Politics*, Methuen, New York 1987, str. 202.

kot vladajoči subjekt sveta. Še bolj zavzet pa je Sartre, ki je po Youngovem mnenju vročekrvnejši od že tako vnetih antihumanistov. Predvsem ga moti stališče tistih premočrtnih antihumanistov, ki ne spoznavajo, da poveličevanje teze o kontradiktornem ustroju humanizma otežuje upor proti njemu, saj je po njegovem mnenju domneva antihumanizma vgrajena že v njem samem. Young se s takšnim stališčem ne strinja, saj ga razume kot postavljanje »proklamiranih meja« znotraj humanizma, v čemer pa sluti nevarnost ne-humanizma. Zato mu je bližji Fanonov »novi humanizem«, ki skuša humanizem odrešiti predpisane konceptualne konfliktnosti in s tem zavrniti možnost, da ga je mogoče definirati v nasprotju do »sub-humanega drugega«.

V mnogočem je odnos Sartre-Fanon pravzaprav zelo podoben odnosu med Foucaultom in Saidom, v katerem se Said, v nasprotju s svojim teoretskim mentorjem Foucaultom (ki humanizmu odreka tako razlagalno kot tudi eksperimentalno zmožnost), vedno znova sklicuje na vrednote humanizma in na pojem »človeškega duha«. Saidova osnovna teza je namreč ta, da orientalizem vsebuje namero po izključitvi humanističnih vrednot, oz. da je orientalizem hkrati nenehen in antihuman.

Največ pa so k razumevanju mej zahodnjaške etnocentričnosti, razsrediščenju in razmejevanju norm zahodnjaškega znanja prispevali izzivi, ki so se približali Fanonovim stališčem. Izzivi, ki so postavljali pod vprašaj nadutost historicizma zahodnjaškega zgodovinopisja kot sosledja celote z enim samim pomenom, ali izzivi, ki so podvomili v *nacionalistični diskurz, ki s tem ko zgodovino drugega vpisuje v ustaljeno hierarhijo civilizacijskega razvoja, normalizira lastno zgodovino osvajanj in izkoriščanj*.⁹ Če pa upoštevamo še pogled »vplivne a površne postmodernistične perspektive«, kot bi dejal Homi Bhabha, pa zasledimo naraščajočo narativizacijo vprašanja socialne etike in formacije subjekta. Ali v obliki projektivne, torej izdelane govorne skupnosti, (ki jo je v svojem konceptu komunikativnega razuma, na podlagi pragmatične logike, argumenta in razsrediščenega razumevanja sveta, zasnoval Habermas v okviru modernosti) ali v katerikoli drugi obliki, to pravzaprav ni toliko važno. Kar je pomembno pri takšnih in podobnih mnenjih in predlogih o tem, kaj je bistvena značilnost zahodnjaške modernosti, je etika samokonstrukcije (Young) ali, kot neizpodbitno dokazuje Mladen Dolar, »stalna rekonstrukcija in reinvencija samega sebe«.¹⁰

⁹ Young se na tem mestu sklicuje na Homi Bhabho (»Man and the Concept of History in the Orient«, *Diogenes*, izredna številka 42, 1963). Podobno vprašanje pa je Bhabha tematiziral med drugim tudi v enem novejših tekstov v *The Oxford Literary Review* (»Race, Time and the Revision of Modernity«, letnik XII., št. 1-2, 1991).

¹⁰ Mladen Dolar, "The Legacy of the Enlightenment. Foucault and Lacan", v *New Formations*, št. 14, Routledge, London 1991.

Tako pri Bhabhi kot pri Saidu, Dolarju ali Youngu gre torej za prepričanje, da se mora analiza politike zahodnjaškega etnocentrizma začeti z vprašanjem reprezentacije. Na to je pravzaprav opozoril že Foucault s tem, ko je zatrjeval, da je védenje konstruirano glede na diskurzivno polje, ki tvori predstavo objekta védenja oz. spoznanja, njegovo zgradbo in njegove meje. Obenem pa je poudarjal, da mora to sprejeti vsak pisec, če se hoče sporazumevati, če hoče, da ga razumemo in nenazadnje, če hoče ostati »resničen« in glede na to tudi sprejet.¹¹ Podobno je dokazoval tudi Said, ki še dandanes trdi, da je to predvsem značilnost evropske konstrukcije védenja o ostalih kulturah. Orientalistični konstrukt zato ne ustvarja le določenega tipa razumevanja Orienta – torej tega, kakšen je Orient v očeh Zahoda – temveč omogoča tudi kasnejšo utemeljitev kolonialne oblasti.

Analiza Orientalizma nas torej sili k spoznanju, da je (lahko) vsako vedenje kontaminirano, kar pomeni, da je vsajeno tudi čisto formalnim »objektivnim« strukturam. Skratka, zahodnjaško, predvsem pa evropsko dojemanje Orienta kot posploševanega drugega, je sočasno enako povsod po Evropi. Po drugi strani pa ni moč zaslediti prav nobene instance (ali situacije), na podlagi katere in v kateri bi bilo *drugemu* omogočeno, da postane *isti*.

Če zgornje velja za evropski okvir »belih mitologij«, potem velja v večini primerov tudi za pretekle, polpretekle in aktualne razmere v Sloveniji. V majhnem lokalnem sistemu, ki kot drugi njemu podobni, prevzema vse osnovne značilnosti Evrope in to tako v času zgostitve pomembnih dogodkov in procesov, kot tudi v času dolgoročnih sprememb. V nadaljevanju bomo skušali to prikazati na primeru upoštevanja ali spregleda multikulturalnosti lokalnega okolja, ki je razpeto med polimonistično in pluralistično držo. Pri tem si bomo pomagali s soočenjem dveh radikalnih pozivov, ki vsak po svoje predstavljata stališče sicer molčeče večine¹² Slovencev (po rodu)¹³. Gre za dva diametralno nasprotna »citata«; grafit na ljubljanskih ulicah iz dni pred osamosvojitvijo Slovenije: »Otto, čakamo te!« in za izjavo prvaka Slovenske nacionalne stranke Zmaga Jelinčiča, ki je v času volilne kampanje leta 1992 na STV izjavil, da je

¹¹ Robert Young, *White Mythologies*, str. 126.

¹² Pojem molčeče večine uporabljamo v isti zvezi kot Slavoj Žižek (*Delo*, Sobotna priloga, 28. 5. 1994, str. 28), ki ga skrbi »tisti del molčeče veličine« v Franciji, Nemčiji in pri nas, ki neko stvar, dogodek ali proces obsodi, »ob tem pa reče, da je problem realen, globlji, treba ga je razumeti; skratka po svoje s tem že simpatizira«.

¹³ Glede na zadnjo javnomnenjsko raziskavo Slovensko javno mnenje 1994, 52,1% anketiranih Slovenk in Slovencev starejših od 18 let meni, da bi moral biti za pridobitev slovenskega državljanstva uzakonjen pogoj, »da si slovenskega rodu«. *Mladina*, št. 21, 24. 5. 1994, str. 15.

»Slovenska nacionalna stranka nastala iz osnovne potrebe slovenskega naroda, da vendar že postanemo gospodar v svoji deželi«.

Toda preden zares soočimo ti dve opciji, pogledjmo za dodatno ilustracijo še tipično situacijo, ki nastane takrat, ko v tako razdeljen prostor vstopi pogled od zunaj. Govorimo pravzaprav o že anekdotični percepciji slovenske multikulturalnosti, kjer je bolj od časa in prostora pomembna sama potrditev tipičnosti.

Ob svojem obisku na SAZU junija 1993 je namreč (tudi) predsednik Evropske akademije znanosti in umetnosti dr. Unger prisotne vzneseno ogovoril: »Že po polurnem klepetu v prostorih vaše hiše sem ugotovil, da se tukaj dopolnjujejo različni vplivi, različne tradicije. Od francoske, italijanske do nemške in seveda slovanske.« »Evropa v malem«, je, kot kaže, hotel poudariti s tem, ko je obvezni kompliment slovenskim kolegom združil z uvodom v svoja razmišljanja o evropski identiteti. Govor, v uvodu katerega je na primeru ene izmed reprezentativnih ustanov, kot mnogi pred njim, ugotovil multikulturalno podobo Ljubljane in Slovenije. Zaznal je dejansko stanje, zanj dobro znane podobe in simbole (v slikah, knjigah, arhitekturi), med seboj prepletene v neki novi pojavnosti. Zaznal je torej heterogenost, ni pa spoznal (ni mogel spoznati) dvojnosti. Kulturne, psihološke ... dvojnosti, ki jo zato toliko bolj predstavlja soočenje zgornjih citatov, od katerih eden s svojo duhovitostjo (poziv velja namreč Ottu von Habsburgu) in distanciranostjo od vznesene narodnjaške politike aludira na vpetost Slovenije v srednjeevropski prostor, drugi pa, nasprotno, s tem, ko kliče k politični homogenizaciji, vzpodbuja fiksacijo nacionalnih čustev ter zanikuje obstoj kulturnega pluralizma. V svoji nacionalistični premočrtnosti zanikuje obstoj *drugega* oziroma, v duhu površne priredbe razprave »center-periferija« to *drugo* (pod)zavestno *orientalizira*.

Če torej prvi bolj ali manj inventivno posega po kodah obče prepoznavne (internacionalne) govornice, ter s tem tematizira *podobnost*, potem drugi s svojo orientalizacijo poudarja *razliko*. V nasprotju s prvim, skuša slednji v svoji želji *biti enak* preseči (ali celo izriniti) obstoj »drugega«. Zato nacionalizma tipa Jelinčič ne gre razumeti le kot narcizma »samo-generacije«, torej ne zgolj kot samozavesti, ki temelji na ideologiji, temveč v okviru širokega kulturnega sistema, ki ga omogoča, oziroma iz katerega (ali proti kateremu) izhaja (nastopa).

In če sedaj našo razpravo priredimo temu zornemu kotu, obenem pa vemo, da je intencionalnost sugestije *interkulturalizma* v tem, da v srečanju med govornici ali akterji dveh kultur predvideva rojstvo tretjega, potem je primer Slovenije tipični evropski primer. V alternativni polimonizem – pluralizem, se namreč po osamosvojitvi Slovenije uveljavlja *multikulturalizem*¹⁴ na račun *interkulturalizma* oziroma konfliktni pluralizem na račun konsenzualnega pluralizma.

¹⁴ Glede na alternativo polimonizem – pluralizem je multikulturalizem kot izraz semantično bližji

Kot kaže, veljajo torej tudi za Slovenijo isti razlogi za zapoznelost interkulturalizma kot za ostalo Evropo. Obenem je za Slovenijo bolj kot sama narava evropskega političnega in kulturnega prostora pomembna njena »metafizična nadgradnja« (Katuranić, 1993), predvsem realpolitična doktrina, povezana s pojmovanjem nacionalne države z možnimi (ostrimi) mejami, tako v odnosu do sosednjih »velikih« narodov kot tudi v odnosu do »južnih, balkanskih« tujcev. Zato ni potrebno opozarjati le na dvosmerno frustrirano projekcijo velikih narodov, npr. Nemcev, ki so razpeti med večvrednostnim kompleksom v odnosu do vzhodnjakov in južnjakov ter užaljenostjo nad francosko superiornostjo, temveč predvsem na lokalne mentalne fiksacije. Filozofsko-zgodovinska tradicija od Herderja do sodobnega pojmovanja naroda kot »Volksgemeinschaft«, ki nasproti francoskemu rousseaujevskemu univerzalizmu poudarja razlike med narodi, in sicer v smislu trenja in ločevanja, velja tudi za Slovence. Razlika je morda časovna, ne nanaša pa se tudi na podobnost razumevanja, ki kulturo večine vidi kot podlago za politično homogenizacijo. Politična ali nacionalna homogenizacija pa je okvir, iz katerega je zelo težko preklopiti na drugačno interkulturalno optiko, kjer bi bil tujec (tuj delavec ali begunec iz Bosne) nekaj drugega od tistega, kar mu pripisuje konstruirana tradicionalna predstava.¹⁵

Veliko je k temu pripomogel zgodovinski razvoj, predvsem pa tisti (večinski) del historične interpretacije nacionalnega (le-ta se v ničemer ne razlikuje od klasičnega deskriptivnega zgodovinopisja na Zahodu), ki poudarja, da je obstojnost znanstvenih trditev in politično-kulturna učinkovitost odvisna le od notranje vsebine znanstvene razlage ali notranje znanstvene resnice. Motivi tega historično-političnega zanimanja za preteklost pa so – kot pri že omenjenem orientalizmu – docela oprijemljivi v sami izbiri ter znotraj protežiranih poglavij historiografske analize in interpretacije. Teme in poglavja so tesno povezane s konstituiranjem nacionalne države in vse do danes ne moremo prepričljivo trditi, da so historiografske usmeritve, ki želijo prebroditi posledice znanstvenih utemeljitev in opravičevanj »agresivne osvajalske politike« – kakšne Nemčije na primer – kakorkoli prispevale k preseganju sodobnega *antinacionalizma* in *antisemitizma*. Slednji je pravzaprav še najbolj značilen primer vsajenega načina predelave sveta našega lokalnega okolja, vsaj če pogledamo tisti del že omenjene javnomnenjske raziskave, ki govori o razmerju do Neslovencev ali drugačnih Slovencev (»druge rase,« »muslimani«, »Židje«). Iz tega se namreč

polimonizmu kot pluralizmu. Čeprav izraža možnost raznovrstne komunikacije in interakcije v multikulturalni družbi, multikulturalizem samo pove, da obstaja več kultur, da te živijo v nekem sosedstvu, več od tega pa ne more izraziti.

¹⁵ Konstruirana tradicionalna predstava v smislu »invented tradition«, ki, tako angleški zgodovinar E. Hobsbawm, neki izbrani množici praks želi zagotoviti mesto določene vrednote in norme, in to na podlagi dozdevne kontinuitete iz preteklosti. (E. Hobsbawm, T. Ranger, 1983).

neizpodbitno kaže konstruiranost slovenskega šovinizma, saj več kot 20 odstotkov anketiranih Slovencev izjavlja, da so »Židje« zanje neprijetni sosedje, pri čemer so samo dobri 4 odstotki imeli z njimi osebni stik. Obenem ta podatek pritrjuje Žižkovi informaciji¹⁶ o razmerju med stopnjo antisemitizma in dejanskim številom Judov. Antisemitizem je še vedno najhujši tam, kjer je Judov najmanj. Torej tudi v Sloveniji.

Glede na to je nekonsistentna interpretacija,¹⁷ ki pravi, da je razloge »negativnega nacionalizma« treba iskati v spremembah, ki jih Slovenija doživlja v obdobju tranzicije in ki se izražajo »na eni strani v premikih v socialni strukturi, na drugi v premikih, ki so definirani v političnem prostoru«. Takšna interpretacija je vse preveč splošna in skoraj na las podobna nemški predelavi neonacizma zadnjih let. Še bolj neodgovorna pa je trditev, da se »občutek te vrste ogroženosti (Slovencev, dodal O.L.) ... umirja«. Nasprotno, »občutek ogroženosti« oz. proces ponotranjanja te ogroženosti in njeno nadaljnje konstituiranje se stopnjuje, zato gre prej verjeti Tomažu Mastnaku, ki se je v nekaterih primerih tudi historično poglobljeno lotil nekaterih ravni tega odnosa, med drugim tudi z analizo razmerja krščanstvo-islam, v katerem je, kot pravi, »muslimanstvo nastopalo kot Antikristova vera, ne le kot nevera, temveč kot najhujša nevera, kot nekaj, za čemer stoji Satan«. Nič drugače ni na politični ali kulturni ravni, čeprav je slednja tista, kjer evropska samozadostnost na eni in nesamozavest na drugi, dobita krila. Muslimani, a ne samo oni, so v tem okviru prikazovani kot (fizično) manjvredni, kot barbari, kot perverzni, polteni ali požensčeni vzhodnjaki ali južnjaki. Perverznost, poltenost in pohotnost je pravzaprav že stvar tradicionalne seksualne fantazme Evropejcev, »raven zahodnjaške predstave o seksualnem življenju Turkov, Arabcev«¹⁸ in nenazadnje Bosancev. Kulturna fantazma te vrste – vsaj kar zadeva Bosance – je v Sloveniji razširjena že desetletja, zato je nemogoče govoriti o njeni naključnosti.

Nasprotno, ta odnos že ima svojo tradicijo, prav tako kot uvodna citata v drugem delu tega teksta. Jelinčičeva izjava, na primer, se vpisuje v vrsto več ali manj neposrednih pozivov na izpolnjevanje nacionalne trdnosti, moškosti, ki jih vedno znova spremljajo primerjave z ugotavljanjem različnosti (beri

¹⁶ Eden izmed Žižkovih virov bi lahko bila Gruberjeva (Helmut Gruber) knjiga, *Antisemitismus im Mediendiskurs. Die Affäre »Waldheim« in der Tagespresse*, Deutschen Universitätsverlag, Wiesbaden 1991. Žižek govori o tem v pogovoru z urednikom Sobotne priloge *Dela* Jankom Lorencijem. Objava pogovora, v katerem so sodelovali še Grega Tomc, Janek Musek in Branko Gradišnik, pa nosi naslov »Sovraštvo v politiki in javnem življenju. Kot v zlatih časih indijskega poletja socializma«. *Delo*, Sobotna priloga, 28.5.1994, str. 28-29.

¹⁷ Niko Toš v pogovoru za *Mladino*, točneje v odgovoru na vprašanje ali se nacionalizem v Sloveniji krepi, *Mladina*, št. 21, 24.5.1994, str. 14 in 16.

¹⁸ Tomaž Mastnak v intervjuju (»Prihodnost Evrope je apokaliptična«) *Zemine* Pečovnik Alajbegović in Roka Zavrtanika, *MZIN*, št. 28-29, letnik IV, 1994, str. 59-61.

pomanjkljivosti) drugih... In ker smo Slovenci znano obsedeni s svojim jezikom, ni malo razmišljanj, ki tako kot Škrabčeva¹⁹ govorijo o »krepkem in moškem ... konsonantizmu« slovenskega jezika, ki da je »... prost tistega mehkuženja, ki kakor nekaka baciljska bolezen razjeda severne slovanske jezike...« Prav tako je krepka in »ugodno spremenljiva naša deklinacija...« Da o polglasniku ne govorimo. Le-ta dela »našo slovenščino ... moško in obenem lahkotno, medtem ko ima hrvaščina s svojimi polnimi glasovi nekaj težkega, pa zraven ... nekaj ženskega, morda celo otročjega...«

A, če na Škrabca še lahko gledamo s prizanesljivostjo nekoga, ki želi razumeti slavistov (jezikoslovčev) strah in vnemo v skladu s časom (konec 19., začetek 20. stoletja), ko je slovenščina res bila ogrožena, pa nam neskončno citiranje Škrabčevih razmišljanj v prispevku sodobnega avtorja govori nekaj drugega. Opozarja nas, prvič, da je to kognitivnost, ki temelji na podoživljanju starega strahu pred pešanjem in sploh upadanjem nacionalne substance, kamor pa nenazadnje sodi tudi občutek ogroženosti pred vsem in vsakomer, predvsem pa nam razkriva vir argumentacije formalnih in neformalnih nacionalistov.

Na drugi strani, na strani obče prepoznave (intencionalne) govornice, ki je praviloma del estetske refleksije in se zavzema za enakost, pa »tradicija« žal še zdaleč ni tako dolga kot v zgornjem primeru, kjer smo lahko šli sto let nazaj, še posebej če izpustimo raven političnega. In raven visoke kulture seveda. Ostane nam samo raven pop-kulture, vsakdanja predelava subkulturne izkušnje, ki je (upajmo) deloma kontaminirana z MTV-jansko kampanjo *Free your mind*, ipd., ki je omejena na mlajšo populacijo, in iz katere se rodi tudi takšen sklop sloganov, kot je npr. tisti o »Bantu-črncih«. Najprej v znanem zapisu na Prešernovi cesti v Ljubljani »Bantu črnci mi vas imamo radi«, kateremu bi glede na vsesplošno mlačen odpor šovinizmu lahko pripisali zgodovinski pomen, kasneje pa še grafit »Bodi ponosen, da si Bantu-črnc« . Slednji je pomemben toliko bolj, ker je izpisan čez prvotni »Bodi ponosen, da si Slovenec«, ki izzivajoče poudarja pomen nacionalne pripadnosti, kot izrazite vrednote.

Kvantitativno gledano le-ta in podobne ironizacije seveda ne pomenijo protiuteži vsakdanji šovinistični duši (in govornici) tako skinheadov, kot tudi nekaterih parlamentarcev; vse pogosteje namreč slišimo v zadnjem času izjave, ki so naperjene proti Neslovincem ali državljanom Slovenije, ki so to postali prehitro in na prelahak način, kot obratno.

Gledano kvalitativno, t.j. na podlagi ločevanja dimenzij kulturne in politične senzibilnosti na estetsko in kognitivno reflektivnost²⁰ pa lahko ugotavljamo,

¹⁹ Stanislav Škrabec (1844-1918), jezikoslovec, čigar objave najdemo v obdobju 1870-1918. Več o tem v *Slovenskem biografskem leksikonu*, str. 641, XI zvezek, ur. Alfonz Gspan. Avtor teksta v SBL je Jože Toporišič.

²⁰ Več o tem v Scott Lask & John Urry, *Economies of Signs & Space*, Sage, London 1994.

da je večina šovinističnih ali vsaj izključujočih trditev stvar arhaične kognitivne refleksivnosti, refleksivnosti, ki sodi (in obsoja), praviloma ne dopušča druge interpretacije, predvsem pa se veže na nacionalno.

Po drugi strani pa *izjave*, ki postavljajo pod vprašaj resničnost in trajnost teh *trditev*, sodijo v okvir estetske refleksivnosti, katere značilnost je figuralno, predvsem pa odsotnost ekskluzivnih sodb. V obeh primerih pa je odločitev, odločitev znotraj kulture in ne znotraj politike.

Literatura

- Franz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London 1986.
- Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, London 1991.
- Helmut Gruber, *Antisemitismus im Mediendiskurs. Die Affäre »Waldheim« in den Tagespresse*, DUV-Deutschen Universitätsverlag, Wiesbaden 1991.
- Vjeran Katunarić, »Interkulturalizem«, *Teorija in praksa*, št. 1-2/1993, Ljubljana.
- Scott Lash, John Urry, *Economies of Signs and Space*, Sage, London 1994.
- Richard Münch, *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionales Autonomie und Weltgesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1993.
- Edward N. Said, *Orientalism. Western conception of the Orient*, Penguin Books, London 1991.
- Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York 1987.
- Jože Toporišič, »Stanislav Škrabec o samem sebi«, *Delo* (Književni listi), 12.5.1994, str. 13-14.
- Robert Young, »Neocolonialism«, *The Oxford Literary Review*, Volume 13, Oxford 1991.
- Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London 1990.

Hugo Grotius in razvoj teorij naravnega prava

Gorazd Korošec

Prevladuje mnenje, da je »veliko« obdobje teorij naravnega prava sedemnajsto stoletje, ko se izoblikujejo t.i. »moderne« teorije naravnega prava. Njihovi avtorji, predvsem Pufendorf in Barbeyrac, so navsezadnje sami dojemali svoj prispevek kot prelomen in kot vzpostavitev novega intelektualnega obdobja. Aristotelizem sholastike je tako po njihovem mnenju nadomestila »nova politična in moralna znanost«, ki so jo izoblikovali Hugo Grotius, Selden, Hobbes, Pufendorf in Barbeyrac.

Njihovo prepričanje o zgodovinskem *novumu* njihovih teorij in o njihovem zgodovinskem pomenu je bilo torej nedvoumno, prav tako kot je mnenje kritikov, od Rousseauja do Kanta, ki so njihove teorije zavrnil, težilo k temu, da čimbolj zmanjša njihov vpliv in njihov pomen prikaže kot čimmanjši. Za naslednjo filozofsko generacijo se je filozofija pač zopet začela pri njih samih.

Pa vendar se zgodovina ni začela ne v sedemnajstem ne v osemnajstem stoletju, prav tako kot se ni v devetnajstem ali dvajsetem. Če hočemo torej resnično opredeliti pomen modernih teorij naravnega prava in odkriti, v kolikšni meri predstavljajo teoretski *novum*, se moramo najprej zavedati, da je pojem naravnega prava, latinsko *ius naturale*, znan že od antike in da ga v različnih oblikah srečamo pri rimskih pravnikih, stoikih in Ciceru. Rimsko pravo je bilo v veliki meri temelj evropske pravne teorije vse do osemnajstega stoletja, ponekod, npr. v Nemčiji, pa še celo precej v devetnajsto stoletje, in na njegovi osnovi je nastalo ogrodje sodobnega privatnega in civilnega prava. Poleg tega je bil aristotelizem pogosto značilen tako za sholastike kot za njihove nasprotnike.

Seveda pa je bil razvoj teh teorij dolg in zapleten, poln polemik, premikov poudarkov in sprememb pomenov konceptov. Gotovo bi bilo vsaj presenetljivo, če bi si teorije naravnega prava v celoti izmislili njihovi avtorji v sedemnajstem stoletju in ne bi pred njimi nihče uporabljal podobnih konceptov. Tako vemo, da je že Hugo Grotius, utemeljitelj modernih teorij naravnega prava, naravnopravne argumente prevzel od svojih nasprotnikov, španskih poznih sholastikov, da bi jih zavrnil na njihovem lastnem terenu. Seveda pa jih je moral ob tem modificirati in prilagoditi lastni teoretski in polemični poziciji. Naravnopravni argumenti so pač bili in so še dolgo ostali eden od najboljših načinov podkrepitve določene teoretske pozicije. Naš namen bo torej ogledati

si razvoj teorij naravnega prava skozi zgodovino in zatem orisati značilnosti prve in najbolj vplivne od modernih teorij naravnega prava pri Hugu Grotiusu, ki je imela izreden vpliv na razvoj moderne politične misli vsaj do Johna Locka.

V grški filozofiji srečamo pri Aristotelu pojma »naravno« in »institucionalno pravičnega«, s katerima utemeljuje pravno teorijo. Pojem »naravnega« zajema oblike obnašanja, skupne vsem živim bitjem, torej najbolj splošne človekove potrebe, vendar pa ga uporablja tudi v širšem, pejorativnem smislu, v katerem je povezan s pravičnim ali sinonim zanj in nastopa kot nasprotje nečesa nesprejemljivega.

Na podoben način nastopa pojem »naravnega« pri Rimljanih, kjer je povezan s pojmom »zakona« kot nečesa objektivno veljavnega in spoznavnega v koncept *ius naturale* (v tem objektivnem smislu je *ius* sinonim za *lex*, zakon). Tako rimski pravnik Paulus pravi, da je »zakon (*ius*) tisto, kar je vedno pravično in dobro – *ius naturale* ... ali pa tisto, kar je najboljše za vse ali večino v določeni družbi – *ius civile*.«¹ *Ius* poleg tega za rimske pravnike, npr. Gaja, pomeni rezultat nekega sporazuma, torej tako pravico kot obvezo, ki izhajata iz njega, in je razločen od lastnine, *dominium*, torej tega, kar bi danes imenovali lastninske pravice, saj so Rimljani dojemali lastnino kot predhodno možnim sporazumom in opredeljeno s popolnim nadzorom lastnika nad posedovanimi stvarmi. Zato nekateri interpreti, npr. Pugliese², menijo, da bi morali v klasičnem rimskem pravu iskati ekvivalent današnjih subjektivnih pravic prej znotraj koncepta *dominium* kot znotraj pojma *ius*, ki se je pozneje razvil v sodobni pojem »pravice«.

S širjenjem rimskega imperija pa je prihajalo tudi do novega prisvajanja lastnine, zato je rimski cesar dodeljeval novim naseljencem in osvajalcem pravico, *ius*, do prisvajanja in posedovanja lastnine, *dominium*. Tej rabi so sledili tudi pravniki in tako se je začel oblikovati pojem »lastninskih pravic«, posebej ker je z diverzifikacijo rimskega prava in vpeljevanjem novih konceptov za nove oblike pravnih odnosov vanj, lastnina v klasičnem smislu, zdaj *dominium perfectum*, postala le še ena izmed možnih oblik posedovanja, ki so obsegale pravice posedovanja za določen čas, določene namene ipd. Seveda pa so bile pravice v tem smislu omejene predvsem na lastninske pravice.

Če se vrnemo k pojmu naravnega prava, lahko ugotovimo, da je ta za Ulpijana pomenil izvor pravnih pravil, vendar pa se moramo ob tem spomniti njegove trditve, da »se pod naravnim pravom vsi ljudje rodijo svobodni«, suženjstvo pa nastopi z *ius gentium*, pravom, ki je skupno in lastno ljudem in nastopa kot

¹ *Digest*, I.I.II.

² *Studi in Onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, III, Neapelj 1954, str. 254.

rezultat njihovega dogovora zaradi skupnih koristi.³ Tretji element je seveda civilno pravo, ki določa pravne odnose v neki določeni državi ali politični skupnosti. Cicero je pozneje gledal na človeka v naravnem stanju precej nenaklonjeno, saj je v svojem delu *De Inventione* orisal njegovo podobo kot nasilnega, nerazumnega, neciviliziranega in nedružbenega bitja, ki ga je izjemni in modri posameznik podredil civilnemu pravu in s tem usmeril njegov razvoj v pozitivno smer.⁴ Civilizacija človeštva je tako rezultat vpeljave civilnega prava ali prava kot takega, zato Cicero naravno pravo razume kot tisto, ki določa pravila pravnih odnosov med ljudmi in pravila pravnega postopka, torej kot *ius gentium*, ki je naravnejši od formalističnega civilnega prava. Na določanje pravil pravnih postopkov pa se veže tudi druga uporaba pojma »naravnega« pri rimskih pravniki, ki v pogodbenem pravu uporabljajo koncept *rei natura*, narava (pravne) stvari oz. primera, »narava pogodbe«, ki meri na smoter, ki sta ga pogodbeni stranki s pogodbo želeli doseči in ki opredeljuje različne vrste pogodb.

Če naj razumemo rimsko pravo, se moramo poleg tega zavedati, da je v rimski državi vsak svobodni državljani nastopal kot pravna oseba ali *persona*, imel je torej pravni status, ki mu je zagotavljal pravno zaščito njegove lastnine in osebnosti, udeležbo v svobodnem javnem življenju in vstopanje v pravne odnose znotraj družbe.⁵ Nekdo, ki ni bil subjekt civilnega prava, torej ni imel pravne *personae*, je bil zgolj človek, *homo*, ta izraz pa se je najpogosteje uporabljal za sužnje. Ti so bili v skladu z Ulpijanom morda res rojeni svobodni pod naravnim pravom, a ker niso pridobili pravnega statusa svobode v civilnem pravu, je bila njihova naravna svoboda z gledišča civilnega prava lahko zgolj sužnost.

Tako postaja podoba uporabe pojma naravnega prava v rimskem pravem in političnem jeziku dovolj jasna, da lahko pokaže, kako močno in na koliko različnih načinov je lahko ta pojem vplival na poznejši teoretski in pravni razvoj.

Pravna teorija srednjega veka je temeljila na tradiciji rimskega prava in je postala znana kot srednjeveška znanost rimskega prava. V enajstem stoletju je bil ponovno odkrit Justinianov zakonik *Corpus iuris civilis*, ki je spodbudil srednjeveško zanimanje za pravo. Rimsko pravo pa je v srednjem veku doživelo nov razvoj in vpeljavo novih konceptov, saj se je srečevalo z novimi, fevdalnimi razmerami, poleg tega pa je integriralo vase prava germanskih kraljestev, ki so bila vključena v rimsko cesarstvo ali jih je zajel njegov vpliv.

³ Pojem *ius gentium* šele pozneje, v 17. stoletju, dobi pomen *mednarodnega prava*.

⁴ *De Inventione*, I.2.

⁵ Na to opozarja Hannah Arendt v delu *On Revolution*, Viking, New York 1963. Prim. srh. prevod *O revoluciji*, Beograd 1991, str. 90-91.

Tako je bilo v fevdalnih razmerah potrebno formulirati pravni koncept za pravico (*ius*) do pobiranja desetine in prужitka, in ko je bil v ta namen vpeljan koncept *dominium utile*⁶, je bilo mogoče vse vrste lastnine (*dominium*) interpretirati v okviru lastninskih pravic nad dejansko lastnino – *ius in re*. Vendar je potrebno pripomniti, da v srednjem veku pojem *dominium* začne polagoma spreminjati pomen – poleg lastninskih odnosov zajame tudi odnose oblasti in nadrejenosti s pojmom *dominium potestativum*.⁷

V filozofiji Tomaža Akvinskega, ki predstavlja vrh sholastike in ima tudi največji vpliv, sta družba in država dojeti kot človeško delo, ustvarjeni zaradi človekovih posvetnih potreb, razlog njunega obstoja pa je *javno dobro*. Oblast vladarjev izvira iz ljudstva, je delegirana nanje, zato je mogoče slabega vladarja tudi odstaviti. Podlaga tem trditvam pa je Tomaževo razumevanje »naravnega prava« ali »naravno pravičnega«, ki je v osnovi podobno antičnemu, predvsem seveda Aristotelovemu pojmovanju, ki ga je Akvinski preinterpretiral v krščanskem duhu. Naravno pravično je tako tisto, kar narekuje narava in obenem ustreza družbeni nujnosti in koristnosti. V tem smislu njegovo naravno pravo ustreza *ius gentium* rimskega prava. Človeško pozitivno pravo je mogoče deducirati iz tega naravnega prava ali pa mu vsaj prilagoditi njegova pravila. Zakonski akt, ki krši pravila naravnega prava, sploh ne sodi v pravo in ga je mogoče razveljaviti. V filozofiji Tomaža Akvinskega sta jasno prisotna racionalizem in individualizem, vidne pa so tudi daljnosežne politične posledice takšnih stališč. Tako ne more presenečati, da je Duns Scotus na podobnih teoretskih temeljih zgradil celo teorijo družbene pogodbe.

Pojem pravičnega je pri Akvinskem prilagojen naravi stvari, ki je dojeta prek koristnosti za dobro družbeno ureditev, tako da se končno pojmi naravnega, pravičnega in normalnega v veliki meri prekrivajo. Zakoni narave so za Akvinskega enaki zapovedim razuma, ker pa so božje zapovedi in krščanska vera nujen sestavni del človekove naravne usmerjenosti k dobremu, so *naravni zakoni* ali zapovedi naravnega prava v bistvu enaki *moralnim zakonom*.⁸

Te poteze filozofije Akvinskega so bile sprejemljive za večino sholastike. Ker pa je krščanska teorija temeljila na interpretaciji človekove zgodovine kot poti od stvarjenja in stanja nedolžnosti prek izvirnega greha in izgona iz raja do naravnega stanja in končno vzpostavitve človeške družbe, obenem pa je Cerkev kot institucija morala opredeliti svojo vlogo v družbi in svoj odnos do pravnih institucij, na katerih je ta temeljila, predvsem privatne lastnine, se je ena od

⁶ Pri bolonjskem glosatorju Accursiusu v začetku trinajstega stoletja.

⁷ Na to opozarja Brian Tierney v članku »Tuck on rights: some medieval problems«, *History of Political Thought*, zv. IV, št. 3, zima 1983.

⁸ Za primer obljube to npr. pokaže v *Summa Theologica*, II-II, q. 88, a.1 in a.10.

najbolj vnetih polemik med teorijami naravnega prava odigrala prav okoli interpretacije te zgodovine.

Šlo je za spor med dominikanci in frančiškani o revščini apostolov in duhovnikov, ki je vseboval zavračanje samega koncepta privatne lastnine, čeprav to zavračanje le ni smelo biti popolno, saj je cerkev kot institucija za lastno vzdrževanje, delovanje in širjenje vpliva lastnino vendarle potrebovala. Tako je Akvinski kot predstavnik dominikancev zagovarjal nevtralnno doktrino naravnega prava, ki lastnine ni niti zagovarjala niti ji ni povsem nasprotovala, saj je menil, da človek v naravnem življenju sicer ima lastninsko pravico do uporabe nad materialnem svetom, vendar pa lastnina v pravem smislu in njena razdelitev nastopi šele z vpeljavo človeških zakonov.⁹ Stališče je podobno obćemu mnenju rimskih pravnikov, da pride do delitve lastnine šele s civilnim pravom.

Nasprotno pa so bili frančiškani, med njimi predvsem Duns Scotus, naklonjeni bolj odkritemu zavračanju lastnine, ki so jo enačili s privatno lastnino kot domeno civilnega stanja, pod naravnim ali božjim pravom pa je bila po njegovem mnenju mogoća le skupna uporaba stvari.¹⁰ S sodobnim pojmom lastnine pa so se spoprijeli tako, da so postavili razmejitev med različnimi oblikami lastnine, tako da posest cerkve pravzaprav ni bila lastnina, saj je bila izvzeta trgovanju, temveć le potrošna uporaba »posedovanih« stvari. Takšno stališće je podprl tudi papež Nikolaj III., ki je bil na frančiškanski strani, v svoji buli *Exiit* iz leta 1279.

Vendar pa so njegovi nasledniki kmalu uvideli možne radikalne posledice takšnih lastnini nenaklonjenih trditvev za sožitje med cerkvijo in družbo, zato je naslednji papež Janez XII. odgovoril frančiškanom s trditvijo, da božja oblast (*dominium*) nad zemljo odgovarja človekovi oblasti (*dominium*) nad njegovimi posestmi, torej lastnino in da je torej lastnina bistvena sestavina človekovega naravnega, ne le družbenega življenja.¹¹

Na to je odgovoril William Ockham, ki je frančiškansko pozicijo branil s tem, da je pojem lastnine (*dominium*) spet definiral v okviru civilnega prava ter ga povezal s pravno zaščito in možnostjo sodne razrešitve lastninskih sporov.¹² Kljub temu pa je zagovarjal človekove pravice (*ius*) uporabe stvari v naravnem stanju, obenem pa jih je dojel na *aktiven* način, prek pojma moći, *potestas*. Od tu Tuck¹³ potegne razvojno linijo do Gersona, ki naj bi pravice (*ius*) razumel

⁹ *Ibid.*, q. 66, I.

¹⁰ *Opera Omnia*, XVIII, Pariz 1894, str. 156-7.

¹¹ Papeška bula *Quia vir reprobis* (1329).

¹² *Opera Politica*, II, Manchester 1963, str. 484.

¹³ V vplivni knjigi, na katero se tu delno opiramo: Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, str. 22-31.

podobno kot Ockham v aktivnem smislu, poleg tega pa naj bi tudi svobodo dojel kot pravico oziroma lastnino, in tako že pred renesanso pri Gersonu in njegovih naslednikih prepozna anticipacije modernih teorij naravnega prava. Pri tem seveda upošteva, da je renesansa ideje o naravnem pravu zavrnila in se vrnila na cicerovsko pozicijo, ki poudarja pomen civilnega stanja in civilnega prava, uresničenje svojih idealov pa je videla v oblikovanju civilnega prava in sodelovanja v civilnem življenju.

Tu pa že nastopijo problemi. Tuck sicer v svoji pomembni in vplivni interpretaciji pravilno opaža, da je ena glavnih značilnosti modernih teorij naravnega prava njihova izrecna formulacija človekovih »naravnih pravic«, in ker poleg tega tudi meni, da je za te pravice bistveno, da so dojete kot lastnina, vključujoč človekovo svobodo oziroma pravico do svobode, se mu zdi najustreznejši pristop k obravnavi zgodovine teorij naravnega prava prek raziskave odnosov med pojmom lastnine, *dominium* in pravic, *ius* v posameznih obdobjih in pri posameznih avtorjih. Tako ugotavlja, da je velik del pravne tradicije pojem *ius* uporabljal predvsem v »objektivnem« smislu, kot tisto, »kar je pravično«, ne pa v smislu posameznikove individualne pravice, če pa je bilo govora o posameznikovi pravici v neki pogodbi ali pravnem odnosu, je ta nastopala kot »pasivna« pravica nekaj dobiti od nekoga, pač od druge stranke v odnosu, torej kot »pravica-zahteva«.

Tuck upravičeno opaža, da je v modernih teorijah naravnega prava jasno artikuliran prav pojem človekovih pravic v »aktivnem« ali »subjektivnem« pomenu, ki opredeljujeta posameznikovo »pravico nekaj storiti«¹⁴. Ta delitev različnih pomenov pojma *ius* se je v zgodovini dejansko izoblikovala in nemara jo je najbolj jasno izrazil pozneje Hobbes, ko je pojmu *ius* kot »pravici« pripisal njegov aktivni subjektivni pomen nekaj storiti in ga razložil od pojma *lex* kot zakona, ki mu je poleg tega pripisal vlogo prepovedi ter tako zavrnil delno sinonimnost med pojmom *ius* in *lex*.¹⁵

Za dojetje pojma »pravic« v tem subjektivnem in aktivnem smislu pa je pojem *ius* potrebno razumeti kot neko obliko moči ali sposobnosti. V svoji vplivni interpretaciji Hobbesa je Oakeshott¹⁶ predlagal, da je treba izvor njegovega

¹⁴ Michel Villey je npr. v članku »Le 'ius in re' de droit romain classique au droit moderne«, v *Conférences faites à l'Institut de Droit Romain*, Pariz 1950, videl izvor tega koncepta v vpeljavi pravnega pojma *ius in re*.

¹⁵ »NARAVNA PRAVICA, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsak človek, da uporablja svojo lastno moč, tako kot sam želi, za ohranitev svoje lastne narave ... NARAVNI ZAKON, *lex naturalis*, pa je predpis ali splošno pravilo, odkrito z razumom, s katerim je človeku prepovedano storiti tisto, kar bi lahko uničilo njegovo življenje ... zakon in pravica se torej razlikujeta toliko, kot obveza in svoboda.« *Leviathan*, ur. M. Oakeshott, Oxford 1946, I. 14, str. 84.

¹⁶ *Ibid.*, »Introduction«.

pojma pravic iskati pri nominalistih štirinajstega stoletja, in tako je Villey pozneje poiskal izvor takšne doktrine pri Williamu Ockhamu, Tuck pa je menil, da ga je mogoče izslediti pri Gersonu.

Sami tu sicer ne vidimo razloga, zakaj ne bi mogli takšnega pojma pravic iskati tudi v rimski antiki in npr. razumeti pravice do prisvajanja lastnine, podeljene rimskim državljanom od cesarja, prav kot aktivne in subjektivne pravice nekaj storiti, razen kolikor je bila to pač *civilna* in ne »naravna« pravica. Čeprav naj bi bile moderne pravice naravne, dane od boga in s tem absolutne, pa Tuck sam že ob Grotiusu, pa tudi drugih avtorjih te tradicije, pokaže, kako se ta njihova absolutnost relativizira, ko jo morajo vključiti v dosledno teorijo civilne oz. politične družbe. Prav tako lahko k Tuckovemu interpretiranju naravnih pravic kot lastnine pripomnimo, da je angleška pravna tradicija dojemala *civilne* pravice Angležev kot njihovo pravno *lastnino*, ki jim pripade z rojstvom kot subjektom civilnega prava. Oba ugovora prek Tucka letita tudi na Macphersona, katerega »posesivno« interpretacijo politične teorije sedemnajstega stoletja¹⁷ si je ta izbral kot zgled svoje raziskave teorij naravnega prava.

Tako je tudi Brian Tierney v seriji člankov¹⁸ izrazil svoje kritične pripombe na Tuckovo interpretacijo, od kritike Tuckovega preozkega razumevanja srednjeveškega pojma *dominium* zgolj kot lastnine, do kritike njegovega enačenja pojmov *ius* in *dominium*, iz katerega Tuck napačno sklepa na pojmovanje pravic in moralnih sposobnosti kot lastnine posameznika. Kljub temu Tuckovi interpretaciji prizna njene upravičene zasluge, ob ugotovitvi, da je očitno pač bolj doma ob interpretaciji Grotiusa in Hobbesa, kot pa srednjega veka.

Predvsem pa Tierney pokaže, da je subjektivni in aktivni pojem pravic (*ius*) kot moči ali sposobnosti precej zgodnejši, kot domneva večina interpretov, in da ga je iskati že na začetku srednjeveškega rimskega prava, v teorijah kanonistov, dekretistov in glosatorjev, ki so interpretirali odredbe kanonskega prava, torej v obdobju med leti 1150 in 1250, ki je sledilo uvedbi kanonskega prava z Gratianovim Dekretom okoli leta 1140. Res pa je krščanska teorija zaradi svojega zanimanja za človekovo »naravno« stanje, njegov odnos do boga in za naravno pravo, te pravice lahko vključila med »naravne pravice«. Razlog, zakaj je bil ta zgodnji nastanek koncepta aktivnih naravnih pravic spregledan, pa leži v tem, da ni vplival na Akvinskega oz. ga ta ni upošteval, interpreti pa so napačno sklepali, da teorija, ki je ni pri Akvinskem, v srednjem

¹⁷ C.B. Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

¹⁸ Poleg že omenjenega »Tuck on rights« vsaj še članek »Origins of natural rights language: texts and contexts, 1150-1250«, *History of Political Thought*, zv. X, št. 4, zima 1989.

veku pač ni obstajala. Vendar so te ideje močno vplivale po drugih poteh na poznejše pravnike in filozofe, tudi na Ockhama, Gersona in pozne sholastike.

Dvanajsto stoletje, ki proizvede subjektivni pojem individualnih pravic, je bilo s pojmom pravic obsedeno. Med sabo so se spopadale pravice cesarjev in kraljev s pravicami papeža, pravice baronov s pravicami kraljev, stare pravice z zahtevami po novih pravicah. Svoje pravice so uveljavljali cerkev, korporacijska združenja in posamezniki, novoustanovljene skupnosti in mesta ter celo kmetje, ki so zasedli novo zemljo. Ljudje srednjega veka se torej niso borili za preživetje, borili so se za pravice.¹⁹

»Renesansa« dvanajstega stoletja je s sabo prinesla individualizem, ki se je izražal v dvorski ljubezni, filozofiji Petra Abelarda, ki je moralnost dejanja razlagal zgolj s posameznikovo namero in v uveljavljajoči se svobodi vesti. Prav tako pa je pravna znanost doživela izreden razmah, svoj veliki izraz pa je našla v Gratianovem zakoniku, enem najpomembnejših zgodovinskih pravnih dokumentov, in obilni literaturi njegovih interpretacij.

Gratian je uvedel zakonik s trditvijo, da »človeštvo vodita naravno pravo (*ius*), ki je vsebovano v zapovedih in evangeliju, in zapoveduje, naj človek stori drugemu to, kar želi, da bi mu bilo storjeno ter prepoveduje nasprotno, in pa človeški običaji.«²⁰ Zatem je nadaljeval s citatom Izidorja Seviljskega: »Vsi zakoni so ali božji ali človeški. Božji se opirajo na naravo, človeški na običaje. ... *Fas* je božji zakon, *ius* je človeški. Hoditi skozi tuje polje je *fas*, a ni *ius*.«²¹

V naslednjem citatu se Gratian zopet skliče na Izidorja, ki opredeli »naravno pravo (*ius*) kot skupno vsem ljudem«, kot tisto, »kar jim narekuje narava«, med to pa šteje med drugim »skupno posedovanje vseh stvari, enako svobodo za vse in prisvajanje materialnih stvari.«²² V tem citatu Tuck, ki se osredotoči na trditev o skupnem posedovanju, vidi dokaz, da pravniki kanonskega prava niso poznali aktivnih, temveč le pasivne pravice, čeprav mu jasno nasprotuje nadaljevanje citata s trditvijo o prisvajanju stvari, česar Tierneyu ni težko pokazati.

Vendar tu kljub vsemu nastopijo problemi. Izidorjev citat o naravnem pravu govori o skupni lastnini, medtem ko Sveto pismo odkrito priznava privatno. Gratian kljub temu nadaljuje, ne meneč se za probleme, s trditvijo, da ima naravno pravo primat nad vsem ostalim pravom, saj je izvorno in nespremenljivo. Končno pravi, da je vsak človeški zakon, ki je v nasprotju z

¹⁹ *Ibid.*, str. 626.

²⁰ *Decretum Gratiani*, Benetke 1600, *Dist.* 1, *dictum ante* c.1.

²¹ *Dist.* 1 c.1.

²² *Dist.* 1 c.7. Prim. Izidor Seviljski, *Etymologiarum*, V.4.

naravnim, ničen in neveljaven.²³ Tu se samo ponuja vprašanje, ali je torej vzpostavitev privatne lastnine, ki jo določa človeški zakon, nična in neveljavna? Gratian sam tega nikakor ni hotel trditi, saj na drugih mestih lastnino priznava in odobrava. Vendar pa so problem opazili interpreti. Prav zato so morali razviti zelo razvejano teorijo in uvesti dodatna razlikovanja, da so upravičili privatno lastnino.

Ricardus Anglicus je tako npr. ugotavljal, da ima pojem naravnega prava (*ius naturale*) več pomenov, ki si lahko med sabo tudi nasprotujejo.²⁴ Prav tako lahko vidimo, da je Gratian pojem *ius* še uporabljal kot objektivni pojem, dekretisti pa so mu že dali subjektiven pomen. Tako je Rufinus »naravno pravo« opisal kot »*silo*, ki človeku omogoča, da dela dobro in se izogiba njegovemu nasprotju, sestavljeno pa je iz zapovedi, prepovedi in prikazov (*demonstrationes*).« Od prvih dveh se ne sme odstopati, v primeru prikazov, v katerih »narava le razodeva, kaj je dobro, in ne ukazuje ali prepoveduje«, pa lahko človeško civilno pravo stvari uredi glede na družbeno korist, tako kar zadeva suženjstvo kot tudi lastnino.²⁵ Kar zadeva *demonstrationes* je bilo torej »naravno pravo« podrejeno pozitivnemu. Vendar pa je obenem, kolikor je bilo dojeta kot božje pravo, *fas*, ki je imelo tudi pomen dovoljenja, zamejevalo tudi področje, znotraj katerega je v okviru pozitivnega prava mogoče udejanjati človekove naravne pravice.

V primerjavi z antično stoiško doktrino o naravnem zakonu (*ius naturale*), ki prežema vsa živa bitja in človeku daje sposobnost spoznati naravno pravičnost in ravnati pravilno, ki ji je pripadal tudi Cicero, pa so srednjeveški kanonisti to naravno sposobnost ali *ius* že odkriteje interpretirali kot svobodno voljo²⁶, kar jim je omogočilo formulirati teorijo človekovih »naravnih pravic«, ki je stoiki niso poznali. Poleg tega pa so, kot pripominja Tierney, z vpeljavo razlike med *ius ad rem* in *ius in re* jasno razlikovali med pasivnimi in aktivnimi pravicami v modernem pomenu.²⁷

Vrnimo se zdaj k obdobju renesanse, do katere smo že sledili razvoju teorij naravnega prava. Omenili smo, da renesansa zavrne sholastične teorije naravnega prava in se vrne k cicerovski poziciji, osredotočeni na civilno pravo, dejavno civilno življenje, spoštovanje legalnosti in idejo republikanizma. Vendar pa je bilo to tudi obdobje nastanka protestantizma, verskih konfliktov, rušenja

²³ *Dist. 8, dictum post c.1.*

²⁴ *Summa ad Dist. 1 c.6.*

²⁵ *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, ur. H Singer, Paderborn 1902, str. 6-7.

²⁶ Naprimer Ricardus Anglicus, gl. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten*, München 1967, str. 212.

²⁷ »Origins of natural rights...«, str. 628-9. Tierney tudi sicer Tucku upravičeno očita nekonsistentno uporabo teh pojmov.

papeževe oblasti, uporov proti tiranom in odstavitev kraljev, ki so kršili civilne zakone ter nastajanja nacionalnih držav. Vsi ti dogodki so povzročali izbruhe ostrih konfliktov in nemirov, zato je prvotni ciceronizem humanizma polagoma nadomestila druga oblika humanizma, ki se je sklicevala na Tacita ter privzela elemente stoične in skeptične drže. Humanizem, ki je vedno posvečal veliko pozornost raziskovanju državnih oblik, oblik vladavine in načinov vladanja ter skušal tudi vplivati na izvajanje vladanja, tudi v obliki nasvetov vladarjem,²⁸ je v obdobju konfliktov in verskih vojn privzel brezobzirno in nemoralno retoriko *raison d'état*, ki se ni ozirala na legalnost, pri tem pa mu je bil dobrodošel antični zgled zgodovinar Tacit,²⁹ ki je opisoval burna obdobja rimske države, v katerih so vladarji zavoljo obstoja države morali mnogokrat prekršiti tako moralne kot pravne norme. Ohranitev države, tako kot samoohranitev posameznika, sta postala vodilna argumenta humanizma.

Plod tega intelektualnega gibanja je bila tudi Bodinova teorija suverenosti in ostale teorije absolutistične vladavine, ki naj omogočijo izgradnjo suverenih nacionalnih držav.

Ta intelektualni tok je seveda naletel na oster odgovor in vrsto zavračanj, tako s strani katoliških sholastičnih filozofov, kot s strani samih humanistov. Sholastiki so odgovor seveda zopet poiskali v teorijah naravnega prava. V tej polemiki se je v pozni sholastiki izoblikovala »španska šola« naravnega prava, vrsta teoretikov od Vitorie, de Sota, Moline, Vasqueza in Suareza, ki je izpeljala sintezo moralne filozofije tomističnega aristotelizma in rimskega prava, ki ga je na ta način sistematizirala.³⁰ Posamezne vrste pogodb so bile zdaj povezane z Aristotelovimi človeškimi *vrlinami*, ki so bile potrebne pri pogodbenih strankah, in podrejene posameznim oblikam pravičnosti, ki so izražale moralni in razumski, naravni red. S tem je bila opredeljena tudi poštenost in naravnost pravnih razmerij. Tako je bila ustvarjena osnova današnjega pogodbenega in privatnega prava. Vendar pa to ni bilo vse. Suarez npr. je, da bi upravičil špansko oblast oz. posest nad evropskimi deželami, ki so pripadale španski monarhiji, takrat največji evropski sili, izdelal teorijo družbene pogodbe, po kateri sicer oblast resda izvira iz ljudstva, vendar jo to prek pogodbe skupaj s sposobnostjo vladanja in lastnimi pravicami prenese na absolutnega vladarja, pri tem pa obdrži le pravico do samoobrambe in samoohranitve. V skladu s takšno pogodbo je po eni strani dopuščen celo upor

²⁸ Najbolj slovit zgled je seveda Machiavellijevo delo *Vladar*.

²⁹ Pretvorba humanističnega ciceronizma v tacitizem je ena od vodilnih idej knjige Richarda Tucka, *Philosophy and Government 1572 – 1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, predvsem njenega 2. in 3. poglavja.

³⁰ Na to opozarja James Gordley v knjigi *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Clarendon Law Series, Oxford 1991, uvod in 4. pogl.

nekega ljudstva, po drugi pa omogočeno celo vladarjevo zagovarjanje pred sodiščem zaradi prestopkov in kršitev pogodbe, ne da bi hkrati s tem vladar izgubil položaj, ki mu po pogodbi pripada.³¹ Tu se Suarez opre na argument prostovoljnega suženjstva, po katerem se lahko tako posameznik kot neko ljudstvo ali politična skupnost, prostovoljno prek pogodbe odpove oblasti nad svojo svobodo. Ta argument mu služi tako za upravičenje političnega absolutizma, kot tudi za upravičitev obsežne španske vpletenosti v trgovino s sužnji, čeprav so le-to nekateri njegovi predhodniki, npr. Vitoria in de Soto, odkrito zavračali.

Tako smo orisali tradicijo, na katero se je opiral Hugo Grotius pri oblikovanju svoje teorije naravnega prava. Zdaj si moramo podrobneje ogledati, ali lahko v njem in njegovih naslednikih Seldnu, Hobbesu, Pufendorfu, Barbeyracu in Locku, res vidimo le predstavnike »protestantske ali laične sholastike«³². Čeprav so namreč glede metode in osnovnih potez filozofije med njimi vidne določene skupne točke, pa je vendarle potrebno pokazati tudi na razlike med sholastično in to, tudi t.i. »severno šolo« naravnega prava.

Grotius je pod vplivom tradicij svojega okolja intelektualno kariero začel kot humanist, protestantski kalvinist in aristotelik. Vse svoje življenje je vztrajal na humanistični poziciji, vendar pa se je odpovedal tako aristotelizmu kot kalvinizmu. In prav ti dve gesti sta odigrali ključno vlogo pri razvoju modernih teorij naravnega prava, ki mu je postavil temelje.

Njegova prva dela, npr. *Parallelon Rerumpublicarum*, kažejo zanimanje za teorijo republikanizma in se ukvarjajo s primerjavo republikanskih oblik vladavin in mešanih ureditev, od katerih mu je še posebej ljuba aristokratska republika, kot ideala pa mu služita beneška ureditev in vojaška organizacija Firenc. To zanimanje je bilo nenazadnje povezano tudi z njegovo diplomatsko službo, ki jo je opravljal za rodno Nizozemsko republiko.

Vendar pa njegovo izdelano teorijo naravnega prava najdemo šele v zgodnjem delu *De Iure Praedae*³³, ki je sicer večinoma ostalo neobjavljeno, razen dela

³¹ *De Iustitia et Iure*, II, coll. 35-6.

³² Tako jih imenuje Schumpeter v delu *History of Economic Analysis*, New York 1951. Prim. srh. prevod za interno rabo *Zgodovina ekonomske analize*, Informator, Zagreb 1974, str. 70.

³³ Hugo Grotius, *De Iure Praedae Commentarius (DIPC = De Indis)* (1604), ur. H. G. Hanaker, Haag 1868. Rokopis dela je bil odkrit leta 1864, ob prodaji družinskih spisov družine De Groot (kot se glasi tudi izvirno ime Huga Grotiusa, Huig de Groot, vendar je prevladala njegova latinizirana verzija) in njegov urednik mu je dal naslov, pod katerim je danes znan, čeprav je avtor o svojem neizdanem delu, razpravi, ki je branila interese nizozemskih Združenih provinc v njihovem sporu s Portugalsko (takrat delom Španske kraljevine) glede trgovanja z Indijo, njen namen pa je bil tako prepričevanje španskega občinstva v primeru mirovnih pogajanj kot tudi odgovor domačim nasprotnikom imperializma, vedno govoril kot o *De Indis*. Dvanajsto

pod naslovom *Mare Liberum*, katerega uspeh je pomembno prispeval k preoblikovanju teorij naravnega prava. Ob primerjavi rokopisov je jasno vidno, da je prvotni del besedila, čeprav že v formi teorije naravnega prava, še vedno precej republikanski po duhu, da pa so mu bili kasneje, ob pripravi za objavo, predvsem v opombah dodani obsežni deli citatov tako sholastikov, med njimi seveda tudi španskih, njegovih glavnih polemičnih nasprotnikov, kot tudi klasičnih avtorjev. Glede na avtorjev polemični namen prepričevanja svojih nasprotnikov in mednarodne publike ter dejstvo, da v delu Grotius brani interese lastne nastajajoče in osvobajajoče se nacionalne države, kar je veljajo tudi za ostale velike avtorje modernih teorij naravnega prava, Seldena, Hobbesa in Pufendorfa, velja pritrditi tezi Richarda Tucka, da gre pri tem procesu za transformacijo tacitističnega humanizma, ki si je za vodilo postavljajl *raison d'état*, v moderne teorije naravnega prava.³⁴ Grotius se torej za teorijo naravnega prava kot obliko politične razprave odloča prav zato, da bi teoretske nasprotnike spodbil na njihovem lastnem terenu in jim prevzel polje argumentacije, prav zato pa humanizem tudi privzame obliko teorij naravnega prava.

Poleg tega pa Grotius trdi, da je teorijo naravnega prava izbral zaradi podobnosti njene metode z matematično, saj novost svoje metode v politični teoriji vidi v tem, da začenja s postavljanjem »resničnih splošnih in univerzalnih trditev, ki jih potem uporablja na posameznih primerih« in ki skrbijo za trdnost celotne teoretske zgradbe.³⁵ Uporabljanje matematike kot zgleda teoretske argumentacije pa je bilo v tistih časih seveda ena od glavnih značilnosti nastajajoče »nove znanosti«. Vendar je morala tudi sama teorija naravnega prava, kot bomo videli, doživeti določene transformacije, da je ustrezala temu zgledu.

Seveda pomeni vpeljava teorije naravnega prava in uporabljanje matematike kot modela tudi prelom s predhodnim obdobjem humanizma, ki je take modele in trdna načela v moralni znanosti zavračal, in z njegovim stoicizmom, ki so mu bile, kot smo videli, tuje ideje naravnega prava. Da bi ohranil bistvo humanistične teorije, mora zato Grotius zavrniti argumente nekaterih njegovih zagovornikov, ki po njegovem mnenju vodijo v napačno smer. Tako mora opraviti tudi z argumenti skeptikov, ki so se opirali na temeljno dejstvo človekove težnje po samoohranitvi, ki kot taka opravičuje moralnost vseh dejanj, ki ji služijo. Neustreznosti tega argumenta Grotiusu ni bilo težko uvideti in čeprav je tudi sam napravil težnjo po samoohranitvi za temelj svoje teorije naravnega prava, da bi skeptikom izbil argument iz rok, jo je nemudoma

poglavje tega dela je bilo leta 1608 posebej pripravljeno za objavo na zahtevo Vzhodnoindijske Družbe, ki je želela vplivati na mirovna pogajanja s Španijo, in je leta 1609 tudi izšlo pod naslovom *Mare Liberum* in izdatno prispevalo k avtorjevi mednarodni slavi.

³⁴ To je druga temeljna teza Tuckove knjige *Philosophy and Government 1572 – 1651*, strnjeno je podana v Predgovoru.

³⁵ *DIPC*, Prolegomena, str. 7.

povezal s teorijo pravičnosti in težnjami družbenosti oz. obvezami braniti pravice drugih ter pokazal na njihovo medsebojno združljivost.³⁶ Tako je bil zavrnen tudi skeptični argument.

Vendar pa je ni bolje odnesel niti sholastični aristotelizem, bistveni element tradicionalnih in predvsem španskih poznosholastičnih teorij naravnega prava. V poznejšem delu *De Imperio* ga je Grotius izpostavil kritiki:

»Kot v fiziki, so tudi v moralnih zadevah nekatere stvari imenovane »naravne« pravilno, druge pa manj pravilno. »Naravno« je v fiziki pravilno uporabljeno v povezavi z nujnim bistvom stvari – kot kadar pravimo, da mora živo bitje imeti čutne vtise. Manj pravilno pa je uporabljeno v povezavi z nečim, kar je primerno in prikladno, kot kadar pravimo, da je naravno za človeka, da uporablja svojo desno roko. Podobno je v morali, kjer so resnično naravne tiste stvari, ki nujno sledijo iz razmerja stvari samih do racionalne narave, kot naprimer nemoralnost laganja. Ostale uporabe, kot kadar pravimo, da naj sin nasledi očeta, so manj pravilne.«³⁷

Večina trditev tradicionalne teorije naravnega prava je bila po Grotiusovem mnenju seveda te druge vrste. Tudi v tej zavrnitvi aristotelizma se kaže Grotiusova modernost. Kot je pripomnil Gordley, je »severna šola naravnega prava«, ki je v tem pogledu sledila Grotiusu, z zavrnitvijo Aristotelovskih konceptov umske ureditve in moralnega življenja utrla pot za razvoj »na volji utemeljenih teorij« pogodbenega prava v 19. stoletju,³⁸ ki so vsebino pogodb razlagale zgolj s pomočjo koncepta volje pogodbenih strank, kot je pogosto počel tudi Grotius.

Tako so bili po vrsti zavrneni argumenti Grotiusovih nasprotnikov, jasno pa je postalo tudi, kakšen je načrt narave, ki se razkriva v začetnem stavku dela *De Iure Praedae*: »Kar je Bog razkril kot svojo voljo, je zakon.«³⁹ Vendar pa si velja to božjo voljo, katere vsebina je načrt narave, ogledati поблиže.

Bog je seveda ustvaril človeka kot svobodnega, zato je »dejanja vsakega posameznika in uporaba njegove posesti podvržena njegovi in ne volji koga drugega. Še več, to mnenje je sprejeto s skupnim pristankom vseh narodov. Kajti kaj je drugega dobro znan koncept 'naravne svobode', kot sposobnost posameznika, da deluje v skladu s svojo lastno voljo? Svoboda pa je glede na delovanje enakovredna lastnini (*dominium*) v materialnih stvareh.«⁴⁰

³⁶ *DIPC*, Prol., str. 13.

³⁷ *Opera theologica*, III, str. 311.

³⁸ *Op. cit.*, str. 7 in poglavji 7 in 8. Gordley sam sicer ocenjuje ta korak negativno, saj meni, da prav zaradi tega sodobni pravni teoriji nekaj manjka, namreč prav ti »moralni« koncepti.

³⁹ *DIPC*, str. 8.

⁴⁰ *DIPC*, str. 18.

Čeprav Tuck v tem vidi razumevanje svobode kot lastnine, bomo sami raje trdili, da izraža tako pomembnost samega svobodnega ravnanja kot tudi lastnine za svobodo in svobodnega razpolaganja z lastnino kot izrazov človekove svobodne volje.

Seveda je sicer:

»Bog ... imel vso svobodo ne ustvariti človeka. Vendar pa je v trenutku, ko se je odločil ustvariti človeka, to je naravo obdarjeno z umom in oblikovano za družbo vzvišene vrste, nujno moral odobravati taka dejanja, ki ustrezajo tej naravi in prav tako nujno ne odobravati tistih, ki so ji nasprotna. Vendar pa so številne druge stvari, ki jih je ukazal ali prepovedal, ker se mu je tako zdelo ustrezno, ne pa, ker ne bi mogel ravnati drugače.«⁴¹

Kajti:

»tudi če bi bila moč boga neskončna, bi še vedno lahko trdili, da so nekatere stvari, do katerih ta neskončna moč ne seže, saj ne morejo biti izražene v trditvah, ki bi imele smisel, temveč očitno vsebujejo protislovje. Tako na primer prav tako, kot bog ne more povzročiti, da dva in dva ne bi bilo štiri, tudi ne more resnično zlega napraviti za ne-zlo.«⁴²

Argument sam sicer ni tako nov, saj je npr. Suarez podobno trdil, da desetih zapovedi ne more razveljaviti niti absolutna moč boga. Ta Grotiusov argument je seveda zaslovel, spomniti pa velja, da se je nanj kasneje vrnil tudi Hobbes, ki mu je oporekal s trditvijo, da bi, če bi jim to ustrezalo, oblastniki že davno spremenili tudi to pravilo, namreč $2 + 2 = 4$.

Zdaj pa pridemo do poglobitnega argumenta. Iz povedanega namreč sledi, da so argumenti teorije naravnega prava logično nujni, da imajo torej logično veljavo, kajti:

»Vse, kar smo trdili, bi obdržalo svojo veljavnost tudi, če bi si dovolili trditi to, kar bi bilo sicer največja nesramnost trditi, da ni boga in da ne skrbi za človeške zadeve.«⁴³

Ta sloviti Grotiusov odlomek so poimenovali argument *etiamsi daremus*. Takšna trditev je bila sicer že sestavni del teološkega racionalizma poznega 16. in 17. stoletja, ki se mu je s teorijo teološkega voluntarizma uprl Descartes, podobne trditve pa najdemo že pri nominalistih 14. stoletja, pri Grotiusu pa je

⁴¹ *Briefwisseling*, IX, ur. B.L. Meulenbroek, Haag 1973, str. 301.

⁴² *De Iure Belliac Pacis (DIBP)*, Pariz 1625, I.I.X.5., str. 7. To svoje najslavnejše in najpomembnejše delo je Grotius razširil in ponovno objavil leta 1631, pozneje pa ga je prevedel v francoščino, uredil in opremil z bogatimi opombami Barbeyrac in ga izdal v Amsterdamu leta 1720, ta izdaja pa je pogosto služila tudi kot osnova za druge prevode.

⁴³ *DIBP*, Prolegomena 11.

povezana z njegovo trditvijo o družbeni zaželenosti religioznega verovanja in s tezo, da »obstaja božanstvo (deity)«. Ker namreč religija spodbuja moralno ravnanje, hkrati pa obstaja množstvo različnih religij, mora obstajati tudi neodvisna pot do etične vednosti, ki ji lahko sledi ateist, če naj se spreobrne k veri. Takšno pot potrjuje že njena praktična učinkovitost in etična koristnost.

Kljub tem razmišljanjem, ki so stala za Grotiusovim odlomkom, pa sta Pufendorf in Barbeyrac to trditev štela za njegov veliki, epohalni dosežek. In kot trdi Buckle, jo je prevzel tudi Hume v prizadevanju izdelati sekularizirano moralno teorijo brez sklicevanja na boga.⁴⁴

Oglejmo si zdaj, kako se Grotius loti obravnave lastnine. Ko sta v naravnem stanju enkrat postulirani človekova težnja in pravica do samoohranitve, ki že sama po sebi, zaradi potrebe po lastni uresničitvi, pomeni tudi skrb za skupno dobro, ter pravica do prisvajanja ali uporabe materialnih stvari, ta samoumevna stalnica teorij naravnega prava, ki tudi pri Grotiusu, kot pri večini drugih avtorjev te teoretske tradicije, tudi v civilnih obdobjih v primerih skrajne nuje znova oživi,⁴⁵ se Grotius loti samega pojma lastnine in vprašanja njenega obstoja v naravnem stanju. Njegovo stališče pojasnjuje znameniti citat iz *Mare Liberum*:

»vedeti je treba, da se je v najzgodnejšem obdobju človeške zgodovine pomen konceptov lastnine (*dominium*) in skupne posesti (*communio*) razlikoval od pomenov, ki jima jih pripisujemo danes. Danes namreč beseda »lastnina« (*dominium*) pomeni posest nečesa, kar je izključno last nekoga, torej nekaj, kar pripada določeni stranki na tak ančin, da tega na podoben način ne more posedovati nobena druga stran; medtem ko se izraz »skupna posest« uporablja za tisto, kar je zapisano več strankam, da to posedujejo v partnerstvu in usklajeno, ob izključitvi drugih strani. Vendar pa je zaradi pomanjkljivosti človeškega jezika postalo nujno uporabljati iste pojme za koncepte, ki niso enaki. Zato se zaradi določene podobnosti in prek analogije zgoraj omenjena izraza, ki opisujeta naše moderne običaje, uporabljata za drugo pravico, ki je obstajala v zgodnjih časih. Tako glede na to zgodnje obdobje pojem »skupno« ne pomeni nič več in nič manj kot nasprotje »privatnega« (*proprium*); beseda »lastnina« (*dominium*) pa označuje zmožnost upravičeno uporabljati skupno lastnino.«⁴⁶

Zopet imamo torej opravka s trditvijo, da v naravnem stanju ne obstaja lastnina v današnjem pomenu, ki je proizvod civilnega stanja, pač pa le »lastnina po

⁴⁴ Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon, Oxford 1991, str. 261, 297.

⁴⁵ *DIBP*, II.II.IV.1, str. 144.

⁴⁶ *DIPC*, str. 226-7.

analogiji« (*dominium quodam*), vendarle pa obstaja »pravica uporabe« skupne lastnine, torej obstaja tako »nekakšna vrsta« lastnine kot tudi »pravice«, ki jih ima naravni človek. Tako Grotius obenem tudi zanika, da bi do vzpostavitve lastnine prišlo nenadoma, z nekim aktom pogodbe, ki bi vzpostavila tako civilno družbo kot lastnino, poskrbela za delitev lastnine in vzpostavila lastninske pravice. Meni, da proces prehoda iz naravnega v civilno stanje in proces nastanka lastnine poteka postopno.⁴⁷ Za ponazoritev navaja slaven primer zasedbe sedežev v gledališču. In ker je pravico do uporabe stvari naravna, ni potreben sporazum za delitev lastnine. Objekte je treba le »fizično zasesti – premične s fizično prilastitvijo, nepremične pa z neko aktivnostjo, ki vključuje graditev ali določitev meja.«⁴⁸ Poleg tega pa je potrebno upoštevati tudi naravo objektov, ki naj postanejo predmet lastnine, ali pa tudi ne. Nekateri so pač taki, da lahko zadostujejo le za privatno uporabo, spet drugi pa so že po naravi taki, da lahko zadostijo neomejeni uporabi vseh brez razlike.⁴⁹

Kot smo že omenili, gre Grotiusu v tem delu za obrambo domačih, nizozemskih interesov v sporu s Portugalsko oziroma Španijo glede svobodne plovbe po morjih in svobodnega trgovanja z Indijo ter za vprašanje, ali lahko Nizozemci tudi s silo uveljavijo svoje interese v tem sporu, v katerem se Portugalci sklicujejo na svoje izključne pravice plovbe in trgovanja iz pogodbe. Tako ukrojen argument mu omogoča tako upravičiti uporabo sile za izboritev svobodne plovbe po morju, saj morje zadostuje za uporabo vseh in mora takšno tudi ostati – morje je torej izvzeto iz možnosti razdelitve po modelu razdelitve privatne lastnine nad zemljo, poleg tega pa ga tudi ni mogoče zamejiti –, prav tako pa tudi uveljavi naravno pravico uporabe proti pogodbi. Poleg tega, da ta pravica uporabe in prisvajanja izvrstno služi namenom evropske kolonialne ekspanzije na drugih kontinentih, njegovo nasprotovanje konceptu trenutne vzpostavitve lastnine s pogodbo in vztrajanje na postopnem procesu prehoda tudi vzpodbudi izdelavo ekonomskih zgodovinskih razvojov lastnine, na katerih je svoje poglede utemeljevala rojevajoča se ekonomska znanost.

Tudi pozneje, v delu *De Iure Belli ac Pacis*, v citatu, ki ga z veseljem prepíše Hume,⁵⁰ Grotius govori o tem, kako so ljudje opustili prvotno naravno skupno lastnino, ker niso bili pripravljeni goli živeti v jamah, temveč so si želeli bolj prefinjenega življenja, zaradi pomanjkanja pravičnosti in poštenosti pa tudi delitev le-te ni bila najbolj spoštovana, in »kako so zaradi tega stvari postale

⁴⁷ *DIPC*, str. 228.

⁴⁸ *DIPC*, str. 229.

⁴⁹ *DIPC*, str. 230.

⁵⁰ Hume ob koncu svoje *Enquiry concerning the Principles of Morals*, v *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ur. L.A. Selby-Bigge in P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1975, str. 307, ugotovi, da je njegova teorija izvora lastnine in pravičnosti v bistvu enaka Grotiusovi in to podkrepi z daljšim citatom Grotiusa.

podvržene privatni lastnini s pomočjo nekakšnega sporazuma – ali izrecnega z razdelitvijo, ali pa implicitnega, zgolj predpostavljenega, z zasedenjem.⁵¹ Tudi tu vidimo, da je ta dogovor zgolj manj verjeten primer in da je poudarek na zasedbi, s katero nekdo pokaže svojo namero (saj sama volja ali želja ni dovolj, pravi Grotius) in ki postane vrsta sporazuma, ko je priznana in spoštovana od drugih. Zopet se Grotius v bistvu izogne postuliranju pogodbene obveznosti in nemara prav zaradi takih razlogov nima pomembnega mesta v zgodovini pogodbenega prava. Vendar pa je obenem ta argument, ki zasedbo (ki seveda izhaja iz naravne pravice) interpretira kot vrsto sporazuma, nadvse uporaben za obrambo pravice do lastnine, ki je lahko skrbela Huma.

Ogledati si moramo še Grotiusov odnos do vprašanja ureditve civilne družbe, oblasti, suverenosti države in razmerja le-te do pravic posameznikov. Ta njegov odnos se je, kar seveda ni ostalo brez posledic glede njegovega vpliva in nadaljnega razvoja teorij naravnega prava, z leti spreminjal. Prvotni poudarek na naravnih pravicah posameznikov se je premaknil na teorijo državne oblasti, ki je že implicitno vsebovala možnost absolutizma.

Tako je v zgodnjem delu *De Iure Praedae* še branil posameznikovo izvirno pravico do kaznovanja, ki je, kolikor jo uporablja država, bila nanjo v določenem obsegu prenešana s strani posameznikov. Dokaz za takšno stališče je skonstruiral ob sklicevanju na pravico države, da kaznuje tudi ljudi, ki niso njeni državljani, ki potemtakem ne more izvirati iz civilnega prava, ki zavezuje le njene državljane, temveč iz naravnega prava ali iz *ius gentium*, ki je tu že uporabljen v pomenu mednarodnega prava.⁵²

Sprva je torej njegovo stališče precej liberalno, saj je ostro nasprotoval tistim, ki so zanikali pravico do upora,⁵³ prav tako pa je celo življenje branil upravičenost nizozemskega upora proti španski oblasti. Prav tako je menil, da vladar pač obstaja zaradi države in ljudstva ter da je njegova moč omejena z zakoni in ne neomejena, zato upravičeni upori ne morejo biti greh.⁵⁴

Po izbruhu ostrih verskih konfliktov v državi pa je močneje branil pravice države, da posreduje v teh sporih in se odpovedal zagovoru upora, čeprav je oblast, ki je bila po njegovem mnenju nelegitimna, te pravice pozneje grobo zlorabila, da bi uničila eno od sprtih verskih gibanj, armince. Ti dogodki so pripeljali tudi do njegove aretacije in kasneje je moral pobegniti iz zapora in se umakniti v Francijo. A tudi poslej je njegova teorija države ostala bolj naklonjena polni suverenosti in absolutizmu.

⁵¹ *DIBP*, II.II.II. 4-5.

⁵² *DIPC*, str. 91-2.

⁵³ *DIPC*, str. 298.

⁵⁴ *DIPC*, str. 299.

Kljub temu njegovi argumenti glede tega ostajajo dvoumni. V delu *De Iure Belli*, ki so ga nekateri aristoteliki, npr. Felden, napadli zaradi zagovarjanja absolutizma, vendar pa so ga napadali tudi aristoteliki, ki so bili sami absolutisti, npr. Filmer, kar daje slutiti, da je bil poglavitni predmet spora vendarle Grotiusovo zavračanje aristotelizma, je Grotius še vedno vztrajal, da je civilna svoboda nezdržljiva s kraljestvom in samovoljno vladavino⁵⁵, a je že zagovarjal teorijo polne suverenosti, in ugotavljal, da kljub temu obstaja dovolj možnih in upravičenih razlogov, da se ljudstvo odloči za absolutno vladavino, »saj lahko pač samo izbere poljubno obliko vladavine«, ki je ne gre meriti z vrednostnimi sodbami, ki vsaki od njih pripisuje določene znane prednosti in slabosti, kot to počno aristoteliki, ki radi nasprotujejo oblasti in spodbujajo k upor, pač pa »je odvisna le od volje tistih, ki so tej vladavini predali svoje pravice vladanja.« Tako je izbrana vladavina lahko tudi absolutna, ljudstvo pa ne obdrži nobenih pravic vladanja in torej ravna podobno kot lahko ravna posameznik, ki lahko prostovoljno postane suženj komurkoli želi.«⁵⁶

Ljudje sicer imajo »naravno pravico, da se zavarujejo pred napadom z uporom ... toda z vzpostavitvijo civilne družbe zavolj ohranjanja miru ta pridobi lastno pravico, ki je tem naravnim nadrejena v tolikšni meri, kot je potrebno za uveljavljanje njenega smotra.« Zato država pač lahko »prepove neomejeno uporabo pravice do upora«, sicer kot država ne bi mogla obstajati in ljudstvo bi se razpustilo v »množico brez enotnosti...«⁵⁷

Argument je dovolj klasičen za teorije naravnega prava in seveda tudi nujen za vsako teorijo suverenosti, zato Grotius tudi na vprašanje o tem, ali nas dolžnost neupiranja zavezuje prav v vsakem primeru, odgovarja, da je to pač zopet odvisno od *namena* vzpostavitve civilne družbe. Tako pravi, da je izbiro med 'smrtjo ali uporom«, ki žene upornike, treba »postaviti nasproti obsegu nemirov in številnim nedolžnim žrtvam, ki jih upor nujno povzroči.« Zato je najbolje, da človeški zakon glede takšnih dilem sledi temu, kar narekuje Previdnost.⁵⁸

Tako lahko tu sklenemo s Tuckovo trditvijo, da ima Grotiusova teorija, predvsem v obliki, v kateri je predstavljena v njegovem glavnem delu *De Iure Belli ac Pacis*, dva Janusova obraza, ki govorita tako o svobodi kot o absolutizmu,⁵⁹ obenem pa njegova teorija vsebuje tako radikalne kot konservativne elemente.

Na koncu si moramo ogledati še, kako razvoj pojma naravnih pravic Grotiusa privede do razvpitega in za vso tradicijo modernega naravnega prava vse do Locka značilno postuliranje prostovoljnega suženjstva, ki ga je, kot smo videli,

⁵⁵ *DIBP*, I.III.12.

⁵⁶ *DIBP*, I.III.VIII.1-2, str. 67-8.

⁵⁷ *DIBP*, I.IV.II.1., str. 95-6.

⁵⁸ *DIBP*, I.IV.VII.2, str. 105.

⁵⁹ *Natural Rights Theories*, str. 79.

uporabil tudi v svoji politični teoriji. Pojem suženjstva v takratnem času seveda ni bil nov, novo je bilo njegovo razumevanje kot prostovoljnega pogodbenega odnosa, torej pojmovanje, analogno razumevanju človekovih pravic. Argument je seveda nastopil tudi zaradi potrebe po upravičenju trgovine s sužnji.

Osnovna Grotiusova definicija »pravic« je, da so »odnos med razumnim bitjem in tistim, kar mu pripada ali po zaslugi ali kot lastnina«. Lastnina pa so seveda lahko »realne pravice (*ius reale*) in osebne pravice (*ius personale*).«⁶⁰ To pa seveda še ni dovolj. Med »stvarmi, ki pripadajo človeku« je treba opredeliti, katere so tiste, ki so »po naravi neodtujljive«, torej opredeliti »neodtujljive človekove naravne pravice«, to pa so stvari, »ki pripadajo tako bistveno enemu človeku, da ne morejo pripadati nikomur drugemu,« torej »človekovo življenje, telo, svoboda in čast.« In v tem obdobju Grotius še vztraja, da se ne more s pogodbo nihče odpovedati svobodi.⁶¹

Če je v začetnem obdobju Grotius predvsem vztrajal na postuliranju neodtujljivih naravnih pravic, pa pozneje te pravice dobijo odločnejšo družbeno razsežnost, saj zatrdi, da »zakon narave« človeka zavezuje k »ohranjanju družbenega miru in spoštovanju pravic drugega, ki bi bilo nujno tudi, če lastnina ne bi bila uvedena.«⁶²

Kljub zavrnitvi aristotelovske teorije pravičnosti pa Grotius vztraja, da je potrebno glede posameznikovih pravic v družbi upoštevati tudi njegove zasluge, kljub temu, da »strogi pojem pravic zahteva le, da vsakogar pustimo mirno uživati to, kar je njegovo.«⁶³

Vendar pa je Grotiusova slovita oprelitev pojma »pravice« v *De Iure Belli* odprla pot tudi za argument prostovoljnega suženjstva. To je mesto, kjer Grotius pravi, da obstaja poleg objektivnega pomena besede »pravica« tudi drug, ki označuje »moralno kvaliteto, zmožnost ali moč osebe, ki mu omogoča, da nekaj upravičeno ima ali naredi.« »Kot zmožnost«, pravi Grotius, »so pravniki civilnega prava označevali pravico posameznika do tistega, kar je njegovo«, Grotius pa jo označi za edino »strogo vzeto pravico«. In nemudoma razširi njeno pojmovanje glede na tradicijo, saj po njegovem mnenju vsebuje poleg »zmožnosti terjanja dolga« tudi »lastnino in oblast, ki jo ima posameznik nad samim sabo – svobodo, ali nad drugimi, kot npr. oče nad sinom ali gospodar nad sužnjem.«⁶⁴

⁶⁰ *Jurisprudence of Holland*. I, ur. in prev. R. W. Lee, Oxford 1926, str. 2-3.

⁶¹ *Ibid.* 70-1.

⁶² *DIBP*, I.II.1.5, str. 18.

⁶³ *DIBP*, Prol. 8-10.

⁶⁴ *DIBP*, I.I.IV-V, str. 4-5.

Takšna opredelitev je nemudoma sprožila ugovore, npr. Johannes Feldena, ki je trdil, da »svobode ni mogoče opisati kot pravice nad sabo niti nad drugim ter da tudi lastnina (*dominium*) ni pravica (*ius*) v nečem, saj tudi rimski pravniki razlikujejo med pojmom *dominium* in *ius*.«⁶⁵

Vendar pa je bil pojem suženjstva oziroma gospostva kot pravice že vpeljan in povezan tako s pojmom svobode kot s pojmom lastnine, in če upoštevamo še Grotiusovo vzpostavitev analogije med pojmom lastnine in svobode v citatu, ki smo ga navedli ob začetku obravnave njegove teorije⁶⁶, in ki jo uporabi tudi ob razlagi pogodbe, kjer pravi, da podobno, kot lahko »s pogodbo prenašamo ali zamenjujemo svojo lastnino«, v primeru personalnih, osebnih pravic, »prenesemo na drugega del svoje svobode«⁶⁷, nam ni težko ugotoviti, da takšna teorija dopušča tudi trgovanje s svobodo, torej pojav prostovoljnega suženjstva, ki ga Grotius tudi izrecno odobri.

Ostane nam še, da za konec nakažemo vzrok Grotiusovega razhoda s protestantskim kalvinizmom kot enim od njegovih intelektualnih virov. Grotius se, čeprav je opustil klasično kalvinistično doktrino pravice do upora, ni nikoli zatekel k protestantskim teorijam prepovedi upora, saj je, kot smo videli, problem upora povezoval z *smotrom* vzpostavitve civilne družbe in vladavine. Ko ga je tako Andreas Rivet na stara leta želel spomniti na kalvinizem kot vir nizozemskega upora, mu je Grotius odvrnil, da »sta bila razloga za upor obramba ustavnosti in svobode vesti«, oba pa sta pod kalvinistično vladavino pretrpela več kot pred njo.⁶⁸ Tako je tudi označil ideala, ki jima je ostal zvest vse življenje.

Na Grotiusovo teorijo so se pozneje sklicevali številni udeleženci v najbolj vnetih političnih diskusijah, da bi branili svoje pravice, od angleške do ameriške revolucije, pa tudi še pozneje. Ponovno je zaslovel v devetnajstem stoletju z objavo takrat odkritega dela *De Iure Praedae*, ko so ga za svojega predhodnika proglasili liberalci.

Argumenti njegove teorije so šli svojo pot. Tako je Selden njegovim argumentom iz *Mare Liberum* v svojem delu *Mare Clausum* (1618), v katerem je proti nizozemskim branil angleške pomorske interese odgovoril, da je nekaj lahko ali skupno ali privatno, da pa ne obstaja tretja možnost, in dodal, da je bilo tudi morje podvrženo razdelitvi, tako kot zemlja. Prav tako je Selden zopet poudaril

⁶⁵ *Annotata in Hug. Grotium. De Iure Belli et Pacis*, Amsterdam 1653, str. 6, 8-9. Feldena tu opozarja prav na pojmovno razliko, ki si jo je za model interpretacije v svoji knjigi vzel Tuck, zato bi nemara lahko tvegali domnevo, da ga je vsaj posredno spodbudila k tej izbiri.

⁶⁶ Gl. op. 40.

⁶⁷ *Jurisprudence*, str. 294-5.

⁶⁸ *Opera theologica*, III, str. 679.

pomen pogodbe, ki je tako vir pravic posameznikov, ki se v pogodbe vključujejo na osnovi svoje volje, kot tudi razdelitve lastnine, stanje ljudi pod naravnim pravom pa je razlagal kot popolno svobodo.

Hobbes je v svojem glavnem delu *Leviathan* (1651) preoblikoval teorijo naravnega prava z zavzeto obrambo posameznikove pravice do samoohranitve in samoobrambe kot neodtujljive tudi znotraj civilne družbe in si s tem nakopal očitke avtorstva katekizma upornikov. Naravno stanje pa je opisal kot vojno vseh proti vsem, kar samemu Grotiusu nikakor ni bilo všeč, ko je prebral njegovo delo *De Cive*.⁶⁹

In končno je Pufendorf, ki je sicer zaslovel kot oživitelj in ohranjevalec Grotiusa, v poznih delih in predvsem v delu *De Iure Naturae et Gentium* (Lund 1672), zato da bi se izognil Hobbesovim konsekvencam, zavrnil teorijo individualnih naravnih aktivnih pravic, in jih zvedel na »pasivne« družbene civilne pravice. Tako je »pravico« neposredno povezal z njej nasprotno »dolžnostjo« pri nekom drugem – posestnik *pravice* je postal »koristnik« *dolžnosti* nekoga drugega. Takšno razumevanje pravic je pozneje prevzel Bentham. Podobno strategijo je pozneje ubral tudi Kant, za katerega so bile prav tako vse pravice civilne in javne, le da jim je umetno skušal prideti status trdnih lastninskih pravic *ius in rem*.

Pri Locku je končno pojmovanje pravic kot lastnine dobilo dobesedno obliko, njegov dolg Grotiusu pa je bil tudi sicer močno opazen, le da je radikalneje potegnil konsekvence liberalne doktrine. Grotius pa je navsezadnje vplival tudi na naravno jurisprudenco Davida Huma⁷⁰, in prek njega na Adama Smitha.

⁶⁹ Kar je sicer precej čudno v luči njegove trditve, da »nič v človekovi naravi ne nasprotuje vojni, še posebej pa ne vzpostavitvi miru po njej.« *DIBP*, I.II.I.4, str. 17.

⁷⁰ Buckle trdi, da se Hume teoriji naravnega prava ni odpovedal, ampak je svoja prizadevanja usmeril v to, da bi jo podgradil z ustrežno teorijo moralne psihologije. *Op. cit.*, str. 261, 298.

Kant: Kritika razsodne moči

Kritik der Urteilskraft
Kritika razsodne moči
Immanuel Kant

Na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU se pripravlja prevod Kantove Kritik der Urteilskraft (1790, 1793, 1799). Pripravo prevoda finančno podpira Ministrstvo za kulturo, delo pa bo izšlo pri DZS v letu 1996. V želji, da bi čim prej omogočili širšemu občinstvu dostopnost tega Kantovega dela, objavljamo v pričujoči številki Filozofskega vestnika (za Kantovega življenja neobjavljeno) 1. inačico Uvoda, Predgovor in Uvod. S predčasno objavo želimo hkrati vzpodbuditi razpravo o prevajanju Kantovega kategorialnega aparata.

Besedilo je prevedeno po izdaji Immanuel Kant, Werkausgabe, izd. W. Weischedel, Frankfurt/M, zv. X. Objavljena inačica prevoda ni redakcijsko obdelana, prav tako prevajalec svojih prevajalskih rešitev še nima za dokončne.

Z asteriskom so označene Kantove opombe, z dvignjeno arabsko številko pa izdajateljske opombe.

Prevedel Rado Riha.

Prva inačica Uvoda v Kritiko razsodne moči

Uvod

I. O filozofiji kot sistemu

Če je filozofija *sistem* umnega spoznanja s pojmi, jo s tem že zadosti razlikujemo od kritike čistega uma, ki sicer vsebuje filozofsko preiskovanje možnosti takega spoznanja, a ni del tega sistema, ampak njegovo idejo, prav nasprotno, najprej šele zariše in preizkusi.

Razdelitev sistema je lahko najprej le razdelitev na njen formalni in materialni del, od katerih obsega prvi (logika) zgolj formo mišljenja v sistemu pravil, drugi (realni del) pa sistematično obravnava predmete, o katerih mislimo, kolikor je o njih možno umno spoznanje na podlagi pojmov.

Tega realnega sistema filozofije samega pa ni mogoče razdeliti drugače kakor glede na izvorno razliko med njenimi objekti, na kateri temelji bistvena različnost načel znanosti, ki jih vsebuje, ni ga torej mogoče razdeliti drugače kakor na *teoretično* in na *praktično* filozofijo, tako da mora biti prvi del filozofija narave, drugi pa filozofija nravi, pri čemer vsebuje prva tudi empirična načela, druga pa ne more nikoli vsebovati drugačnih kakor čistih načel a priori (ker svoboda absolutno ne more biti predmet izkustva).

A glede tega, kako naj razumemo nekaj kot *praktično* v tem pomenu, da zaradi tega zasluži uvrstitev v *praktično filozofijo*, vlada globok nesporazum, ki tudi zelo škoduje načinu, kako obravnavamo znanost. Tako so menili, da je mogoče k praktični filozofiji šteti politično preudarnost /Staatsklugheit/ in politično ekonomijo /Staatswirtschaft/, pravila gospodinjstva in pravila občevanja, predpise za dietetiko in za dobro počutje tako duše kakor telesa (zakaj ne kar vseh obrti in umetnosti /Künste/); in to zato, ker pač vsi skupaj vsebujejo skupek praktičnih stavkov. A praktični stavki se glede na način predstavljanja sicer razlikujejo od teoretičnih, ki vsebujejo možnost stvari in njihove določitve, a zaradi tega se ne razlikujejo tudi že glede na vsebino. Od teoretičnih stavkov se razlikujejo le tisti, ki obravnavajo *svobodo* pod zakoni. Drugi pa niso vsi skupaj nič drugega kakor teorija o tem, kar sodi k naravi stvari, le da je aplicirana na način, na katerega lahko stvari sami proizvedemo glede na načelo, se pravi, kot možnost stvari predstavljena z dejanjem samovolje (ki prav tako sodi k naravnim vzrokom). Rešitev problema mehanike, ki zahteva, da najdemo za dano silo, ki mora biti v ravnotežju z danim bremenom,

razmerje ustreznega vzvoda, je tako sicer izražena kot praktična formula. Toda ta formula ne vsebuje drugega kakor teoretični stavek, da je dolžina vzvoda v obratnem razmerju z bremenom, kadar sta v ravnotežju, le da je to razmerje glede svojega nastanka predstavljeno kot možno s pomočjo vzroka, katerega določiten razlog je *predstava* o tem razmerju (naša samovolja). Enako je z vsemi praktičnimi stavki, ki govorijo le o proizvodnji predmetov. Kadar nam predpisujejo, kako naj uresničujemo svojo srečnost in je, denimo, govor le o tem, kaj moramo storiti glede lastne osebe, da bi bili dovzetni za srečnost, takrat ni narejeno drugega, kot da so npr. v zmernosti, v srednji meri nagnjenj, da ne bi postala strasti itn., predstavljeni notranji pogoji za njeno možnost kot pripadajoči naravi subjekta, hkrati s tem pa je način, kako je mogoče proizvesti to ravnotežje, predstavljen kot kavzalnost, ki je možna z nami samimi. Vse skupaj je torej predstavljeno kot neposredno sklepanje na podlagi teorije objekta z ozirom na teorijo o naši lastni naravi (o nas samih kot vzroka): torej se praktični predpis tu glede na formulacijo sicer razlikuje od teoretičnega, ne pa tudi glede na vsebino, zato ne rabimo posebne vrste filozofije, da bi lahko uvideli povezavo razlogov z njihovimi posledicami. – Z eno besedo: praktični stavki, ki izpeljujejo to, kar lahko vsebuje narava, iz samovolje kot vzroka, sodijo kot spoznanje narave vsi skupaj k teoretični filozofiji. Le tisti stavki, ki dajejo zakon svobodi, se glede na vsebino specifično razlikujejo od praktičnih. Za prve lahko rečemo: so praktični del *filozofije narave*, edino drugi pa utemeljujejo posebno *praktično filozofijo*.

Pripomba

Zelo pomembno je, da natančno določimo filozofijo glede na njene dele, in da za ta namen ne postavljamo med člene razdelitve filozofije kot sistema tega, kar je, ne da bi rabilo posebnih načel, le njena posledica ali njena aplikacija na danih primerih.

Praktični stavki se razlikujejo od teoretičnih bodisi glede na načela ali glede na posledice. V prvem primeru niso poseben del znanosti, ampak sodijo k teoretičnemu delu kot posebna vrsta posledic, ki izhajajo iz nje. A možnost stvari glede na naravne zakone se v svojih načelih bistveno razlikuje od možnosti glede na zakone svobode. Ta razlika pa ni v tem, da je pri praktičnih stvarkih vzrok postavljen v volji, pri teoretičnih pa zunaj nje, v stvareh samih. Če namreč volja ne uresničuje drugih načel kot tistih, za katera razum uvidi, da je predmet možen glede na njih kot golih naravnih zakonov, se lahko stavek, ki vsebuje možnost predmeta s kavzalnostjo samovolje, sicer še vedno imenuje praktičen, vendar pa se po svojem načelu sploh ne razlikuje od teoretičnih stavkov, ki zadevajo naravo stvari, vse prej si mora od nje sposoditi to, kar rabi, da bi lahko prikazal predstavo objekta v dejanskosti.

Praktični stavki, ki zadevajo glede vsebine zgolj možnost predstavljenega objekta (s pomočjo samovoljnih dejanj), so torej le aplikacije popolnega teoretičnega spoznanja in ne morejo biti poseben del znanosti. Praktična geometrija je, kot ločena znanost, nestvor, naj bo v tej čisti znanosti vsebovano še tako veliko praktičnih stavkov, od katerih jih večina kot problemi rabi posebno napotilo za razrešitev. Naloga konstruirati s pomočjo dane premice in danega pravega kota kvadrat, je praktični stavek, a je čista izpeljava iz teorije. Tudi zemljemerstvo (*agrimensoria*) si nikakor ne more lastiti imena praktične geometrije ter se imenovati poseben del geometrije nasploh, ampak sodi v njene sholije, se pravi, v rabo te znanosti za različne posle*.

Celo v znanosti o naravi, ki temelji na empiričnih načelih, se pravi, v fiziki v pravem pomenu besede, nas praktična opravila za odkrivanje skritih naravnih zakonov, ki se imenujejo eksperimentalna fizika, nikakor ne upravičujejo, da bi govorili o praktični fiziki (ki je prav tako nestvor) kot o delu filozofije narave. Načela, ki nas vodijo pri poskusih, je treba namreč vedno vzeti iz poznavanja narave, torej iz teorije. Enako velja za praktične predpise, ki merijo na samovoljno proizvodnjo določenega stanja čudi v nas (npr. stanje gibanja ali ukrotitve moči upodobitve, zadovoljitev ali oslabitev nagnjenj). Ne obstaja praktična *psihologija* kot poseben del filozofije o človeški naravi. Načela možnosti našega lastnega stanja s pomočjo umetnosti /Kunst/ si je treba namreč sposoditi od načel za možnost naše določitve na podlagi ustroja naše narave, in čeprav so prva načela praktični stavki, vendarle niso praktični del empirične psihologije, saj nimajo posebnih načel, ampak sodijo zgolj k njenim sholijam.

Nasploh sodijo praktični stavki (najsi so čisto a priori ali pa empirični), če neposredno izrekajo možnost objekta z našo samovoljo, vselej k poznavanju narave in k teoretičnemu delu filozofije. Le tisti praktični stavki, ki direktno prikazujejo kot nujno določitev nekega dejanja zgolj s predstavo o njegovi formi (glede na zakone nasploh), brez ozira na sredstva¹ objekta, ki naj bo na ta način proizveden, imajo lahko in morajo imeti svoja svojstvena načela (v ideji svobode). In čeprav prav na teh načelih utemljujejo pojem objekta volje (najvišje dobro), sodi ta objekt vendarle k praktičnemu predpisu (ki se imenuje

*Zdi se, da ta čista in ravno zato sublimna znanost izgublja nekoliko na svojem ugledu, ko priznava, da rabi kot elementarna geometrija *orodja*, čeprav le dve, za konstrukcijo svojih pojmov, in sicer šestilo in ravnilo. Edino to konstrukcijo se imenuje geometrično, v nasprotju s konstrukcijo višje geometrije, ki se jo ima za mehanično, ker zahteva konstrukcija njenih pojmov bolj sestavljene naprave. Vendar pa tudi ravnila in šestila ne razumemo kot dejanskih orodij (*circinus et regula*), ki ne bi nikoli mogli ustvariti teh likov z matematično preciznostjo, pač pa je njihova naloga le, da označujejo najenostavnejše prikazne načine moči upodobitve a priori, ki jih ni sposoben doseči noben instrument.

¹ V izv.: »auf die Mittel des /.../ Objekts«; Akad.-Ausg. predlaga »auf die Materie«.

zdaj npravni predpis), le indirektno, kot posledica. Prav tako ni mogoče uvideti njegove možnosti s pomočjo poznavanja narave (teorija). Samo ti stavki sodijo torej, z imenom praktična filozofija, k posebnemu delu sistema umnega spoznanja.

Vsi drugi stavki izvrševanja, ne glede na to, h kateri znanosti so priključeni, se lahko, če nas nemara skrbi zaradi dvoumnosti, namesto praktični stavki imenujejo *tehnični*. Sodijo namreč k *umetnosti* proizvesti to, za kar hočemo, da naj obstaja, ta umetnost pa je pri popolni teoriji vselej gola posledica, ne pa samostojen del kakršnegakoli navodila. Na ta način sodijo vsi predpisi spretnosti k *tehnik** in torej k teoretičnemu poznavanju narave kot njegove posledice. Vendar pa bomo v bodoče uporabljali izraz tehnika tudi takrat, kadar predmete narave včasih samo *presojava* tako, *kot da* temelji njihova možnost na umetnosti. V teh primerih sodbe niso ne teoretične ne praktične (v pomenu, ki smo ga navedli nazadnje), saj ničesar ne *določajo* o kakšnosti objekta ali o načinu, kako naj ga proizvedemo, ampak je z njimi presojana sama narava, toda le po analogiji z umetnostjo, in sicer v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, ne v objektivnem do predmetov. Tu zdaj samih sodb sicer ne bomo imenovali tehnične sodbe, zato pa bomo tako imenovali razsodno moč, na zakonih katere te sodbe temeljijo, v skladu z njo pa bomo imenovali tudi naravo tehnično. Ta tehnika tudi ni, ker ne vsebuje nobenih objektivno določujočih stavkov, del doktrinarne filozofije, ampak je le del kritike naših spoznavnih zmožnosti.

II. O sistemu zgornjih spoznavnih zmožnosti, na katerih temelji filozofija

Če je govor ne o razdelitvi *filozofije*, ampak naše *spoznavne zmožnosti a priori s pojmi* (zgornje), se pravi, o kritiki čistega uma, a obravnavanega le glede na njegovo zmožnost misliti (kjer ni upoštevan čisti način zora), ima sistematična predstavitev miselne zmožnosti tri dele, in sicer vsebuje, prvič, zmožnost

*Na tem mestu je potrebno popraviti napako, ki sem jo zagrešil v *Grundl. zur Met. der Sitten*. Potem, ko sem namreč za imperativne spretnosti dejal, da ukazujejo le pogojno, in sicer pod pogojem zgolj možnih, se pravi, *problematičnih* smotrov, sem takšne praktične predpise imenoval problematični imperativi, ta izraz pa je seveda protisloven. Reči bi jim moral *tehnični*, se pravi, imperativi *veščine*. *Pragmatični* imperativi ali pravila preudarnosti, ki ukazujejo pod pogojem *dejanskega* ali celo subjektivno-nujnega smotra, so sicer tudi subsumirani tehničnim (kaj je namreč preudarnost drugega kakor spretnost, da znaš uporabiti za svoje namere svobodne ljudi in med njimi celo naravne zasnove in nagnjenja v samem sebi). Vendar nas to, da smoter, ki ga pripisujemo sebi in drugim, namreč lastna srečnost, ne sodi med zgolj poljubne smotre, upravičuje, da te tehnične imperativne poimenujemo na poseben način. Naloga namreč ni, tako kot pri tehničnih, le v načinu, kako naj izvršimo smoter, ampak gre tudi določitev tega, kaj je ta smoter (srečnost) sam. Pri običih tehničnih imperativih pa mora biti ta določitev predpostavljena kot znana.

spoznanja *občega* (pravil), *razum*, drugič, zmožnost *subsumpcije posebnega* pod obče, *razsodno moč*, in tretjič, zmožnost *določitve* posebnega z občim (izpeljave načel), se pravi, *um*.

Kritika čistega *teoretičnega* uma, ki je bila posvečena izvirom vsega spoznanja a priori (torej tudi tega, kar sodi v spoznanju k zoru), nam je dala zakone *narave*, kritika *praktičnega* uma zakon *svobode*, in zdi se, da je s tem že v celoti zaključena obravnava načel a priori za vso filozofijo.

A če nam daje razum a priori zakone narave, um pa, nasprotno, zakone svobode, tedaj lahko po analogiji pričakujemo, da nam bo razsodna moč, ki posreduje zvezo obeh zmožnosti, prav tako kot prvi dve ponudila za to svoja svojstvena načela a priori in da bo morda položila temelj za poseben del filozofije, čeprav ima lahko filozofija kot sistem le dva dela.

Vendar pa razsodna moč sploh ni samostojna spoznavna zmožnost in je tako zelo posebna, da ne daje o kakršnemkoli že predmetu, ne pojmov, tako kot razum, ne idej, tako kot um. Je namreč zmožnost, s pomočjo katere zgolj subsumiramo pojme, ki so dani drugje. Če naj bi se torej vzpostavila pojem ali pravilo, katerih izvor bi bila razsodna moč, bi moral biti to pojem o stvarih narave, *kolikor se le ta ravna po naši razsodni moči*, torej pojem o takšni ustrojenosti narave, o kakršni si ni mogoče ustvariti drugega pojma razen tistega, da se njena ureditev ravna po naši zmožnosti, da posebne dane zakone subsumiramo bolj splošnim, ki še niso dani. Z drugimi besedami, to bi moral biti pojem o smotrnosti narave za našo zmožnost, da jo spoznamo, kolikor je za kaj takega potrebno, da lahko presojava posebno kot vsebovano pod občim in da ga subsumiramo pojmu narave.

Tak pojem pa je pojem izkustva *kot sistema glede na empirične zakone*. Čeprav je namreč izkustvo sistem glede na *transcendentalne zakone*, ki vsebujejo pogoj možnosti izkustva nasploh, pa je vendarle možno, da so empirični zakoni *tako neskončno raznoteri*, in da je *heterogenost form* narave, ki sodijo k posebnemu izkustvu, tako *velika*, da mora biti pojem o sistemu glede na te (empirične) zakone razumu popolnoma tuj in da ni mogoče dojeti ne možnosti takšne celote še manj pa njene nujnosti. Kljub temu pa posebno izkustvo, ki je skoz in skoz povezano glede na stalna načela, tudi rabi to sistematično zvezo empiričnih zakonov, da bi lahko razsodna moč subsumirala posebno občemu, pa čeprav je le-to še vedno empirično, in tako naprej vse do najvišjih empiričnih zakonov in do naravnih form, ki jim ustrezajo, da bi lahko torej *agregat* posebnih izkustev obravnavala kot *sistem* le-teh. Brez te predpostavke ne more namreč priti do nobene popolnoma zakonite zveze*, se pravi, do empirične enotnosti teh izkustev.

*Možnost izkustva nasploh je možnost empiričnih spoznanj kot sintetičnih sodb. Torej je ni

Ta zakonitost, ki je na sebi (glede na vse pojme razuma) naključna in ki jo razsodna moč (zgolj v lasten prid) presumira o naravi in jo v njej predpostavlja, je formalna smotrnost narave, za katero nasploh *privzemamo*, da je v naravi. Z njo ni utemeljeno ne teoretično spoznanje narave, ne praktično načelo svobode, vseeno pa je na ta način za presojanje in raziskovanje narave dano načelo, kako poiskati za posebna izkustva obče zakone, glede na katere se moramo lotiti teh izkustev, če hočemo vzpostaviti tisto sistematično povezavo, ki je nujna za koherentno izkustvo, in za katero imamo a priori vzrok, da jo privzamemo.

Pojem, ki originarno izvira iz razsodne moči in ki ji je svojstven, je torej pojem o naravi kot *umetnosti*, z drugimi besedami, pojem o *tehniki narave* glede na njene *posebne* zakone. Ta pojem ne utemeljuje nobene teorije in tako kot logika ne vsebuje spoznanja objektov in njihove kakšnosti, pač pa daje le načelo za napredovanje glede na izkustvene zakone, s katerim postane možno raziskovanje narave. Z njim ni poznavanje narave obogateno z nobenim posebnim objektivnim zakonom, pač pa je ustanovljena samo maksima za razsodno moč, da z ozirom nanj opazuje naravo in da z njim povezuje forme narave.

Filozofija kot doktrinarni sistem spoznanj tako narave kakor svobode s tem ne dobi nobenega novega dela. Predstava o naravi kot umetnosti je namreč gola ideja, ki rabi našemu raziskovanju narave, torej zgolj subjektu, kot načelo za to, da bi lahko tam, kjer je to mogoče, vpeljali v agregat empiričnih zakonov kot takih zvezo, kakršna je v sistemu, in to tako, da pripišemo naravi, da se nanaša na to našo potrebo. Nasprotno pa bo naš pojem o tehniki narave kot hevristično načelo za njeno presojanje sodil h kritiki naše spoznavne zmožnosti, ki nam kaže, kakšen povod imamo zato, da si o njej ustvarimo tako predstavo, kaj je izvor te ideje in ali jo je mogoče najti v viru a priori, prav tako, kakšen sta obseg in meja njene rabe. Z eno besedo, taka raziskava bo del sistema kritike čistega uma, ne pa doktrinarne filozofije.²

mogoče *analitično* izpeljati iz golih primerjanih zaznav (kot običajno menijo), kajti povezava dveh različnih zaznav v pojmu objekta (zavoljo njegovega spoznanja) je *sinteza*, ki empiričnega *spoznanja*, se pravi, izkustva, ne omogoča drugače kakor glede na načela sintetične enotnosti pojavov, se pravi, glede na načela, s katerimi so subsumirani kategorijam. Ta empirična spoznanja tvorijo glede tega, kar jim je na nujen način skupno (in sicer tisti transcendentni zakoni narave), analitično enotnost vsega izkustva, ne pa tiste sintetične enotnosti izkustva kot sistema, ki bi povezovala empirične zakone pod enim načelom tudi glede na to, kar jim je različno (in kjer gre lahko raznoterost tega različnega v neskončnost). Kar je kategorija glede na sleherno posebno izkustvo, to je tu smotrnost ali primernost narave (tudi glede njenih posebnih zakonov) za našo zmožnost razsodne moči, glede na katero ni predstavljena zgolj kot mehanična, ampak tudi kot tehnična. Gre za pojem, ki sintetične enotnosti seveda ne določa objektivno, tako kot kategorija, a vendarle subjektivno daje načela, ki rabijo raziskovanju narave za vodilo.

III. O sistemu vseh zmožnosti človeške čudi

Vse zmožnosti človeške čudi lahko brez izjeme zreduciramo na tri: *spoznavno zmožnost*, *občutek ugodja in neugodja* in *zmožnost želenja*. Filozofi, ki zaslužijo drugače zaradi temeljitosti svojega načina mišljenja vso hvalo, so sicer skušali razložiti, da je ta različnost le navidezna, vse zmožnosti pa so skušali zreducirati na golo spoznavno zmožnost. Vendar pa je mogoče zlahka pokazati, in že nekaj časa je, kar so to tudi uvideli, da poskus, ki so se ga sicer lotili v pravem filozofskem duhu, vnesti enotnost v to raznoterost zmožnosti, ne more računati na uspeh. Vedno bo namreč obstajala velika razlika med predstavami, ki se nanašajo zgolj na objekt in na enotnost zavesti o njem ter sodijo k spoznanju, prav tako med tistim objektivnim razmerjem, v katerem sodijo predstave, obravnavane hkrati kot vzrok za dejanskost tega objekta, k zmožnosti želenja, in med razmerjem predstav zgolj do subjekta, kjer so same na sebi razlog, da svojo lastno eksistenco v njem zgolj ohranjajo in so v toliko obravnavane v razmerju do občutka ugodja. Ta občutek pa absolutno ni spoznanje, niti spoznanja ne nudi, čeprav ga lahko predpostavlja kot določitveni razlog.

Povezava med spoznanjem predmeta in občutkom ugodja in neugodja ob njegovi eksistenci ali pa določitev zmožnosti želenja, da predmet proizvede, sta sicer empirično dovolj znani. A ker ta zveza ni utemeljena na nobenem načelu a priori, so v toliko sile čudi /Gemütskräfte/ le *agregat* in ne sistem. Res je sicer mogoče vzpostaviti med občutkom ugodja in neugodja in obema drugima zmožnostima povezavo a priori, in če povežemo neko spoznanje a priori, in sicer pojem uma o svobodi, z zmožnostjo želenja, tako da je prvo določitveni razlog zadnje, lahko v tej objektivni določitvi hkrati subjektivno najdemo občutek ugodja, vsebovan v določitvi volje. A na ta način spoznavna zmožnost ni povezana z zmožnostjo želenja *s posredovanjem* /*vermitteltst*/ ugodja ali neugodja. Ugodje tu namreč ni pred zmožnostjo želenja, ampak bodisi šele sledi njeni določitvi bodisi morda ni drugega kot občutenje /*Empfindung*/ te določljivosti volje z umom samim, torej sploh ni poseben občutek in svojstvena dovzetnost /*Empfänglichkeit*/, ki bi med značilnostmi čudi zahtevala poseben razdelek. A v razčlenitvi zmožnosti čudi nasploh je nespodbitno dan občutek ugodja, ki ne le da ni odvisen od določitve zmožnosti želenja, ampak je vse prej lahko njen določitveni razlog, za njegovo povezavo

² Prvotna inačica tega odstavka, ki je prečтана do »drugič«, se glasi: »Filozofija kot realni *sistem naravnega spoznanja* a priori s pomočjo pojmov torej s tem ne dobi novega dela: Ta obravnava sodi namreč k njenemu teoretičnemu delu. Zato pa ga nedvomno dobi kritika *čiste spoznavne zmožnosti*, in to del, ki je zelo potreben. Z njim so, prvič, sodbe o naravi, katerih določitveni razlog sicer radi uvrščajo med empirične, ločene od teh zadnjih, in drugič, druge sodbe, ki jih imajo sicer hitro za realne in za določitev predmetov narave, so ločene od teh ter spoznane za *formalne*, se pravi, za pravila gole refleksije o stvareh narave, ne njihove določitve glede na objektivna načela.«

z obema drugima zmožnostima v sistem pa je potrebno, da ta občutek ugodja, tako kot obe drugi zmožnosti, ne temelji le na empiričnih razlogih, ampak na načelih a priori. Zato bo za idejo filozofije kot sistema potrebna tudi (čeprav ne doktrina, zato pa) *kritika občutka ugodja in neugodja*, kolikor ni utemeljena empirično.

Zmožnost spoznanja s pojmi ima svoja načela a priori v čistem razumu (v njegovem pojmu o naravi), *zmožnost želenja* pa v čistem umu (v njegovem pojmu o svobodi); tako preostane med lastnostmi čudi nasploh neka srednja zmožnost ali dovzetnost, in sicer *občutek ugodja in neugodja*, enako kot preostane med zgornjimi spoznavnimi zmožnostmi neka srednja zmožnost, razsodna moč. Kaj je bolj naravno kot domnevati, da bo razsodna moč prav tako vsebovala načela a priori za občutek ugodja in neugodja.

Ne da bi se že dokončno opredelili o možnosti te povezave tu vendarle ni mogoče spregledati določene primernosti razsodne moči za to, da rabi občutku ugodja za določiten razlog ali da le-tega najde v onem, in sicer v toliko: v *razdelitvi spoznavne zmožnosti s pomočjo pojmov* nanašata razum in um svoje predstave na objekte, da bi dobila o njih pojme, razsodna moč pa se nanaša edino na subjekt in sama na sebi ne proizvaja nobenih pojmov o predmetih. Enako velja, da se v splošni *razdelitvi sil čudi nasploh* tako spoznavna zmožnost kakor zmožnost želenja nanašata na predstave *objektivno*, medtem ko je, nasprotno, občutek ugodja in neugodja le dovzetnost za neko določitev subjekta, tako da je, če naj razsodna moč nasploh določa nekaj sama na sebi, to lahko le občutek ugodja, in narobe, da je, če naj ima ta občutek nasploh načelo a priori, mogoče to načelo najti le v razsodni moči.

IV. O izkustvu kot sistemu za razsodno moč

V *Kritiki čistega uma* smo videli, da je celokupna narava, kot skupek vseh predmetov izkustva, sistem glede na transcendentalne zakone, in sicer takšne, ki jih daje razum sam a priori (za pojave namreč, kolikor naj, povezani v eni zavesti, tvorijo izkustvo). Prav zato mora tudi izkustvo, tako glede na obče zakone kakor glede na posebne, tako kot je izkustvo, objektivno gledano, nasploh možno, (v ideji) biti sistem možnega empiričnega izkustva. To terja namreč naravna enotnost glede na načelo o popolni povezanosti vsega, kar je vsebovano v tem skupku vseh pojavov. V toliko moramo izkustvo nasploh obravnavati glede na transcendentalne zakone razuma kot sistem in ne kot goli agregat.

Iz tega pa ne izhaja, da je narava tudi glede na *empirične zakone* sistem, *dojemljiv* za človeško spoznavno zmožnost, in da je popolna sistematična zveza njenih pojavov v enem izkustvu, torej to izkustvo samo kot sistem,

nekaj, kar je za človeka možno. Raznoterost in neenakovrstnost empiričnih zakonov bi bili namreč lahko tako veliki, da bi nam deloma sicer lahko uspelo, da glede na priložnostno odkrite posebne zakone povežemo zaznave v eno izkustvo, nikoli pa ne bi mogli teh empiričnih zakonov samih sorodstveno poenotiti v okviru skupnega načela. Samo na sebi je namreč možno (vsaj kolikor lahko razum dožene a priori), da bi bili raznoterost in neenakovrstnost teh zakonov, prav tako tudi naravnih form, ki jim ustrezajo, neskončno veliki, tako da bi nam kazali na teh formah surov kaotični agregat, brez najmanjše sledi sistema, čeprav moramo tak sistem glede na transcendentalne zakone predpostaviti.

Enotnost narave v času in prostoru in enotnost za nas možnega izkustva sta namreč identični, ker je prva skupek golih pojavov (predstavnih načinov), ki ima lahko svojo objektivno realnost edinole v izkustvu, ki mora biti kot sistem samo možno glede na empirične zakone, če si mislimo naravo (tako kot to mora biti) kot sistem. Torej gre za subjektivno-nujno transcendentalno *predpostavko*, da tista zaskrbljujoče brezmejna neenakovrstnost empiričnih zakonov in heterogenost naravnih form naravi ne pritiče, ampak da je narava, zaradi afinitete posebnih zakonov do bolj splošnih, vse prej primerna za izkustvo kot empirični sistem.

Ta predpostavka pa je transcendentalno načelo razsodne moči. Razsodna moč namreč ni le zmožnost subsumirati posebno občemu (katerega pojem je dan), ampak je tudi, obratno, zmožnost najti obče za posebno. Razum v svoji *zakonodaji* narave abstrahira od vse raznoterosti možnih empiričnih zakonov, v njej obravnava le pogoje možnosti izkustva nasploh glede na njegovo formo. V razumu torej ni mogoče najti tistega načela afinitete posebnih naravnih zakonov. Razsodna moč, katere naloga je, da posebne zakone, tudi glede na to, kar je v njih glede na iste obče naravne zakone različnega, vendarle subsumira višjim, čeprav še vedno empiričnim zakonom, pa mora svoj postopek utemeljevati na takem načelu. S tavanjem med naravnimi formami, katerih medsebojno ujemanje za skupne empirične, a višje zakone, bi razsodna moč kljub temu imela za popolnoma naključno, bi bilo namreč še bolj naključno, če bi bile *posebne zaznave* enkrat po sreči primerne za empirični zakon. Še veliko bolj naključno pa bi bilo, če bi bili raznoteri empirični zakoni primerni za sistematično enotnost naravnega spoznanja v možnem izkustvu v *njegovi celotni zvezi*, ne da bi z načelom a priori tako formo v naravi predpostavili.

Vse tiste formule, ki so v navadi, in sicer: narava gre po najkrajši poti – *ničesar ne naredi zaman* – *ne dela nobenih skokov glede raznoterosti form* (continuum formarum) – *je bogata na vrstah, a pri tem vendarle varčna z rodovi* ipd., niso drugega kakor isto transcendentalno izkazovanje razsodne moči, da bi določila načelo za izkustvo kot sistem in zato za svojo lastno potrebo. Ne razum ne um

ne moreta a priori utemeljiti takega naravnega zakona. Da se namreč narava v svojih zgolj formalnih zakonih (zaradi katerih je predmet izkustva nasploh) ravna po našem razumu, je sicer mogoče brez težav uvideti. Kar pa zadeva posebne zakone, njihovo raznoterost in neenakovrstnost, pa je narava prosta vseh omejitev naše zakonodajne spoznavne zmožnosti, in načelo, za katerega gre, je utemeljeno na goli predpostavki razsodne moči v prid njeni lastni rabi, in sicer na predpostavki, da se zaradi združevanja empiričnih zakonov vedno vzpenja od empirično-posebnega k bolj splošnemu, a prav tako empiričnemu. Tega načela nikakor ni mogoče pripisati izkustvu, saj se je le ob njegovi predpostavki možno lotiti izkustev na sistematičen način.

V. O reflektirajoči razsodni moči

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

Pri *reflektiranju* (do katerega prihaja celo pri živalih, čeprav le instinktivno, in sicer ne v razmerju do pojma, ki bi ga bilo mogoče na ta način doseči, ampak do, denimo, nagnjenja, ki ga je treba na ta način določiti), potrebujemo prav tako neko načelo kot pri določanju, pri katerem predpisuje utemeljujoči pojem o objektu razsodni moči pravilo in torej zastopa kraj načela.

Načelo refleksije o danih predmetih se glasi: da je mogoče za vse naravne stvari najti empirično določene *pojme**, s čemer ni rečeno nič drugega kakor

*To načelo na prvi pogled sploh ni videti kot sintetični in transcendentelni stavek, ampak se zanj, prav narobe, zdi, da je tавтоloško in da pripada goli logiki. Ta namreč uči, kako lahko dano predstavo primerjamo z drugimi in kako lahko ustvarimo pojem s tem, da to, kar ima predstava skupnega z različnimi predstavami, izvlečemo kot značilnost za občo rabo. Nič pa nas ne uči glede tega, ali ima narava za vsak objekt pripravljenih kot predmet primerjave še veliko drugih, ki imajo z njim glede forme marsikaj skupnega. Ta pogoj možnosti za aplikacijo logike na naravo je vse prej neko načelo predstave o naravi kot sistema za našo razsodno moč, v katerem raznoterost, razdeljena na rodove in vrste, omogoča, da vse obstoječe naravne forme s pomočjo primerjanja spravimo na pojem (z večjo ali manjšo občostjo). Res nas sicer že čisti razum uči (a tudi s pomočjo sintetičnih načel), da mislimo vse naravne stvari kot vsebovane v transcendentalem *sistemu glede na pojme* a priori (na kategorije). Toda razsodna moč, ki išče pojme (reflektirajoče) tudi za empirične predstave kot take, mora vrh tega za ta namen privzeti

to, da je mogoče v produktih narave vedno predpostaviti neko formo, ki je možna glede na obče, za nas spoznatne zakone. Če namreč ne bi smeli sprejeti take predpostavke in če našega ravnanja z empiričnimi predstavami ne bi utemeljevali na tem načelu, bi bilo vse reflektiranje zgolj naključno in slepo, torej brez utemeljenega pričakovanja, da se bodo predstave ujemale z naravo.

Glede obćih naravnih pojmov, ki sploh šele omogočajo izkustveni pojem (brez posebne empirične določitve), so refleksiji v pojmu narave nasploh, se pravi, v razumu, že dana navodila, in razsodna moč ne rabi nobenega posebnega načela refleksije, pač pa že a priori *shematizira*, te sheme, brez katerih ne bi bila možna nobena izkustvena sodba, pa aplicira na vsako empirično sintezo. Razsodna moč je tu v svoji refleksiji hkrati določujoča in njen transcendentalni shematizem ji rabi hkrati za pravilo, ki subsumira dane empirične zore.

Za tiste pojme, ki jih je treba za dane empirične zore šele najti in ki predpostavljajo poseben naravni zakon, glede na katerega je edino možno *posebno* izkustvo, pa potrebuje razsodna moč svojstveno, prav tako transcendentalno načelo svoje refleksije. Ni je torej mogoče zopet napotiti na že znane empirične zakone in refleksije ni mogoče spremeniti v golo primerjanje z empiričnimi formami, za katere že imamo pojme. Postavlja se namreč vprašanje, kako lahko upamo, da bomo s pomočjo primerjanja zaznav prišli k empiričnim pojmom tega, kar je skupno različnim naravnim formam, če pa je narava (kot je to pač mogoče misliti) zaradi velike različnosti svojih empiričnih zakonov nemara položila vanje tako veliko neenakovrstnost, da je vsako primerjanje, ali pa vsaj njegov večji del, ki naj bi prineslo na dan soglasnost in hierarhijo vrst in rodov v teh formah, obsojeno na neuspeh. Vsako primerjanje empiričnih predstav, s katerim naj bi spoznali empirične zakone in *specifične* forme naravnih stvari, ki ustrezajo tem zakonom, in primerjanje teh form z drugimi, da bi spoznali tudi *forme, ki se ujemajo generično*, že predpostavlja, da je narava upoštevala tudi glede svojih empiričnih zakonov določeno varčnost, ki je primerna za našo razsodno moč, prav tako kot neko za nas dojemljivo enakost form, in ta predpostavka mora biti, kot načelo razsodne moči a priori, pred slehernim primerjanjem.

Reflektirajoča razsodna moč torej z danimi pojavi, ki jih hoče subsumirati empiričnim pojmom o določenih naravnih stvareh, ne postopa shematično, ampak *tehnično*, ne postopa tako rekoč zgolj mehanično, kot orodje pod

tudi, da je narava v svoji brezmejni raznoterosti opravila tako razdelitev te raznoterosti na rodove in vrste, ki naši razsodni moči omogoča, da odkriva s primerjanjem naravnih form soglasnosti in da pride do empiričnih pojmov in do njihove medsebojne zveze, vtem ko se vzpenja k splošnejšim, a prav tako empiričnim pojmom. Drugače rečeno, razsodna moč predpostavlja sistem narave tudi glede na empirične zakone in to a priori, torej s pomočjo transcendentalnega načela.

vodstvom razuma in čutov, ampak *umetno*, glede na obče, a hkrati nedoločeno načelo o smotrni ureditvi narave v sistemu, tako rekoč v korist naše razsodne moči, glede primernosti njenih posebnih zakonov (o katerih ne pove razum ničesar) za možnost izkustva kot sistema. To pa je predpostavka, brez katere ne moremo upati na to, da se bomo znašli v labirintu raznoterosti možnih posebnih zakonov. Torej si razsodna moč sama a priori postavlja *tehniko narave* kot načelo za svojo refleksijo, ne da bi jo lahko ali razložila ali поблиže določila ali imela zanjo objektivni določitveni razlog občih naravnih pojmov (na podlagi spoznanja stvari samih na sebi), ampak le zato, da bi lahko reflektirala glede na svoj lasten subjektivni zakon, po svoji potrebi, a hkrati tudi soglasno z naravnimi zakoni nasploh.

Načelo reflektirajoče razsodne moči, ki misli naravo kot sistem glede na empirične zakone, pa je zgolj načelo za *logično rabo razsodne moči*. Po svojem izvoru je sicer transcendentalno načelo, toda le za to, da obravnava naravo a priori kot primerno za *logični sistem* njenih raznoterosti pod empiričnimi zakoni.

Logična forma sistema je zgolj v razdelitvi danih občih pojmov (kakršen je tu pojem o naravi nasploh), tako, da mislimo, v skladu z določenim načelom, posebno (tu empirično) z njegovo različnostjo kot vsebovano v občem. K temu pa sodi, če postopamo empirično in se vzpenjamo od posebnega k občemu, *klasifikacija* raznoterega, se pravi, medsebojno primerjanje večih razredov, od katerih je vsak vsebovan v določenem pojmu, nato pa, brž ko so glede na skupno značilnost popolni, njihova subsumpcija višjim razredom (rodovom), dokler ne pridemo do pojma, ki vsebuje v sebi načelo celotne klasifikacije (in je najvišji rod). Če pa nasprotno začnemo z občim pojmom, da bi se spustili k posebnemu s pomočjo popolne razdelitve, se dejanje imenuje *specifikacija* raznoterega danemu pojmu, saj napredujemo od najvišjega rodu k nižjim (podrodovom ali vrstam) in od vrst k podvrstam. Pravilneje se bomo izrazili, če ne bomo rekli (tako kot v navadni jezikovni rabi), da moramo posebno, ki je subsumirano občemu, specificirati, ampak bomo raje dejali, da *specificiramo obči pojem*, vtem ko navajamo raznotero pod njim. Rod je namreč (logično gledano) tako rekoč *materija* ali *surovina*, ki jo narava predeluje s pomočjo večih določitev v posebne vrste in podvrste, in tako lahko rečemo, da *specificira narava samo sebe* glede na določeno načelo (ali glede na idejo sistema), po analogiji z rabo te besede pri juristih, kadar govorijo ti o specifikaciji določene surovine.*

Jasno pa je, da se reflektirajoča razsodna moč po svoji naravi ne more lotiti tega, da bi *klasificirala* vso naravo glede na njene empirične različnosti, če ne

*Tudi aristotelovska šola je imenovala *rod* materijo, *specifično razliko* pa formo.

predpostavi, da narava sama *specificira* svoje transcendentalne zakone glede na neko načelo. To načelo pa je lahko samo načelo o primernosti za zmožnost same razsodne moči, da najde v neizmerni raznoterosti stvari glede na možne empirične zakone zadosti sorodnosti med njimi, da jih lahko subsumira empiričnim pojmom (razredom), le-te pa bolj občim zakonom (višjim rodovom), in da tako doseže empirični sistem narave. – A tako, kot taka klasifikacija ni navadno izkustveno spoznanje, ampak je umetno, tako je tudi narava, kolikor jo mislimo kot naravo, ki se *specificira* glede na takšno načelo, obravnavana kot *umetnost*. Razsodna moč vsebuje torej nujno a priori v sebi načelo *tehnike* narave, ki se razlikuje od *nomotetike* narave glede na zakone razuma v tem, da lahko le-ta uveljavlja svoje načelo kot zakon, prva pa le kot nujno predpostavko.³

Svojstveno načelo razsodne moči je torej: *narava specificira v prid razsodne moči svoje obče zakone v empirične v skladu s formo logičnega sistema*.

Tu izvira pojem *smotrnosti* narave, in sicer kot svojstveni pojem reflektirajoče razsodne moči, ne uma, saj smoter sploh ni postavljen v objekt, ampak zgolj v subjekt in sicer v njegovo golo zmožnost reflektiranja. – Smotrno je namreč za nas tisto, česar bivanje predpostavlja, kot se zdi, predstavo prav te stvari. Naravni zakoni, ki so takšnega ustroja in ki se nanašajo drug na drugega na tak način, kakor da bi jih razsodna moč zasnovala za svojo lastno potrebo, so podobni možnosti stvari, ki predpostavlja predstavo o teh stvareh, ki deluje kot njihov razlog. Torej misli razsodna moč s svojim načelom neko smotrnost narave pri specifikaciji njenih form z empiričnimi zakoni.

Na ta način pa niso mišljene kot smotrne te forme same, ampak le njihovo medsebojno razmerje in primernost, pri njihovi veliki mnogoterosti, za logični sistem empiričnih pojmov. – Če bi nam narava ne kazala ničesar več kakor samo to logično smotrnost, bi sicer že imeli vzrok, da jo v tem občudujemo, saj glede na obče zakone razuma za kaj takega ne znamo navesti razloga. Toda tega občudovanja bi bil komajda zmožen kdo drug kakor, denimo, transcendentalni filozof, in celo ta bi ne mogel imenovati nobenega določenega primera, v katerem bi bila ta smotrnost dokazana *in concreto*, ampak bi jo moral misliti le vobče.

³ Pripomba v rokopisu na robu odstavka: »NB Ali bi Linne lahko nemara upal, da bo zasnoval sistem narave, če bi ga moralo skrbeti, ali se bo, ko je našel kamen, ki ga je imenoval granit, ta kamen glede svoje notranje kakšnosti razlikoval od slehernega drugega, ki je vendarle videti prav takšen, tako da bi torej ne mogel pričakovati drugega, kakor da bo našel posamične, za razum tako rekoč izolirane stvari, nikoli pa ne njihovega razreda, ki bi ga bilo mogoče subsumirati rodovnim in vrstnim pojmom«.

VI. O smotrnosti naravnih form kot prav toliko posebnih sistemov

Da specificira narava v svojih empiričnih zakonih samo sebe tako, kakor je to potrebno za možno izkustvo *kot sistem* empiričnega spoznanja, ta forma narave vsebuje logično smotrnost, in sicer njeno ujemanje s subjektivnimi pogoji razsodne moči glede na možno zvezo empiričnih pojmov v celoti izkustva. A na podlagi tega še ni mogoče izpeljati nobenega sklepa o tem, ali je sposobna za realno smotrnost v svojih produktih, za to torej, da proizvede posamične stvari v formi sistema: le-te bi namreč, kar zadeva zor, lahko vedno bile goli agregati, kljub temu pa bi bile lahko možne glede na empirične zakone, ki so z drugimi povezani v sistemu *logične razdelitve*, ne da bi mogli za njihovo posebno možnost kot njihov pogoj privzeti pojem, ki bi bil naravnan posebej nanje, torej neko smotrnost narave, ki bi bila njen temelj. Tako vidimo, da so tla, kamnine, minerali ipd. brez vsake smotrne forme, goli agregati, ki pa so si kljub temu glede na notranje značilnosti in spoznavne razloge svojih možnosti tako sorodni, da so sposobni za klasifikacijo stvari v sistem narave pod empiričnimi zakoni, ne da bi bila pri tem *na njih samih* vidna forma sistema.

Z absolutno smotrnostjo naravnih form razumem zato tisto njihovo zunanjo podobo ali tudi notranjo zgradbo, ki sta takšni, da mora njuna možnost temeljiti na ideji, ki jo o njih vsebuje naša razsodna moč. Kajti smotrnost je zakonitost naključnega kot takega. Narava postopa glede na svoje produkte kot agregate *mehanično*, kot *gola narava*; glede na te produkte kot sisteme, npr. kristalinske tvorbe, najrazličnejše podobe rož, ali glede na notranjo zgradbo rastlinja in živali, pa postopa *tehnično*, se pravi, hkrati kot *umetnost*. Razliko med obema načinoma, kako presoјati naravna bitja, pa pozna zgolj *reflektirajoča* razsodna moč, ki lahko brez težav dopusti in nemara celo mora dopustiti to, kar ji *določujoča* razsodna moč (pod načeli uma) glede možnosti objektov samih ni dovoljevala, saj je morda želela vse zreducirati na mehanični način pojasnjevanja. Brez težav lahko namreč obstaja drug poleg drugega dvoje: da je *razlaga* nekega pojava, ki je naloga uma, upoštevajočega objektivna načela, *mehanična*, pravilo za *presojanje* istega predmeta, ki upošteva subjektivna načela refleksije o njem, pa je *tehnično*.

Čeprav načelo razsodne moči o smotrnosti narave pri specifikaciji njenih obćih zakonov sicer ne sega tako daleč, da bi na podlagi tega lahko sklepali o ustvarjanju *na sebi smotrnih naravnih form* (ker je tudi brez njih možen sistem narave glede na empirične zakone, in edino njega je imela razsodna moč razlog postulirati), in čeprav morajo biti te forme dane edino z izkustvom, je zato, ker smo imeli enkrat razlog, da naravi v njenih posebnih zakonih pripišemo načelo smotrnosti, vendarle vselej *možno* in dovoljeno, da takrat, kadar nam izkustvo pokaže smotrne forme v njenih produktih, le-to pripišemo istemu razlogu, na katerem nemara temelji prva.

Tudi če bi bil sam ta razlog vsebovan v nadčutnem in bi nemara segal čez krog naravnih uvidov, ki so za nas možni, smo nekaj pridobili že s tem, da imamo za smotrnost naravnih form, ki jo je najti v izkustvu, v razsodni moči pripravljeno transcendentalno načelo smotrnosti narave, ki sicer ne zadošča za razlago možnosti takih form, a vsaj dovoljuje, da apliciramo na naravo in njene zakonitosti tako poseben pojem, kakor je to pojem smotrnosti, tudi če ta pojem ne more biti objektivni pojem narave, ampak je vzet zgolj iz subjektivnega razmerja narave do zmožnosti čudi.

VII. O tehniki razsodne moči kot razlogu za idejo tehnike narave

Šele razsodna moč omogoča, kakor smo pokazali zgoraj, da, šele ona naredi za nujno, da mislimo v naravi razen mehanične naravne nujnosti še smotrnost. Če te smotrnosti ne bi predpostavili, ne bi bila možna sistematična enotnost v popolni klasifikaciji posebnih form glede na empirične zakone. Najprej smo pokazali, da je načelo smotrnosti le subjektivno načelo razdelitve in specifikacije narave, in da zaradi tega ne določa ničesar, kar bi zadevalo formo naravnih produktov. Na ta način bi torej smotrnost bila zgolj v pojmih, logični rabi razsodne moči v izkustvu pa smo sicer pripisali maksimo o enotnosti narave glede na njene empirične zakone, ki je v prid umni uporabi objektov, za to posebno vrsto sistematične enotnosti, se pravi, za enotnost glede na predstavo smotra, pa v naravi niso dani nobeni predmeti kot produkti, ki bi ustrezali tej njeni formi. – *Kavzalnost* narave glede na formo njenih produktov kot smotrov pa bom imenoval *tehnika* narave. Zoperstavljena je njeni mehaniki, katere kavzalnost je v povezavi raznoterega brez pojma, ki bi utemeljeval način njenega združevanja, nekako tako, kakor lahko nekatera orodja za dvigovanje, ki lahko učinkovito uresničujejo svoj smoter tudi če ne temeljijo na ideji, denimo, vzvod, poševna površina, sicer imenujemo mašine, ne moremo pa jim reči dela umetnosti, ker jih je sicer mogoče smotrno uporabljati, a niso možna zgolj v razmerju do smotrov.

Prvo vprašanje, ki se tu postavlja, pa se glasi: Kako je mogoče tehniko narave *zaznati* na njenih produktih? Pojem smotrnosti sploh ni konstitutiven pojem izkustva, ni določitev pojava, ki bi sodila k empiričnemu *pojmu* objekta. Ni namreč kategorija. V naši razsodni moči zaznavamo smotrnost, kolikor o danem objektu zgolj reflektira, in sicer bodisi o njegovem empiričnem zoru, da bi ga pripeljala do kakega pojma (do katerega, to ostaja nedoločeno), ali pa o izkustvenem pojmu samem, da bi zakone, ki jih vsebuje, pripeljala do skupnih načel. Torej je tehnična pravzaprav *razsodna moč*; narava je le predstavljena kot tehnična, kolikor se ujema s tem postopkom razsodne moči in ga naredi za nujnega. Takoj bomo pokazali način, kako je mogoče pojem reflektirajoče

razsodne moči, ki omogoča notranjo zaznavo smotrnosti predstav, uporabiti tudi za predstavo objekta, ki mu je subsumiran.⁴

K vsakemu empiričnemu pojmu sodijo namreč tri dejanja spontane spoznavne zmožnosti: 1. *dojemanje* (*apprehensio*) raznoterega v zoru, 2. *povzemanje*, se pravi, sintetična enotnost zavesti o tej raznoterosti v pojmu objekta (*apperceptio comprehensiva*), 3. *prikaz* (*exhibitio*) temu pojmu ustrezajočega predmeta v zoru. Za prvo dejanje je potrebna moč upodobitve, za drugo razum, za tretjo razsodna moč, ki bi bila, če gre za empirični pojem, določujoča razsodna moč.

Ker pa v goli refleksiji o zaznavi ne gre za določen pojem, ampak nasploh le za pravilo za reflektiranje o zaznavi v prid razuma kot zmožnosti pojmov, takoj vidimo, da sta moč upodobitve in razum obravnavana v zgolj reflektirajoči sodbi tako, da je razmerje, v katerem sta nasploh med seboj v razsodni moči, primerjano z razmerjem, v katerem sta dejansko pri dani zaznavi.

Če je forma danega objekta v empiričnem zoru takšna, da se *dojemanje* raznoterega tega objekta v moči upodobitve ujema s *prikazom* nekega pojma razuma (nedoločeno katerega pojma), se v goli refleksiji razum in moč upodobitve medsebojno ujemata tako, da pospešujeta svojo nalogo, in predmet je zaznan kot smotrni zgolj za razsodno moč, torej je smotrnost sama obravnavana zgolj kot subjektivna. Zato zanjo tudi ni potreben noben poseben pojem o objektu niti ni z njo proizveden, sodba sama pa ni spoznavna sodba. – Takšna sodba se imenuje *estetska refleksijska sodba*.

Če pa so, nasprotno, v skladu z mehanizmi narave že dani empirični pojmi in prav takšni zakoni, razsodna moč pa primerja tak pojem razuma z umom in z njegovim načelom o možnosti sistema, takrat je smotrnost, če najdemo takšno formo v predmetu, presojana *objektivno*, in stvar se sicer imenuje *naravni smoter*, saj so bile prej stvari presojane le kot nedoločno-smotrne *naravne forme*. Sodba o objektivni smotrnosti narave se imenuje *teleološka*. Je *spoznavna sodba*, vendar sodba, ki pripada le reflektirajoči razsodni moči, ne pa določujoči. Tehnika narave je namreč nasploh, pa naj je zgolj *formalna* ali pa *realna*, le razmerje stvari do naše razsodne moči. Edino v njej je mogoče najti idejo o smotrnosti narave in ta ideja je pripisana naravi zgolj v razmerju do razsodne moči.

⁴ Rokopisna pripomba na robu odstavka: »Končne vzroke polagamo, kot pravijo, v stvari, ne pa jih tako rekoč jemljemo iz njihove zaznave.«

VIII. O estetiki zmožnosti presojanja

Izraz estetski *predstavni način* je popolnoma nedvoumen, če razumemo z njim razmerje predstave do predmeta kot pojava zaradi njegovega spoznanja. V tem primeru pomeni namreč izraz *estetski*, da takšno predstavo nujno spremlja forma čutnosti (način, kako je subjekt aficiran) in da je zato ta forma neizogibno prenesena na objekt (a le kot na fenomen). Zato je lahko obstajala transcendentalna estetika kot znanost, ki sodi k spoznavni zmožnosti. Že nekaj časa pa je v navadi, da razumejo predstavn način kot estetski, se pravi, kot čuten, tudi tako, da pomeni razmerje predstave ne do spoznavne zmožnosti, ampak do občutka ugodja in neugodja. Čeprav je sicer v navadi, da tudi ta občutek (v skladu s tem poimenovanjem) imenujemo čut (modifikacija našega stanja), saj drugega izraza nimamo, pa to vendarle ni objektivni čut, čigar določitev bi bila uporabljena za *spoznanje* predmeta (kajti zreti ali pa kako drugače spoznati nekaj z ugodjem ni golo razmerje predstave do objekta, ampak je dovzetnost subjekta), pač pa je čut, ki v ničemer ne prispeva k spoznanju predmeta. Prav zato, ker imajo vse določitve občutka zgolj subjektiven pomen, ni možna estetika občutka kot znanost, tako, denimo, kakor obstaja estetika spoznavne zmožnosti. Izraz estetski predstavn način je torej vedno neizogibno dvoumen, če razumemo s tem enkrat tisti predstavn način, ki zbuja občutek ugodja in neugodja, drugič spet tistega, ki zadeva zgolj spoznavno zmožnost, kolikor je v njej najti čutni zor, s pomočjo katerega lahko spoznamo predmete le kot pojave.

To dvoumnost pa je vendarle mogoče odpraviti, če uporabljamo izraz estetski tako, da ne meri na zor in še manj na predstave razuma, ampak edino na dejanja *razsodne moči*. *Estetska sodba*, ki bi jo hoteli uporabiti za objektivno določitev, bi bila nekaj tako očitno protislovnega, da nas ta izraz v zadostni meri varuje pred napačnimi razlagami. Zori so namreč lahko čutni, *razsojanje* pa pripada absolutno le razumu (razumljenem v širšem pomenu), in *razsojati* estetsko ali čutno je, če naj gre pri tem za *spoznanje* predmeta, protislovno celo takrat, kadar se v posel razuma vmeša čutnost ter (s pomočjo *vitium subreptionis*) napačno usmeri razum; nasprotno pa je *objektivna* sodba vedno le stvar razuma in se v toliko ne more imenovati estetska. Zato je naša transcendentalna estetika spoznavne zmožnosti lahko sicer govorila o čutnih zorih, ne pa o estetskih sodbah, saj morajo biti njene sodbe, kolikor ima opraviti le s spoznavnimi sodbami, ki določajo objekt, v celoti logične. Poimenovanje estetske sodbe o objektu torej takoj naznačuje, da se dana predstava sicer nanaša na objekt, da pa v sodbi ni razumljena določitev objekta, temveč subjekta in njegovega občutka. V razsodni moči sta namreč razum in moč upodobitve obravnavana v njunem medsebojnem razmerju, in to razmerje lahko obravnavamo, prvič, objektivno, kot razmerje, ki sodi k spoznanju (kot

se je to zgodilo v transcendentnem shematizmu razsodne moči); lahko pa to razmerje dveh spoznavnih zmožnosti obravnavamo tudi zgolj subjektivno, kolikor ena zmožnost drugo v isti predstavi ali podpira ali jo ovira in kolikor s tem aficira *stanje čudi*, tako da je to torej razmerje, ki ga je mogoče *začutiti / empfindbar/* (primer, do katerega ne prihaja pri ločeni uporabi nobene druge spoznavne zmožnosti). Čeprav to občutenje ni čutna predstava objekta, ga lahko, ker je subjektivno povezano s čutno upodobitvijo /*Versinnlichung/* razumskih pojmov s pomočjo razsodne moči, kot čutno predstavo stanja subjekta, ki ga aficira akt te zmožnosti, vendarle prištejemo k čutnosti, sodbo pa lahko imenujemo estetsko, se pravi, čutno (glede na subjektivni učinek, ne glede na določitveni razlog), čeprav je razsojanje (namreč objektivno) dejanje razuma (kot zgoranje spoznavne zmožnosti), ne pa čutnosti.

Vsaka *določujoča* sodba je *logična*, ker je njen predikat dani objektivni pojem. Zgolj *reflektirajoča* sodba o danem posamičnem predmetu pa je *lahko estetska*, kadar razsodna moč (še preden gre za primerjanje objekta z drugimi), ki ne razpolaga s pojmom za dani zor, postavlja moč upodobitve (zgolj v dojemanju predmeta) ob razum (v prikazu nekega pojma nasploh) in kadar zazna neko razmerje obeh spoznavnih zmožnosti, ki je subjektivni pogoj objektivne rabe razsodne moči nasploh in ga je mogoče le začutiti (in sicer je to medsebojno ujemanje teh dveh zmožnosti). Vendar pa je možna tudi estetska čutna sodba, in sicer takrat, kadar predikat sodbe, kolikor sploh ne sodi k spoznavni zmožnosti, ne *more biti* pojem o objektu, npr. sodba vino je prijetno, kjer izraža predikat nanašanje predstave neposredno na občutek ugodja, ne pa na spoznavno zmožnost.

Kot estetsko sodbo vobče lahko torej opredelimo tisto sodbo, katere predikat ne more nikoli biti spoznanje (pojem o objektu), (čeprav lahko vsebuje subjektivni pogoj za spoznanje nasploh). V takšni sodbi je določitveni razlog občutenje. Vendar pa obstaja le eno samo občutenje, ki je tako imenovano in ne more nikoli postati pojem o objektu, to pa je občutek ugodja in neugodja. To občutenje je zgolj subjektivno, vsa druga občutenja pa je, narobe, mogoče uporabiti za spoznanje. Torej je estetska tista sodba, katere določitveni razlog je vsebovan v občutenju, ki je neposredno povezano z občutkom ugodja in neugodja. V estetski čutni sodbi je to tisto občutenje, ki ga neposredno proizvaja empirični zor predmeta, v estetski refleksijski sodbi pa tisto, ki je v subjektu povzročeno s harmonično igro obeh spoznavnih zmožnosti razsodne moči, moči upodobitve in razuma, in sicer tako, da se v dani predstavi med seboj podpirata zmožnost dojemanja ene in zmožnost prikaza druge. To razmerje v takem primeru s takšno golo formo povzroča neko občutenje, ki je določitveni razlog sodbe, ki se zato imenuje estetska in je kot subjektivna smotrnost (brez pojma) povezana z občutkom ugodja.

Estetska čutna sodba vsebuje materialno smotrnost, estetska refleksijska sodba pa formalno. A ker se prva sploh ne nanaša na spoznavno zmožnost, ampak neposredno s čutom na občutek ugodja, je mogoče le za drugo reči, da je utemeljena na svojstvenih načelih razsodne moči. Če je namreč refleksija o dani predstavi pred občutkom ugodja (kot določitenim razlogom sodbe), je subjektivna smotrnost *mišljena*, še preden je v svojem učinku *začutena*, in estetska sodba sodi v toliko, in sicer glede na svoja načela, k zgornjim spoznavnim zmožnostim, in sicer k razsodni moči, predstava predmeta pa je subsumirana subjektivnim, a hkrati vendarle občim pogojem razsodne moči. Ker pa zgolj subjektivni pogoj sodbe ne dopušča nobenega določenega pojma o njenem določitenem razlogu, je le-ta lahko dan le v občutku ugodja, a tako, da je estetska sodba vedno refleksijska sodba. Nasprotno pa je sodba, ki ne predpostavlja primerjanja predstave s spoznavnimi zmožnostmi, ki skupaj delujejo v razsodni moči, estetska čutna sodba, ki tudi nanaša dano predstavo na občutek ugodja (a ne s pomočjo razsodne moči in njenega načela). Razločevalno značilnost te različnosti je mogoče podati šele v razpravi sami, vsebovana pa je v zahtevi sodbe po občji veljavnosti in nujnosti. Če vsebuje namreč estetska sodba tako značilnost, tedaj postavlja tudi zahtevo, da njen določiteni razlog *ni zgolj v občutku* ugodja in neugodja samem na sebi, ampak mora biti vsebovan *hkrati v nekem pravilu* zgornjih spoznavnih zmožnosti, in tu predvsem v razsodni moči. Le-ta je torej glede na pogoje refleksije a priori zakonodajna in dokazuje *avtonomijo*; ta avtonomija pa ni objektivna (tako kot avtonomija razuma glede teoretičnih zakonov narave, ali uma v praktičnih zakonih svobode), se pravi, ne velja zaradi pojmov o stvareh ali možnih dejanjih, ampak zgolj subjektivno, za sodbo na podlagi občutka, ta sodba pa dokazuje, kadar lahko postavlja zahtevo po občji veljavnosti, da je njen izvor utemeljen na načelih a priori. To zakonodajo bi morali pravzaprav imenovati *heautonomija*, ker razsodna moč ne predpisuje zakona ne naravi ne svobodi, ampak zgolj sami sebi, in ni zmožnost proizvajati pojme o objektih, ampak je le zmožnost, da s pojmi, ki so ji dani od drugod, primerja dane primere in da a priori navede subjektivne pogoje možnosti te povezave.

Ravno na podlagi tega je tudi mogoče razumeti, zakaj razsodna moč v dejanju, ki ga izvršuje sama zase (brez utemeljujočega pojma o objektu), kot zgolj reflektirajoča razsodna moč, ne nanaša dane predstave na svoje lastno pravilo z zavestjo o njem, ampak nanaša refleksijo neposredno le na občutenje, ki ga, tako kakor vsa občutenja, vselej spremlja ugodje in neugodje (kar se ne dogaja v nobeni drugi zgornji spoznavni zmožnosti). To se dogaja zato, ker je pravilo samo le subjektivno in je mogoče ujemanje z njim spoznati le na nečem, kar prav tako izraža zgolj razmerje do subjekta, to pa je občutenje kot značilnost in določiteni razlog sodbe. Zato se sodba tudi imenuje estetska, tako da lahko vse naše sodbe glede na razvrstitev zgornjih spoznavnih zmožnosti razdelimo

na *teoretične, estetske in praktične*, pri čemer so estetske le refleksijske sodbe, ki se edine nanašajo na načelo razsodne moči kot zgornje spoznavne zmožnosti, medtem ko gre pri estetskih čutnih sodbah le za neposredno razmerje predstav do notranjega čuta, kolikor je le-ta občutek.

Pripomba

Tu je zdaj predvsem potrebno, da osvetlimo razlago ugodja kot čutne predstave o *popolnosti* predmeta. Po tej razlagi bi bila estetska čutna ali refleksijska sodba vselej spoznavna sodba o objektu; popolnost je namreč določitev, ki predpostavlja pojem predmeta. Sodba, ki predmetu pripisuje popolnost, se zato sploh ne razlikuje od drugih logičnih sodb, razen, denimo, kot trdijo, glede zmedenosti, ki da je lastna pojmu (in ki si jo drznejo imenovati čutnost), ki pa absolutno ne more biti specifična razlika sodb. Sicer bi se morala namreč neskončna množica ne le razumskih sodb, ampak celo sodb uma, prav tako imenovati estetske, ker je v njih objekt določen s pojmom, ki je zmeden, kakor, denimo, sodbe o pravici in krivici, saj razpolaga namreč zelo malo ljudi (celo filozofov) z različnimi pojmi o tem, kaj je pravo.* Čutna predstava popolnosti je eksplicitno protislovje, in če naj se ujemanje raznoterega v Enem imenuje popolnost, ga je treba predstaviti s pojmom, sicer se ne more imenovati popolnost. Če hočemo, da ugodje in neugodje ne bi bili drugega kot goli spoznanji stvari z razumom (le da se ta ne zaveda svojih pojmov), da se nam torej le zdita goli občutenji, bi presojanja stvari s pomočjo ugodja in neugodja ne smeli imenovati estetsko (čutno), ampak vselej intelektualno, čuti pa bi v bistvu ne bili drugega kakor razsojajoči razum (čeprav brez zadostne zavesti o svojih lastnih dejanjih), estetski predstavn način pa se ne bi specifično razlikoval od logičnega, tako da bi bila ta razlika v imenu, kolikor razmejitev med obema ni mogoče opraviti na določen način, popolnoma neuporabna. (Da sploh ne omenjamo mističnega predstavnega načina stvari v svetu, ki ne dopušča

*Nasploh lahko rečemo, da ne smemo imeti stvari nikoli za *specifično različne* zaradi neke kvalitete, ki prehaja v vsako drugo zaradi golega večanja ali manjšanja njene stopnje. Pri razliki med razločnostjo in zmedenostjo pojmov pa gre le za stopnjo zavesti o značilnostih glede na mero pozornosti, ki jim je posvečena, zato se torej v toliko en predstavn način ne razlikuje specifično od drugega. Zori in pojmi pa se drug od drugega specifično razlikujejo, saj ne prehajajo drug v drugega, naj se zavest o njih in njihovih značilnostih še tako povečuje ali zmanjšuje. Tudi skrajna nerazločnost predstavnega načina s pojmi (kot npr. prava) namreč še vedno ohranja specifično razliko pojmov, ki je v njihovem izvoru v razumu, skrajna razločnost zora pa le-tega niti najmanj ne približa pojmom, ker ima predstavn način z zori svoj sedež v čutnosti. Logična razločnost se tudi neskončno razlikuje od estetske, in z estetsko imamo opraviti, pa čeprav si predmeta sploh ne predstavljamo s pojmi, se pravi, čeprav je predstava kot zor čutna.

nobenega zora, ki bi se kot čuten nasploh razlikoval od pojmov, tako da bi torej za predstavní način ostal verjetno samo zroči razum.).

Lahko bi vprašali še: Ali naš pojem o smotrnosti narave ne pomeni istega kot to, kar pove pojem *popolnosti*, in ali ni torej empirična zavest o subjektivni smotrnosti oziroma občutek ugodja ob določenih predmetih, čutni zor neke popolnosti, tako kakor bi nekateri nasploh želeli opredeliti ugodje?

Moj odgovor se glasi: *Popolnost* kot gola celovitost /Vollständigkeit/ mnovega, kolikor skupaj tvori Eno, je ontološki pojem, ki je istoveten s pojmom totalnosti (vsosti) sestavljenega (s koordinacijo raznoterega v agregatu ali hkrati z njeno subordinacijo v nizu razlogov in posledic), in nima ničesar opraviti z občutkom ugodja ali neugodja. Popolnost stvari v razmerju njenega raznoterega do pojma te stvari je le formalna. Če pa govorim o *eni* popolnosti (in pri neki stvari pod istim pojmom o njej jih je možno veliko), tedaj je temelj vedno pojem o nečem kot smotru, na ta pojem pa je nato apliciran ontološki pojem ujemanja raznoterega v Enem. Za ta smoter pa ni potrebno, da je vedno praktični smoter, ki predpostavlja ali vključuje ugodje o eksistenci objekta, ampak lahko sodi tudi k tehniki, zadeva torej zgolj možnost stvari in je *zakonitost na sebi naključne povezave raznoterega* v tem raznoterem. Kot primer nam lahko tu rabi smotrnost, ki jo nujno mislimo pri možnosti pravičnega šesterokotnika, saj je popolnoma naključno, da se šest enakih premic na eni površini stika prav pod samimi pravimi koti, saj predpostavlja ta zakonita povezava pojem, ki jo, kot načelo, omogoča. Taka objektivna smotrnost, ki je ugotovljena pri naravnih stvareh (predvsem pri organiziranih bitjih), je tako mišljena kot objektivna in materialna in jo nujno spremlja pojem smotra narave (dejanskega ali pa takega, ki ji je le pripesnjen), glede na katerega pripisujemo stvarjem tudi popolnost. Sodba o njem se imenuje teleološka in je ne spremlja noben občutek ugodja, tako kot ugodja nasploh ne smemo iskati v sodbi o goli kavzalni povezanosti.

Pojem popolnosti kot objektivne smotrnosti nima torej sploh ničesar opraviti z občutkom ugodja, tako kot ugodje nima ničesar opraviti z njim. K presojanju o popolnosti sodi nujno *pojmem* objekta, za presojanje s pomočjo ugodja pa pojem, nasprotno, sploh ni potreben in ugodje nam lahko nudi že goli empirični zor. Nasprotno pa je predstava subjektivne smotrnosti z občutkom ugodja in neugodja celo identična (ne da bi k temu sodil abstrahirani pojem o smotrnem razmerju), in med subjektivno in objektivno smotrnostjo zija ogromen prepad. Za to, da bi dognali, ali je to, kar je subjektivno smotrno, smotrno tudi objektivno, so večinoma potrebna obsežna raziskovanja, ne le praktične filozofije, ampak tudi tehnike, bodisi narave bodisi umetnosti. Drugače rečeno, za to, da bi v stvari odkrili popolnost, je potreben um, za prijetnost goli čut, da pa bi odkrili v njej lepoto ni potrebno drugega kot gola refleksija (brez vsakega pojma) o dani predstavi.

Estetska zmožnost refleksije razsoja torej le o subjektivni smotrnosti (ne o popolnosti) predmeta, vprašanje, ki se tu zastavlja, pa je, ali razsoja le *prek /vermitteltst/* ugodja ali neugodja, ki ga pri tem začutimo, ali pa tudi o njem, tako da sodba hkrati določa, da ugodje ali neugodje *mora* biti povezano s predstavo predmeta.

Na to vprašanje tu še ni mogoče, kakor smo že omenili, zadovoljivo odgovoriti. Šele ekspozicija te vrste sodb v razpravi bo pokazala, ali jih spremlja občost in nujnost, zaradi katerih so primerne za to, da jih izpeljemo iz določitvenega razloga a priori. V tem primeru bi sodba sicer določala prek občutenja ugodja in neugodja, a hkrati bi s pomočjo spoznavne zmožnosti (predvsem razsodne moči) določala nekaj a priori tudi o občosti pravila za povezavo občutenja z dano predstavo. Če pa bi, nasprotno, sodba ne vsebovala drugega kot razmerja predstave do občutka (brez posredovanja spoznavnega načela), tako kakor je to primer pri estetski čutni sodbi (ki ni ne spoznavna sodba ne refleksijska sodba), bi vse estetske sodbe sodile k zgolj empiričnemu poslu.

Za zdaj lahko pripomnimo še tole: ni možno, da bi opravili prehod od spoznanja k občutku ugodja in neugodja s *pomočjo pojmov* (kolikor naj bodo ti v razmerju z njim), zato torej ne smemo pričakovati, da bomo a priori določili vpliv, ki ga ima dana predstava na čud, tako kakor smo prej v Krit. pr. u. ugotovili, da mora predstava o občestnosti hotenja hkrati določati voljo in s tem tudi zbuhati občutek spoštovanja, kot zakon, ki je vsebovan v naših moralnih sodbah, in sicer a priori, kljub temu pa tega občutka nismo mogli izpeljati iz pojmov. Prav tako nam bo estetska refleksijska sodba, ko jo bomo razčlenili, pokazala v njej vsebovani pojem formalne, a subjektivne smotrnosti objektov, ki temelji na načelu a priori in je v bistvu istoveten z občutkom ugodja, a ga ni mogoče izpeljati iz nobenega pojma, čeprav se na njihovo možnost nasploh nanaša predstavna moč, kadar aficira čud v refleksiji o predmetu.

Razlaga tega občutka, obravnavanega vobče, *ne da bi upoštevali razlike, ali spremlja občutek čutno občutenje ali refleksijo ali določitev volje*, mora biti transcendentalna*. Glasi se lahko takole: *ugodje je stanje čudi*, v katerem se

*Pri pojmi, ki jih uporabljamo kot empirična načela, je, če z razlogom domnevamo, da so v sorodu s čisto spoznavno zmožnostjo a priori, koristno, če skušamo odkriti transcendentalno definicijo. V tem primeru ravnamo kot matematik, ki precej olajša rešitev svoje naloge, vtem ko pušča njene empirične danosti nedoločene in formulam čiste aritmetike subsumira njihovo golo sintezo. Ko pa sem na tak način razložil zmožnost želenja (Krit. p. u., Predgovor, str. 16), so mi očitali: *da je ni mogoče definirati kot zmožnost, da smo s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav*, saj bi tudi prazne želje */Wünsche/* bile želje */Begehrungen/*, za njih pa sami priznavamo, da ne morejo proizvesti svojih objektov. Vendar pa to samo dokazuje, da obstajajo tudi določitve zmožnosti želenja, pri katerih je le-ta sama s seboj v protislovju: za empirično psihologijo je to sicer fenomen, vreden pozornosti (kot zbuja, denimo,

predstava ujema sama s seboj kot razlogom, da bodisi zgolj ohranja samo to stanje (kajti stanje sil čudi, ki podpirata drug drugo v predstavi, ohranja samega sebe) bodisi da proizvede svoj objekt. V prvem primeru je sodba o dani predstavi estetska refleksijska sodba, v drugem pa gre za estetsko-patološko ali estetsko-praktično sodbo. Tu zlahka vidimo, da ugodja in neugodja, ker nista spoznavna načina, sama na sebi sploh ni mogoče razložiti, da ju je treba čutiti, ne pa uvideti. Zato ju lahko za silo razložimo le z vplivom, ki ga ima predstava prek tega občutka na dejavnost sil čudi.

IX. O teleološkem presojanju

S *formalno* tehniko narave sem razumel njeno smotrnost v zoru; z *realno* pa razumem njeno smotrnost glede na pojme. Prva daje za razsodno moč smotrne podobe, se pravi, formo, pri predstavi katere se moč upodobitve in razum spontano med seboj ujemata tako, da je možen pojem. Druga pomeni pojem stvari kot naravnih smotrov, se pravi, kot stvari, katerih notranja možnost predpostavlja smoter, torej pojem, ki kot pogoj utemeljuje kavzalnost za proizvodnjo teh stvari.

Smotrne forme zora lahko razsodna moč a priori navede in konstruira sama, takrat namreč, kadar najdeva takšne forme za dojemanje tako, kakor so primerne za prikaz pojma. Smotri, se pravi, predstave, ki so same obravnavane kot

v logiki pozornost vpliv, ki ga imajo predsodki na razum), ni pa potrebno, da vpliva na definicijo zmožnosti želenja, obravnavane objektivno, se pravi, glede na to, kaj ta zmožnost na sebi je, še preden jo karkoli že preusmeri v tem, kar je njena določenost. Človek si lahko v resnici zelo živo in vztrajno želi nekaj, za kar je hkrati prepričan, da je zanj nedosegljivo ali pa celo absolutno nemogoče: lahko si želi, da bi se npr. ne zgodilo to, kar se je zgodilo, lahko si goreče želi, da bi težavno obdobje hitreje minilo itn. Za moralo je zelo pomembno, da izrecno svari pred takšnimi praznimi in fantastičnimi zahtevami, ki jih pogosto podpirajo še romani, včasih tudi njim podobne mistične predstave o nadčloveški popolnosti in fanatični blaženosti. Vendar pa učinek, ki ga imajo na čud takšna prazna poželenja in hrepenenja, zaradi katerih se srce širi in vene, njegovo hiranje zaradi izčrpanosti njegovih moči, v zadostni meri dokazuje, da predstave vedno znova vzpodbujajo njegove moči k udejanjitvi njihovega objekta, da pa čud prav tolikokrat pade nazaj v zavesti o svoji nemoči. Tudi za antropologijo se tu postavlja ne ravno nepomembna raziskovalna naloga, da ugotovi, zakaj je narava položila v nas zasnovano za takšno brezplodno naprežanje sil, kakor so to prazne želje in hrepenenja (ki imajo gotovo veliko vlogo v človeškem življenju). Zdi se mi, da je glede tega, tako kakor v drugih zadevah, svojo namero izpeljala modro. Če bi nas namreč predstava o objektu ne pripravila k temu, da uporabimo svoje sile prej, kakor bi se prepričali o tem, da so naše zmožnosti za proizvodnjo objekta zadostne, bi te sile verjetno povečini ostale neizkoriščene. Ponavadi lahko namreč spoznamo naše sile le tako, da jih preizkusimo. Narava je torej določitev sil povezala s predstavo objekta še pred poznavanjem naše zmožnosti, ki jo pogosto proizvede šele to prizadevanje, ki se je zdelo čudi sami spočetka prazna želja. Naloga modrosti pa je, da temu instinktu postavi pregrade, vendar pa ji ne bo nikoli uspelo, da ga izkorenini oziroma tega ne bo nikoli zahtevala.

pogoji za kavzalnost svojih predmetov (kot učinkov), pa morajo biti nasploh od nekod dani, preden se lahko razsodna moč ukvarja s pogoji raznoterega, ki le-temu omogočajo, da se z njimi ujema. In če naj bodo to naravni smotri, mora biti možno, da obravnavamo določene naravne stvari tako, kakor da so produkti nekega vzroka, katerega kavzalnost bi bilo mogoče določiti le s *predstavo* objekta. Vendar pa ne moremo a priori določiti, kako in na katere različne načine so stvari možne zaradi svojega vzroka, saj so za kaj takega nujni izkustveni zakoni.

Sodba o smotnosti v stvareh narave, smotnosti, ki je obravnavana kot razlog za njihovo možnost (kot naravnih smotrov), se imenuje *teleološka sodba*. A čeprav estetske sodbe same niso a priori možne, so kljub temu v nujni ideji izkustva kot sistema dana načela a priori, ki vsebujejo pojem o formalni smotnosti narave za našo razsodno moč in a priori razodevajo možnost estetske refleksijske sodbe kot sodbe, ki je utemeljena na načelih a priori. Narava se ne ujema nujno le z našim *razumom* glede na svoje transcendentalne zakone, ampak se ujema tudi glede na svoje empirične zakone z *razsodno močjo* in njeno zmožnostjo, da jih prikaže s pomočjo moči upodobitve v empiričnem dojetanju njihovih form, resda sicer le v prid izkustva, vendar pa je tu še mogoče, da prikažemo njeno formalno smotnost glede na to ujemanje (z razsodno močjo) kot nujno. Kot objekt teleološkega presojanja pa bi jo morali misliti tako, da se v svoji kavzalnosti ujema tudi z umom, *glede na pojem*, ki si ga ustvari o smotru. To pa je več, kakor lahko pričakujemo od same razsodne moči, ki lahko sicer vsebuje lastna načela a priori za formo zora, ne pa za pojme za proizvodnjo stvari. Pojem realnega *naravnega smotra* torej v celoti presega polje razsodne moči, če jo vzamemo samo zase. In ker razsodna moč kot ločena spoznavna moč ne dela drugega, kakor da obravnava v njenem razmerju dve zmožnosti, moč upodobitve in razum, v eni predstavi in pred slehernim pojmom, in ker s tem zaznava subjektivno smotnost predmeta za spoznavne zmožnosti v njegovem dojetanju (z močjo upodobitve), mora v teleološki smotnosti stvari kot naravnih smotrov, ki jo je mogoče predstaviti le s pojmom, vzpostaviti razmerje med razumom in umom (ki za izkustvo sploh ni potreben), če hoče predstaviti stvari kot naravne smotre.

Estetsko presojanje naravnih form je lahko, ne da si se utemeljevalo na pojmu o predmetu, odkrilo v golem empiričnem dojetanju zora smotnost določenih obstoječih predmetov narave, in sicer zgolj v razmerju do subjektivnih pogojev razsodne moči. Estetsko presojanje torej ni zahtevalo pojma o objektu in pojma tudi ni proizvedlo, zato objektov tudi ni v objektivni sodbi opredelilo kot *naravne smotre*, ampak le kot *smotrne* za predstavno moč, v subjektivnem oziru. To smotnost form lahko imenujemo *preneseno /figürliche/*, enako pa lahko imenujemo tudi tehniko narave glede na to smotnost (*technica speciosa*).

Nasprotno pa predpostavlja teleološka sodba pojem o objektu in razsoja o njegovi možnosti glede na zakon povezave vzrokov in učinkov. To tehniko narave bi lahko zato imenovali *plastično*, če ne bi bila ta beseda v navadi že v nekem splošnejšem pomenu, saj velja tako za naravno lepoto kakor za naravne namere. Zato jo lahko imenujemo, če hočemo, *organska tehnika* narave, pri čemer označuje ta izraz tako pojem smotrnosti za predstavn način, kakor tudi za možnost stvari samih.

Kar pa je za ta odlomek najbolj bistveno in najpomembnejše, je nedvomno dokaz, da je pojem *končnih vzrokov* v naravi, ki ločuje njihovo teleološko presojanje od presojanja glede na splošne, mehanične zakone, pojem, ki pripada le razsodni moči, ne pa razumu ali umu. Drugače rečeno, pojem naravnih smotrov bi bilo mogoče uporabiti tudi v objektivnem pomenu, kot *naravno namero*, vendar pa takšna raba, ki je že učinek umovanja /vernünftelnd/, absolutno ni utemeljena v izkustvu, ki sicer lahko prikaže smotre, a jih ne more, ker so smotri hkrati namere, z ničemer dokazati. To, kar je torej mogoče najti v naravi teleološkega, vsebuje edino razmerje njenih predmetov do razsodne moči, in sicer do načela le-te, glede na katero daje razsodna moč zakone sami sebi (ne naravi), se pravi, kot reflektirajoča razsodna moč.

Pojem smotrov in smotrnosti je sicer pojem uma, kolikor mu pripisujemo razlog za možnost objekta. S smotrnostjo narave oziroma s pojmom o stvareh kot naravnih smotrih je postavljen um kot vzrok v razmerje s takšnimi stvarmi, hkrati pa ni nobenega izkustva, na podlagi katerega bi lahko poznali um v njih kot razlog za njihovo možnost. Kavzalnosti uma za objekte, ki se imenujejo zato smotrni ali smotri, se lahko namreč zavemo le ob *produktih umetnosti*, in če imenujemo um glede nanje tehničen, to ustreza izkustvu o kavzalnosti naše lastne zmožnosti. A predstavljati si naravo kot tehnično, tako kakor um (in na tak način pripisovati *naravi* smotrnost in celo smotre), je poseben pojem, ki ga ne moremo najti v izkustvu in ki ga vnaša samo razsodna moč v svojo refleksijo o predmetih, da bi se po njegovem navodilu lotila izkustva glede na posebne zakone, in sicer tiste o možnosti sistema.

Vsako smotrnost narave lahko namreč obravnavamo bodisi kot *naravno* (forma finalis naturae spontanis) ali pa kot *namerno* (intentionalis). Golo izkustvo upravičuje le prvi predstavn način, drugi je hipotetični način razlage, ki vstopa prek pojma stvari kot naravnih smotrov. Prvi pojem o stvareh kot naravnih smotrih pripada izvorno *reflektirajoči* razsodni moči (čeprav ne estetsko, ampak logično reflektirajoči), drugi *določujoči*. Prvi pojem zahteva sicer tudi um, toda le v prid izkustva, ki mora biti opravljeno glede na načela (torej v *imanentni* rabi uma), drugi pa zahteva um, ki se izgublja v čezmernem (v transcendentni rabi).

Lahko si prizadevamo in moramo si prizadevati, da bi, kolikor je v naši moči, raziskali naravo v njeni kavzalni povezanosti glede na njene zgolj mehanične zakone v izkustvu: v njih so namreč vsebovani resnični fizikalni pojasnitveni razlogi, katerih zveza je znanstveno spoznanje narave z umom. A med produkti narave bomo našli posebne in zelo razširjene rodove, ki vsebujejo v sebi takšno povezanost učinkujočih vzrokov, da jo moramo utemeljiti na pojmu smotra, pa čeprav hočemo opraviti le izkustvo, se pravi, opazovanje glede na načelo, ki je primerno njihovi notranji možnosti. Če bi hoteli presojati njihovo formo in možnost te forme zgolj glede na mehanične zakone, pri katerih ni potrebno vzeti ideje učinka kot razlog za možnost njihovega vzroka, ampak velja ravno obratno, tedaj ne bi mogli dobiti o specifični formi teh naravnih stvari niti izkustvenega pojma, ki bi nam omogočil, da bi na podlagi njihove notranje zasnove kot vzroka prišli do učinka; to pa zato, ker so deli teh mašin vzrok za učinek, ki ga je mogoče videti na njih, in sicer ne, kolikor ima vsak izmed njih ločen razlog za svojo možnost, ampak le, kolikor imajo vsi skupaj skupen razlog svoje možnosti. Ker pa je popolnoma v nasprotju z naravo fizikalno-mehaničnih vzrokov, da naj bi bila celota vzrok za možnost kavzalnosti delov, pač pa morajo biti le-ti najprej dani, da bi lahko na njihovi podlagi dojel možnost celote; ker je, nadalje, posebna predstava o celoti, ki je pred možnostjo delov, gola ideja, ki se, če jo obravnavamo kot razlog za kavzalnost, imenuje smoter, je jasno, da je, če obstajajo takšni naravni produkti, nemogoče, da bi njihov ustroj in vzrok zanj v izkustvu vsaj preiskali (kaj šele, da bi jih z umom razložili), ne da si jih predstavljali v njihovi formi in kavzalnosti kot določen glede na načelo smotra.

Jasno pa je, da rabi v takih primerih pojem objektivne smotrnosti narave zgolj v *prid refleksije* o objektih, ne za *določitev* objekta s pojmom smotra, in da je teleološka sodba o notranji možnosti naravnega produkta zgolj reflektirajoča sodba, ne pa določujoča. Ko rečemo, denimo, da je *smoter* leče v očesu, da z dvojnimi lomom svetlobnih žarkov pripelje do tega, da se žarki, ki izhajajo iz ene točke, zopet stekajo v eni točki na očesni mrežnici, smo s tem povedali le, da si pri kavzalnosti narave, ki proizvaja oko, mislimo predstavo smotra zato, ker rabi taka ideja kot načelo, ki vodi raziskovanje omenjenega dela očesa, prav tako tudi zaradi sredstev, ki se jih lahko domislamo, da bi pospešili ta učinek. Na ta način naravi sicer še ni pripisan vzrok, ki bi deloval glede na predstavo o smotrih, se pravi, *namerno*. To bi bila določujoča teleološka sodba in kot taka bi bila transcendentna, saj bi vpeljala kavzalnost, ki je umeščena zunaj naravnih meja.

Pojem naravnih smotrov je torej zgolj pojem reflektirajoče razsodne moči, ki ji rabi v njen lasten prid, da bi sledila kavzalni zvezi v predmetih izkustva. Teleološko načelo razlage notranje možnosti določenih naravnih form ne

določa, ali je njihova smotrnost *namerna* ali *nenamerna*. Sodba, ki bi trdila eno ali drugo, ne bi bila več zgolj reflektirajoča, ampak določujoča, in pojem naravnega smotra tudi ne bi več bil goli pojem *razsodne moči*, za imanentno (izkustveno) rabo, ampak bi bil povezan s *pojmom uma* o vzroku, ki učinkuje namerno in je situiran nad naravo. Raba tega pojma pa je transcendentna, ne glede na to, ali v tem primeru razsojamo afirmativno ali celo negativno.

X. O iskanju načela tehnične razsodne moči

Če nočemo drugega, kakor odkriti za to, kar se dogaja, razlagalni temelj, je le-ta lahko bodisi empirično načelo bodisi načelo a priori, lahko pa je tudi sestavljen iz obeh, kar je mogoče videti pri fizikalno-mehaničnih razlagah dogajanj v telesnem svetu, katerih načela so vsebovana deloma v občem (racionalnem) naravoslovju, deloma pa tudi v naravoslovju, ki vsebuje empirične gibalne zakone. Nekaj podobnega srečamo takrat, kadar iščemo za to, kar se dogaja v naši čudi, psihološke razlagalne temelje. Razlika je le v tem, da so za vse, česar se zavedam, načela v celoti empirična, z izjemo enega samega, in sicer je to načelo *stalnosti* vseh sprememb (ker je čas, ki ima samo eno razsežnost, formalni pogoj notranjega zora). To načelo a priori utemeljuje te zaznave, vendar pa nam s tem ne more v ničemer pomagati pri razlagi, saj obči nauk o času ne daje, tako kot čisti nauk o prostoru (geometrija) zadosti snovi za celotno znanost.

Če bi šlo torej za to, da razložimo, kako se je to, čemur pravimo okus, začelo pojavljati med ljudmi, zakaj so človeka ti predmeti zaposlovali veliko bolj kot drugi in zakaj so v takih ali drugačnih krajevnih in družbenih okoliščinah vzpodbudili sodbo o lepoti, zaradi katerih vzrokov se je lahko okus povzpел vse do razkošja ipd., bi morali načela za takšno razlago poiskati povečini v psihologiji (ki jo razumemo v takem primeru vselej le kot empirično). Tako zahtevajo učitelji morale od psihologov, da naj jim razložijo nenavaden pojav skoposti, za katero ima absolutno vrednost golo posedovanje sredstev za dobro življenje (ali za sleherno drugo namero), vendar z namenom, da ne bodo nikoli uporabljena, ali pa častihlepnost, ki najde svoje zadoščenje v golem slovesu, brez kake druge namere. Ta razlaga naj bi jim pomagala, da bi po njej ravnali svoje predpise, in sicer ne predpise samih moralnih zakonov, ampak predpise, kako je treba odstranjevati ovire, ki se zoperstavljajo vplivu teh zakonov. Vendar pa moramo tu priznati, da so psihološke razlage v primerjavi s fizikalnimi precej klavrne, da so vselej le hipotetične, pri čemer si tam, kjer že obstajajo trije razlagalni temelji, ni težko domisliti še četrtega, enako verjetnega. Zato obstaja cela množica takšnih dozdevnih psihologov, ki znajo za vsako afekcijo čudi ali za vsak njen vzgib, ki ju zbujejo gledališke igre, pesniške predstave in predmeti narave, navesti vzroke, in ki to svojo ostroumnost kakopak imenujejo

filozofija, vendar pa ne samo da nimajo nobenega znanja, ki bi jim omogočilo, da znanstveno pojasnijo najnavadnejši naravni dogodek v telesnem svetu, ampak ne kažejo nemara niti sposobnosti za to. Psihološko opazovanje (denimo Burkovo v njegovem spisu o lepem in sublimnem), se pravi, zbiranje gradiva za prihodnja izkustvena pravila, ki jih je treba sistematično povezati, ne da bi jih hoteli pri tem dojeti, je verjetno edina resnična naloga empirične psihologije, ki bo komaj kdaj lahko zahtevala zase, da sodi na raven filozofske znanosti.

Če pa razglaša sodba samo sebe za občevaljavno in torej postavlja zahtevo po *nujnosti* svojih trditev, je lahko ta zatrjevana nujnost utemeljena na pojmih o objektu a priori ali pa na subjektivnih pogojih za pojme, ki so a priori temelj, in bi bilo precej neslano, če bi sodbo, ki bi ji priznali tako zahtevo, upravičevali tako, da bi izvor sodbe razlagali psihološko. V tem primeru bi namreč ravnali v nasprotju s svojo lastno namero, tako da bi razlaga, če bi uspela v celoti, dokazovala, da sodba absolutno ne more postavljati zahteve po nujnosti, in sicer prav zato ne, ker je mogoče dokazati njen empirični izvor.

Prav v zgoraj orisano vrsto pa sodijo estetske refleksijske sodbe (ki jih bomo v prihodnje razčlenili pod imenom sodbe okusa). Postavljajo zahtevo po nujnosti in ne trdijo, da vsakdo tako sodi – na ta način bi bila razlaga teh sodb naloga empirične psihologije –, pač pa, da tako *moramo* soditi, s čimer je rečeno, da imajo svoje načelo a priori. Če te sodbe ne bi vsebovale nanašanja na tako načelo, ki postavlja zahtevo po nujnosti, bi morali privzeti, da lahko zato trdimo, da mora sodba veljati vobče, ker dejansko, kakor nam to dokazuje opazovanje, velja vobče. In narobe, da iz tega, da vsakdo sodi na določen način, sledi, da tudi *mora* tako soditi, kar je očitna neslanost.

Pri estetskih refleksijskih sodbah trčimo sicer na težavo, da jih absolutno ni mogoče utemeljiti na pojmih in torej izpeljati iz nobenega določenega načela, ker bi bile sicer logične; subjektivna predstava o smotrnosti pa absolutno ne sme biti pojem smotra. Vendar pa *nanašanje* na načelo a priori lahko vedno obstaja in mora vedno obstajati, kadar postavlja sodba zahtevo po nujnosti, in samo o taki sodbi in o možnosti take zahteve je tu govor, za kritiko uma pa je taka zahteva ravno povod, da začne iskati utemeljujoče, čeprav nedoločeno načelo samo. In možno je tudi, da ga uspe najti in pripoznati kot načelo, ki je subjektivno in a priori temelj sodbe, čeprav ne more nikoli zagotoviti določenega pojma o objektu.

* * *

Prav tako je treba priznati tudi, da je teleološka sodba utemeljena na načelu a priori in da brez takega načela ni mogoča, čeprav lahko najdemo smoter narave v takih sodbah edino s pomočjo izkustva, brez katerega ne bi mogli spoznati

niti, da so stvari take vrste sploh možne. Čeprav povezuje teleološka sodba določen pojem o smotru, na katerem utemeljuje možnost določenih naravnih produktov, s predstavo objekta (kar se v estetski sodbi ne dogaja), je kljub temu vedno le refleksijska sodba, tako kot estetska. Nikakor si ne prisoja trditve, da v tej objektivni smotrnosti narava (ali kako drugo bitje prek nje) v resnici ravna *namerno*, se pravi, da je misel o smotru tista, ki v njej ali v njenem vzroku določa kavzalnost, ampak samo, da moramo po tej analogiji (razmerja vzrokov in učinkov) uporabljati mehanične zakone narave, da bi lahko spoznali možnost takih objektov in si pridobili o njih pojem, ki jim lahko zagotovi zvezo v sistematično vzpostavljenem izkustvu.

Teleološka sodba primerja pojem naravnega produkta glede tega, kar ta produkt je, s tem, kar *mora biti /sein soll/*. Kot temelj za presojanje njegove možnosti je tu uporabljen pojem (o smotru), ki je a priori predhoden. Pri produktih umetnosti si lahko možnost brez težav predstavljamo na tak način. A misliti si o produktu narave, da bi nekaj *moral biti*, in ga presojati glede na to, ali tudi v resnici je tak, že vsebuje predpostavko o nekem načelu, ki ga ni bilo mogoče postaviti na podlagi izkustva (saj le-ta uči samo, kaj stvari so).

Da lahko z očesom vidimo, to izkusimo neposredno, prav tako njegovo notranjo in zunanjo strukturo, ki vsebujeta pogoje te njegove možne rabe, torej kavzalnost glede na mehanične zakone. Prav tako pa lahko uporabim tudi kamen, da bi na njem nekaj razbil ali na njem gradil, in te učinke je mogoče postaviti tudi kot smotre v razmerje do njihovih vzrokov. Vendar pa zato ne morem reči, da je moral služiti za gradnjo. Samo o očesu sodim, da je *moralo biti* primerno za videnje, in čeprav je podoba, ustroj vseh njegovih delov in njihova sestava, če jih presojam zgolj glede na mehanične zakone, za mojo razsodno moč nekaj čisto naključnega, si v njegovi formi in zgradbi vendarle mislim nujnost, da je izoblikovan na določen način, in sicer glede na pojem, ki je pred oblikujočimi vzroki tega organa, in brez katerega zame možnost tega naravnega produkta ni dojemljiva glede na noben mehanični naravni zakon (kar ni tako pri tistem kamnu). To moranje /Sollen/ vsebuje neko nujnost, ki se jasno razlikuje od fizikalno-mehanične, glede na katero je neka stvar možna z ozirom na gole zakone učinkujočih vzrokov (brez predhodne ideje te stvari), a je prav tako ni mogoče določiti z zgolj fizikalnimi (empiričnimi) zakoni, kakor ni mogoče nujnosti estetske sodbe določiti s psihološkimi zakoni, pač pa zahteva lastno načelo a priori v razsodni moči, kolikor je le-ta reflektirajoča, teleološka sodba pa je podvržena temu načelu in jo je glede njene veljavnosti in omejitve treba določiti na njegovi podlagi.

Vse sodbe o smotrnosti narave, bodi estetske bodi teleološke, so torej podvržene načelom a priori, in sicer takim, ki so razsodni moči svojstveni in so izključno njeni, ker so zgolj reflektirajoče sodbe, ne pa določujoče. Prav zato sodijo tudi

h kritiki čistega uma (razumljeni v najsplošnejšem pomenu), ki jo rabijo teleološke sodbe bolj kot estetske, saj vabijo, če so prepuščene same sebi, um k sklepom, ki se lahko zgubljajo v čezmernem, medtem ko zahtevajo estetske sodbe težavno preiskovanje, katerega edini namen je preprečiti, da se ne bi celo glede na svoje načelo omejile edino na empirično in tako izničile svoje zahteve, da morajo nujno veljati za vsakogar.

XI. Enciklopedični uvod kritike razsodne moči v sistem kritike čistega uma

Vsak uvod v kako razpravo je bodisi uvod v nauk, ki ga nameravamo zgraditi, bodisi uvajanje samega nauka v sistem, v katerega sodi kot del. Prvi uvod je pred naukom, zadnji pa bi moral stati praviloma na njegovem koncu, da bi nauku glede na načela odredil njegovo mesto v skupku naukov, s katerimi ga povezujejo skupna načela. Prvi uvod se imenuje *propedevtičen*, drugega pa lahko imenujemo *enciklopedičen*.

Propedevtični uvodi so uvodi, kakršni so v navadi. Kot taki pripravljajo za nauk, ki ga nameravamo prikazati, in sicer tako, da navajajo iz drugih že obstoječih naukov ali znanosti tisto vnaprejšnje znanje, ki je potrebno za nauk, da bi tako omogočili prehod. Če jih zastavimo tako, da lahko z njihovo pomočjo načela, ki so lastna novemu nauku (*domestica*), skrbno ločimo od načel, ki pripadajo nekemu drugemu nauku (*peregrinis*), rabijo za mejno določitev znanosti. Gre za previdnost, ki je ne moremo dovolj prehvaliti, ker brez nje ne moremo upati na temeljitost, zlasti ne v filozofskem spoznanju.

Enciklopedični uvod pa ne predpostavlja sorodnega nauka, ki bi bil priprava za napovedujoči se novi nauk. Vse prej predpostavlja idejo sistema, ki šele s tem naukom doseže popolnost. Ker pa tak sistem ni možen tako, da pobiramo in zbiramo raznotero, ki smo ga našli na poti raziskovanja, ampak je možen le takrat, kadar smo zmožni s pomočjo formalnega pojma celote, ki hkrati vsebuje v sebi načelo popolne razdelitve a priori, navesti subjektivne ali objektivne vire določene vrste spoznanja, nam ni težko razumeti, zakaj tako redko uporabljajo enciklopedične uvode, pa naj bodo še tako koristni.

Zmožnost, za katero iščemo tu svojstveno načelo, da bi ga preiskali (razsodna moč), je tako posebne vrste, da sama na sebi ne proizvaja nobenega spoznanja (ne teoretičnega ne praktičnega), prav tako ni, ne glede na svoje načelo a priori, del transcendentalne filozofije kot objektivnega nauka, ampak je le zveza dveh drugih zgornjih spoznavnih zmožnosti (razuma in uma). Zato naj mi bo dovoljeno, da se pri določitvi načel take zmožnosti, ki ni sposobna za doktrino, ampak le za kritiko, ne držim reda, ki je sicer povsod v navadi, in da začnem s kratkim enciklopedičnim uvodom, in sicer ne v sistem *znanosti* čistega uma, ampak zgolj v *kritiko* vseh a priori določljivih zmožnosti čudi,

kolikor vzpostavljajo v čudi med seboj sistem; in da na tak način združim propedeutični uvod z enciklopedičnim.

Uvajanje razsodne moči v sistem čistih spoznavnih zmožnosti s pojmi temelji v celoti na njenem transcendentnem in njej svojstvenem načelu: da narava pri specifikaciji transcendentnih zakonov razuma (načel njihove možnosti kot narave nasploh), se pravi, pri raznoterosti svojih empiričnih zakonov postopa glede na idejo o sistemu njihove razdelitve v prid izkustva kot empiričnega sistema. – S tem dobimo najprej, in sicer a priori, pojem objektivno naključne zakonitosti, ki pa je subjektivno (za našo spoznavno zmožnost) nujna, se pravi, pojem smotrnosti narave. Čeprav to načelo ne določa ničesar glede na posebne naravne forme, pač pa mora biti njihova smotrnost vselej empirično dana, si sodba o teh formah vseeno pridobi zahtevo po obči veljavnosti in nujnosti, kot zgolj reflektirajoča sodba, in to z nanašanjem subjektivne smotrnosti dane predstave za razsodno moč na to načelo a priori razsodne moči o smotrnosti narave v njeni empirični zakonitosti nasploh. Tako lahko razumemo estetsko reflektirajočo sodbo kot sodbo, ki temelji na načelu a priori (čeprav ni določujoča), razsodna moč pa lahko najde v tem načelu upravičenje za to, da zahteva zase mesto v kritiki zgornjih čistih spoznavnih zmožnosti.

Ker pa je pojem smotrnosti narave (kot tehnične smotrnosti, ki se bistveno razlikuje od praktične), če naj ne bo gola subrepcija, zaradi katere jemljemo to, *kar iz nje naredimo*, za to, *kar je*, pojem, ki je ločen od sleherne dogmatske filozofije (tako teoretične kakor praktične) in se utemeljuje edino na tem načelu razsodne moči, ki je pred empiričnimi zakoni in šele omogoča njihovo ujemanje v enotnost sistema teh zakonov, lahko iz tega uvidimo, da je od dveh vrst rabe reflektirajoče razsodne moči (estetske in teleološke) tista sodba, ki je pred vsakim pojmom o objektu, torej estetska reflektirajoča sodba, absolutno edina, ki vsebuje svoj določitveni razlog razsodne moči, ne da bi bila primešana kaka druga spoznavna zmožnost, medtem ko je pri teleološki sodbi o pojmu naravnega smotra, čeprav je uporabljen ta pojem v sami sodbi le kot načelo reflektirajoče razsodne moči, ne pa določujoče, razsojanje kljub temu možno le s povezavo uma z empiričnimi pojmi. Možnosti teleološke sodbe o naravi zato ni težko pokazati, ne da bi jo morali utemeljevati na kakem posebnem načelu razsodne moči, saj sledi le-ta samo načelu uma. Nasprotno pa je za možnost estetske sodbe gole refleksije, ki pa je vendarle utemeljena na načelu a priori, se pravi, sodbe okusa, za možnost te sodbe je torej, če je mogoče dokazati, da upravičeno postavlja zahtevo po obči veljavnosti, še kako potrebna kritika razsodne moči kot zmožnosti svojstvenih transcendentnih načel (enake razumu in umu), in edino taka kritika jo tudi usposablja za to, da je sprejeta v sistem čistih spoznavnih zmožnosti. Razlog za to pa je, da estetska sodba sicer ne predpostavlja pojma o predmetu, da pa mu kljub temu pripisuje smotrnost,

in sicer na občeveljaven način, torej mora biti načelo zanjo vsebovano v razsodni moči sami, medtem ko predpostavlja teleološka sodba pojem o objektu, ki ga um subsumira načelu smotrne povezave, le da uporablja razsodna moč pojem naravnega smotra le v reflektirajoči, ne pa v določujoči sodbi.

Razsodna moč se torej razodeva kot zmožnost, ki ima svoje svojstveno načelo in ki na ta način utemeljeno zahteva zase mesto v občli kritiki zgornjih spoznavnih zmožnosti – čeprav take zahteve od nje nemara ne bi pričakovali – pravzaprav edino v okusu, in sicer okusu glede na predmete narave. Ko pa je zmožnost razsodne moči, da si a priori postavlja načela, enkrat dana, moramo tudi nujno določiti njen obseg. Celovitost te kritike pa zahteva, da spoznamo, da je njena estetska zmožnost vsebovana skupaj s teleološko v eni zmožnosti in da temelji na istem načelu, saj pripada tudi teleološka sodba o stvareh narave, tako kot estetska, reflektirajoči razsodni moči (ne pa določujoči).

Kritika okusa, ki jo rabijo sicer le za izboljšanje ali utrditev samega okusa, nam odpira, če jo obravnavamo s transcendentalnega gledišča, s tem, da zapolnjuje vrzel v sistemu naših spoznavnih zmožnosti, pozornost zbujajoč in, zdi se mi, zelo obetaven pogled v popoln sistem vseh sil čudi, kolikor se v svoji določitvi ne nanašajo le na čutnost, ampak tudi na nadčutno, ne da bi bili pri tem prestavljeni mejniki, ki jim jih je glede zadnje rabe postavila neizprosna kritika. Bralcu bo nemara za lažji pregled nad povezanostjo raziskovanj, ki sledijo, prišlo prav, če bom že tu predstavil oris te sistematične povezave, čeprav bi moral ta oris, kakor tudi ves pričujoči odlomek, pravzaprav stati na koncu razprave.

Zmožnosti čudi je mogoče namreč vse skupaj zreducirati na naslednje tri:

Spoznavna zmožnost

Občutek ugodja in neugodja

Zmožnost želenja

Izvrševanje vseh zmožnosti pa temelji vedno na spoznavni zmožnosti, čeprav ne vedno na spoznanju (predstava, ki sodi k spoznavni zmožnosti, je lahko namreč tudi zor, čisti ali empirični, brez pojmov). Torej je treba, kolikor je govor o spoznavni zmožnosti glede na načela, postaviti poleg sil čudi še naslednje zgornje spoznavne zmožnosti:

<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>

Je pa tako, da vsebuje razum svojstvena načela a priori za spoznavno zmožnost, razsodna moč le za občutek ugodja in neugodja, um pa zgolj za zmožnost

želenja. Ta formalna načela utemljujejo nujnost, ki je deloma objektivna, deloma subjektivna, deloma pa ima s tem, da je subjektivna, hkrati objektivno veljavnost, in sicer tako, da določajo s pomočjo zgornjih zmožnosti, ki jim stojijo ob strani, tiste sile čudi, ki le-tem ustrezajo:

<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>	<i>zakonitost</i>
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>	<i>smotrnost</i>
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>	smotrnost, ki je hkrati zakon (zavezujočnost)

Navedenim temeljem a priori za možnost form se končno pridružijo tudi te forme kot njihovi produkti:

<i>Zmožnost čudi</i>	<i>Zgornje spoznavne zmožnosti</i>	<i>Načela a priori</i>	<i>Produkti</i>
<i>spoznavna zmožnost</i>	<i>razum</i>	<i>zakonitost</i>	narava
<i>občutek ugodja in neugodja</i>	<i>razsodna moč</i>	<i>smotrnost</i>	umetnost
<i>zmožnost želenja</i>	<i>um</i>	smotrnost, ki je hkrati zakon (zavezujočnost)	nravi

Narava utemljuje torej svojo *zakonitost* na *načelih a priori razuma* kot *spoznavne zmožnosti*; *umetnost* se v svoji *smotrnosti a priori* ravna po *razsodni moči* v razmerju do *občutka ugodja in neugodja*; naposled so *nravi* (kot produkt svobode) podvržene ideji takšne forme *smotrnosti*, ki je primerna za obči zakon kot določiten razlog *uma* glede na *zmožnost želenja*. Sodbe, ki na ta način izvirajo iz načel a priori, ki so svojstvena sleherni temeljni zmožnosti čudi, pa so *teoretične, estetske* in *praktične* sodbe.

Tako smo odkrili sistem sil čudi v njihovem razmerju do narave in do svobode. Vsaka med temi silami čudi ima svoje svojstvena, *določujoča* načela a priori, in zaradi tega tvorijo dva dela filozofije (teoretično in praktično) kot doktrinarnega sistema; hkrati smo odkrili tudi prehod s pomočjo razsodne moči, ki s svojstvenim načelom spenja oba dela, in sicer prehod od *čutnega* substrata teoretične filozofije do *intelehibilnega* praktične, odkrili pa smo ga s pomočjo kritike zmožnosti (razsodne moči), ki rabi le za spenjanje in ki zato sama na sebi ne more dati nobenega spoznanja, tako kot ne more ničesar prispevati k doktrini. Sodbe te zmožnosti, ki se imenujejo *estetske* sodbe (katerih načela so zgolj subjektivna), pa so, vtem ko se razlikujejo od vseh tistih, katerih načela morajo biti objektivna (pa naj bodo le-te teoretične ali praktične), in ki se imenujejo *logične*, tako posebne vrste, da postavljajo čutne

zore v razmerje do ideje o naravi, katere zakonitost ni mogoče razumeti brez njenega razmerja do nadčutnega substrata. To pa bomo dokazali v razpravi sami.

Kritike te zmožnosti glede na prvo vrsto sodb ne bomo imenovali *estetika* (tako rekoč nauk o čutih), ampak *kritika estetske razsodne moči*, ker je pomen prvega izraza veliko preširok, saj lahko pomeni tudi čutnost *zora*, ki sodi k teoretičnemu spoznanju in daje gradivo za logične (objektivne) sodbe, zato smo tudi že določili izraz *estetika* izključno kot predikat, ki sodi v spoznavnih sodbah k zoru. Če pa bomo imenovali razsodno moč estetsko zato, ker predstave objekta ne nanaša na pojme, in sodbe torej ne na spoznanje (ki torej sploh ni določujoča, ampak reflektirajoča), nam ni treba skrbeti, da bomo povzročili nesporazum. Logična razsodna moč mora namreč zore, tudi če so čutni (estetski) vendarle najprej dvigniti k pojmom, da bi lahko rabili za spoznanje objekta, kar se pri razsodni moči ne dogaja.

XII. Razdelitev kritike razsodne moči

Razdelitev obsega spoznanje določene vrste, s katero ga želimo predstaviti kot sistem, je zelo pomembna, čeprav tega pogosto ne vidijo, tako kakor so ji lastne tudi težave, ki jih prav tako pogosto spregledujejo. Če obravnavamo dele za takšno možno celoto že kot v celoti dane, je razdelitev *mehanična* in je nasledek golega primerjanja, celota pa postane *agregat* (približno tako, kakor nastajajo mesta, če je zemljišče, ne da bi bila upoštevana policija, razdeljeno med prijavitelne naseljence tako, kakor pač vsakomur ustreza). Če pa je mogoče in če je potrebno predpostaviti idejo celote glede na določeno načelo pred določitvijo delov, mora biti razdelitev *scientistična* in le na ta način postane celota sistem. Do take zahteve prihaja vedno, kadar je govor o obsegu spoznanja a priori (ki temelji s svojimi načeli na posebni zakonodajni zmožnosti subjekta), saj je v tem primeru obseg rabe teh zakonov prav tako določen a priori s svojstveno kakšnostjo te zmožnosti, na njeni podlagi pa je določeno tudi število delov in njihovo razmerje do celote spoznanja. Vendar pa ni mogoče narediti nobene utemeljene razdelitve, ne da bi hkrati *naredili* celoto samo in ne da bi je hkrati poprej v celoti prikazali v vseh njenih delih, čeprav le glede na pravilo *kritike*. Da pa bi nato vse skupaj predstavili v sistematično formo *doktrine* (kolikor je ta glede na naravo te spoznavne zmožnosti sploh možna), pa ni potrebno drugega, kakor da med seboj povežemo *izčrpnost* aplikacije na posebno in elegantnost *natančnosti*.

Razdelitev kritike razsodne moči (tiste zmožnosti, za katero je značilno prav to, da sicer temelji na načelih a priori, da pa ne more nikoli nuditi snovi za doktrino), je potrebno utemeljiti na razlikovanju, ki pravi, da lastnega načela

nima določujoča razsodna moč, ampak zgolj reflektirajoča; da postopa prva le *shematično* in je podvržena zakonom neke druge zmožnosti (razuma), druga pa edino *tehnično* (glede na lastne zakone). Ta zadnji postopek temelji na načelu tehnike narave, torej na pojmu smotrnosti, ki jo moramo v njej predpostaviti a priori in ki jo ta zmožnost sicer nujno predpostavlja glede na načelo reflektirajoče razsodne moči le subjektivno, se pravi, v razmerju do sebe same, vendar pa jo kljub temu spremlja tudi pojem o *možni* objektivni smotrnosti, se pravi, o zakonitosti naravnih stvari kot naravnih smotrov.

Smotrnost, ki je presojana zgolj subjektivno in torej ni utemeljena na nobenem pojmu, niti se na njemu, kolikor je presojana zgolj subjektivno, ne more utemeljevati, je razmerje do občutka ugodja in neugodja, sodba o njej pa je *estetska* (hkrati edini možni način, da razsojamo estetsko). Ker pa je, če spremlja občutek zgolj čutno predstavo objekta, se pravi, občutenje objekta, estetska sodba empirična, in sicer zahteva posebno receptivnost, ne pa posebne razsodne moči, ker bi, nadalje, če bi razumeli razsodno moč kot določujočo, moral biti dan kot temelj pojem o smotru, tako da smotrnosti kot objektivne ne bi smeli presojati estetsko, ampak logično, zaradi vsega tega moramo z razsodno močjo razumeti zgolj in edino *reflektirajočo razsodno moč*, občutek ugodja (ki je identičen s predstavo o *subjektivni smotrnosti*) pa kot nekaj, kar ne spremlja občutenja v empirični predstavi objekta, prav tako ne njegovega pojma, ampak le refleksijo in njeno formo (svojstveno dejanje razsodne moči), s pomočjo katere le-ta stremi od empiričnih zorov k pojmom nasploh, in kar je povezano s to refleksijo glede na načelo a priori. Torej se bo z *estetiko* reflektirajoče razsodne moči ukvarjal en del kritike te zmožnosti, njen drugi del pa bo *logika* te zmožnosti in bo nosil ime *teleologija*. V obeh delih pa je obravnavana narava sama kot tehnična, se pravi, kot smotrna v svojih produktih, enkrat subjektivno, glede na goli predstavni način subjekta, v drugem primeru pa kot objektivno smotrna, v razmerju do možnosti predmeta samega. V nadaljevanju bomo videli, da je smotrnost forme v pojavu *lepota*, zmožnost za njeno presojanje pa *okus*. Nasledek tega pa je, kot se zdi, da bi morala razdelitev kritike razsodne moči na estetsko in teleološko vsebovati v sebi zgolj *nauk o okusu* in *fizikalni nauk o smotrnosti* (presojanja stvari v svetu kot naravnih smotrov).

Vendar pa lahko sleherno *smotrnost*, naj bo subjektivna ali objektivna, razdelimo na *notranjo* in *relativno*, pri čemer je prva utemeljena v predstavi predmeta na sebi, druga pa zgolj v naključni *rabi* te predstave. Temu ustrezno je lahko forma predmeta, *prvič*, zaznana kot smotrna že sama na sebi, se pravi, v golem zoru brez pojmov za reflektirajočo razsodno moč, in v tem primeru je subjektivna smotrnost pripisana stvari in naravi sami; in *drugič*, možno je, da objekt pri zaznavi ne vsebuje za refleksijo niti najmanjše sledi smotrnosti za določitev

njegove forme, kljub temu pa lahko njegova predstava, kadar je aplicirana na neko a priori v subjektu vsebovano smotrnost zato, da bi zbudila občutek o njej (denimo, o nadčutni določitvi sil subjektive čudi), utemeljuje estetsko sodbo, ki se tudi nanaša na neko (čeprav le subjektivno) načelo a priori, toda ne, tako kot prva, na *smotrnost narave* glede na subjekt, ampak le na možno smotrno *rabo* določenih čutnih zorov glede na njihovo formo s pomočjo zgolj reflektirajoče razsodne moči. Prva sodba pripisuje torej predmetom narave *lepoto*, druga pa *sublimnost*, in sicer oboje le z estetskimi (reflektirajočimi) sodbami, brez pojmov o objektu, zgolj z ozirom na subjektivno smotrnost, vendar pa za zadnjo ni potrebno predpostaviti kake posebne tehnike narave, ker gre pri tem le za naključno rabo predstav, ne v prid spoznanja objekta, ampak nekega drugega občutka, in sicer občutka notranje smotrnosti v zasnovi sil čudi. Kljub temu pa sodbe o sublimnem v naravi ne smemo izključiti iz razdelitve estetike reflektirajoče razsodne moči, ker tudi ta sodba izraža neko subjektivno smotrnost, ki ne temelji na pojmu objekta.

Enako velja za objektivno smotrnost narave, se pravi, za možnost stvari kot naravnih smotrov, o katerih sodimo le glede na pojme o njih, se pravi, ne estetsko (v razmerju do občutka ugodja ali neugodja), ampak logično, sodba pa se imenuje teleološka. Objektivna smotrnost utemeljuje bodisi notranjo možnost objekta bodisi relativno možnost njegovih zunanjih posledic. V prvem primeru obravnava teleološka sodba *popolnost* stvari glede na smoter, ki je vsebovan v stvari sami (ker je raznotero v njej v medsebojnem razmerju smotra in sredstva), v drugem je teleološka sodba o naravnem objektu naravnana le na njegovo *koristnost*, na to namreč, da se ujema z nekim smotrom, ki je vsebovan v drugih stvareh.

V skladu s tem vsebuje kritika estetske razsodne moči, prvič, kritiko *okusa* (zmožnost za presojanje lepega), drugič, kritiko *občutka duha*, tako imenujem namreč zaenkrat zmožnost, da si pri predmetih predstavljamo nekaj sublimnega. – Teleološka razsodna moč svojih predstav o smotrnosti ne nanaša na predmete prek občutkov, ampak s pojmi, zato za razlikovanje zmožnosti, ki jih vsebuje, tako notranje kakor relativne (a v obeh primerih objektivne smotrnosti), ne potrebujemo posebnega poimenovanja. Svojo refleksijo nanaša namreč v celoti na um (ne na občutek).

Pripomniti je treba še tole: smotrnost raziskujemo tu kot regulativni pojem razsodne moči glede na tehniko v naravi in ne glede na tehniko kavzalnosti predstavnihi moči ljudi, ki jo imenujemo *umetnost* (v pravem pomenu besede), ne iščemo torej načela umetnostne lepote ali umetnostne popolnosti, čeprav lahko postopek narave, če jo obravnavamo kot tehnično (ali plastično), zaradi analogije, glede na katero moramo njeno kavzalnost predstavljati s kavzalnostjo umetnosti, imenujemo tehničen, se pravi, tako rekoč umeten. Gre namreč za

načelo zgolj reflektirajoče, ne določujoče razsodne moči (ki je temelj vseh človeških stvaritev umetnosti), pri kateri moramo torej smotrnost obravnavati kot *nenamerno*, ta smotrnost pa lahko pripada le naravi. Presojanje umetnostne lepote bomo morali pozneje obravnavati kot goli nasledek, ki izvira prav iz tistih načel, ki utemeljujejo sodbo o naravni lepoti.

Kritika reflektirajoče razsodne moči z ozirom na naravo bo torej sestavljena iz dveh delov, iz kritike *estetske zmožnosti presojanja* naravnih stvari in iz kritike njihove *teleološke zmožnosti presojanja*.

Prvi del bo vseboval dve knjigi. Prva bo kritika *okusa* ali presojanja *lepega*, druga pa kritika *občutka duha* (v goli refleksiji o predmetu) ali presojanja *sublimnega*.

Drugi del prav tako vsebuje dve knjigi. Prva bo vsebovala načela za presojanje stvari kot naravnih smotrov z ozirom na njihovo *notranjo* možnost, druga pa za sodbo o njihovi *relativni smotrnosti*.

Vsaka od teh knjig bo vsebovala v dveh razdelkih *analitiko* in *dialektiko* zmožnosti presojanja.

Analitika bo skušala v dveh poglavjih, razviti najprej *ekspozicijo* in nato še *dedukcijo* pojma smotrnosti narave.

Kritika razsodne moči

Predgovor k prvi izdaji, 1790

Zmožnost spoznanja na podlagi načel a priori lahko imenujemo *čisti um*, preiskovanje njegovih možnosti in meja nasploh pa kritika čistega uma, čeprav razumemo s to zmožnostjo samo um v njegovi teoretični rabi, tako, kakor smo to pod tem naslovom naredili tudi v našem prvem delu, ne da bi pri tem hoteli glede njenih posebnih načelih preiskati tudi zmožnosti uma kot praktičnega uma. Ta kritika meri potemtakem le na našo zmožnost, da spoznavamo stvari a priori, ukvarja se torej le s *spoznavno zmožnostjo*, občutek ugodja in neugodja in zmožnost želenja pa sta izključena. Med spoznavnimi zmožnostmi pa se ukvarja le z *razumom* glede na njegova načela a priori in izključuje *razsodno moč* in *um* (kot zmožnosti, ki prav tako sodita k teoretičnemu spoznanju), ker nadaljnji potek odkriva, da lahko samo ena spoznavna zmožnost, in sicer razum, daje konstitutivna spoznavna načela a priori. Kritika, ki vse te zmožnosti pregleda glede na delež pri čisti posesti spoznanja iz lastnega vira, ki si ga vsaka pripisuje v razmerju do drugih, torej ne ohranja drugega kot to, kar predpisuje *razum* a priori kot zakon za naravo kot skupek pojavov (katerih forma je prav tako dana a priori). Vse druge čiste pojme pa napoti med ideje, ki so za našo teoretično spoznavno zmožnost sicer čezmerne, a kljub temu niso nemara nekoristne ali pogrešljive, ampak rabijo kot regulativna načela: deloma zato, da brzdajo zaskrblijujoče zahteve razuma, da je (kolikor lahko a priori navede pogoje možnosti vseh stvari, ki jih lahko spozna), s tem zajel v teh mejah tudi možnost vseh stvari nasploh, deloma zato, da bi njega samega vodila pri obravnavi narave glede na načelo celovitosti, čeprav je ne more nikoli doseči, in da na tak način podpirajo končno namero vsega spoznanja.

Tisti, ki naj bi mu kritika, naslovljena vobče kot Kritika čistega uma, zagotovila pred vsemi njegovimi tekmeci varno in edino⁵ posest, je bil torej pravzaprav *razum*, ki ima, kolikor vsebuje konstitutivna spoznavna načela a priori, svoje lastno področje, in sicer v *spoznavni zmožnosti*. Prav tako je Kritika praktičnega uma odkazala njegovo posest *umu*, ki vsebuje konstitutivna načela a priori zgolj in edino v razmerju do *zmožnosti želenja*.

To, s čimer se ukvarja pričujoča Kritika razsodne moči, pa je: ali ima tudi *razsodna moč*, ki je v redu naših spoznavnih zmožnosti srednji člen med razumom in umom, sama zase načela a priori; ali so ta konstitutivna ali zgolj regulativna (in torej niso dokaz za lastno področje); ali občutku ugodja in neugodja kot srednjemu členu med spoznavno zmožnostjo in zmožnostjo

⁵ Po kor. Akad.-Ausg.; pri Kantu: »einigen Besitz«, »delno posest«.

želenja daje a priori pravilo (tako, kakor razum *a priori* predpisuje zakone prvi, um pa zadnji).

Kritika čistega uma, se pravi, naše zmožnosti, da sodimo glede na načela a priori, bi bila nepopolna, če kritike razsodne moči, ki kot spoznavna zmožnost tudi zahteva zase taka načela, ne bi obravnavali kot njenega posebnega dela, čeprav njena načela v sistemu čiste filozofije ne morejo tvoriti posebnega dela med teoretično filozofijo in praktično, ampak jih mora biti mogoče v danem primeru po potrebi priključiti enemu od obeh. Če naj bo namreč nekoč zgrajen tak sistem s splošnim imenom metafizika (izdelati ga v celoti pa je možno in za rabo uma v vseh ozirih tudi nadvse pomembno), mora kritika tla za to zgradbo najprej raziskati do tiste globine, v kateri leži prvi temelj zmožnosti za načela, ki niso odvisna od izkustva), da se ne bi na kakem delu ugreznila, kar bi neizogibno povzročilo zrušenje celote.

Iz narave razsodne moči (njena pravilna uporaba je tako nujna in splošno potrebna, da merijo z imenom zdrave pameti prav na to zmožnost in na nobeno drugo), zlahka razberemo, s kako velikimi težavami mora biti povezan poskus, da bi našli njeno svojstveno načelo, (kajti neko načelo a priori mora vsebovati v sebi, ker bi sicer kot posebna spoznavna zmožnost ne bila podvržena niti najnavadnejši kritiki), ki pa kljub temu ne sme biti izpeljano iz pojmov a priori, saj pripadajo pojmi razumu, razsodna moč pa je usmerjena le k njihovi aplikaciji. Sama mora torej podati pojem, s katerim ni pravzaprav spoznana nobena stvar, ampak rabi le njej sami za pravilo, a ne za objektivno, po katerem lahko uravnava svojo sodbo, saj bi bila sicer zopet potrebna druga razsodna moč, da bi lahko razločili, ali gre za primer pravila ali ne.

To zadrego zaradi načela (pa naj bo subjektivno ali objektivno) je mogoče najti v glavnem v tistih presojanjih, ki jih imenujemo estetska, zadevajo pa lepo in sublimno v naravi ali umetnosti. Pa vendarle je kritično preiskovanje načela razsodne moči, ki ga vsebujejo, tisti del kritike te zmožnosti, ki je najpomembnejši. Čeprav namreč sama na sebi ne prispevajo ničesar k spoznanju stvari, pa kljub temu pripadajo edino spoznavni zmožnosti in dokazujejo neposreden odnos te zmožnosti do občutka ugodja ali neugodja glede na neko načelo a priori, ki ga ne smemo pomešati s tem, kar je lahko določiten razlog zmožnosti želenja, saj ima le-to svoja načela a priori v pojmu uma. – Kar pa zadeva logično⁶ presojanje narave, in sicer tam, kjer vzpostavlja izkustvo v stvareh neko zakonitost, ki je obči razumski pojem o čutnem ni več sposoben razumeti ali pojasniti, in lahko razsodna moč iz same sebe črpa načelo za nanašanje naravne stvari na nespoznatno nadčutno, pri čemer pa ga lahko uporablja za spoznanje narave le glede na samo sebe, je takšno načelo a priori

⁶ Akad. – Ausg. predlaga: »teleološko«.

sicer lahko uporabljeno, in tudi mora biti uporabljeno za *spoznanje* bitij sveta, hkrati odpira tudi razglede, ki so ugodni za praktični um. Vendar pa se ne nanaša neposredno na občutek ugodja in neugodja, prav to nanašanje pa je tisto, kar je v načelu razsodne moči zagonetno in zaradi česar mora kritika nujno vsebovati poseben razdelek za to zmožnost, saj bi bilo logično presojanje glede na pojme (iz katerih ni mogoče nikoli izpeljati neposrednega sklepa o občutku ugodja in neugodja) mogoče priključiti, vključno z njihovo kritično omejitvijo, kvečjemu teoretičnemu delu filozofije.

Ker se preiskovanja zmožnosti okusa kot estetske razsodne moči tu nismo lotili zaradi oblikovanja in kulture okusa (kajti le-ta bo tako kot doslej tudi v prihodnje nadaljevala svojo pot tudi brez takih raziskovanj), ampak zgolj s transcendentarno namero, si obetam, da bo, kar zadeva pomanjkljivosti tega smotra, presojava z uvidevnostjo. Kar pa zadeva zadnjo namero, mora biti pripravljena za najstrožji preizkus. A tudi tu je, tako vsaj upam, velika težava pri reševanju problema, ki je po naravi tako zamotan, lahko opravičilo za nekatere nejasnosti v njegovem reševanju, ki se jim ni bilo mogoče popolnoma izogniti, če je le dovolj jasno pokazano, da je bilo načelo pravilno podano, čeprav nemara način, kako je iz njega izpeljan fenomen razsodne moči, nima vse tiste razločnosti, ki jo lahko upravičeno zahtevamo drugje, se pravi, od spoznanja s pojmi, in ki sem jo tudi sam, kot menim, dosegel v drugem delu tega spisa.

S tem torej končujem svoje celotno kritično delo. Nemudoma bom šel naprej k doktrini, da bi, kolikor je to mogoče, izkoristil čas, ki je glede na mojo starost za tako nalogo še kolikor toliko primeren. Samo po sebi se razume, da razsodna moč v doktrini ne bo imela svojega posebnega dela, saj rabi z ozirom nanjo kritika namesto teorije. Pač pa bo ta naloga, v skladu z razdelitvijo filozofije na teoretično in praktično in z enako razdelitvijo čiste filozofije, sestavljena iz metafizike narave in metafizike nravi.

Uvod

I. O razdelitvi filozofije

Če bomo razdelili filozofijo, kolikor vsebuje načela umnega spoznanja stvari (ne zgolj, tako kot logika, *načela* forme mišljenja nasploh, ne glede na objekte) s pojmi, kot je to v navadi, na *teoretično* filozofijo in na *praktično* filozofijo, bomo ravnali tako, kakor je prav. Vendar pa se morajo tedaj specifično razlikovati tudi pojmi, ki odrejajo načelom tega umnega spoznanja njihov objekt, saj nam sicer ne bi dajali pravice do razdelitve, ki vedno predpostavlja opozicijo načel umnega spoznanja, ki sodi k različnim delom znanosti.

Vendar pa obstajata samo dva pojma, ki dopuščata prav toliko različnih načel za možnost svojih predmetov, in sicer *pojmi narave in pojem svobode*. Prvi pojmi omogočajo *teoretično* spoznanje glede na načela a priori, drugi vsebuje z ozirom na ta načela že v svojem pojmu samo negativno načelo (gole opozicije), vendar pa v nasprotju s tem vzpostavlja načela, ki širijo določitev volje in se v toliko imenujejo praktična, zato se filozofija upravičeno deli na dva dela, ki se glede načel čisto razlikujeta, in sicer na teoretično filozofijo kot *filozofijo narave* in na praktično filozofijo kot *moralno filozofijo* (tako se namreč imenuje praktična zakonodaja uma glede na pojem svobode). Vendar pa so doslej ta izraza za razdelitev različnih načel in z njima tudi filozofije precej zlorabljali. To, kar je praktično glede na pojme narave so poistovetili s tem, kar je praktično glede na pojem svobode, na tak način pa so z istim imenom teoretične in praktične filozofije opravili razdelitev, s katero ni bilo v resnici nič razdeljenega (saj sta imela oba dela lahko ista načela).

Volja kot zmožnost želenja je namreč eden izmed številnih naravnih vzrokov v svetu, in sicer tisti, ki deluje glede na pojme. Vse, kar je predstavljeno kot nekaj, kar je možno (ali nujno) z voljo, se imenuje praktično-možno (ali nujno): za razliko od fizikalne možnosti ali nujnosti nekega učinka, katerega vzrok v svoji kavzalnosti ni določen s pojmi (ampak z mehanizmom, kakor pri neživi materiji, pri živalih pa tudi z instinktom). – Tu ostaja zdaj glede praktičnega nedoločeno, ali je pojem, ki daje pravilo za kavzalnost volje, pojem narave ali pojem svobode.

Toda zadnja razlika je bistvena. Če je namreč pojem, ki določa kavzalnost, pojem narave, so načela *tehnično-praktična*; če pa je to pojem svobode, so načela *moralno-praktična*: in ker je v razdelitvi umne znanosti vse odvisno od tiste različnosti predmetov, ki rabi za svoje spoznanje različna načela, bodo prva načela sodila k teoretični filozofiji (kot nauku o naravi), edino druga pa bodo konstituirala drugi del, in sicer praktično filozofijo (kot nauk o nraveh).

Vsa tehnično-praktična pravila (se pravi, pravila umetnosti in spretnosti nasploh ali tudi pravila preudarnosti kot spretnosti, da vplivaš na ljudi in na njihovo voljo), imamo lahko, kolikor temeljijo njihova načela na pojmih, le za korolarij teoretične filozofije. Zadevajo namreč le možnost stvari glede na pojme narave, k čemur ne sodijo le sredstva, ki jih je mogoče za ta namen najti v naravi, ampak tudi volja (kot zmožnost želenja, torej kot naravna zmožnost), kolikor jo je mogoče z gonili narave določiti tako, da ustreza tem pravilom. Vendar pa se taka praktična pravila ne imenujejo zakoni (tako kot, denimo, fizikalni zakoni), ampak le predpisi: in sicer zato, ker volja ni podvržena le pojmu narave, ampak tudi pojmu svobode, glede na katerega se njena načela imenujejo zakoni, tako kot edino ta načela s svojimi nasledki konstituirajo drugi del filozofije, se pravi, praktični del.

Tako kakor rešitev problemov čiste geometrije ne sodi k njenemu posebnemu delu, ali pa kot zemljemerstvo ne zasluži imena praktična geometrija, ki bi se razlikovala od čiste, prav tako ali pa še manj tudi mehanične ali kemične umetnosti eksperimentov ali opazovanja ne smemo šteti k praktičnemu delu nauka o naravi, nič bolj kot ne moremo gospodarjenja v gospodinjstvu, deželne in politične ekonomije, umetnosti občevarja, predpise dietetike, celo splošnega nauka o srečnosti ne, niti obrzdanja nagnjenj in ukrotitve afektov v njen prid, šteti k praktični filozofiji, kaj šele, da bi bile zadnje discipline nemara drugi del filozofije nasploh. Vse skupaj vsebujejo namreč le pravila spretnosti, ki so torej le tehnično-praktična, namenjena pa so proizvodnji učinka, ki je možen glede na naravne pojme vzrokov in učinkov. Ta pravila so, ker sodijo k teoretični filozofiji, podvržena tem predpisom kot golim korolarijem le-te (naravoslovja) in torej ne morejo zahtevati mesta v posebni filozofiji, ki se imenuje praktična. Nasprotno pa so moralno-praktični predpisi, ki temeljijo v celoti na pojmu svobode in popolnoma izključujejo določitvene razloge volje, ki izvirajo iz narave, čisto posebna vrsta predpisov, ki se sicer tudi imenujejo, tako kot pravila, ki se jim pokorava narava, zakoni nasploh, vendar pa ne temeljijo, tako kot ti zakoni, na čutnih pogojih, ampak na nadčutnem načelu, in zahtevajo zgolj sama zase, poleg teoretičnega dela filozofije, neki drugi del, ki se imenuje praktična filozofija.

Na podlagi tega lahko vidimo, da skupek praktičnih predpisov, ki jih daje filozofija, ni zato njen poseben del, postavljen ob stran teoretičnemu, ker so praktični. Praktični bi namreč ti predpisi lahko bili tudi, če bi bila njihova načela v celoti prevzeta iz teoretičnega spoznanja narave (kot tehnično-praktična pravila). Pač pa je to zato, ker in kadar njihovo načelo sploh ni sposojeno od naravnega pojma, ki je vselej čutno pogojen, ker torej temelji na nadčutnem, le-temu pa edino pojem svobode s pomočjo formalnih zakonov omogoča, da ga prepoznamo. Ti predpisi so torej moralno-praktični, se pravi, niso zgolj

predpisi in pravila s to ali ono namero, ampak so zakoni brez predhodnega nanašanja na smotre in namere.

II. O področju filozofije nasploh

Raba naše spoznavne zmožnosti glede na načela, z njo pa filozofija, seže tako daleč, kolikor daleč seže tudi aplikacija pojmov a priori.

Skupek vseh predmetov, na katere se nanašajo ti pojmi, da bi, kjer je to mogoče, proizvedli spoznanje o njih, pa lahko razdelimo glede na to, kakšno stopnjo zadostnosti ali nezadostnosti dosega naša zmožnost z ozirom na to namero.

Pojmi imajo, kolikor se nanašajo na predmete, ne glede na to, ali je možno njihovo spoznanje ali ne, svoje polje, ki ga določa zgolj razmerje njihovega objekta do naše spoznavne zmožnosti nasploh. – Tisti del tega polja, v katerem je za nas možno spoznanje, so tla (*territorium*) za te pojme in za spoznavno zmožnost, potrebno za ta učinek. Del tal, na katerem so ti pojmi zakonodajni, je področje (*ditio*) teh pojmov in spoznavnih zmožnosti, ki jim pripadajo. Izkustveni pojmi imajo sicer svoja tla v naravi kot skupku vseh predmetov čutov, nimajo pa področja (ampak le svoje prebivališče, *domicilium*). So namreč proizvedeni na zakonit način, a niso zakonodajni, pač pa so pravila, ki so na njih utemeljena, empirična, torej naključna.

Naša celotna spoznavna zmožnost ima dve področji, področje naravnih pojmov in področje pojma svobode; s pomočjo obeh je namreč a priori zakonodajna. Filozofija pa se v skladu s tem deli tudi na teoretično filozofijo in na praktično. Toda tla, na katerih je zgrajeno njeno področje in na katerih se *izvaja* njena zakonodaja, so vselej le skupek predmetov vsega možnega izkustva, kolikor nimamo te predmete za nič več kakor za gole pojave, saj bi sicer ne bilo mogoče misliti z ozirom nanje nobene zakonodaje razuma.

Zakonodaja s pojmi narave se izvaja z razumom in je teoretična. Zakonodajo z umom izvaja um in je zgolj praktična. Samo v tem, kar je praktično, je um lahko zakonodajen; z ozirom na teoretično spoznanje (narave) lahko le (poznavajoč zakone s pomočjo razuma) iz danih zakonov s sklepanjem izpeljuje posledice, vendar pa ostajajo ti sklepi vedno na ravni narave. Narobe pa um tam, kjer so pravila praktična, ni takoj že *zakonodajen*, zato, ker so lahko ta pravila tudi tehnično-praktična.

Razum in um imata torej dve različni zakonodaji na enih in istih tleh izkustva, ne da bi smela ena kaj krniti druge. Kajti tako kakor pojem narave ne vpliva na zakonodajo z pojmom svobode, tako tudi pojem svobode ne moti zakonodaje narave. – Kritika č. u. je dokazala možnost, da vsaj brez protislovja mislimo

soobstoj obeh zakonodaj in njima pripadajočih zmožnosti v istem subjektu, in sicer tako, da je ovrгла ugovore proti tej možnosti z razkritjem dialektičnega videza v njih.

Razlog za to, da ti različni področji, ki se nenehno omejujeta, ne sicer v svojih zakonodajah, zato pa v svojih učinkih v čutnem svetu, nista *eno* področje, pa je v naslednjem: pojem narave lahko svoje predmete sicer predstavi v zoru, toda ne kot stvari na sebi, ampak kot gole pojave, pojem svobode pa lahko, narobe, v svojem objektu sicer predstavi stvar na sebi, a ne v zoru. Torej ne eden ne drugi ne more priskrbeti teoretičnega spoznanja o svojem objektu (in celo o mislečem subjektu) kot stvari na sebi: to bi bilo namreč nadčutno, idejo o njem pa moramo sicer podstaviti pod možnost vseh predmetov izkustva, nje same pa ne moremo nikoli dvigniti in razširiti vse do spoznanja.

Obstaja torej neomejeno, a tudi nedostopno polje za našo celotno spoznavno zmožnost, in sicer polje nadčutnega, kjer ne moremo najti nobenih tal za nas in na katerem torej ne moremo ne za pojme razuma ne za pojme uma imeti področja za teoretično spoznanje. To polje moramo sicer zasesti z idejami v prid tako teoretične kakor praktične rabe uma, vendar pa tem idejam z ozirom na zakone na podlagi pojma svobode ne moremo dati druge realnosti, kakor praktične, tako da ni torej z njimi naše teoretično spoznanje niti najmanj razširjeno v smeri nadčutnega.

Čeprav obstaja med področjem naravnega pojma kot čutnem in med področjem pojma svobode kot nadčutnem nepregledno brezno, tako da ni možen prehod od prvega k drugemu (torej s pomočjo teoretične rabe uma), tako, kakor bi šlo za dva različna svetova in prvi ne more vplivati na drugega, je vendar tako, da drugi *mora* vplivati na prvi, se pravi, pojem svobode *mora* smoter, ki ga nalagajo njegovi zakoni, udejanjiti v čutnem svetu. Torej mora biti tudi možno, da mislimo naravo tako, da se zakonitost glede na njeno formo ujema vsaj z možnostjo smotrov glede na svobodo, ki jih je treba v njej proizvesti. – Torej mora vendarle obstajati neki temelj za *enotnost* med nadčutnim, ki utemeljuje naravo, in med tem, kar vsebuje pojem svobode v praktičnem pomenu, pojem o njem, ki sicer ne na teoretičen ne na praktičen način ne more priti do spoznanja o nadčutnem in torej nima svojstvenega področja, pa kljub temu omogoča prehod od načina mišljenja glede na načela enega področja k načinu mišljenja glede na načela drugega.

III. O kritiki razsodne moči kot sredstva, ki povezuje dva dela filozofije v celoto

Kritika spoznavnih zmožnosti glede na to, kar zmorejo a priori, pravzaprav nima področja glede na objekte. Ni namreč doktrina, ampak mora raziskati le,

ali je in kako je z ozirom na naravo naših zmožnosti na njihovi podlagi možna doktrina. Njeno polje se razteza na vse njihove pretenzije in jih postavlja v njihovih upravičenih mejah. A to, kar ne more najti svojega mesta v razdelitvi filozofije, lahko vendarle sodi, kot glavni del, v kritiko čiste spoznavne zmožnosti nasploh, če vsebuje namreč le-ta načela, ki sama na sebi niso primerna ne za teoretično rabo ne za praktično.

Naravni pojmi, ki vsebujejo temelj za vse teoretično spoznanje a priori, so temeljili na zakonodaji razuma. – Pojem svobode, ki je vseboval temelj za vse čutno-brezpogojne praktične predpise a priori, je temeljil na zakonodaji uma. Obe zmožnosti imata torej, razen tega, da ju je glede na logično formo mogoče utemeljiti na načelih, kakršenkoli je že njihov izvor, še vsebinsko gledano vsaka svojo lastno zakonodajo, nad katero ni nobene druge (a priori) in ki zato upravičuje razdelitev filozofije na teoretično in praktično.

Toda v družini zgornjih spoznavnih zmožnosti je še srednji člen med razumom in umom. To je *razsodna moč*, in z razlogom lahko zanjo po analogiji domnevamo, da bi lahko nemara vsebovala, če že ne lastne zakonodaje, pa vsaj svoje lastno načelo, kako iskati zakone, vsaj načelo, ki je a priori zgolj subjektivno. To načelo ima, tudi če mu kot njegovo področje ne pripada nobeno polje predmetov, kljub temu lahko kakršnakoli že tla, ki pa imajo takšen ustroj, da velja zanje edino to načelo.

K temu pa je treba prišteti (če sodimo po analogiji) še en razlog, da povežemo razsodno moč in neki drugi red naših predstavnih sil, pri čemer se zdi ta povezava še bolj pomembna od sorodstvene zveze z družino spoznavnih zmožnosti. Vse zmožnosti ali sposobnosti duše je mogoče namreč zreducirati na tri, ki jih ni več mogoče izpeljati iz skupnega razloga: *spoznavna zmožnost*, *občutek ugodja in neugodja*, in *zmožnost želenja*. * Za spoznavno zmožnost je

*Pri pojmi, ki jih rabimo kot empirična načela, je, če z razlogom domnevamo, da so v sorodu s čisto spoznavno zmožnostjo a priori, prav zaradi tega razmerja koristno, če skušamo odkriti transcendentno definicijo: in sicer s pomočjo čistih kategorij, kolikor že samo te v zadostni meri navedejo razliko med danim pojmom in drugimi. Glede tega sledimo primeru matematika, ki pušča empirične danosti svoje naloge nedoločene ter subsumira pojmom čiste aritmetike samo njihovo razmerje v njihovi čisti sintezi, posplošujoč na ta način rešitev naloge. - Zaradi podobnega postopka sem bil tudi sam deležen očitka (Krit. pr. u., str 16. Predgovora), saj so kritizirali definicijo zmožnosti želenja kot zmožnosti, da smo s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav, saj bi tudi prazne želje /*Wünsche*/ bile želje /*Begehrungen*/, za njih pa vsakdo priznava, da samo z njimi ne more proizvesti njihovih objektov. – Vendar pa to samo dokazuje, da obstajajo v človeku tudi želje, zaradi katerih je sam s seboj v protislovju, vtem ko skuša *edino* s svojo predstavo proizvesti objekt, a od nje ne more pričakovati uspeha, saj se zaveda, da njegove mehanske sile (če naj tako imenujem tiste, ki niso psihološke), ki naj bi jih ta predstava določila za proizvodnjo objekta (torej posredno), bodisi niso zadostne ali pa celo usmerjene k nečemu, kar ni možno, kakor npr. narediti to, kar se je

zakonodajen edino razum, če je ta zmožnost (kakor tudi mora biti, če jo obravnavamo samo zase, ne da bi jo mešali z zmožnostjo želenja) kot zmožnost *teoretičnega spoznanja* v razmerju do narave, saj je edino z ozirom nanjo (kot na pojav) za nas možno, da dajemo zakone s pojmi narave a priori, ki so pravzaprav čisti razumski pojmi. – Za zmožnost želenja kot zgornjo zmožnost glede na pojem svobode je a priori zakonodajen edino um (in samo v njem ima ta pojem svoje mesto). – Med zmožnostjo spoznanja in zmožnostjo želenja pa je še občutek ugodja in neugodja, tako kot je med razumom in umom razsodna moč. Vsaj zaenkrat lahko torej domnevamo, da razsodna moč prav tako sama na sebi vsebuje neko načelo a priori, in da, ker je z zmožnostjo želenja nujno povezano ugodje in neugodje (bodisi da je ugodje, tako kot pri nižji zmožnosti, pred njenim načelom, bodisi da je, tako kot pri zgornji, le nasledek njene določitve z moralnim zakonom), prav tako tudi udejanja prehod od čiste spoznavne zmožnosti, se pravi, od področja pojmov narave k področju pojma svobode, kakor v logični rabi omogoča prehod od razuma k umu.

Čeprav je torej filozofijo mogoče razdeliti samo na dva glavna dela, na teoretično filozofijo in na praktično, in čeprav bi moralo soditi vse, kar bi hoteli povedali o lastnih načelih razsodne moči, v teoretični del filozofije, se pravi, v umno spoznanje glede na pojme narave, pa je kritika čistega uma, ki mora vse to dognati še pred izgradnjo sistema v prid njegove možnosti, vendarle sestavljena iz treh delov: iz kritike čistega razuma, čiste razsodne moči in čistega uma. Te zmožnosti pa je mogoče imenovati čiste zato, ker so a priori zakonodajne.

zgodilo, za nezgodeno (*o mihi praeteritos* etc.) ali pa želja v nepotrpežljivem čakanju, da bi izničili čas do zaželjenega trenutka. – Čeprav se v takšnih fantastičnih željah zavedamo nezadostnosti naših predstav (ali celo njihove nezmožnosti), da bi bile *vzrok* za svoje predmete, je kljub temu v vsaki *želji* vsebovano vzročno razmerje, torej predstava o njihovi *kavzalnosti*, kar postane vidno predvsem takrat, kadar je ta želja afekt, se pravi, *gorečnost* /*Sehnsucht*/. Afekti namreč dokazujejo, kolikor se zaradi njih srce širi in vene, na ta način pa slabijo sile, da se sile zaradi predstav znova in znova naprezajo, da pa čud, ki vidi nemožnost uspeha, vselej zopet izčrpano odneha. Celo molitve in priprošnje zaradi velikih in, kolikor lahko vidimo, neizogibnih tegob, prav tako tudi različna sredstva praznoverja, s katerimi naj bi dosegli smotre, ki po naravni poti niso možni, dokazujejo kavzalno razmerje predstav do njihovih objektov, in celo zavest o njihovi nezadostnosti za doseganje učinka ne more odvrniti od tega, da bi ta učinek skušali doseči. - Antropološko-teleološko vprašanje je, zakaj je bilo v našo naravo položeno nagnjenje k željam, za katere se zavedamo, da so prazne. Zdi se, da bi, če bi ne bili pripravljene uporabiti naših sil prej, kakor pa bi bili prepričani v zadostnost naših zmožnosti za proizvodnjo objekta, te sile ostale povečini neizkoriščene. Ponavadi lahko namreč spoznamo svoje sile šele tako, da jih preizkusimo. Ta prevara s praznimi željami je torej le posledica dobrodelne ureditve v naši naravi.

IV. O razsodni moči kot zmožnosti, ki je a priori zakonodajna

Razsodna moč nasploh je zmožnost, da mislimo posebno kot vsebovano pod obćim. Če je obće (pravilo, načelo, zakon) dano, je razsodna moč, ki mu subsumira posebno (tudi če kot transcendentalna razsodna moč a priori navaja pogoje, glede na katere je edino možna subsumpcija temu obćemu), *določujoča*. Če pa je dano le posebno in mora razsodna moč zanj najti obće, je zgolj *reflektirajoča*.

Določujoča razsodna moč pod obćimi transcendentalnimi zakoni, ki jih daje razum, je le subsumirajoča; zakon ji je predpisan a priori in torej zanjo ni potrebno, da bi sama zase mislila na zakon, da bi posebno v naravi podredila obćemu. – Vendar pa je toliko mnogoterih naravnih form in tako rekoč prav toliko modifikacij obćih transcendentalnih pojmov narave, ki jih zakoni, ki jih daje čisti razum a priori, kolikor zadevajo ti zakoni le možnost narave (kot predmeta čutov) nasploh, ne določajo, da morajo pač tudi zanje obstajati zakoni, ki se sicer kot empirični zakoni *našemu* razumu lahko kažejo kot naključni, ki pa jih mora vendarle biti mogoče, če naj veljajo kot zakoni (kakor to zahteva tudi pojem narave), obravnavati kot nujne na podlagi načela, o enotnosti raznoterega, pa čeprav je to načelo za nas neznano. – Reflektirajoča razsodna moč, katere naloga je, da se od posebnega v naravi vzpenja k obćemu, potrebuje torej načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, ker je njegova naloga ravno, da utemeljuje enotnost vseh empiričnih načel pod prav tako empiričnimi, a višjimi načeli, in torej možnost njihove sistematične medsebojne hierarhične razvrstitve. Tako transcendentalno načelo lahko torej reflektirajoča razsodna moč predpiše kot zakon edino sama sebi, ne more ga vzeti od kod drugod (ker bi bila sicer določujoča razsodna moč), niti ga ne more naravi predpisovati, ker se refleksija o zakonih narave ravna po naravi, in se ne ravna narava po pogojih, glede na katere si skušamo o njej ustvariti pojem, ki je z ozirom nanjo povsem naključen.

To načelo pa ne more biti drugo kot tole: ker imajo obći naravni zakoni svoj temelj v našem razumu, ki jih predpisuje naravi (čeprav le glede na obći pojem o njej kot naravi), je treba posebne empirične zakone z ozirom na to, kar je v njih ostalo z obćimi zakoni nedoločenega, obravnavati glede na takšno enotnost, kot da bi jih prav tako dal razum (čeprav ne naš) v prid naših spoznavnih zmožnosti, da bi omogočil sistem izkustva glede na posebne naravne zakone. To seveda ne pomeni, da je zaradi tega zares potrebno privzeti tak razum (saj gre le za reflektirajočo razsodno moč, ki ji ta ideja rabi *za* načelo, za reflektiranje, ne za določanje), pač pa daje ta zmožnost na ta način zakon le sami sebi, ne pa naravi.

Ker pa se imenuje pojem o objektu, kolikor vsebuje hkrati razlog za dejanskost tega objekta, *smoter*, ujemanje stvari z ustrojem stvari, ki je možen le glede na

smotre, pa *smotrnost* njihove forme, je načelo razsodne moči z ozirom na formo naravnih stvari pod empiričnimi zakoni nasploh *smotrnost narave* v njihovi raznoterosti. To se pravi, da je s tem pojmom narava predstavljena tako, kakor da bi neki razum vseboval načelo za enotnost raznoterega njenih empiričnih zakonov.

Smotrnost narave je torej poseben pojem a priori, ki ima svoj izvir edinole v reflektirajoči razsodni moči. Naravnim produktom namreč ne moremo pripisovati nekaj takega kakor je to razmerje narave v njih do smotrov, pač pa lahko ta pojem uporabljamo le, da bi reflektirali o naravi z ozirom na tisto povezavo pojavov v njej, ki je dana glede na empirične zakone. Vrh tega se ta pojem tudi popolnoma razlikuje od praktične smotrnosti (tako od človeške umetnosti kakor od nravi), pa čeprav je mišljen po analogiji z njo.

V. Načelo formalne smotrnosti narave je transcendentalno načelo razsodne moči

Transcendentalno načelo je tisto načelo, s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh. Narobe pa se imenuje načelo metafizično, če predstavlja pogoj a priori, glede na katerega je edino mogoče a priori podrobneje določiti objekte, katerih pojem mora biti dan empirično. Tako je načelo o spoznanju teles kot substanc in kot spremenljivih substanc, transcendentalno, če je z njim izraženo, da mora imeti njihovo spreminjanje vzrok, metafizično pa, če je z njim izraženo, da mora imeti njihovo spreminjanje *zunanji* vzrok. V prvem primeru moramo namreč, da bi stavek spoznali a priori, telo misliti le s pomočjo ontoloških predikatov (s čistimi pojmi razuma), npr. kot substanco. V drugem pa mora ta stavek temeljiti na empiričnem pojmu o telesu (kot gibljive stvari v prostoru), da bi lahko popolnoma a priori uvideli, da telesu pripada omenjeni predikat (gibanja le zaradi zunanjega vzroka). – Tako je, kakor bom takoj pokazal, načelo smotrnosti narave (v raznoterosti njenih empiričnih zakonov), transcendentalno načelo. Pojem o objektih, kolikor jih mislimo kot podvržene tem načelom, je namreč samo čisti pojem o predmetih možnega izkustvenega spoznanja nasploh in ne vsebuje nič empiričnega. Nasprotno pa je načelo praktične smotrnosti, ki jo moramo misliti v ideji o *določitvi* svobodne volje, metafizično načelo, saj mora biti pojem zmožnosti želenja kot volje vendarle dan empirično (ne sodi k transcendentalnim načelom). Ne glede na to pa obe načeli nista empirični, marveč sta načeli a priori, ker za povezavo predikata z empiričnim pojmom subjekta njihovih sodb ni potrebno nobeno dodatno izkustvo, ampak jo je mogoče uvideti popolnoma a priori.

To, da sodi pojem smotrnosti narave k transcendentalnim načelom, je mogoče

dovolj jasno razbrati iz maksim razsodne moči, na katerih je a priori utemeljeno raziskovanje narave, ne da bi pri tem maksime merile na kaj drugega kakor na možnost izkustva, torej na spoznanje narave, vendar ne zgolj kot narave nasploh, ampak kot narave, ki je določena z raznoterostjo posebnih zakonov. – V razvijanju te znanosti se pojavljajo dovolj pogosto, a neurejeno v obliki sentenc metafizične modrosti v primeru različnih pravil, katerih nujnosti ni mogoče prikazati na podlagi pojmov. »Narava gre po najkrajši poti (*lex parsimoniae*); kljub temu ne dela skokov, ne v sosledju svojih sprememb ne v sestavljanju oblik, ki se specifično razlikujejo (*lex continui in natura*); njena velika raznoterost v empiričnih zakonih je kljub temu enotnost pod maloštevilnimi načeli (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)« ipd.

Če pa bi želeli navesti izvir teh načel, pri čemer bi se tega lotili po psihološki poti, bi bilo to popolnoma v nasprotju z njihovim smislom. Ne govorijo namreč o tem, kaj se dogaja, se pravi, glede na katero pravilo v resnici poteka igra naših spoznavnih zmožnosti in kako razsojamo, pač pa povedo, kako naj razsojamo; torej se logična objektivna nujnost ne pojavlja, če se načela zgolj empirična. Torej je smotrnost narave za naše spoznavne zmožnosti in njihovo rabo, smotrnost, ki jo tako očitno razkrivajo, transcendentalno načelo sodb, in torej prav tako rabi transcendentalno dedukcijo, s pomočjo katere je treba razlog, da tako sodimo, poiskati v spoznavnih virih a priori.

V razlogih možnosti izkustva bomo našli seveda najprej nekaj nujnega, in sicer obče zakone, brez katerih sploh ni mogoče misliti narave nasploh (kot predmeta čutov). Ti zakoni pa temeljijo na kategorijah, apliciranih na formalne pogoje vsega za nas možnega zora, kolikor je le-ta prav tako dan a priori. Razsodna moč, ki je podvržena tem zakonom, je določujoča, saj mora narediti edino to, da subsumira danim zakonom. Razum pravi npr.: Vsaka sprememba ima svoj vzrok (obči naravni zakon), transcendentalni razsodni moči pa ni treba narediti drugega, kakor da a priori navede pogoj subsumpcije predloženemu pojmu razuma: to pa je sukcesija določitev ene in iste stvari. Za naravo nasploh (kot predmet možnega izkustva) je ta zakon spoznan kot nujen nasploh. – A predmeti empiričnega spoznanja so razen tega formalnega časovnega pogoja določeni, oziroma, kolikor lahko sodimo a priori, določljivi še na različne druge načine, tako da lahko narave, ki se specifično razlikujejo, ne glede na to, kar jim je skupno, kolikor sodijo k naravi nasploh, delujejo kot vzroki še na neskončno drugih načinov. In vsak izmed teh načinov mora imeti (glede na pojem vzroka nasploh) svoje pravilo, ki je zakon in torej vsebuje nujnost, tudi če te nujnosti zaradi ustroja in pregrad naših spoznavnih zmožnosti sploh ne moremo uvideti. Torej moramo misliti v naravi z ozirom na njene zgolj empirične zakone možnost za neskončno raznotere empirične zakone, ki pa so za naše uvidenje kljub temu naključni (jih ni mogoče spoznati a priori); in z

ozirom nanje presojamo enotnost narave glede na empirične zakone in možnost enotnosti izkustva (kot sistema glede na empirične zakone) kot naključno. Ker pa moramo tako enotnost vendarle nujno predpostaviti in privzeti, saj bi sicer ne bilo nobene sklenjene zveze empiričnega spoznanja v celoti izkustva, kolikor nam obči naravni zakoni sicer dajejo takšno zvezo za stvari, obravnavane glede na svoj rod naravnih stvari nasploh, ne pa specifično, kot taka posebna naravna bitja, mora razsodna moč za svojo lastno rabo privzeti kot načelo a priori, da vsebuje to, kar je za človeško uvidenje v posebnih (empiričnih) naravnih zakonih naključno, kljub temu neko zakonito enotnost v povezavi njihove raznoterosti v neko na sebi možno izkustvo, enotnost, ki je sicer ne moremo dognati, lahko pa jo mislimo. Ker je torej zakonita enotnost v povezavi, ki jo prepoznavamo kot nekaj, kar sicer ustreza nujni nameri (potrebi) razuma, a je hkrati vendarle na sebi naključno, predstavljena kot smotrnost objektov (tu narave), mora razsodna moč, ki je z ozirom na stvari, podvrženih možnim empiričnim zakonom (ki jih je treba še odkriti), zgolj reflektirajoča, misliti naravo z ozirom na te zakone glede na *načelo smotrnosti* za našo spoznavno zmožnost, načelo, ki ga izražajo zgornje maksime razsodne moči. Transcendentalni pojem smotrnosti narave pa ni ne pojem narave niti ni pojem svobode, saj ničesar ne pripisuje objektu (naravi), ampak predstavlja le edini način, na katerega moramo postopati v refleksiji o predmetih narave z gledišča popolnoma povezanega izkustva, je torej subjektivno načelo (maksima) razsodne moč. Zato se tudi razveselimo, (se pravzaprav znebimo potrebe), kakor da bi šlo tako rekoč za srečno naključje v prid našega gledišča, kadar naletimo na takšno sistematično enotnost pod zgolj empiričnimi zakoni: čeprav moramo nujno privzeti, da takšna enotnost obstaja, ne da bi jo lahko uvideli in dokazali.

Da bi se prepričali tako o pravilnosti dedukcije tega pojma, kakor o nujnosti, da ga privzamemo kot transcendentalno spoznavno načelo, nam je treba samo pomisliti na velikost naslednje naloge: zgraditi povezano izkustvo iz danih zaznav narave, ki kajpada vsebuje neskončno raznoterost empiričnih zakonov – gre za nalogo, ki je a priori vsebovana v našem razumu. Razum poseduje sicer a priori obče zakone narave, brez katerih narava sploh ne bi mogla biti predmet izkustva; vendar pa potrebuje razen njih še določen red narave v njenih posebnih pravilih, ki so mu lahko znana le empirično in ki so z ozirom na razum naključna. Ta pravila, brez katerih ne bi bilo nobenega napredovanja od obče analogije možnega izkustva nasploh k posebni analogiji, mora razum misliti kot zakon (se pravi, kot nujna): ker bi sicer ne tvorila naravnega reda, tudi če njihove nujnosti ne spoznava ali pa je ne more nikoli uvideti. Čeprav torej razum z ozirom nanje (na objekte) ne more ničesar določati a priori, mora vendarle, da bi lahko sledil tem empiričnim tako imenovanim zakonom, utemeljevati sleherno refleksijo o naravi na načelu a priori, in sicer, da je glede na te zakone možen spoznaven red narave, to načelo pa izražajo naslednje

postavke: v naravi obstaja neka za nas dojemljiva hierarhija rodov in vrst; ti rodovi se drug glede na drugega zopet približujejo nekemu skupnemu načelu, ki omogoča prehod od enega k drugemu in s tem k višjemu rodu; našemu razumu se zdi sprva neizogibno, da mora za specifično različnost naravnih učinkov privzeti prav toliko različnih vrst kavzalnosti, vendar so le-te kljub temu podvržene majhnemu številu načel, naša naloga pa je, da jih poiščemo itn. Razsodna moč a priori predpostavlja to ujemanje narave z našo spoznavno zmožnostjo v prid svoje refleksije o naravi glede na njene empirične zakone; razum pa hkrati priznava to ujemanje kot objektivno naključno, in ga edino razsodna moč pripisuje naravi kot transcendentalno smotrnost (v razmerju do spoznavne zmožnosti subjekta). Brez te predpostavke namreč ne bi bilo za nas nobenega reda narave glede na empirične zakone, torej nobenega vodila za izkustvo o teh zakonih in za njihovo raziskovanje, ki bi jih upoštevala v vsej njihovi raznoterosti.

Možno si je namreč misliti, da bi bila lahko, ne glede na istoličnost naravnih stvari glede na obče zakone, brez katere sploh ne bi bilo forme izkustvenega spoznanja, specifična različnost empiričnih zakonov narave, vključno z njihovimi učinki, vendarle tako velika, da bi bilo našemu razumu nemogoče, da bi v njej odkril red, ki bi bil dojemljiv, da bi razdelil njene produkte na rodove in vrste in s tem omogočil, da bi bila načela razlage in razumevanja enega uporabljena tudi za razlago in dojetje drugega, hkrati s tem pa tudi spremenil snov, ki je za nas tako zelo zamotana (pravzaprav le neskončno raznotera, naši moči dojetja neprimerna), v povezano izkustvo.

Tudi razsodna moč vsebuje torej v sebi načelo a priori za možnost narave, toda le v subjektivnem oziru, s katerim predpisuje zakon za refleksijo o naravi, a ne naravi (kot avtonomija), ampak sama sebi (kot heautonomija), ta zakon pa bi lahko imenovali *zakon specifikacije narave* z ozirom na njene empirične zakone. Tega zakona razsodna moč ne spoznava a priori na naravi, ampak ga predpostavlja v razčlenitvi občih zakonov narave, ki jim hoče podrediti raznoterost posebnih, da bi vzpostavila za razum red narave, ki bi bil zanj spoznat. Če torej rečemo: narava specificira svoje obče zakone glede na načelo smotrnosti za našo spoznavno zmožnost, se pravi, tako, da jih prilagodi človeškemu razumu v njegovem nujnem opravilu, ki je v tem, da za posebno, ki mu ga nudi zaznava, najde obče, in da to, kar je različno (čeprav je za vsako vrsto obče), zopet poveže v enotnosti načela, tedaj s tem naravi ne predpisujemo zakona, prav tako pa zakona ne spoznavamo na naravi s pomočjo opazovanja (čeprav lahko tako opazovanje potrdi tisto načelo). Ne gre namreč za načelo določujoče razsodne moči, ampak le reflektirajoče. Želimo le, da bi, kakršnakoli je že ureditev narave v njenih občih zakonih, njene empirične zakone absolutno lahko raziskovali glede na to načelo in na maksime, ki na njemu temeljijo, saj

lahko napredujemo v izkustvu in pridobivamo spoznanja s pomočjo rabe našega razuma le, kolikor obstaja to načelo.

VI. O povezanosti občutka ugodja s pojmom smotrnosti narave

Orisano ujemanje narave v raznoterosti njenih posebnih zakonov za našo potrebo, da za to raznoterost odkrijemo občost načel, moramo obravnavati, kot smo prepričani, kot naključno, a vendarle tudi kot neizogibno za potrebo našega razuma, torej kot smotrnost, s pomočjo katere se narava ujema z našo namero, ki pa je naravnana le na spoznanje. – Obči zakoni razuma, ki so hkrati zakoni narave, so zanjo enako nujni (čeprav izvirajo iz spontanosti), kakor gibalni zakoni materije; in njihovo ustvarjanje ne predpostavlja nobene namere naših spoznavnih zmožnosti, saj šele z zakoni sploh dobimo pojem o tem, kaj je spoznanje stvari (narave), naravi pa nujno pripadajo kot objekt našega spoznanja nasploh. Toda to, da je red narave glede na njene posebne zakone ob vsej raznoterosti in neenakovrstnosti, ki presega našo moč dojetja, v resnici vendarle prilagojen tej naši moči, to je, kolikor lahko spoznamo, naključno. Odkrivanje tega reda pa je opravilo razuma, ki ga vodi namera, da bi dosegel enega izmed svojih nujnih smotrov, in sicer, da bi bila v naravo vpeljana enotnost načel: ta smoter pa mora razsodna moč nato pripisati naravi, saj ji razum glede tega ne more predpisati nobenega zakona.

Uresničitev sleherne namere je povezana z občutkom ugodja; in če je pogoj namere predstava a priori, tako kot je to tu načelo za reflektirajočo razsodno moč nasploh, je občutek ugodja določen tudi z razlogom, ki je a priori in velja za vsakogar; in sicer zgolj z razmerjem objekta do spoznavne zmožnosti, ne da bi se tu pojem smotrnosti kakorkoli oziral na zmožnost želenja, tako da se torej popolnoma razlikuje od sleherne praktične smotrnosti narave.

In res, tako kot ne bomo v primeru srečanja zaznav z zakoni glede na obče naravne pojme (kategorije) našli v sebi niti najmanjšega učinkovanja na občutek ugodja, in ga tudi ne moremo najti, saj postopa razum glede tega nujno v skladu s svojo naravo in brez namere, tako je na drugi strani odkritje združljivosti dveh ali več empiričnih heterogenih naravnih zakonov v načelu, ki obsega oba, razlog za precej opazno ugodje, pogosto tudi za občudovanje, celo za takšno, ki traja tudi še potem, ko smo se že dovolj seznanili z njegovim predmetom. Zaradi dojemljivosti narave in njene enotnosti v razčlenitvi na rodove in vrste, s pomočjo katere so edino možni empirični pojmi, s katerimi jo spoznavamo glede na njene posebne zakone, sicer ne čutimo več nobenega opaznega ugodja. Vendar pa je to ugodje ob svojem času gotovo obstajalo, in le zato, ker bi brez njega ne bi bilo mogoče najbolj navadno izkustvo, se je postopoma pomešalo z golim spoznanjem in ga nismo več posebej opazili. – Potrebno je

torej nekaj, kar nas v presojanju narave opozarja na njeno smotrnost za naš razum, preučevanje, s katerim skušamo subsumirati njene heterogene zakone po možnosti višjim, čeprav še vedno empiričnim zakonom, da bi, če uspemo, zaradi ujemanja narave z našimi spoznavnimi zmožnostmi, ki ga imamo za zgolj naključnega, občutili ugodje. Predstava narave, s katero bi nam napovedali, da bomo pri najmanjšem raziskovanju, ki bi segalo čez najbolj navadno izkustvo, naleteli na tako heterogenost njenih zakonov, ki bo našemu razumu onemogočila, da njene posebne zakone združi pod občimi empiričnimi, pa bi, nasprotno, zbudila v nas precej odpora. In sicer zato, ker kaj takega oporeka načelu subjektivno-smotrne specifikacije narave v njenih rodovih in s tega gledišča naši reflektirajoči razsodni moči.

Ta predpostavka razsodne moči pa je vendarle nedoločena, ko gre za vprašanje, kako daleč naj se razteza idealna smotrnost narave za našo spoznavno zmožnost, tako da smo zadovoljni tudi, če nam rečejo, da mora poglobljeno ali bolj široko poznavanje narave /doseženo/ z opazovanjem, naposled trčiti na neko raznoterost zakonov, ki jih ne more noben človeški razum zreducirati na načelo, čeprav raje slišimo, če nam drugi vlivajo upanje, da bi, bolj ko bi lahko spoznavali naravo v notranjosti ali jo primerjali z zunanjimi, za nas zaenkrat še neznanimi členi, toliko bolj tudi odkrivali, da je v svojih načelih enostavna, bolj ko bi naše izkustvo napredovalo pa tudi, da je, kljub navidezni heterogenosti svojih empiričnih zakonov, enotna. Zapoved naše razsodne moči je namreč, da postopa glede na načelo prilagojenosti narave naši spoznavni zmožnost, povsod tam, kamor to načelo seže, ne da bi ugotavljala (ker ne gre za določujočo razsodno moč, ki nam daje takšno pravilo) ali ima načelo kje svoje meje ali ne. Z ozirom na racionalno rabo naših spoznavnih zmožnosti lahko sicer določimo meje, v empiričnem polju pa ni možna nobena določitev meja.

VII. O estetski predstavi smotrnosti narave

To, kar je pri predstavi objekta zgolj subjektivno, se pravi, kar je njeno razmerje do subjekta, ne do predmeta, je njena estetska kakšnost. To, kar pa rabi pri njej za določitev predmeta (za spoznanje) ali kar je lahko za ta namen uporabljeno, je njena logična veljavnost. Pri spoznanju predmeta čutov nastopata obe razmerji skupaj. V čutni predstavi stvari zunaj mene je kvaliteta prostora, v katerem jih zremo, to, kar je pri mojih predstavah o njih zgolj subjektivno (s čemer ni dognano, kaj da so kot objekti na sebi), in zaradi tega razmerja je predmet mišljen zgolj kot pojav. Prostor pa je, ne glede na svojo zgolj subjektivno kvaliteto, prav tako tudi del spoznanja stvari kot pojavov. *Občutenje* (tu zunanje) prav tako izraža to, kar je v naših predstavah o stvareh zunaj nas zgolj subjektivno, a izraža pravzaprav njihovo materialnost (realnost), (s katero je dano nekaj eksistirajočega), tako kot je prostor gola forma a priori za

možnost njihovega zora. Kljub temu pa se občutenje uporablja tudi za spoznanje objektov zunaj nas.

Tisto subjektivno v predstavi, *kar sploh ne more postati del spoznanja*, pa je občutek *ugodja* ali *neugodja*, ki je povezan s predstavo. Z njima namreč ne spoznavam ničesar na predmetu predstave, čeprav sta nedvomno lahko učinek spoznanja. A tudi smotrnost stvari, kolikor je predstavljena v zaznavi, ni kakšnost objekta samega (kajti takšne kakšnosti ni mogoče zaznati), čeprav lahko o njej sklepamo na podlagi spoznanja stvari. Smotrnost, ki je pred spoznanjem objekta, še več, celo ne da bi hoteli njegove predstave uporabiti za spoznanje, je kljub temu neposredno povezana s predstavo in je torej v njej tisto subjektivno, kar ne more nikoli postati del spoznanja. Torej je predmet le zato imenovan smotrni, ker je njegova predstava neposredno povezana z občutkom ugodja, in sama ta predstava je estetska predstava smotrnosti. – Vprašanje je le, ali sploh obstaja takšna predstava smotrnosti.

Če je ugodje povezano z golim dojetjem (*apprehensio*) forme nekega predmeta zora, ne da bi se dojetanje nanašalo na pojem zaradi določenega spoznanja, tedaj predstava s tem ni v razmerju do objekta, ampak le do subjekta; in ugodje ne more izražati drugega kot prilagojenosti objekta našim spoznavnim zmožnostim, ki nastopajo v reflektirajoči razsodni moči in kolikor so v njej vsebovane, torej zgolj subjektivno formalno smotrnost objekta. Do tega dojetanje form v moči upodobitve ne more namreč nikoli priti, ne da bi ga reflektirajoča razsodna moč, pa čeprav nenamerno, primerjala vsaj s svojo zmožnostjo, da nanaša zore na pojme. In če dana predstava v tem primerjanju nenamerno vzpostavlja med močjo upodobitve (kot zmožnostjo zorov a priori) in razumom kot zmožnostjo pojmov razmerje soglasnosti, zbujajoč s tem občutek ugodja, moramo predmet obravnavati kot smotrni za reflektirajočo razsodno moč. Taka sodba je estetska sodba o smotrnosti objekta, ki ni utemeljena na nobenem obstoječem pojmu o predmetu in tudi ne daje pojma predmeta. Če presojava, da je razlog za ugodje ob predstavi nekega predmeta njegova forma (ne to, kar je v njegovi predstavi materialnega, kot občutenje), in sicer v goli refleksiji o njej (brez namere, da bi o njem pridobili pojem), potem sodimo tudi, da je to ugodje nujno povezano s predstavo tega objekta, torej ne zgolj za subjekt, ki dojema to formo, ampak za vsakega razsojajočega nasploh. Predmet se v tem primeru imenuje lep, zmožnost, da razsojamo s pomočjo takega ugodja (torej tudi splošnoveljavno), pa okus. Ker je namreč razlog za ugodje postavljen zgolj v formi predmeta za refleksijo nasploh, torej ne v občutenju predmeta, prav tako tudi brez nanašanja na pojem, ki bi vseboval kakšno namero, je to, s čemer se ujema predstava objekta v refleksiji, katere pogoji a priori veljajo vobče, edino zakonitost v empirični rabi razsodne moči nasploh (enotnost moči upodobitve z razumom) v subjektu. In ker je to

ujemanje predmeta z zmožnostjo subjekta naključno, povzroča predstavo o njegovi smotrnosti z ozirom na spoznavno zmožnost subjekta.

Tako imamo tu opraviti z nekim ugodjem, za katerega ni, tako kot to velja za vsako ugodje ali neugodje, ki ju ne proizvaja pojem svobode (se pravi, predhodna določitev zgornje zmožnosti želenja s čistim umom), nikoli mogoče na podlagi pojmov uvideti, da je nujno povezano s predstavo predmeta, ampak lahko vedno le s pomočjo reflektirane zaznave spoznamo, da je z njim povezan; torej tako kot vse empirične sodbe ne more uveljavljati objektivne nujnosti in postavljati zahteve po veljavnosti a priori. Toda tako kot vsaka druga empirična sodba postavlja tudi sodba okusa le zahtevo, da velja za vsakogar, kar je, ne glede na njeno notranjo naključnost, vselej možno. To, kar se zdi čudno in kar je nekaj posebnega, je samo tole: da ni empirična sodba, ampak občutek ugodja (torej sploh ne pojem) tisto, kar moramo s sodbo okusa pripisati vsakomur in povezati s predstavo objekta, tako rekoč kakor da bi šlo za predikat, povezan s spoznanjem objekta.

Posamična izkustvena sodba, npr. sodba tistega, ki zaznava v skalnem kristalu premikajočo se vodno kapljo, upravičeno zahteva, da mora vsakdo odkriti isto, ker je sprejel to sodbo glede na obče pogoje določujoče razsodne moči z ozirom na zakone možnega izkustva nasploh. Prav tako tisti, ki občuti ugodje v goli refleksiji o formi predmeta in ne da bi se oziral na pojem, upravičeno postavlja zahtevo, da mora vsak z njim soglašati, čeprav gre za sodbo, ki je empirična in posamična. Razlog za to ugodje je namreč vsebovan v občem, čeprav subjektivnem pogoju reflektirajočih sodb, in sicer v smotrnem ujemanju predmeta (najsi bo produkt narave ali umetnosti) s tistim medsebojnim razmerjem spoznavnih zmožnosti (moči upodobitve in razuma), kakršno je potrebno za vsako empirično spoznanje. Ugodje je torej v sodbi okusa sicer odvisno od empirične predstave in ga ni mogoče a priori povezati z nobenim pojmom (ni mogoče določiti a priori, kateri predmet bo ustrezal okusu, kateri pa ne, potrebno ga je preizkusiti); vendar pa je kljub temu določiten razlog te sodbe le tako, da se zavedamo, da temelji zgolj na refleksiji in na občih, čeprav le subjektivnih pogojih njenega ujemanja s spoznanjem objektov nasploh, za katere je forma objekta smotrna.

To je vzrok, zakaj so tudi sodbe okusa glede svoje možnosti, kolikor ta možnost predpostavlja načelo a priori, podvržene kritiki, čeprav ni to načelo ne spoznavno načelo za razum ne praktično načelo za voljo in torej a priori sploh ni določujoče.

Dovzetnost za ugodje iz refleksije o formi stvari (tako narave kakor umetnosti) pa ne označuje le smotrnosti objektov v razmerju do reflektirajoče razsodne moči, v skladu s pojmom narave v subjektu, ampak označuje v skladu s pojmom svobode tudi, obratno, smotrnost subjekta z ozirom na formo

predmetov, da, celo glede na njihovo brezformnost /Unform/. In tako pride do tega, da se estetska sodba ne nanaša le, kot sodba okusa, na lepo, ampak tudi kot sodba, ki izvira iz občutka duha, na *sublimno*, tako da se mora kritika estetske razsodne moči razdeliti na dva poglavitna dela, ki ustrezata lepemu in sublimnemu.

VIII. O logični predstavi smotrnosti narave

Pri predmetu, ki je dan v izkustvu, je mogoče smotrnost predstaviti bodisi na podlagi zgolj subjektivnega razloga kot ujemanje njegove forme, v *dojemanju* (apprehensio) predmeta pred slehernim pojmom, s spoznavnimi zmožnostmi, namenjeno temu, da združi zor s pojmi za spoznanje nasploh; bodisi na podlagi objektivnega razloga kot ujemanje njegove forme z možnostjo stvari same, glede na pojem o njej, ki je predhoden in vsebuje razlog za to formo. Videli smo, da temelji predstava o smotrnosti prve vrste na neposrednem ugodju ob formi predmeta v goli refleksiji o njej; pri predstavi o smotrnosti druge vrste, ki forme objekta ne nanaša na subjektivno spoznavno zmožnost v njenem dojemanju, ampak na določeno spoznanje predmeta pod danim pojmom, pa sploh ne gre za občutek ugodja ob stvareh, ampak za razumom pri njihovem presojanju. Če je pojem o predmetu dan, postopa razsodna moč pri rabi tega pojma za spoznanje tako, da *prikazuje* (exhibitio), se pravi, tako, da postavlja pojmu ob stran ustrezen zor: to lahko opravi bodisi naša lastna moč upodobitve, kot v umetnosti, če realiziramo vnaprej sprejeti pojem o predmetu, ki je za nas smoter, ali pa se to dogaja s pomočjo narave, v njeni tehniki (npr. pri organiziranih telesih), kadar ji pripišemo naš pojem o smotru, da bi na ta način presojali njen produkt. V tem primeru ni predstavljena zgolj *smotrnost narave* v formi stvari, ampak sam naravni produkt kot *naravni smoter*. – Čeprav naš pojem o subjektivni smotrnosti narave v njenih formah glede na empirične zakone sploh ni pojem o objektu, ampak je le načelo razsodne moči, da si priskrbi v tej čezmerni naravni raznoterosti pojme (da se lahko v njej orientira), pa naravi s tem vendarle pripisujemo, da tako rekoč upošteva naše spoznavne zmožnosti, in sicer po analogiji s smotrom, na ta način pa lahko obravnavamo *naravno lepoto* kot *prikaz* pojma formalne (zgolj subjektivne) smotrnosti, *naravne smotre* pa kot prikaz pojma realne (objektivne) smotrnosti, pri čemer presojamo prvo z okusom (estetsko, prek občutka ugodja), druge pa z razumom in umom (logično, glede na pojme).

Na tem temelji razdelitev kritike razsodne moči na kritiko *estetske* razsodne moči in na kritiko *teleološke*. Pri tem razumemo prvo kot zmožnost, da presojamo formalno smotrnost (ki se drugače imenuje tudi subjektivna) z občutkom ugodja ali neugodja, drugo pa kot zmožnost, da presojamo realno smotrnost (objektivno) narave z razumom in umom.

Kritiki razsodne moči pripada del, ki vsebuje estetsko razsodno moč, po njenem bistvu, saj edino ta vsebuje načelo, na katerem razsodna moč popolnoma a priori utemeljuje svojo refleksijo o naravi, in sicer je to načelo formalne smotrnosti narave glede na njene posebne (empirične) zakone za našo spoznavno zmožnost, smotrnosti, brez katere se razum v njej ne bi mogel znajti. Iz tega pa, da ni mogoče, nasprotno, navesti nobenega razloga a priori, niti možnosti zanj na podlagi pojma narave kot predmeta izkustva tako vobče kakor v posebnem, jasno izhaja, da morajo obstajati objektivni smotri narave, se pravi, stvari, ki so možne le kot naravni smotri, in da razsodna moč, ne da bi vsebovala v sebi načela a priori, v določenih primerih (pri določenih produktih) le vsebuje pravilo za uporabo pojma smotra v prid uma, potem ko je to transcendentalno načelo že pripravilo razum za to, da aplicira na naravo pojem smotra (vsaj glede na formo).

Transcendentalno načelo, da si predstavljamo pri formi stvari kot načelo za njeno presojanje smotrnost narave v subjektivnem razmerju do naše spoznavne zmožnosti, pušča popolnoma nedoločeno, kje in v katerih primerih naj presojam tako, kakor da gre za produkt glede na načelo smotrnosti, ne pa zgolj glede na obče naravne zakone, *estetski* razsodni moči pa prepušča, da v okusu dožene primernost (njegove forme) za naše spoznavne zmožnosti (kolikor ta zmožnost ne odloča s pomočjo ujemanja s pojmi, ampak s pomočjo občutka). Nasprotno pa razsodna moč, ki je uporabljeno teleološko, določno navaja pogoje, pod katerimi je mogoče nekaj (npr. organizirano telo) presojati glede na idejo smotra narave; vendar pa na podlagi pojma narave kot predmeta izkustva ne more navesti nobenega načela, ki bi jo pooblašalo, da pripisuje naravi razmerje do smotrov a priori in da jih na podlagi dejanskega izkustva predpostavlja pri takih produktih, čeprav le nedoločeno. In to zaradi tega, ker je potrebno veliko posebnih izkušenj, ki morajo biti obravnavane z ozirom na enotnost njihovega načela, da bi lahko spoznali objektivno smotrnost na določenem predmetu zgolj empirično. – Estetska razsodna moč je torej posebna zmožnost, da presojamo stvari glede na pravilo, ne pa glede na pojme. Teleološka razsodna moč ni posebna zmožnost, ampak je le reflektirajoča razsodna moč nasploh, kolikor postopa, tako kakor povsod v teoretskem spoznanju, glede na pojme, z ozirom na določene predmete narave pa glede na posebna načela, in sicer glede na načela zgolj reflektirajoče, ne pa objektov določujoče razsodne moči, tako da sodi torej glede na svojo aplikacijo k teoretičnemu delu filozofije, zaradi posebnih načel, ki niso določujoča, kakor je to potrebno v doktrini, pa mora biti tudi poseben del kritike. Nasprotno pa estetska razsodna moč ničesar ne prispeva k spoznanju svojih predmetov in jo je torej treba šteti *samo* h kritiki razsojajočega subjekta in njegovih spoznavnih zmožnosti, kolikor so sposobne za načela a priori, ne glede na rabo le-teh (teoretično ali praktično), ta kritika pa je propedeutika vse filozofije.

IX. O povezavi zakonodaje razuma in uma s pomočjo razsodne moči

Razum je a priori zakonodajen za naravo kot objekt čutov, njegov namen pa je njeno teoretično spoznanje v možnem izkustvu. Um je a priori zakonodajen za svobodo in njeno lastno kavzalnost, ki je to, kar je v subjektu nadčutno, njegov namen pa je brezpogojno-praktično spoznanje. Področje pojma narave pod eno zakonodajo in področje pojma svobode pod drugo sta drugo od drugega popolnoma oddvojeni z velikim breznom, ki ločuje nadčutno od pojavov, in tako zavarovani pred vsakim vzajemnim vplivom, ki bi ga sami na sebi (vsako glede na lastne temeljne zakone), lahko imeli drug na drugega. Pojem svobode ne določa ničesar z ozirom na teoretično spoznanje narave, tako kot pojem narave ne določa ničesar glede na praktične zakone svobode: in v toliko ni mogoče zgraditi mostu od enega področja h drugemu. – A čeprav določitevni razlogi kavzalnosti glede na pojem svobode (in praktičnega pravila, ki ga vsebuje), niso izpričani v naravi, in čeprav čutno ne more določati nadčutnega v subjektu, je obratno vendarle možno (resda ne z ozirom na spoznanje narave, zato pa z ozirom na posledice, ki jih ima prvi za drugo) in je vsebovano že v pojmu kavzalnosti s svobodo, katere učinek se mora uresničiti v svetu v skladu s temi njenimi formalnimi zakoni, čeprav pomeni beseda *vzrok*, uporabljena za nadčutno, le *razlog*, ki določa kavzalnost naravnih stvari tako, da se proizvede učinek, ki je v skladu z njihovimi lastnimi naravnimi zakoni, hkrati pa se tudi ujema s formalnim načelom zakonov uma. Možnosti za to sicer ni mogoče uvideti, zato pa je mogoče zadovoljivo ovreči ugovor o dozdevnem protislovju, ki da je tu vsebovan*. – Učinek glede na pojem svobode je končni smoter, in le-ta (ali pa njegov pojav v čutnem svetu) mora eksistirati, možnost za to pa je predpostavljena v naravi (subjekta kot čutnega bitja, in sicer kot človeka). To, kar predpostavlja razsodna moč a priori in ne da bi se ozirala na praktično, nam daje pojem, ki posreduje med pojmi narave in pojmom svobode in ki v pojmu *smotrnosti* narave omogoča prehod od čistega teoretičnega uma k čistemu praktičnemu umu, od zakonitosti glede na prvega h končnemu smotru glede na zadnjega, saj je na ta način spoznana možnost končnega smotra, ki se lahko udejanja edino v naravi in v soglasju z njenimi zakoni.

*Eno od različnih domnevnih protislovij, ki ga očitajo temu popolnemu ločevanju naravne kavzalnosti od kavzalnosti s svobodo, se glasi takole: brž ko govorim o *ovirah*, ki jih postavlja narava kavzalnosti glede na zakone svobode (moralne zakone), ali pa o tem, da jo narava *podpira*, že priznavam *vpliv* prve na drugo. A če smo le pripravljene razumeti to, kar je rečeno, ni težko preprečiti napačnega razumevanja. Upiranja ali podpiranja ni med naravo in svobodo, ampak med naravo kot pojavom in med *učinki* svobode kot pojavi v čutnem svetu; in celo kavzalnost svobode (čistega in praktičnega uma) je kavzalnost nekega naravnega vzroka, ki je podrejen svobodi (subjekta, obravnavanega kot človeka, torej kot pojava), razlog njegove *določitve* pa je inteligibilno, ki je mišljeno v svobodi, in sicer na način, ki ni razločljiv (prav tako kot velja to za tisto, kar je nadčutni substrat narave).

Razum dokazuje z možnostjo svojih zakonov a priori za naravo, da le-to spoznavamo le kot pojav, s tem pa hkrati tudi najavlja njen nadčutni substrat, a ga pušča popolnoma *nedoločenega*. Razsodna moč daje s svojim načelom a priori za presojanje narave glede na njene možne posebne zakone njenemu nadčutnemu substratu (tako v nas kakor zunaj nas) *določljivost z intelektualno zmožnostjo*. Um pa ta substrat *določa* s svojim praktičnim zakonom a priori. In tako omogoča razsodna moč prehod od področja pojma narave k področju pojma svobode.

Z ozirom na zmožnosti duše nasploh, kolikor jih obravnavamo kot zgornje, se pravi, kot takšne, ki vsebujejo avtonomijo, vsebuje razum *konstitutivna* načela a priori za *spoznavno zmožnost* (teoretično spoznanje narave); za *občutek ugodja in neugodja* je to razsodna moč, neodvisno od pojmov in občutenj, ki se nanašajo na določitev zmožnosti želenja in bi lahko bila s tem neposredno praktična, za *zmožnost želenja* je to um, ki je praktičen brez posredovanja kakega *ugodja*, ne glede na to, od kod le-to prihaja, tej zmožnosti pa kot zgornji zmožnosti določa končni smoter, ki implicira hkrati čisto intelektualno zadovoljstvo /Wohlgefallen/ zaradi objekta. – Pojem razsodne moči o smotrnosti narave sodi še k pojmom narave, a le kot regulativno načelo spoznavne zmožnosti, čeprav je estetska sodba o določenih predmetih (narave ali umetnosti), ki je povod za to sodbo, z ozirom na občutek ugodja ali neugodja konstitutivno načelo. Spontanost v igri spoznavnih zmožnosti, katerih ujemanje vsebuje temelj za to ugodje, naredi, da je pojem, ki ga imamo tu v mislih, primeren za to, da posreduje povezavo področja pojma narave s pojmom svobode v njenih posledicah, saj razvija ta spontanost hkrati dovzetnost čudi za moralni občutek. – Naslednja tabela lahko olajša pregled vseh zgornjih zmožnosti glede na njihovo sistematično enotnost.*

<i>Vse zmožnosti čudi</i>	<i>Spoznavne zmožnosti</i>	<i>Načela a priori</i>	<i>Aplikacija na</i>
Spoznavna zmožnost	Razum	Zakonitost	Naravo
Občutek ugodja in neugodja	Razsodna moč	Smotrnost	Umetnost
Zmožnost želenja	Um	Končni smoter	Svobodo

*Dejstvo, da so moje razdelitve v filozofiji skoraj vedno tridelne je zbuvalo pomisleke. A to leži v naravi stvari. Če naj bo razdelitev narejena a priori, bo bodisi *analitična*, v skladu s stavkom o protislovju, in bo imela torej vedno dva dela (*quodlibet ens es aut A aut non A*). Bodisi je *sintetična*, in če naj bo v tem primeru narejena s *pojmi* a priori (ne, kakor v matematiki, na podlagi zora, ki a priori ustreza pojmu), mora biti razdelitev, glede na to, kar je nasploh potrebno za sintetično enotnost, in sicer 1) pogoj, 2) pogojeno, 3) pojem, ki izvira iz zveze pogojenega z njegovim pogojem, nujno trihotomija.

RAZDELITEV CELOTNEGA DELA

Prvi del

Kritika estetske razsodne moči

Prvi odsek

Analitika estetske razsodne moči

Prva knjiga

Analitika lepega

Druga knjiga

Analitika sublimnega

Drugi odsek

Dialektika estetske razsodne moči

Drugi del

Kritika teleološke razsodne moči

Prvi razdelek

Analitika teleološke razsodne moči

Drugi razdelek

Dialektika teleološke razsodne moči

Dodatek

Metodologija teleološke razsodne moči

Prikazi in ocene

Martin Jay

Downcast Eyes

The Denigration of Vision in Twentieth-Century

French Thought

University of California Press, Berkeley, Los Angeles-London, 1993, 632 str.

Knjiga Martina Jaya z naslovom *Povešene oči. Očrnitev videnja v francoski misli dvajsetega stoletja* nam izrisuje filozofsko-teoretičen in umetniško-praktičen zemljevid sinhroničnih in diahroničnih povezav tistega, kar se danes imenuje okularocentrični diskurz predvsem v sodobni francoski filozofiji. Toda Jay nam tokrat ponuja negativno branje tega vseprisotnega okularocentrizma – osrediščenja na oko; poudarek je na skorajda patološkem strahu pred vizualnim in njegovimi filozofsko-teoretskimi relacijami. Namesto »faličnega očesa« kartezijsanskega subjekta v vsej svoji domnevni celovitosti osrediščena na samega sebe, skuša Jay razpoznati Holbeinovo anamorfično lobanjo razsrediščena subjekta. Skratka, gre za aktualizacijo tistih strategij, ki niso razvile samo zavezujočih alternativ v razmerju do prevladujočih vizualnih načel, temveč tudi do napačnega prikazovanja (misrepresentation), ki ga Jay še najbolj zaznava pri raziskavi feminističnega antiokularocentričnega diskurza. Rezultat teh prijemov pa je svojevrstna korekcija pogleda in hkrati spoznanja, ki je bilo do sedaj preveč pogosto podano kot postopno stopnjevanje pozitivnih zgodovin in/ali teorij vizualne kulture.

Okularocentrizem kot specifična praktična, teoretska, filozofska in življenjska paradigma (ali lahko rečemo zahodnega) sveta – že bralec je, kot poudarja Jay, per definitionem optično bitje – je predvsem tukaj tematiziran na način ikonofobije, okularofobije, ikonoklazma, torej kot antiokularocentrizem. Kar pomeni, da ne smemo vizualnosti razumeti samo kot fiziološki akt ali vizualno reprezenatacijo, marveč kot eminentni diskurzivni teritorij, ki se pojavlja ne samo v jeziku, temveč tudi v filozofiji, teologiji, umetnosti, retoriki, itn. In ko Jay dobesedno teče naokrog – *discurere* – da bi prešil skupaj različice antivizualnega diskurza in nam ga dal na vpogled – tudi kot zašiti hegemonični režim sedanjosti, odkriva hkrati tudi množico razprav o subjektivnosti, razsvetljenstvu in humanizmu. Antivizualni diskurz namreč ni nikakršno homogeno diskurzivno telo, temveč mesto množice sekvenc, kjer Jay opravlja skoz in skoz ponavljajoče se dešifriranje in saturiranje. Foucaultovsko rečeno, skuša Jay z izrekanjem tistega, kar je bilo rečeno, ponoviti tisto, kar ni bilo nikoli izrečeno.¹

¹ Michel Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, str. 11.

Jay začne svoje raziskovanje z nekaterimi splošnimi ugotovitvami, ki predvsem rišejo zmagoslavje pogleda v zahodni filozofski tradiciji (v času sončnega kralja Ludvika XIV. in Descartesa), da bi se potem prepustil nasprotnemu negativnemu toku, ki ga lahko še najbolj upodobimo prav z naštevanjem imen mislecev, ki jih je Jay bolj ali manj sistematično »pre-svetlik« v lastnem – kot ga vedno znova ne pozabi imenovati – razsvetljenskem filozofskem početju: Henri Bergson, Georges Bataille, André Breton, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Louis Althusser, Guy Debord, Jacques Lacan in Luce Irigaray, Christian Metz, Roland Barthes, Jacques Derrida in Jean-François Lyotard. Kartiranje, ki ga Jay izvrši, je postopek določanja pogojev, ki v določenem času in prostoru urejujejo vezi, ki so se utrdile med njimi, način, kako se med seboj združujejo ter pravila in vloge, ki jih izvršujejo. Vrstni red njihovega obravnavanja pa se ne ravna po sinhroniji določene teoretično-kritiške mreže, na kateri je Jayeva analiza vendarle utemeljena, pač po diahroniji njihovega časovnega in prostorskega pojavljanja.

Jayeva zavezanost horizontu razsvetljenskega ideala², ki smo ga že pred časom obdelali³, je tudi tokrat, pa čeprav v drugem kontekstu, osnova

precej ostrega teoretskega razmejevanja, ki se konča s tezo o Jayevi predkritični teoretski poziciji v *Povesenih očeh*⁴. Prav ta prelet, ki ga Jay po lastnih besedah v poskusu razumevanja celotne antivizualne tradicije izpelje iz nekakšne mitološke, ikarske perspektive, je tista poteza, ki potemtakem Jayu zakrije in omogoči prevzeti prav tiste kartezijske vizualne trope, ki naj bi jih antiokularocentrični diskurz kritiziral. Ikarska perspektiva pa je hkrati tudi tista, ki nenehno skuša razsvetliti, pojasniti, narediti transparentno prav bistvo antiokularocentričnega diskurza – njegovo utemeljenost v motnem očesu skorajda skotomiziranega subjekta. Zdi se, da Jay pogostoma piše o kritičnem odporu do videnja iz perspektive, ki nenehno opušča prav odpor in kritiko – »ostajam zvest ideji razsvetljenstva« pravi in z njo skuša pojasniti nejasne ideje.

In prav zato je Jayeva knjiga prej učbenik kot metaforično rečeno »filozofsko razodetje«, toda tudi primer žanrske posodobitve teorije. V Jayevem filozofskem diskurzu je namreč možno najti veliko psihosocialne genealogije – biografsko esejističnih eskapad, spoznanih tudi pod sintagmo »zgodba o življenju z zgodovino sistema mišljenja⁵. Tako recimo Jay med obilico navzkrižnega življenjskega napotovanja in branja o sorodstvenih,

² Prim. Martin Jay, *Downcast Eyes*, op. cit., str. 17.

³ Prim. Marina Gržinić Mauhler, »Force Fields«, (prikaz z oceno knjige Martina Jaya), *Filozofski vestnik*, št. 1/1993, Ljubljana, str. 239-246.

⁴ W.J.T. Mitchell »The Eyes Have It«, ARTFORUM 32, št.5, januar 1994, New York, str 9 – 10.

⁵ Prim. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, Fayard, Pariz 1993.

prijateljskih in seksualnih razmerjih med teoretiki in filozofi, analitikom in njegovimi analizanti, reflektira tudi posthumno objavljeno katarzično izpoved Louisa Althusserja o lastni ujetosti v manično depresivno psihozo in o tem, kako je diktiral celotni generaciji filozofov ponovno branje *Kapitala*, pa čeprav je v resnici, kot je zapisal sam Althusser, prebral samo njegov prvi zvezek.⁶ Hkrati pa se s tovrstno »logiko za-zaznamovanja« tisto, kar se je zdelo informativni splošni pogled, pogled iz nevtralne »objektivne« razdalje, subjektivira in zadobi naenkrat povsem drug pomen, je drugače za-znamovana.

Posebej zanimivo je Jayevo hiazmat-sko branje in določanje antiokularocentričnih pozicij prāv pri avtorjih, ki so pomembno začrtali tudi slovensko filozofsko in teoretično misel⁷. Jayeva knjiga omogoča predvsem tistemu neposvečenemu bralcu, ki se še le danes spopada z navedenimi avtorji in njihovimi koncepti, vzpostaviti svojevrstne produktivne orien-

tacijske mreže branja in interpretacije. To vsekakor velja recimo za »razumevanje« pred kratkim objavljenega slovenskega prevoda temeljnega Lacanovega teksta *Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza*⁸, ki razčlenjuje operacijo oblikovanja jaza in hkrati utemeljuje psihotizacijo pogleda. Z Jayevimi razlagami, ki sicer funkcionirajo predvsem v vlogi krotilca pogleda, ne pa njegovega vzpodbujevalca, lahko za nazaj natačno začrtamo historiat, ki je leta 1966 privedel do objave tega temeljnega Lacanovega teksta. Z vzpostavitvijo mreže prehajanj in razhajanj ter navidez anekdotičnih podrobnosti pokaže Jay na ključen pomen Lacanove umestitve očesa in pogleda v domeno paranoidnega. Takšnih pomembnih za-znamkov pa je mogoče zaslediti tudi pri predstavitvi francoske postrukturalistične filmske teorije, predvsem tiste okrog francoske revije *Cahiers du Cinema*. Ob feminističnih podmenah antivizualnega diskurza, ki je mimogrede med najbolj zanimivimi Jayovimi obdelavami in filozofskimi aktualizacijami, skuša Jay utemeljiti drugačno interpretacijo družbenega in kulturnega prostora ter novo organizacijo časa, ki jo lahko sintetiziramo kot nasprotno »družbenem kot shizofreničnem, kjer se zdi, kot da bi bile spolne razlike izpuščene in psihično življenje destilirano.«⁹ Jay eksplicira koncept,

⁶ Prim. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*, ur. Olivier Corpet in Yann Moulier Boutang, Pariz 1992, cit. v: Martin Jay, *Downcast Eyes*, op. cit., str. 378.

⁷ Prim. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, ki je v prevodu Rastka Močnika, Zoje Skušek, in Slavoja Žižka izšla pri Cankarjevi založbi v Ljubljani leta 1980, v istem letu, ko je maja 1980 v Kliničnem centru v Ljubljani umrl Josip Broz-Tito. Otakšnih in drugačnih revolucijah prim. tudi Aleš Erjavec, Marina Gržinič, *Ljubljana, Ljubljana. Osemdeseta leta v umetnosti in kulturi*, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 1991.

⁸ Jacques Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Jacques Lacan: Spisi*, ur. Miran Božovič in Slavoj Žižek, Analecta, Ljubljana 1994, str. 37-45.

⁹ Prim. Jacqueline Rose, »Sexuality and Vision: Some Questions«, v: *Vision and*

ki smo ga na začetku tega prikaza imenovali s sintagmo »napačno prikazovanje«. Gre za koncept, ki raziskuje sredstva, s katerimi se subjekt producira, in ki povzroča metaforično rečeno »razvalino reprezentacije« natančno na osnovi tistega, kar je izvrženo, izključeno – na osnovi neprezentabilnega objekta, ter ustvari pomen iz njegove odsotnosti.¹⁰ Gre za specifično strategijo odpora in nasprotovanja korporativno proizvedenemu sistemu reprezentacije, ki v terminih spola, razredov, ras natančno določa, katere so tiste podobe, ki jih je dovoljeno uporabljati, za strategijo odpora, ki jo je ekspliciral prav feministični antivizualni diskurz in Jay izpostavil.

Zato se Jayeve »povešene oči« navkljub kritikam kažejo kot eden najbolj izčrpnih sinoptičnih pregledov, ki bi jih sicer lahko kdo pejorativno poimenoval kratki ekskurzi v posamezne zgodovine filozofske misli (saj je v knjigi predstavljenih več kot trideset najbolj pomebnih filozofov, teoretikov, zgodovinarjev, ideologov in praktikov tega stoletja), a bi vendarle v slovenskem prevodu knjiga zapolnila marsikatero filozofsko-teoretično vrzel na tem področju, posebej ko nam primanjkuje prevodov temeljnih filozofskih del. Čeprav gre torej za sholastično rečeno »sekundarno branje«, lahko označimo Jayevo knjigo

za temeljni filozofski učbenik (za-hodne) sodobne filozofske in teoretske misli¹¹.

Marina Gržinić Mauhler

Visuality, ur. Hal Foster, Bay Press, Seattle 1988, str. 115–131.

¹⁰ Cf. Jo Anna Isaak, »Women; The Ruin of Representation«, v: *Afterimage*, april 1985, str. 6.

¹¹ Podobno kot so v posthumno izdani knjigi Craiga Owensa, antologiji-zborniku njegovih kritičnih, teoretskih tekstov ter tekstov o umetnosti, kulturi družbi, posebej pa kulturno-družbeno-politični razsežnosti AIDS-a, za katerega je umrl, objavili izčrpno Owensevo bibliografijo ter seznam njegovih priporočil dodatnega branja ob posameznih temah. Prim. *Craig Owens: Beyond Recognition. Representation, Power and Culture*, ur. Scott Bryson, Barbara Kruger, Lynne Tillman in Jane Weinstock), University of California Press, Berkeley, Los Angeles in Oxford 1992.

Primer zgodnjega spora med modernimi in postmodernimi

Paolo Rossi

Paragone degli ingegni moderni e postmoderni

Il Mulino, Bologna 1989, 196 str.

Knjižica, ki je izšla že pred petimi leti, a mi je prišla v roke šele pred nedavnim, je po moji presoji vredna omembe vsaj iz dveh razlogov. Prvi je preprosto v tem, da sosedov Italijanov po tradiciji ne štejemo za narod filozofov in smo v našo recepcijo prevzeli le nekaj klasičnih obveznih imen, sodobna produkcija pa nam je znana bolj kot stranski učinek kakšne druge vede in predvsem skozi najbolj razvpite avtorje (npr. U. Eco, G. Vattimo). Drugi razlog pa je v tem, da je knjižica – v resnici zbirka razprav – primer polemičnega spoprijema s sodobnimi filozofskimi tokovi in torej pričevanje o živeti, sprotni zgodovini filozofske misli.

»Znanstvene in filozofske tradicije – celote, ki rastejo, živijo dolgo življenje in doživijo počasno umiranje – niso toge celote, čeprav imajo v začetku v svoji notranjosti trdno jedro, ponavadi označeno kot nedotakljivo in sveto. Tudi znotraj njih namreč delujejo ideje in alternative, se sestavljajo in razstavljajo, se različno hitro gibljejo, na različne načine in ne v predvidljivi smeri.« Tako piše Paolo Rossi, ki se v začetku zavaruje s sklicevanjem na nav-

dih mojstra *Zgodovine idej*, G. Boasa. Pravi, »da so ideje podobne živemu srebru, ki se razleti v kroglice« (str. 51), ki se potem sestavijo na najbolj čudnih in nepričakovanih mestih. Rossijevo delo lahko predstavimo kot pravo sodno obravnavo, kot trdo navzkrižno zasliševanje vseh tistih stališč, ki poskušajo ponuditi brez problemsko in udobno interpretacijo zgodovine človeške misli, pri čemer kujejo podobe iz tako preprostih, lagodnih in linearnih klišejev oziroma skic, da ostajajo popolnoma zunaj kompleksnosti zgodovinskega razvoja. Avtor torej daje pravo »lekcijo o metodi« in sicer ne na abstraktni ravni, ampak z dovolj natančnim kritičnim ovrednotenjem različnih »podob modernosti«, ki jih povsem jasno razpozna v različnih trenutkih sodobnega razpravljanja in pri širokem krogu intelektualcev, ki so – čeprav iz različnih razlogov – podprli tezo, da je treba nujno obrniti hrbet »modernosti«. Tako se bralcu pravzaprav zazdi, da je avtorjev namen nekako skromen: »poskusiti dokazati, da tudi pri filozofih t. i. modernosti, kot na zemlji in v nebesih, obstaja več stvari kot si jih je bila doslej sposobna zamisliti naša filozofija« (str. 60). Ker pa je to čvrsto izrečena avtorjeva

misel, je posledično logično, da ji sledi tudi trdno stališče, ki govori v prid *via modernorum* nasproti vsem teoretikom postmodernosti. To stališče avtor argumentira z zahtevo po radikalni prevetritvi »tradicionalne« podobe modernosti, kakor so jo zarisali zagovorniki postmoderne. Po avtorjevem mnenju namreč le-ti razumejo (zvajajo) modernost preveč poenostavljeno kot:

»1) obdobje močnega uma, ki konstruira totalizirajoče razlage sveta, katerim gospoduje ideja o zgodovinskem razvoju misli kot nenehnega, nepretrganega in progresivnega razsvetljevanja;

2) obdobje nomološkega reda razuma in njegove monolitne in zedinjujoče strukture;

3) obdobje prilaščanja in vedno novega prisvajanja 'temeljev in temeljnih konceptov'; ali kot obdobje mišljenja, ki ima vselej dostop do utemeljitvenih postavk;

4) obdobje avtolegitimiranja znanstvene vednosti in polne ter popolne skladnosti med resnico in osvobojenostjo (emancipacijo, emancipativnostjo);

5) obdobje časa, ki ga označuje 'preseganje', oziroma novosti, ki zastarajo in jih izjemno hitro nadomesti 'novejša novost';

6) obdobje, ki ga obvladuje zaupanje v pozitivnost razvoja in tehnološke rasti – zaupanje, ki temelji na razumevanju razvoja in rasti kot projekta, ki je sposoben vse predvideti in vse obvladati.« (str 39.)

S tem svojim sistematičnim, izrazito

didaktično metodološkim postopkom, nadaljuje avtor tako, da gornjim tezam taksativno postavi nasproti svoje, se pravi nasprotno pojmovanje postmodernosti, ki jo opredeli kot:

»1) obdobje, ko slabijo pretenzije razuma po obujanju smisla zgodovine in postavlja pod vprašaj totalitarizirajoče možnosti humanizma;

2) obdobje večglasnosti ali večformnosti ali pojavljanja pluralnosti modelov in nehomogenih paradigem racionalnosti, ki niso zvedljive ena na drugo, ampak so vezane samo na sebi lastno posebno uporablanje (aplikacijo);

3) obdobje misli brez utemeljitvenih obrazcev ali misli dekonstrukcije ali kritične misli instrumentalnega razuma, ki preklicuje smisel zgodovine in mu priznava zgolj enigmatični značaj;

4) obdobje, v katerem znanost priznava razkosani, diskontinuirani in paradoksni značaj svoje lastne rasti;

5) obdobje razkroja (raztapljanja), nezanesljivosti kategorije *novega* in izkušnje konca zgodovine;

6) in končno kot obdobje, v katerem se zdita znanost in tehnika tvegani in ne predvsem in samoumevno osvobajajoči od vsakega truda in potreb« (str. 39-40).

Vse razprave v tej knjigi hočejo dokazati nekonsistentnost in arbitrarnost teh »lažnih, napačnih podob modernosti,« ki so predstavljene kot zgolj »frfotave fantazije o modernosti«. Rossijevo prizadevanje pa je usmerjeno tudi v prepričevanje oziroma zagotavljanje, da so teoretske koordinate postmodernosti v končni posledici

nekakšna oblika »protiznanstvenega obskurantizma, preoblečenega v revolucionarno misel« (str. 126). Razprave, zbrane v tej knjigi, so bile večinoma že objavljene, a vendar delo kot celota spodbuja dvojno polemiko: po eni strani se sklicuje na klasike modernosti, da bi tako dokumentiralo kompleksnost njihove misli in dejstvo, da jo je nemogoče na silo zvesti na poenostavljene sheme, kakršne so vsilili teoretiki postmodernosti, ki se v optiki tu obravnavane analize kažejo kot »avtentični homogenizatorji zgodovine« (str. 142). Avtor se zaveda, da ni »monoparadigmatskih« epoh ali stadijev in poudarja, da je bil in je še vedno »kritični dialog med teorijami, tradicijami, metafizikami, ideologijami, podobami znanosti, raziskovalnimi metodam« trajen, vztrajen, realen« (str. 52). Po drugi strani pa se avtorju zdi pravšnja priložnost tudi za to, da opozori na »ponovno premešanje« desnega in levega antimodernizma, ki sta se vzporedno razvijala v postmodernih filozofijah. Glede na tradicijo leveice najde Rossi rezultat te »ne ravno svete alianse« med dvema dušama novodobnega antimodernizma, v ireverzibilnem kriznem stanju tega »težavnega ravnotežja med 'apologetiko modernosti' in 'kritiko modernosti', ki je bila ena trdnih in konstitutivnih točk« (str. 124) marksistične tradicije. Posledično so ta stališča mnoge postmoderne avtorje pripeljala do tega, da so »ločili Marxa od racionalizma in materializma, da so iz njega naredili nasprotnika znanosti, tehnike in industrije«, iz Engelsa pa

naredili nekakšnega »*idiot de famille*« in samo nesreča je hotela, da se je Marx zvezal z njim (str. 113-114). Iz Rossijeve analize jasno izhaja prepričanje – če že ne dokaz – da je na straneh, ki so jih napisali postmodernisti veliko notranjih dvoumnosti, predvsem ko so, v končni posledici, interpretirali Marxov nauk kot »eno izmed mnogih oblik 'odpora zoper moderni svet', ki preplavljajo evropsko kulturo zadnjih sto let«: (str. 114) marksistično (morda se misli marksovsko, op. N. P.) kritiko kapitalističnega sveta so tako razlagali (enostransko in izkrivljajoče) kot celotno zavrnitev vsake družbe in »na tej podlagi je prišlo v okviru leveice in ultra leveice do »zbirkov« (sežetkov), ki si jih v kulturnem smislu ni prav lahko zamisliti (ibid.). V njih so zlepljeni in premešani motivi iz Kierkegaarda, mladega Marxa, Nietzscheja in Freuda z zadnjim Husserlom, Heideggrom in Adornom. In prav zaradi teh pogosto ne prav prepričljivih »okuženj« se je nujno zgodil, kakor temu reče Rossi, »kompleksni zdrs« v iracionalistično tradicijo, na njeni podlagi pa so pozneje vznikale teoretizacije o nujnosti tesnejšega sožitja med levice in desnico. Te teorije so si za svojo podkrepitev izdelale tezo o tem, da je takšna tesnejša zveza potrebna zato, da bi se ideje ne fosilizirale na konceptih »temeljnega pojmovanja« politike, ki uporablja »močne« in »utemeljitvene« kategorije in obrazce. Rossi je zbral kar veliko število primerov teh »pomešanj, premešanj«, zlasti v stališčih različnih italijanskih intelektualcev, ki

so odločno zagovarjali potrebo po »odkritju skupnega prostora« med levico in desnico, pri čemer so presegli »tradicionalno geografijo« političnega sistema. Vsekakor je jasno, da je na kulturni ravni ta postmoderna perspektiva izzvala različne vrednotne lestvice: na eni strani so se namreč uveljavile *vrednote* kot so: »življenje, potek(anje), akt mišljenja, odsotnost shem, konkretni postopki, doživljena ali živeta izkušnja, vse, kar je procesno, vse, kar nastaja, kar je prežeto z obstajanjem, osvoboditev nagonov (ali »ekspanzija energij«), osvoboditev dela, prijateljica narava, prijazen nered, igra«. Le-tem pa so v istem dolgočasnem sistematiziranju postavljene nasproti ustrezne *nevrednote*: »togost, učvrščenost, teorije, raba shem ali modelov, abstrahirajoči postopki (ali formalizacije), ne-doživeta ali ne-živeta izkušnja (imenovana tudi »inertna danost«), vse, kar je dovršeno, vse, kar je ločeno od neposrednosti, konkretnosti življenja, zatiranje (dušenje) nagonov, logika, delo, nadzor nad naravo, trdne argumentacije, znanost« (str. 73).

Na podlagi teh ugotovitev, oziroma, tako rekoč lastnega sistema razvrščanja vrednot, se avtor nato konkretno ukvarja z različnimi oblikami ponovnega okuževanja med marksizmom in heidegrovstvom, predvsem s tistimi, ki so se zgodile v Italiji, opravi pa tudi natančno kritiko dokaj obsežnega razširjanja heidegrovstva, s čemer bi rad pokazal, da je bilo le-to pogosto »trojanski konj«, v imenu katerega je iracionalistična kulturna tradicija

zagospodovala pomembnim področjem leve misli. V tej perspektivi se tudi teoretizacije iz okvira t. i. »slabotne misli« (»pensiero debole«) ne izmaknejo Rossijevi radikalni kritiki, saj namreč odkrito in dovolj učinkovito trdi, da je »slabotna misel v resnici samo podvrsta močnega protirazsvetljenstva« (str. 23.) Toda mimo in onkraj polemičnih stališč ter očitkov, s katerimi Rossi obsipa mnoge avtorje, je zanimivo, da njegova primerjalna intervencija med modernimi in postmodernimi zastavki v bistvu meri na kritiko vseh (dokaj številnih) poskusov, ki hočejo ponovno ovrednotiti tolažniško vlogo filozofije, njeno predstavljanje kot vzvišene modrosti«, ki je sposobna razkriti pravi in globoki smisel Biti. Proti filozofu, spremenjenem v »Pastirja (ali Duhovnika) Biti« ima Rossi v rokah dobro karto, ko se naveže na vso *moderno* tradicijo, ki je postavila pod vprašaj podobo »filozofa« kot »edine izvoljene duše, ki naj bi ji bilo dano, da odkrije poslednjo usodo človeštva in je to podoba nadomestila z podobo intelektualca, ki mora skromneje opravljati svoj »posel« (ki se bo pač enkrat izkazal za poštenega in drugič za nepoštenega) v tesnem stiku z razvojem in rastjo različnih disciplin, človeške vednosti sploh in celo vsakdanjega življenja kot polja izkušnje. Po letnicah izida sodeč, je Rossi svojo polemiko napisal leto prej, kot je izšla temeljitejša in upravičeno slavnejša knjiga Agnes Heller *Can Modernity Survive?* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1990), vendar očitno spodbujen

s podobno nejevoljo nad ravnanjem s tradicijo in modernostjo. Primerjave med obema avtorjema ni čisto lahko narediti, saj se delo Agnes Heller prav gotovo že uvršča med klasike obravnavanja modernosti, P. Rossi pa piše sprotni, še ne v vsem reflektirani in ne dovolj tematsko zaokroženi obračun s filozofsko mislijo svoje sodobnosti. A zdi se, da ju združuje temeljna opredelitev vloge filozofije, namreč, da se igra predvsem na ravni razumevanja sedanjosti. Pri obeh se tudi kot eden ključnih konceptov pojavlja *kontinuitetnost* in *sicer* opredeljena (pri Hellerjevi pojmovno natančno, pri Rossiju bolj kot praktični pojem) kot diferenciacija, pluralnost življenjskih slogov, odprtost za nedoločljivo in neujemljivo. Filozofija A. Heller je usmerjena na praktični razum, kliče k praktični modrosti. Paolo Rossi pa veliko bolj zakrito, teoretsko neizrečeno uporablja prav ta apel za to, da terja pravilno (se pravi »modro«) roko vanje z modernostjo, ne samo s stališča t. i. postmoderne zavesti o modernosti.

Čeprav je Rossijeva misel zelo jasna in tudi v polemičnih stališčih neprikrita, se utegne zgoditi, da bo napačno razumljena (nekateri prej objavljeni teksti so namreč zbudili precejšnje polemike). Tega se avtor zaveda, saj pravi, da »nasproti tistim, ki postavljajo 'misel' proti 'razumu', vedno obstaja tveganje, da jim bodo rekli – tako kot nekoč alkimistom – naj svoje poizkuse ponovijo v javnosti« (str. 21). Toda na tej točki so ravno prednosti in meje obravnavanega dela. Prednost in celo odlika sta namreč v lucidnem

»procesu« zoper razširjeni in ohlapni moderni iracionalizem, ki je v različnih oblikah res uspel obvladati pomembna področja sodobnega razmišljanja, pri čemer je podpiral razširjanje nekaterih »občih mest«, ki so pogosto samo bolj ali manj korektno posodobljeni (po zadnji intelektualni modi), a dejansko ponovljeni predlogi nekaterih najbolj »klasičnih« argumentov »močnega anti-racionalizma« iz različnih obdobj. Meje tega dela pa so v »fragmentarnem« značaju ponovne predstavitve nekaterih razprav, zaradi česar delo ni sistematična študija sodobnega iracionalizma. Res je, da nudi prikladno in tudi natančno obravnavo podob »modernosti«, ki so v rabi pri nekaterih sodobnih (italijanskih) avtorjih in tako daje v roke ključ do mnogih velikih vprašanj, vendar je kljub temu samo prvi (zanimiv in spodbuden) korak v sistematičen in kompleksen študij mnogih oblik, ki si jih je nadel iracionalizem ne samo v okviru filozofije, ampak tudi – in to je samo navidez paradokсно – v okviru drugih znanosti. Mogoče je v našem času bolj kot kdaj prej razvidno nasprotje med tradicijo (kompleksno in neenoznačno) racionalizma in med tradicijo iracionalizma (ki je tudi kompleksna in mnogoznačna). Nasprotje se kaže v skoraj izsiljeni, nespregledljivi nujnosti: ta druga, iracionalistična tradicija, ki je zlasti ohranila čvrste referenčne navezave z retorično-literarno tradicijo, je namreč uspela trdno zavzeti tudi pomembna področja znanstvenega početja. Rossijeva knjiga je koristno, čeprav posredovano, vabilo

k razpoznavanju sodobnega iracionalizma s študijem vseh njegovih pojavnih oblik, predvsem pa tistih, ki so se zasidrale znotraj moderne znanosti. Seveda pa takšno podjetje zahteva tudi pozornejšo kritično revizijo zgodovine racionalizma prek modernosti same (pri čemer je, denimo, potrebno poudariti v okviru racionalistične tradicije pomembno prisotnost tiste teoretizacije posebne »tehnike razuma«, ki zna odkriti in problematizirati vsako neupravičeno hipostaziranje misli), pa tudi bolj sofisticirano branje samega sodobnega iracionalizma, ki bi v njem odkrilo tudi nove specifičnosti in temeljne zahteve, zaradi katerih so te specifičnosti sploh nastale. Nazadnje pa tudi ni mogoče prezreti dejstva, da so mnoge zahteve, ki so jim na videz zadostile različne oblike in odgovori sodobnega iracionalizma, v resnici izšle iz nekaterih odprtih problemov, ki se jih je mogoče in potrebno lotiti tudi z racionalističnega stališča in jih

torej ni nujno ne potrebno kar v celoti prepustiti iracionalistični prihodnosti. Po drugi strani pa takšno delo tudi ne bi smelo pozabiti, da so nekatere filozofije znanosti prevzele ta ali oni problem, izziv in zahtevo iz polja absolutnega relativizma, zavestno iracionalnega, misleč da so tako daleč trdnejše teoretsko pokritje mišljenju »slabotne misli«. Vsakršen kreativni razvoj filozofskega programa mora nujno predvideti tudi soočenje in kritični spoprijem vseh stališč, pa čeprav so danes videti samo modna. V tem smislu ni dovolj postaviti »modernost« proti »postmodernosti« (pa če je v tem še tak užitek, ki ga Rossi sploh ne skriva), ampak je potrebno kritično brati prvo, da bi se lahko bolj prepričljivo lotili problemov, ki so tudi v tekstih druge, a pogosto razvrednoteni zaradi neupravičenih in lahkotnih sklepanj.

Neda Pagon

Oblikovanje znanstvene kulture

Didier Gil

Bachelard et la culture scientifique

PUF, Paris 1993, 123 str.

Izraz znanstvena kultura zagotovo ne poseblja pojma, ki bi ga mogli zlahka razpoznati in brez ostanka natančno opisati in opredeliti. Na prvi pogled in brez teoretskega premisleka daje vtis v sebi nerazločne, nerazvidne, celo protislovne besedne zveze, ki pod videzom pojma združuje dve, sicer očitno razmejeni pojmovni celoti: znanost in kulturo. Tu seveda puščamo ob strani dejstvo, da je mogoče zoper vzporejanje teh dveh pojmov vselej izreči ugovor, češ da je logična napaka občemu, univerzalnemu pojmu kulture nasproti postavljati pojem znanosti, ki je vendar zgolj ena od posebnih oblik vseh tistih mnogoterih in mnogoličnih diskurzivnih in nediskurzivnih človekovih praks, katerih zbirni pojem je ravno kultura. Če je torej izraz znanstvena kultura kakorkoli problematičen, če od samega začetka zbuja različne pomisleke, potem zategadelj, ker nikakor niso očitne in nazorne vse relacije, ki ta dva pojma lahko povežejo v kolikor toliko enovit in enoumen koncept.

Vtem ko – tako kot na primer Pierre Thuillier – izhajamo iz prepričanja, da je znanost sestavni del kulture, ker je »človeška konstrukcija, progresivno

elaborirana, zgodovinsko pogojena in od drugih človeških institucij ali dejavnosti neločljiva institucija«,¹ namreč ne zadevamo zgolj ob nasprotna naziranja, ki se upirajo »sami misli, da bi obravnavali znanost kot drugim kulturnim realitetam primerljivo realiteto«, se ne vprašujemo torej le po tem, kar upravičuje našo klasifikacijo in ne postavljamo Thuillierjevega vprašanja, »kako govori kultura skozi znanost«,² temveč nasprotno, kako in koliko, če sploh, govori znanost skozi kulturo? Preprosto rečeno, če želimo razjasniti problem medsebojnih relacij kulture in znanosti, njunih stikanj in razhajanj, se ne smemo omejiti in obstati zgolj ob vprašanju, kako se kultura zreali v znanosti, kako in po katerih poteh se produkti kulture prenašajo in vcepljajo v različne oblike znanstvene dejavnosti in vplivajo, posredno ali neposredno, na procese znanstvene ustvarjalnosti, skratka, kako kultura »kultivira« znanost. Nasprotno, banalnemu vprašanju, kaj in kako kultura ponuja in

¹ Cf. Pierre Thuillier, *Les savoirs ventriloques*, Seuil, Paris 1983, str. 7.

² Vprašanje: kako govori kultura skozi znanosti? je podnaslov Thuillierove knjige.

daje znanosti, je treba postaviti nasproti vprašanje, kaj lahko sodobna znanost ponuja in daje sodobni kulturi? Natančneje rečeno, ali se in kako se vrednote sodobne znanosti (to pa so v prvi vrsti vrednote znanstvene racionalnosti in znanstvene resnice) prenašajo in inkorporirajo med sodobne kulturne vrednote, oziroma, v kolikšni meri lahko oblikujejo in dejansko oblikujejo vzorce in vzore kulturnih vrednot sodobnosti. Prav raziskavi in razlagi tega vprašanja, namreč vprašanja o kulturni vrednosti sodobne znanosti, ki si ga je zastavljal v mnogih svojih delih Gaston Bachelard in ki ga je strnil v nenehno poudarjanje potrebe po izdelavi filozofije znanstvene kulture, je posvečeno sicer neobsežno, a izjemno zgoščeno pisano delo, v katerem se je Didier Gil posvetil analizi tega, kar bi lahko nekoliko ironično poimenovali »moralno-pedagoški« vidik Bachelardovega epistemološkega projekta.

V nasprotju z večino interpretacij Bachelardovega dela, ki skušajo vprašanje domnevne dvojnosti njegove filozofije, tj. njeno razcepljenost na epistemološki in poetološki del, razreševati tako, da vidijo v slednjem nekakšno obrnjeno zrcalno sliko prvega, in ki se zato skoraj dosledno tudi omejujejo na en ali drugi pol njegovega dela, je intenca Gilove analize drugačna. Gila zanima Bachelardov filozofski projekt, poteze njegove »filozofske antropologije«, na podlagi katerih gradi svojo filozofijo kulture in na podlagi katerih opredeljuje mesto in vlogo racionalnih vrednot sodobne

znanosti znotraj vzgojnih procesov, ki tvorijo jedro oblikovanja kulture nasploh. Predmet Gilove raziskave so sicer res pretežno Bachelardova epistemološka dela, toda njegova pozornost je usmerjena na tista mesta in pojmovne zveze, kjer se v teh besedilih pojavljajo pojmi morale, moralnih vrednot, učenja in vzgoje, šole, politike. Gil se loteva odkrivanja, teh kategorij s pravo arheološko analizo v foucaultovskem smislu in ob neprikriti, čeprav neizrečeni podmeni, da je mogoče iz Bachelardove načelno nesistematske, neskljenjene, nezaprte in neomejene misli izluščiti nek konsistenten filozofski temelj, neko konsistentno filozofijo kulture, ki v zadnji instanci podeljuje predpostavljeno koherenco Bachelardovi epistemologiji in njegovemu projektu vzpostavitve stanju sodobnih znanosti ustrezne znanstvene filozofije. Pri tem Gil ne dela nič drugega, kot da izpostavlja in potencira vprašanje, ki si ga je zastavil že Bachelard sam, le da sprva in večinoma v ožjem epistemološkem okviru, tj. vprašanje, kaj pomenijo globoke in prelomne konceptualne spremembe, ki jih je sprožila t.i. znanstvena revolucija v naravoslovnih vedah na prelomu in začetku stoletja, za filozofijo, oziroma natančneje za utečeno, tradicionalno filozofsko dožemanje in razumevanje kategorij človekovega mišljenja in njegove vloge v razvoju in napredku človekovega vedenja. Vprašanje, ki ga je Bachelard prevedel v zahtevo po temeljiti premeni filozofskega odnosa do znanosti in s tem prenovi in predelavi same filozofije in ki ga je

razširil tudi na zahtevo po reformi vseh tistih procesov, ki tvorijo jedro oblikovanja kulturnih vrednot in same kulture.

Vodilna nit Gilove interpretacije je Bachelardova ugotovitev, da je vsaka kultura oblikovanje duha in da je potemtakem treba odkriti, kaj se je ob formiranju novega znanstvenega duha, ki je vzniknil na začetku 20. stoletja, zgodilo, se dogaja in se bo še dogajalo s strukturo človekovega duha. »Novi znanstveni duha«, piše Gil, »ne prelomi samo z 18. stoletju predhodno predznanstveno kulturo, temveč tudi s pozitivnemu stanju lastno znanstveno kulturo 19. stoletja (...) Kulturna vrednost sodobne znanosti dosti bolj in drugače odmeva v napredku duha. Sodobna znanstvena kultura nima samo instruktivne vrednosti za duha, temveč je normativna ustvarja nove splošne norme rasti duha.«³

Gilova interpretacija je razdeljena na tri dele z značilni naslovi »Normativna psihologija«, »Politika« in »Pozitivna metafizika«. Tako je že s samo razdelitvijo poudarjena drugačnost Gilovega pristopa in usmerjenosti njegove obravnave Bachelardove filozofije. Opozoriti velja, da utegne biti zavajajoč predvsem naslov zadnjega dela, torej pozitivna metafizika, saj ne gre, in pri Bachelardu tudi načeloma na more iti za nobeno metafiziko (ali ontologijo) v tradicionalnem pomenu besede, temveč gre za doktrino, kot piše Gil, »ki vidi v človeku, vzgoje-

nemu skozi splošno znanstveno kulturo, pravi moralni vzrok sveta. Splošna znanstvena kultura vsebuje torej vrednote angažmaja, katerih bistvo je čisto moralno«.⁴

Čprav je Gilova interpretacija Bachelardove filozofije nasploh in njegove filozofije znanstvene kulture posebej brez dvoma kot celota vse pozornosti in teoretskega razmisleka vredno branje in četudi uspeva skozi natančno in nadrobno raziskovanje odkriti in vzpostaviti v dosedanjih študijah o Bachelardu večinoma neobdelane teme – kar velja zlasti za tematiko morale in iz sodobnega znanstvenega duha izvirajočih moralnih vrednot – je po našem prepričanju najpomembnejša Gilova razčlenitev Bachelardovega pojmovanja psihologije in psiholoških determinant v procesu oblikovanja znanstvenega mišljenja. Tu se Gil v veliki meri odmika predvsem od interpretacij Dominiquea Lecourta,⁵ ki je videl v Bachelardovem svojevrstnem poskusu uvajanja psihoanalize v razlago oblikovanja znanstvenega mišljenja in predvsem v »teoriji imaginacije« in z njo povezanim konceptom epistemološke ovire, Bachelardov padec v psihologizem, s katerim naj bi bila prežeta vsa njegova epistemologija. Gil namreč uspe poka-

⁴ *Ibid.*, str. 7.

⁵ Cf. Dominique Lecourt, »Épistémologie et poétique (Études sur la réduction des métaphores chez G. Bachelard)« v *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, Paris 1972, str. 37-63 in delo istega avtorja *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Paris 1974, str. 111 sq.

³ Didier Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, str. 5.

zati, da Bachelardovo neprikrito uva-
janje psihološke razsežnosti v proces
oblikovanja znanstvenega mišljenja,
njegovo poudarjanje psihološke nara-
ve epistemoloških ovir, dialektika psi-
hologizma in nepsihologizma, proces
depsihologizacije psihologizma, po-
jem ortopsihizma, njegov boj na dveh
frontah: proti logicizmu na eni in
formalizmu na drugi strani, niso nič
drugega kot prvine in postaje na poti
oblikovanja znanstvenega subjekta,
torej elementi epistemološkega opisa
procesa konstituiranja spoznavnega
subjekta v znanosti, ki jasno kažejo,
da le-tega ni mogoče izenačiti ali zvesti
ne na klasično formo racionalističnega
(kartezijanskega) in ne transcenden-
talnega subjekta. Gil skuša biti v svoji
interpretaciji vseskozi nevtralen, lahko
bi rekli »immanenten«, razlagalec
Bachelardove misli. Njegov namen ni
nikakršna kritika ali kritični prikaz
Bachelardove filozofske misli, temveč
razgrinjanje, razpletanje te misli do
take mere, da se pokažejo »kritične«
točke same od sebe, da postanejo raz-
vidne iz same prezentacije postaj in
korakov Bachelardovega miselnega
filozofskega itinerarija. Zato Gil tudi,
podobno kot Michel Serres,⁶ opozori,
da je v tej zvezi takorekoč edino, kar
je mogoče Bachelardu očitati, utopič-
nost njegovega racionalističnega pre-
pričanja, da so vrednote znanstvene
kulture, vrednote, ki vznikajo iz struk-
tur sodobnega znanstvenega duha in
se v permanentni šoli znanosti tudi

nenehno obnavljajo in prenavljajo, tis-
te vrednote, ki so že *eo ipso* predes-
tinirane, da postanejo temeljne vred-
note sodobne kulture sploh, pač v
skladu z znamenitim Bachelardovim
geslom: »Ni šola tista, ki mora biti
ustvarjena po podobi življenja, temveč
je življenje tisto, ki mora biti ustvar-
jeno po podobi šole.«⁷

Ali je za to utopično potezo Bache-
lardove misli mogoče odkriti spe-
cifično obliko scientističnega ali teh-
nokratskega mita, ali pa gre zgolj za
nasledek neke, prav iz tradicije nje-
gove lastne nacionalne kulture pode-
dovane ideologije racionalizma in
predvsem razsvetljenstva, o tem Gil
niti noče presojsati. A tudi če bi na to
lahko odgovoril pritrdilno, nas sam
stil Bachelardovega sklepanja upravi-
čuje v prepričanju, da bi Bachelard
sam tako očitek bržkone sprejel kot
nekaj pozitivnega in ga z njemu lastno
veščino tudi kaj naglo zares preobrnil
v pozitivno vrednoto.

Vojo Likar

⁶ Cf. Michel Serres, »Déontologie: la réforme
et les sept péchés« v *L'Interférence (Hermès
II)*, Minuit, Paris 1972, str. 201-222.

⁷ Gre za geslo, zapisano v referatu »Valeur
morale de la culture scientifique«, ki ga je
imel Bachelard na *Mednarodnem kongresu
o moralni vzgoji* v Krakovu 1934. leta.
Integralno besedilo tega referata je prvič
objavljeno v Franciji prav v Gilovi knjigi,
str. 10.

Povzetki – Abstracts

Rado Riha

K PROBLEMU SAMONANAŠANJA OBJEKTIVNEGA SPOZNAVANJA PRI KANTU

Članek utemeljuje trditev, da za transcendentalno teorijo objektivnosti nista značilni le občost in nujnost, ampak tudi refleksivnost. Teorija objektivnosti se vselej tudi že obrača nazaj nase in *določa* pomen lastne določitve objektivnega spoznavanja. Samonanašalnost spoznavne konstitucije objekta pa se izraža v nujnosti zveze med realnim nasprotjem in dialektičnim nasprotjem. Skozi to razmerje spoznanje ni le določeno kot *objektivno*, ampak je vselej tudi že *naddoločeno* kot *uspeh*. Pomen konstitucije spoznavnega objekta je uspeh, analiza Kantove fasciniranosti z nevarno bližino uma in norosti pa pokaže, da misli njegova filozofija uspeh kot dejanje, s katerim se uspe um razmejiti od lastne norosti.

ZUM PROBLEM DER SELBSTBEZÜGLICHKET DER OBJEKTIVEN ERKENNTNIS BEI KANT

Der Beitrag versucht nachzuweisen, daß für die transzendente Theorie des Objekts nicht nur Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern auch Reflexivität charakteristisch sind. Die transzendente Theorie der Objektivität biegt sich immer schon auf sich selber zurück und bestimmt den *Sinn* der eigenen Bestimmung der objektiven Erkenntnis. Die Selbstbezüglichkeit der Erkenntnisconstitution des Objekts äußert sich in der Notwendigkeit der Verbindung zwischen dem realem Widerstreit und dem dialektischen. Durch dieses Verhältnis ist die Erkenntnis nicht nur als *objektiv* bestimmt, sondern immer auch schon als *erfolgreich* überdeterminiert. Der Sinn der Erkenntnisconstitution des Obejekt ist ihr Erfolg, eine Analyse von Kants Faszination von der gefährlichen Nähe von Vernunft und Wahn zeigt uns aber, daß in seiner Philosophie der Erfolg als Akt gedacht wird, mit dem sich die Vernunft erfolgreich von dem ihr wesentlich angehörenden Wahn distanzieret.

Zdravko Kobe

KANT IN TETENS

V prispevku poskuša avtor s historičnimi argumenti podkrepiti svojo interpretacijo Kantovega nauka o notranjem čutu, ki zagovarja strogi paralelizem med obema čutoma in empirično naravo vseh instanc zavesti. V ta namen najprej opozori, da v pismu Herzu iz leta 1772 Kant še ni znal zavrniti Lambertovega ugovora proti idealnosti časa, in postavi sklep, da se je ključni preboj zgodil šele po letu 1775. V drugem koraku je podrobneje predstavljena Tetensova teorija čutnega spoznavanja, še zlasti njegova koncepcija notranjega čuta, kakor je podana v njegovem delu iz let 1776-1777. Avtor izpostavi naslednje poudarke: za Tetensa je značilna dosledna metodološka vzporednost pri obravnavi zunanjega in notranjega čuta; med samo danostjo vtisa v čutih in oblikovanjem ustrezne čutne predstave obstaja strukturni zamik, Tetens ga označi s parom *Empfindung-Nachempfindung*, ki se navezuje na razmerje pasivno-aktivno; kakor je spoznanje zunanjih predmetov odvisno od ustroja ustreznih organov zaznavanja, tako nam je tudi duša v notranjem spoznavanju dana le kot pojav. Ker so to ravno ključne poteze Kantovega nauka, avtor v nasprotju z utečenim branjem postavi tezo, da je Kant svojo teorijo notranjega čuta v celoti prevzel od Tetensa.

KANT UND TETENS

In dem Aufsatz versucht der Verfasser seine Interpretation von Kants Lehre über dem inneren Sinn, wonach zwischen den beiden Sinnen ein strenger Parallelismus bestehe und jedes Bewußtsein, auch das des Denkens, empirisch sei, durch eine historische Argumentation zu begründen. Das Argument verfährt in zwei Schritten. Es wird zunächst darauf hingewiesen, daß in dem Brief an M. Herz aus 1772 Kant noch nicht imstande ist, Lamberts Einwand an die Idealität der Zeit zu widerlegen, und es wird die Meinung vertreten, der entscheidende Durchbruch erfolge erst nach 1775. Im zweiten Schritt wird Tetens Theorie des sinnlichen Erkennens, mit besonderer Hinsicht auf die Rolle des inneren Sinnes, vorgestellt, wie es aus seinem Werk *Philosophische Versuche über menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1776-1777) hervorgeht. Es werden folgende Hauptzüge aufgestellt: Tetens Theorie zeichnet sich durch eine konsequente Übereinstimmung in der Betrachtung des äußeren und des inneren Sinnes aus; zwischen dem bloßen Gegebensein eines Eindrucks in den Sinnen und dem Formieren einer entsprechenden Sinnenvorstellung gibt es eine strukturelle Verspätung – von Tetens durch Begriffspaar *Empfindung-Nachempfindung* bezeichnet – die sich ans Verhältnis Passivität-Aktivität anknüpft; wie die Erkenntnis der äußeren Gegenstände von der Beschaffenheit der Sinnesorgane abhängt, so wird uns auch unsere Seele nur als Erscheinung gegeben. Da aber die angeführten Merkmale zugleich die Grundelemente von Kants Lehre von dem inneren Sinn ausmachen, stellt der Verfasser die Behauptung auf, Kant habe seine Theorie des inneren Sinnes in einer schon voll ausgebildeten Form von Tetens übernommen.

Andrej Ule

KANTOVI TRANSCENDENTALNI ARGUMENTI

Predstavljam analizo Kantovih transcendentalnih argumentov sledeč naslednji shemi Kantove forme transcendentalnih argumentov: ugotavljanje relevantnih dejstev, definicij, principov spoznanja (npr. obstoj določenih sintetičnih stavkov a priori) ⇒ iskanje nujnih pogojev za ta dejstva itd. (regres od izkustva do njegovih pogojev) ⇒ določitev načina predstavljanja teh nujnih pogojev (npr. kot čiste subjektivne zmožnosti človeške zavesti) ⇒ dokaz nujnih pogojev za te (subjektivne) zmožnosti čiste zavesti kot izvorov vseh objektivnih in veljavnih nujnih pogojev relevantnih dejstev itd. ⇒ izpeljava pomembnih konsekvenc (ali razvijanje nekega sistema transcendentalnega znanja). Vendar mora obstajati neko transcendentalno vodilo argumenta, ki se ga poda na začetku argumentacije. To vodilo nam s pomočjo posebne transcendentalne abstrakcije predstavlja neko čisto-subjektivno zmožnost spoznanja (npr. zmožnost čistega prostorskega zora).

KANT'S TRANSCENDENTAL ARGUMENTS

I present an analysis of Kantian transcendental arguments via the following scheme of the Kantian form of transcendental arguments: the assertion of relevant facts, definitions, principles of knowledge (i.e., the existence of some synthetic statements a priori) ⇒ searching for necessary conditions for those facts to obtain, etc. (regress from experience to its conditions) ⇒ determining the mode of presentation of necessary conditions (i.e., as pure subjective capacities of human consciousness) ⇒ finding of necessary conditions for those (subjective) capacities of pure consciousness as the sources of all objective and valid necessary conditions for some relevant facts, etc. ⇒ derivation of important consequences (or developing of some system of transcendental knowledge). However, there must be some transcendental guide of the argument given at the beginning of argumentation. This guide presents us a purely-subjective capacity of knowledge (i.e., the capacity of a purely-spatial form of intuition) with the help of special transcendental abstraction.

Peter Klepec

DING AN SICH KOT ZAGATA RAZMEJITVENE GESTE?

Članek skuša ponazoriti zagato, ki jo za interpretacijo Kantove filozofije kot razmejitvene geste predstavlja reč na sebi. Če namreč drži, da imamo v Kantovi filozofiji vselej opravka z razmejitvijo dveh področij in če drži, da je ta razmejitev, čeravno predpostavljena, šele vnažajšnji produkt, se zdi, da obstaja vsaj ena ločnica, vsaj en primer, kjer ta interpretacija ne drži - ločnica med pojavi in rečmi na sebi. Ta ločnica je paradokсна, kolikor prvi člen, pojav, za Kanta še zdaleč ni sporen, medtem ko je drugi člen, reč na sebi, nekaj najbolj spornega v Kantovi filozofiji sploh. Kantove izjave o statusu reči na sebi močno variirajo, tako, da je mogoče reč na sebi razumeti na različne načine, izmed katerih pa nobeden ni združljiv s temeljnimi premisami Kantove teoretične filozofije in videti je, da je Kantu uspelo nastalo zagato razrešiti šele v svojem zadnjem, a neobjavljenem delu *Opus postumum*.

THE THING IN ITSELF AS AN IMPASSE OF A DELIMITATION GESTURE

Article tries to illustrate the impasse, which the thing in itself constitutes for the interpretation of Kant's philosophy as a delimitation gesture. For, if it is true, that in Kant's philosophy we have always a delimitation of two fields, and if it is true, that this delimitation is, although presupposed, only a retroactive product, it seems, that there is at least one distinction, at least one example, in which this interpretation does not hold true - the demarcation between appearances and things in themselves. This demarcation is paradoxical, if we know that the first part, the appearance, is for Kant not disputable at all, while the second part, thing in itself, holds as something the most problematic in Kant's philosophy as a whole. As Kant's statements about thing in itself vary, it can be understood in various ways, but none of them is compatible with basic premises of Kant's theoretical philosophy and it seems, that Kant succeed to solve this impasse not earlier than in his last but unpublished work *Opus Postumum*.

Alenka Zupančič

IDEOLOGIJA KOT IDEOLOGIJA »OČITNEGA«

Avtorica se v svojem prispevku loteva hkrati najšibkejše in najmočnejše točke ideologije, sklicevanja na »očitno«, »evidentno«, pri čemer »očitno« vselej zastira mesto, kjer je ideologija najbolj ranljiva – na kar je v svoji analizi delovanja ideologije opozoril že Althusser. Althusser ideologijo sicer poskuša misliti kot diskurz, toda njegova teorija ideologije vseskozi niha med dvema točkama, med ireduktibilnostjo ideologije in idejo »epistemološkega reza«, skratka, med tem, kar je in med tem, kar ni več ideologija. Na tej točki, kjer se Althusser znajde v slepi ulici, si lahko pomagamo z Lacanovo teorijo štirih diskurzov, pri čemer nam diskurz Univerze ponuja »matem« tega, kar je neka osnovna ideološka operacija.

IDEOLOGY AS IDEOLOGY OF THE »OBVIOUS«

Authoress deals with the aspect of ideology, which is at the same time its weakest and strongest point, with the appealing on »obvious«, »evident«, where »obvious« always conceals the point at which the ideology is the most vulnerable. This fact has been already pointed out by Althusser in his analysis of functioning of ideology. Although Althusser tries to think ideology as discourse, his theory of ideology allways oscilates between two points, between irreductibility of ideology and the idea of »epistemological cut«, between what is within and what is beyond ideology. At this point, where Althusser is faced with serious difficulties, we can rely on Lacan's theory of four discourses, where discourse of University offers the »mathem« of what is fundamental ideological operation.

Tomaž Erzar

THE PRIVILEGE OF A TRAVELLER

Formiranje prepričanja v Humovi filozofiji je glavna tema članka, ki izhaja iz temeljnega razlikovanja med naravno in nenaravno domišljijo v Humovem svetu Narave. Za razliko od vere prepričanje pri Humu prestopa meje zaznave v smeri skritih vzrokov, a vendar ostaja v okvirih izkustva in navade; naloga filozofije, ki je razpeta med skepticizem in vsakdanje življenje, je formiranje domišljije, na katero se opira vzročno sklepanje v prepričanjih. Formiranje domišljije se pri Humu neposredno izrazi v razmerju filozofije na eni strani in literature ter zgodovinopisja na drugi, kot ga je mogoče zaznati v kratkem spisu *A Dialogue* in nadaljevanja tretjega poglavja *Raziskovanja človeškega razuma*. To obliko neposrednega formiranja domišljije, ki jo opredeljuje razmerje odkrite prevare, Hume dopolni z razmerjem prikrite prevare, ki subjektu formiranja hkrati omogoča distanco in onemogoča, da bi se prevare zavedal.

THE PRIVILEGE OF A TRAVELLER

The process of formation of belief is the central topic of the article, which is based on the fundamental distinction dividing the Humean world of Nature, between natural and artificial imagination. Although belief, as opposed to faith, goes beyond what is given to the mind through sensation, it remains within the boundaries of experience and habit. The purpose of philosophical speculation, defied by scepticism and common life, is to train the imagination in order to support the causal thinking of our beliefs. In Hume the formation of imagination gets the immediate expression in the relationship between philosophy on one hand and literature and historiography on the other as presented in the short essay entitled *A Dialogue* and the famous appendix to the third chapter in *An Enquiry Concerning Human Understanding*. This modus of direct formation of imagination which is defined in the article as overt deception, is supplemented by Hume with the relationship of covert deception enabling the subject of formation to take a distinct stance as well as disabling him from ever taking notice of the deception.

Bojan Borstner

TEŽAVE IN MOŽNE IZBOLJŠAVE RELIABILIZMA (ZANESLJIVOSTI)

Pričujoči tekst analizira možnost utemeljitve epistemske teorije, ki bo zagotavljala upravičene in upravičljive kriterije za to, kdaj je določeno prepričanje znanje. Izhodišče nam predstavlja Goldmanovo teorijo reliabilnosti, kjer je določeno prepričanje epistemsko upravičeno le, če je dobljeno na osnovi procesov in mehanizmov, ki so zanesljivi. Problem tako zastavljene teorije upravičbe je dejstvo, da je zelo težko določiti, kateri so procesi, ki so zanesljivi. Pri tem je še posebej vprašljivo Goldmanovo zatrjevanje, da so zanesljivi lahko le tipi procesov, da pa posamezni primerki procesov lahko proizvedejo le posamezna prepričanja, ki pa so ali resnična ali neresnična. Nejasnost je predvsem v tem, ker enostavno ne obstaja dovolj zanesljiv proces, mehanizem, ki bi nam vnaprej omogočil ocenjevanje posameznega prepričanja. V tej zvezi ne pomaga niti Goldmanovo razlikovanje med ohlapno in strogo upravičbo, ker, če sprejmemo ohlapno upravičbo kot utemeljeno, potem je dana možnost za sprejetje tudi nezanesljivih procesov in mehanizmov, kar pa pomeni, da je stroga upravičba zgolj nekaj ekstravagantnega. Možen izhod iz te zagate predstavlja ločevanje nivoja izvornih kognitivnih procesov in nivoja pridobljenih metod, postopkov..., vendar se izkaže, da tudi to ni rešitev. Zato predlagamo naslednjo opredelitev teorije upravičbe: Prepričanje p, ki ga ima oseba S v t, je upravičeno če je i primerek tipa procesa, ki bi ga najboljša kognitivna znanost klasificirala kot zanesljivega.

RELIABILISM – PROBLEMS AND A POSSIBILITY OF IMPROVEMENT

This paper addresses a possibility for providing an epistemic theory which would offer justified and justifiable criteria for the knowledge. A. Goldman says that the justificational status of a belief is a function of the reliability of the processes that cause it. But if it is true that what determines the justification of a belief is a process type (not token) and there are many types of different cognitive processes which have varying degrees of reliability, then it is not clear how to determine which type is the relevant type. If we take the relevant type to be relatively narrow, then we face one set of unhappy consequences, if we take it to be broad, we face the unhappy consequences. Goldman's account of weak and strong justification is not a way out from the problem. Therefore we proposed an improvement of Goldman's theory: A S's belief p at time t, is justified if and only if an i is a token of the type process which is classified as reliable by the best cognitive science.

Marina Gržinić Mauhler

KONCEPTUALIZACIJA DIGITALNIH REŽIMOV VIZIBILNOSTI

Simulacija je nova oblika figuracije, ki je prelomila z reprezentacijskimi in prezentacijskimi načini. Čas, ki ga diktira aktivni simulacijski program, ni več memorični čas fotografije, filma ali televizije, za vedno shranjen in pripravljen za to, da ga uporabimo. Čas sinteze je čas, ki nič več ne pripada realnemu času. To je ahroničen čas. Lahko ga pospešimo, upočasnimo, obračamo, pošiljamo nazaj k izviru, da ga še enkrat preberemo. To je hibridni čas, ki združuje čas stroja/naprave in subjekta.

CONCEPTUALIZATION OF THE DIGITAL REGIMES OF VISIBILITY

Simulation is a new form of figuration, which has broken with up to now ways of representation and presentation. Time, dictated by an active simulation programme is no longer the memory time of photography, film or television, which is registered once for ever and is only waiting to be used again. The time of synthesis is a time which no longer belongs to the real time/chronos; it is an »achronic time«. We can speed it up, we can slow it down, return it to its origin to read the picture once more. This is a hybrid time which connects the time of the engine/machine and the subject.

Tomaž Mastnak

ABBÉ DE SAINT-PIERRE, ZDRUŽENA EVROPA IN RAZSVETLJENA KRIŽARSKA VOJNA

V *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, ki je v glavnem poznan iz Rousseaujevega povzetka, si je Saint-Pierre zamislil evropsko unijo kot edino sredstvo, ki omogoča Evropi vladati nad celim svetom. Načrt za vzpostavitev miru v Evropi se izteče v poziv k univerzalnemu križarskemu pohodu in k iztrebljalni vojni, v kateri bo »Turek« izgnan iz Evrope in tudi iz Azije in Afrike.

ABBÉ DE SAINT-PIERRE, EUROPEAN UNION, AND THE ENLIGHTENED CRUSADE

In his *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, most often read in Rousseau's abstract, Saint-Pierre envisaged »European union« as the only means to enable Europe to dominate over the whole world. His plan to establish peace in Europe culminated in an appeal for a universal crusade and a war of extermination in which the »Turk« would be driven not only out of Europe but also out of Asia and Africa.

Oto Luthar

BEL, RACIONALEN IN PERVERTIRAN: EVROPSKI HUMANIZEM IN DRUGI

Avtor teksta reflektira nekatera najprodornejša teoretska izhodišča kritikov koncepta evropskega humanizma kot nekonfliktnega etičnega načela. Obenem na primeru tematizacije odnosa multikulturalizma in interkulturalizma napeljuje na nekatere ključne točke v povzemanju rasističnega diskurza visokega humanizma v tipični lokalni in periferni vsebini. Avtor opozarja na orientalizacijo govornice lokalnega sistema na robu balkanskega spopada. V prvi vrsti gre za opozorilo na tipično reakcijo majhnega sistema na periferiji entitete, katere stalna avto-rekonstrukcija in avtoinvencija že dve tisočletji ostalemu svetu sporočata, da so evropske vrednote in resnica univerzalne.

WHITE, RATIONAL AND PERVERTED: EUROPEAN HUMANISM AND THE OTHER

The author reflects on some of the most incisive theoretical approaches used by critics of the concept of European humanism as a non-conflictual ethical principle. At the same time, on the example of the issue of multi-cultural vs. inter-cultural, the author adduces some of the key points for the adoption of racist discourse by high humanism in its typical local and peripheral content. The author adverts to the orientalised language of the local system on the fringe of the Balkan conflict, drawing attention to the typical reaction of a small system at the periphery of an entity whose constant reconstruction and reinvention of itself has for the past two millennia conveyed to the rest of the world that European values and truths are universal.

Gorazd Korošec

HUGO GROTIUS IN RAZVOJ TEORIJ NARAVNEGA PRAVA

Članek sledi zametkom teorij naravnega prava pri Aristotelu in rimskih pravnikih, nato pa se ukvarja z njihovim razvojem od Akvinskega do pozne sholastike in Suareza. Vendar pa avtor zagovarja trditev, da je resnične začetke in konceptualne vire modernih teorij naravnega prava iskati v zgodnji sholastiki 12. stoletja, ob uvajanju in zgodnjem razvoju kanonskega prava. Oglela si tudi kritiko naravnega prava v obdobju renesanse, zatem pa obravnava teorijo naravnega prava Huga Grotiusa in opredeli njen zgodovinski *novum ter oriše* njeno konceptualno polje, sicer nastalo s transformacijo humanistične tradicije, ki je zarisalo osnove liberalne doktrine in teorije suverene države, in na osnovi katerega so svoje moderne teorije naravnega prava gradili Selden, Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac in Locke.

HUGO GROTIUS AND THE DEVELOPMENT OF THE NATURAL LAW THEORIES

Article traces the beginnings of natural law theories in Aristotle and Roman lawyers and then outlines their development from Aquinas to late scholastics and Suarez. However, author asserts that the true origins and conceptual sources of modern natural law theories are to be found in the early scholastic of 12th century, after the introduction of canon law and its early development. He also examines the critique of natural law in the age of Renaissance, exploring then Hugo Grotius's natural law theory, defining its historical *novum* and outlining its conceptual field, the result of the transformation of humanist arguments, that lays the foundations of liberal doctrine and the theory of sovereign state and on which Selden, Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac and Locke have built their modern natural law theories.

FV