

KANTOV KONCEPT ZGODOVINE

Foucaultova interpretacija razsvetljenstva in Kantovega kriticizma kot njegove podlage¹ deluje presenetljivo, celo moteče vsaj v okviru dveh teoretskih zastavitev. Ena izmed njih je sama Foucaultova teorija, druga pa tradicionalna marksistična razlaga razsvetljenstva.

V nadaljevanju bomo ta moment neumestljivosti še poudarili. Skušali bomo nakazati tisto, kar je po našem mnenju pri Foucaultovi interpretaciji res presenetljivo: da namreč utira pot lacanovski analizi Kantove filozofije zgodovine. To pa je analiza, ki je zmožna realizirati Kantovo zahtevo, da zgodovinski proces ni le »skriti načrt narave«, ki uveljavlja svoje smotre preko glav individuov, ampak je tudi po meri (moralnega) subjekta, ker in kolikor je njegov konstitutivni del neko ireduktibilno a-historično jedro.

Produktivni nastavek Foucaultove interpretacije² vidimo v tem, da poveže dva Kantova spisa. »Kaj je razsvetljenstvo« (iz l. 1784) in »Spor fakultet« (iz l. 1798). Pri prvem besedilu, ki ga interpretira Foucault, nas bosta zanimali dve vprašanji: kakšen je »novi tip« refleksije o zgodovini, ki ga po Foucaultu uvaja Kantov spis »Was ist Aufklärung?«; kaj je v tej obliki zgodovinske refleksije, ki se odslej v sodobni filozofiji ni nehala zapisovati, specifično kantovskega? Obe vprašanji sta zastavljeni tako, da nas bosta pripeljali k problematiki spisa »Spor fakultet«.

Kar nas pri Foucaultovi analizi razsvetljenstva takoj zbode v oči, je njegova »vera v razsvetljenstvo« (Foucault, 1985, 50), njegovo afirmativno navezovanje na tip filozofske refleksije, v kateri bi moral Foucault na podlagi lastne teoretske zastavitve prepoznati ravno ključno sestavino neke specifične oblike oblastnega razmerja — »režima vednosti«. Ali ni Kantov kriticizem bistveno prispeval h konstituciji novoveške subjektivnosti, neke, foucaultovsko rečeno, oblike oblasti, ki podvrže individua tako lastni istovetnosti kakor tudi delovanju drugih, ki individua hkrati individualizira in popolnoma totalizira, podredi skupku specifičnih udružbljujočih mehanizmov? Res je sicer, da Foucault tega momenta pri Kantu na začetku še ne poudarja, da obravnava v *Besedah in rečeh* Kantovo definicijo človeka, ki rabi za podlago

¹ »Kritika je v določenem smislu priročnik razuma, ki je zrasel v razsvetljenstvu, in obratno, razsvetljenstvo je doba kritike« (Foucault 1985, 38).

² V nadaljnjem se opiramo predvsem na dve Foucaultovi besedili, na »What is Enlightenment« (Foucault 1985) in na »Kant, Was ist Aufklärung« (Foucault 1984).

diskurzivnim praksam humanističnih znanosti, »zgolj kot zamotano in negotovo, ne pa kot nevarno« (Dreyfus/Rabinow 1984, 354), toda že v *Nadzorovanju in kaznovanju* so humanistične znanosti dojete kot nekaj ogrožajočega, kot izraz za gospostvo, notranje avtonomni strukturi razsvetljenega uma.

Foucaultovo navezovanje na razsvetljenje izgubi seveda videz nereflektiranega sprejemanja, če upoštevamo, da je zanj razsvetljenska pozicija v osnovi *dvoumna*. O tej dvoumnosti razsvetljenstva govori Foucault na več ravneh. Najprej na ravni splošne določitve razsvetljenstva kot vznika racionalnosti, ki se sklicuje na svojo univerzalnost, a se dejansko razvija kontingentno, ki razglša svojo utemeljenost v sami sebi, a je ni mogoče ločiti od njene zgodovine, zunanjih zagat in prisil, katerih objekt je (cf. Foucault, 1985a, 7), skratka, racionalnosti, ki je hkrati despotizem in luč« (ibid.). Dvoumno pa je tudi samo Kantovo besedilo »Kaj je razsvetljenje?«, natančneje, »izhod iz nedoletnosti«, ki ga razume Kant kot specifično obeležje razsvetljenstva. Na eni strani je ta »izhod« opredeljen kot samorasli kolektivni proces, na drugi kot etično najstvo, oprto na posameznikov »pogum«: ljudje so hkrati »elementi in dejavniki enega in istega procesa« (Foucault 1985, 35), potek zgodovinskega procesa, ki je izoblikoval človeka kot razumno naravno bitje, je navsezadnje odvisen od svobodne odločitve individuov, da se prepoznajo v njem kot njegovi akterji. »Izhod iz nedoletnosti« je, skratka, paradokсна, nemogoča točka ujemanja med fenomenalnim zgodovinskim tokom in noumenalnim redom svobode, spis »Kaj je razsvetljenje?« je, kot pravi Foucault, *križišče*, kjer se stikata Kantova kritična refleksija in njegova razmišljanja o zgodovini. Nič manj dvoumno ni tudi Kantovo razlikovanje med svobodno, javno rabo uma in njegovo privatno rabo, podrejeno institucionalnim pravilom. To razlikovanje, ki je pogoj in izraz za »izhod iz nedoletnosti«, priča namreč o neki nenavadni povezanosti svobode in pokorščine: obča, svobodna in javna raba uma, utemeljena le v sami sebi, je dosežena šele s popolno pokorščino subjekta, v trenutku, ko subjekt prevzame svojo vlogo »dela v stroju«, ko raba uma podredi svoji družbeni vlogi.

Dvoumnost razsvetljenstva, o kateri govori Foucault, je nedvomno treba navezati na težave, ki spremljajo Kantov poskus misliti v okviru transcendentalne zastavitve vprašanje zgodovine in zgodovinskosti mišljenja. Vendar pa pomeni pri Foucaultu več kot zgolj problemsko zarisan vstop v kantovsko eksegezo. Dvoumnost v pomenu konstitutivne nedoločljivosti, pomenske odprtosti je za Foucaulta ravno tisto edino *trdno, pozitivno* določilo razsvetljenstva kot sklopa »političnih, ekonomskih, družbenih, institucionalnih in kulturnih dogodkov, ki zgodovinsko določajo nas same« (Foucault 1985, 42). Razsvetljenje tako po Foucaultu ni nauk, skupek doktrinalnih elementov, v njem je treba vse prej prepoznati specifično, *moderno* »filozofsko držo«, etos, se pravi, specifičen način *navezovanja* na vsakokratno zgodovinsko realnost (ibid., 39). Ker razsvetljenje ni nauk,³ se zanj tudi ni mogoče opredeljevati na podlagi odločitve »za« ali »proti«: edina možna zvestoba razsvetljenstvu je v nenehnem obnavljanju te filozofske drže. Treba je izoblikovati nekakšno historično zavest o lastnem položaju, s pomočjo nenehne historične analize in refleksije mej, ki so nam bile vsiljene, je treba ugotoviti, ali so historični dogodki, konstitutivni za naše subjektiviranje, še vedno nepogrešljivi za nas kot »avtonomne subjekte« (ibid., 43).

³ Pri tem Foucaultovem zagovoru razsvetljenstva se naravnost vsiljuje primerjava z načinom, kako Lukács zavrača branje Marxove teorije kot enkrat za vselej danega nauka.

Na kratko lahko Foucaultovo prevzemanje razsvetljenske dediščine opredelimo takole: razsvetljenstvo je zanj brezpomensko, prazno mesto nenehnega procesa kritične analize »sodobnih mej nujnega«, ki mora s prikazom kontingentnosti nujnega zarisati možnost za drugačnost, za transgresijo teh mej. Tudi tisti »mi«, ki postane z razsvetljskim nastavkom »kritične ontologije nas samih« osrednji predmet filozofske refleksije, ni drugega kot prazno mesto vselej novih oblik subjektiviranja, ki rastejo iz nenehnega zavračanja tega, kar smo in kar mislimo. Drugače rečeno, pozitivno pri razsvetljenstvu je po Foucaultu zastavitev Kantovega kriticizma, filozofska drža nenehne analize in kritike mej subjekta. Legitimno prevzemanje in nadaljevanje te razsvetljenske dediščine pa zahteva njeno preoblikovanje. Kantov *negativni kriticizem*, ki zarisuje subjektu meje, ki jih ta ne sme in ne more prekoračiti, je treba preoblikovati v *pozitivni kriticizem*. Ta se razlikuje od Kantovega po tem, da opušča transcendentalni okvir občosti in nujnosti, da ne išče več splošneveljavnih formalnih struktur, ampak se obrača k posebnemu in kontingentnemu, k temu, kar je »produkt arbitrarnih prisil« (ibid., 45). Po Foucaultovem mnenju takšno zarisovanje mej nujnega ne deluje več kot omejevanje subjekta, ravno narobe, subjekt se skozi nenehno transgresijo mej ravno vzpostavlja.

Foucault lahko tako »vero v razsvetljenstvo« razume kot integralni del svoje temeljne teoretske zastavitve. Vprašanje razsvetljenstva, ki ga obravnava kot vprašanje »zgodovinskosti mišljenja o občem« (Foucault 1984, 39), oz., če uporabimo Habermasove besede, kot »vprašanje po partikularnih zgodovinskih vzgibih, ki se uveljavljajo in prikrivajo v univerzalističnem mišljenju od poznega 18. stol. naprej« (Habermas 1985, 130), je dejansko mogoče navezati na intenco Foucaultovih »genealoških« del. Kljub tej možnosti pa deluje Foucault v vlogi nadaljevalca tradicije Kantove zastavitve, Foucault kot zagovornik »konstitucije sebe kot avtonomnega subjekta« (Foucault 1985, 42) kot presenečenje, ki zahteva premislek notranjih mej Foucaultove borbe proti različnim oblikam gospostva, predvsem proti različnim oblikam subjektiviranja/podreditve.

Druga teoretska tradicija, za katero je Foucaultova interpretacija razsvetljenstva nesprejemljiva, je tradicionalno marksistično dojetje razsvetljenstva. Nasprotuje mu že Foucaultova osnovna teza,⁴ da vstopa s Kantovim spisom o razsvetljenstvu v moderno filozofijo problem zgodovinskosti mišljenja. »Kaj je razsvetljenstvo?« zaznamuje po Foucaultu trenutek, ko je postala »zgodovina eden izmed največjih problemov filozofije« (Foucault, 1985a, 5), s tem »drobnim tekstom se je prvič zgodilo, da je neki filozof tako imanentno, od znotraj povezal pomen svojega dela z refleksijo zgodovine in s posebno analizo specifičnega trenutka, v katerem piše in zaradi katerega piše« (Foucault 1984, 38). Ob tej Foucaultovi tezi se seveda takoj spomnimo na Engelsa, za katerega je razsvetljenstvo sicer zgodovinsko napredno, kolikor priznava kot edino avtoriteto misleči razum in njegovo kritiko, ki so ji podvržene obstoječe družbene in državne oblike ter tradicionalne predstave. Druga plat razsvetljenstva pa je po Engelsovem prepričanju globoka nezgodovinskost, postavljanje večnih, enkrat za vselej danih norm, ki ne upošteva družbenozgodovinske umeščenosti

⁴ S to tezo nasprotuje Foucault seveda tudi prevladujoči nemarksistični interpretaciji Kanta: kot je pokazal A. Philonenko v razpravi *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris 1986, velja tudi tu Kantova zastavitev transcendentalne filozofije zgodovine za notranjo protislovno, ker naj bi razdelitev na inteligibilni svet in čutni svet zničala možnost zgodovine. Ob strani puščamo vprašanje, koliko Philonenkovo lastno prizadevanje utemeljiti transcendentalno filozofijo zgodovine ne daje prav tistim, ki zagovarjajo nezdržljivosti transcendentalizma in zgodovine.

»carstva razuma«, njegovega specifično meščanskega, ne pa občečloveškega značaja.

V nasprotju s to podobo razsvetljenstva obravnava Foucault spis »Kaj je razsvetljenstvo?« kot naravnost paradigmatski primer za filozofsko refleksijo, ki je usmerjena na opredelitev svoje umeščenosti v lastno zgodovinsko dobo. S tem Kantovim tekstom je vprašanje zgodovine prvič zastavljeno kot vprašanje o smislu sedanjega, aktualnega dogajanja. Tekst ne sprašuje po tem, kako je filozofska refleksija *pogojena* z aktualno situacijo, v sedanjosti ne išče »motiva za neko filozofsko odločitev« (Foucault 1984, 35), pač pa hoče v sedanjosti razpoznati in osmisлити tisti njen element, ki hkrati sam določa in osmišlja filozofsko razmišljanje, element, ki je »nosilec in znak« procesa, v katerega je vpet sam filozof kot njegov »element in akter«. Vprašanje o sedanjosti ima, kot pravi Foucault, status »filozofskega dogodka, kateremu pripada sam filozof, ki o njem govori« — filozofska refleksija postavlja torej šele s svojim vključevanjem v lastno sedanjost to sedanjost kot realni dogodek, ki mu sploh lahko pripada. »Mi«, kot označuje Foucault na kratko specifično razsvetljensko skupnost, se konstituira šele takrat, ko filozof-razsvetljenec nanjo pristane, se v njej prepozna. Rečeno na splošnejši ravni: s Kantovo utemeljivijo razsvetljenstva se odpre možnost, da se filozofija po eni strani umesti v splošni zgodovinski proces in da se po drugi vzpostavi kot načelo, ki sploh šele omogoča obravnavo zgodovine kot smiselnega procesa, kot »točka«, v kateri se mora zgodovina dešifrirati v svojih pogojih« (Foucault, 1985a, 5).

»Kaj je razsvetljenstvo?« se loči po Foucaultu od drugih Kantovih zgodovinskih spisov, ki razmišljajo bodisi o izvoru zgodovine bodisi o njenem teleološkem razvoju, o njenem »zadnjem« in njenem »končnem« smotru, po tem, da postavlja filozofijo v posredovano, »refleksijsko razmerje do sedanjosti«. V tem spisu se torej že naznačuje negotova vloga moderne filozofije, ki je del svoje aktualnosti in hkrati v razmerju do nje, hkrati zunaj in znotraj, »diskurz modernosti« in »diskurz o modernosti« (Foucault 1984, 36). Če nekoliko priredimo Foucaultove formulacije, lahko rečemo, da uvaja Kant »moderno« filozofsko držo, prav kolikor ne razmišlja neposredno o »modernosti«, jedro »novega vprašanja o modernosti« (ibid.) je vpeljava »modernosti kot vprašanja« (ibid.). Kot bi rekel Habermas: Kant je začetnik »diskurza moderne«, katerega strukturna značilnost je nenehno prizadevanje, dognati svoje lastne temelje, pridobiti iz samega sebe svoje samozavedanje in svoje norme.

Na koncu svoje interpretacije spisa »Kaj je razsvetljenstvo?« navede Foucault še eno značilnost razsvetljenstva: razsvetljenstvo je prva doba, ki se je »zavedla sama sebe« s tem, da se je poimenovala — razsvetljenstvo. Ta Foucaultova pripomba bi zahtevala seveda obširnejšo analizo, ki bi izhajala iz Kripkejevega koncepta »rigidnega designatorja«. Tu se bomo omejili na kratko pripombo, ki zadeva »moderno kot vprašanje«. Akt, s katerim se je razsvetljenstvo poimenovalo razsvetljenstvo, je seveda avtoreferenčen, tавтоloški: ime razsvetljenstvo, strogo vzeto, ne pomeni nič, razsvetljenstvo je tisto, kar je bilo imenovano razsvetljenstvo. Vendar pa nespremenjeno vztrajanje imena vse do dneva današnjega priča tudi o tem, da so razsvetljenci poimenovali svojo dobo tako, kot ji je »res ime«: z imenom je torej »zadeta« neka istost, neki nespremenljivi X, okoli katerega krožijo vselej novi poskusi odgovora na vprašanje razsvetljenstva, ki muči in poganja »filozofsko mišljenje od Kanta pa vse do danes« (Foucault 198, 38). Če smo prej rekli, da je »diskurz moderne«, ki ga začenja razsvetljenstvo, v tem, da je zastavljena »mo-

dernost kot vprašanje«, moramo sedaj še dodati: predpostavka neskončnega procesa (samo)spraševanja, nenehnega odlaganja pomena je vsaj ena fiksna, nespremenljiva točka. Notranji pogoj moderne — hermenevitično rečeno — »prednosti vprašanja pred odgovorom« je neki odgovor, ki je dan *enkrat za vselej*, neki nesmiselni odgovor, predhodni vprašanju. V nenehnem procesu spraševanja o razsvetljenstvu se tako nenehno zapisuje tudi neuspeh simbolnega, da bi našlo referent, tisto realno oporo, ki ji ustreza ime razsvetljenstvo, realno oporo, o kateri ravno vztrajanje imena priča, da je že vselej prisotna.

* * *

Foucault sam se s problematiko poimenovanja v razsvetljenstvu ne ukvarja podrobneje, zato bomo nadaljevali s tistima določiloma razsvetljenstva, ki ju postavlja v ospredje tudi njegova interpretacija teksta »Kaj je razsvetljenstvo?«. Prvič, zastavek kantovsko utemeljenega razsvetljenstva ni izoblikovanje večnih in univerzalnih resnic, prav narobe, razsvetljenstvo je poskus notranje povezati kritični um in zgodovino, gre za obrat kritične refleksije k lastni historični konjunkturi, obrat, s katerim spozna um sebe v zgodovini in zgodovino v sebi. In drugič, specifično kantovska poteza razsvetljenske filozofske drže je nekakšen »negativni criticizem«: Kant skuša določiti meje spoznanja, ki jih razum ne sme — ker jih tudi ne more — prekoračiti, da bi tako zamejeno spoznavno zmožnost vzpostavil v njeni avtonomnosti in univerzalnosti.

K tej interpretaciji lahko pripomnemo dvoje. Prvič, tradicija »zgodovinske ontologije nas samih«, ki jo začenja po Foucaultu Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?«, je presenetljivo podobna strukturi filozofske refleksije, ki jo je zahodni marksizem opredelil kot *heglovska*. Ali ne bi mogli Foucaultovih formulacij, da mora moderni filozofski diskurz upoštevati svojo aktualnost, in to tako, da v njej najde lastno mesto in da hkrati izreče njen smisel, na kratko povzeti s praktično-kritično zahtevo kritične teorije po vselejšnji refleksiji družbenozgodovinskih predpostavk same kritične refleksije? V tem pomenu razume Foucaulta očitno tudi Habermas, ki pravi, da je odkril Foucault v Kantu »predhodnika mladoheglovcev«, da je s Foucaultovim Kantom »filozof postal sodobnik«, za katerega je filozofija kritika sedanjosti, ki odgovarja na izziv zgodovinskega trenutka: filozof »stopi iz anonimnosti neosebnega delovanja in se pokaže kot oseba iz mesa in krvi, na katero se nanaša vsako klinično raziskovanje vselej lastne sedanjosti, s katero se konfrontira« (Habermas 1985, 129).

Iz tega citata ni težko razbrati Habermasove osti: Foucault pride s tem, ko prikazuje Kanta kot »filozofa-sodobnika«, v protislovje s svojo lastno držo »srečnega pozitivista«, s »klinično«, tj. arheološko »sistematično deskripcijo diskurza-objekta«, ki zahteva izvzetost arheološke analize iz objekta raziskovanja (cf. Foucault 1969, 183). To Habermasovo argumentacijo pa spodbije po našem mnenju dejstvo, da Foucault v svoji interpretaciji razsvetljenstva povezuje dva Kantova spisa. Rečeno na kratko: spis »Kaj je razsvetljenstvo?« oz. »kritična ontologija nas samih«, v kateri vidi Foucault temeljni sestavek tega spisa, še *ne* prebije ravni »objektivne«, vnanje-deskriptivne analize zgodovinskega dogajanja, spis »Spor fakultet« pa vprašanje razsvetljenstva konceptualno dopolni tako, da vpelje neki ireduktibilni presežek, neko realno, objektno razsežnost kritično-zgodovinske refleksije »nas samih« — to pa je

razsežnost, ki Habermasovemu idealu objektivistično nepopačenega, popolnoma transparentnega komunikativnega delovanja *ni več* dosegljiva.

Kar onemogoča »kritični ontologijo nas samih« prebiti »objektivistično« deskripcijo lastne aktualnosti je prav tista značilnost, ki jo družbi s kritično-teoretsko zastavitvijo refleksije lastnih družbenozgodovinskih predpostavk. Obe teoretski zastavitvi imata namreč dvojen status, sta del historične dejanskosti in hkrati v distanci do nje, za obe je pogoj možnosti za njuno umestitev v lastno družbenozgodovinsko dejanskost neka izvzetost iz te dejanskosti, vsaj minimalna meta-pozicija glede nanjo, s tem pa tudi neki »objektiv(istični)« pogled nanjo. Poudarjanje notranje povezanosti kritičnega uma in njegove vselejšnje sedanosti ostaja samo tako dolgo na ravni diskripcije nekega »objektivnega stanja stvari«, dokler ta zunanost kritike ni konceptualizirana kot nujen in ireduktibilen konstituens njene pripadnosti sedanosti — prav tega pa Foucault v svoji analizi razsvetljenstva ne stori. Status tistih, ki prevzemajo tradicijo »ontologije sedanosti« in jo nadaljujejo z nenehno analizo in kritiko »sodobnih mej nujnega« je enak tistemu statusu, ki ga je *Arheologija vednosti* opredelila kot »cet espace blanc d'ou je parle« (Foucault 1969, 27) — mesto izjavljanja »ontologije nas samih« ostaja neeksplicirano.⁵

Naša druga pripomba k Foucaultovi interpretaciji Kanta-razsvetljenca zadeva specifično kantovsko potezo teoretske utemeljitve razsvetljenstva. Foucault jo išče v Kantovem negativnem kriticizmu, sami bi jo najprej poiskali v tem, čemur pravi Foucault *dvoumnost* Kantove opredelitve razsvetljenstva. V tej dvoumnosti se izraža po našem mnenju neka bistvena značilnost celotne Kantove filozofije zgodovine. Ta je po svoji osnovni zastavitvi povezava dveh »metod« filozofiranja: transcendentalne kritike in empirično-antropološke zgodovinske refleksije. V tej povezavi pa se realizira eden ključnih problemov Kantove filozofije: ta temelji sicer na strogi ločitvi inteligibilnega in čutnega, noumenalnega in fenomenalnega reda, hkrati pa se neprestano zapleta v problem prisotnosti neke nemogoče točke križanja, neposrednega ujemanja obeh redov.

V sistemu treh *Kritik* sodi filozofija zgodovine v območje *Kritike presodnosti*, ni torej nauk, ampak ima le vlogo regulativnega načela za obravnavo zgodovine. Kritika historične presodnosti, ki se ukvarja s teleološkim procesom človeškega rodu, se umešča tako v okvir *naravne teleologije* (vprašanje »zadnjega smotra« narave kot sistema organiziranih živih bitij) kakor v okvir moralne teleologije (vprašanje »končnega«, v samem sebi utemeljenega brez-pogojnega smotra stvarstva). Filozofija zgodovine je navezana tako na teoretično filozofijo kakor na praktično — njen *dejanski problem* pa je v tem, da je hkrati s to dvojno določenostjo (metodološko gledano) tudi sam *prehod* teoretične filozofije v praktično, naravne teleologije v moralno. Človeška zgodovina je znak podrejenosti naravnih zakonov moralnim, mesto sprevrnitve patološko motivirane naravnonujne pravne zakonitosti v brez-pogojno etično najstvo. Tekst »Was ist Aufklärung?« tako ne uvaja v Kantovo obravnavo zgodovine neki nov tip vprašanja, največ, kar lahko rečemo, je, da prihaja v njem splošni problem kantovske filozofije zgodovine — določiti neki empi-

⁵ Kritična teorija skuša to izvzetost subjekta iz objekta raziskovanja konceptualizirati kot izraz notranje protislovnosti objekta, znamenja za njegovo implicitno že-drugost. S tem ponovnim vpisom kritične distance v objekt pa samo zamegli, da nima razdelanega koncepta kritičnega subjekta, da je tudi zanjo subjekt v bistvu »prazno mesto«. V tem pogledu bi lahko Foucaulta opredelili kot resnico kritične teorije — nemara je tudi v tem iskati vzrok za širok odmev tega avtorja v Zahodni Nemčiji.

rični moment kot mesto »prehoda«, kot neposredno utelešenje transcendentnega — zelo jasno do izraza.

Filozofija zgodovine⁶ je, kot smo že dejali, po eni strani vpisana v naravno teleologijo, človeška dejanja, te »pojave svobodne volje« (Idee, 33) obravnava tako kot »vsako drugo naravno danost« z vidika njihove določenosti z običnimi naravnimi zakoni. Narava ima tu vlogo načela smotnosti, ki omogoča, da se nepovezana in naključna dejanja posamičnih subjektov umestijo v teleološki sistem naravne antropologije. Skratka, prek tega načela lahko mislimo razvoj človekovih »prvotnih zasnov, ki merijo na uporabo uma« (ibid., 35). Ta razvoj poteka v skladu s skritim načrtom narave — zgodovina človeštva je proces, v katerem narava prisili človeka, da tudi hoče to, kar je tako ali tako moralno nujno. Človeška nagnjenja in strasti imajo v tem načrtu vlogo sredstva, ki ga uporablja narava za izoblikovanje umskih zmožnosti človeškega rodu. Zgodovino poganja antagonizem človeških strasti, človekova »nedružabna družabnost« (ibid., 37) — lastnost človeškega bitja, da se »podružblja«, povezuje z drugimi tako, da se jim upira, da ga na druge priklepajo egoistične zahteve, »častihlepje, gospodovalnost ali pohlep« (ibid., 38). Narava je položila z »nevoščljivo tekmovalno samovšečnostjo« v človeka, ki sicer stremi k topi arkadijski srečnosti, kal nesoglasja, ki sili človeka, da razvije vse svoje zmožnosti:

»Vsa kultura in umetnost, ki krasita človeštvo, najlepša družbena ureditev, so sadovi nedružabnosti, ki mora samo sebe disciplinirati in s tem tudi... popolnoma razviti kali narave« (ibid., 40).

Skratka, uporaba umskih zmožnosti, ki je za individua golo sredstvo za realizacijo njegovih patoloških interesov, je v resnici pravi smoter razvoja človeškega rodu v okviru naravne teleologije. Resnični smoter je izoblikovanje *kulture*, se pravi, »sposobnosti« (Tauglichkeit) človeka, da samemu sebi postavlja smotre in da uporablja naravo kot sredstvo v skladu z maksimami svojih svobodnih smotrov (cf. KUK, 389). Kolikor je človek edino bitje na zemlji, ki je zmožno oblikovati pojem smotrov in zgraditi s pomočjo svojega uma »sistem smotrov«, ni zgolj eden od »smotrov narave«, ampak je njen »zadnji smoter«. Najvišji med človeškimi smotri pa je postopni razvoj pravne prisile in končna vzpostavitev pravne kulture:

»Največji problem, ki ga mora rešiti človeški rod, kolikor ga k temu sili narava, je vzpostavitev civilne družbe (bürgerliche Gesellschaft), ki na splošen način uveljavlja pravo« (Idee, 39).

Nalogo filozofije zgodovine v okviru naravne teleologije lahko tako na kratko opredelimo takole: na podlagi regulativne ideje skritega načrta narave mora teoretsko pojasniti naravno nujnost za genezo prava v razvoju človeštva.

Vendar pa filozofija zgodovine ni omejena le na načela »teoretske rabe uma«. Zgolj teoretsko gledišče ni zmožno pokazati, da lahko razvoj pravne kulture vsebuje to, kar je »dobro nasploh«, ne pove nam nič določenega o »končnem smotru stvarstva«. Naravna teleologija sicer pokaže, da človeku kot edinemu bitju na zemlji, ki ima »razum, torej zmožnost, da samemu sebi poljubno postavlja smotre, sicer pripada naslov gospodarja narave, tako kot je, če obravnavamo naravo kot teleološki sistem, po svoji določitvi zadnji smoter narave« (KUK, 389).

⁶ V našem prikazu Kantove filozofije zgodovine se opiramo na delo André Stanguenaca, *Hegel critique de Kant*, Paris 1985.

Toda »gospodar narave« človek ni že s tem, da za svoje namene izkorišča vse druge naravne smotre, vključno z lastnimi patološkimi gibali. Golo instrumentalno razmerje do narave ga še ne postavlja za njenega »gospodarja«. »Gospodar« je le pod pogojem, »da zna in da je voljan postaviti med naravo in samim seboj takšen smotrni odnos, ki je neodvisen od narave in zadošča samemu sebi, ki je torej končni smoter in ga v naravi sploh ni treba iskati« (ibid., 389).

Drugače rečeno, človek je »zadnji smoter« narave le pod pogojem, da je vselej že od narave radikalno ločeni, v samem sebi utemeljeni končni smoter. Teoretski pogled na zgodovino kot realizacijo skritega načrta narave zahteva kot svojo *dopolnitev* stališče praktične filozofije, pravna zakonodaja, ki je kot zadnji smoter človekovega naravnega razvoja vselej določena s patološkimi, heterogenimi nagibi, zahteva podgraditev z brezpogojnim moralnim zakonom in s postulati moralne teologije.⁷ Moralna teleologija mora dopolniti pomanjkljivosti fizikalne (se pravi dejstva, da ta ne more določiti »pojma razumskega vzroka sveta« ne s teoretičnega ne s praktičnega vidika« /cf. KUK 397/), filozofija zgodovine mora upoštevati tudi praktično rabo uma, človeka kot subjekta moralnosti, kot noumenon.

Zdi se, da je vloga filozofije zgodovine v tem pogledu enaka vlogi filozofije prava. Tudi pravo je na eni strani, v *Metafiziki npravnosti*, predmet moralne filozofije, na drugi strani pa ga s teoretskega vidika naravne teleologije obravnava filozofija zgodovine. Vendar pa je razmerje med pravno zakonodajo in etično, med moralnostjo in legalnostjo zgolj razmerje vnanjega ustrežanja, v samem pravu nikoli ne pride do neposrednega ujemanja dveh drug na drugega ireduktibilnih izvorov prava. Prav glede tega pa se filozofija zgodovine razlikuje od pravne filozofije — zgodovina ni le, če smemo tako reči, »dvostrano« določena, ne gre le za to, da pripada tako področju teoretskega izkustva kakor tudi področju praktičnega, ampak je hkrati mesto njenega »prehoda«, mesto sprevrnitve patološkega gibala pravnega zakona v brezpogojno etično najstvo.

Tu bomo pustili ob strani problem, da je »prehod« v okviru Kantove filozofije zgolj »metodološki«, da je zanjo razlika med naravo in svobodo ontološko nepremostljiva. Zanima nas le dejstvo, da je zgodovina področje, kjer se oba reda, obe področji spoznavne zmožnosti za hip neposredno ujmeta in da je filozofija zgodovine odvisna ravno od *določitve* te točke križanja. Na to dejstvo opozarja tudi Lyotardova analiza *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*: pri presojanju zgodovine ni dovolj, da kritični presojevalec »v poravnavi, ki zadovolji tako zagovor determinizma kakor zagovor svobode, ne da prav ne eni ne drugi strani, pač pa ju mora prisiliti, da skupaj in pozitivno uveljavljata kondominat« nad zgodovinskim dogodkom (Lyotard 1986, 56).

Tako obravnava Kant v »Ideji obče zgodovine s svetovljanskega vidika« zgodovino z vidika teleološkega procesa narave, ki mimo individualnih samovolj pripelje do vzpostavitve civilne družbe — a čeprav je ta vzpostavitev »največji problem« (Idee, 39) človeškega rodu, izvira njegov »najtežji problem« (ibid., 40) iz tega, da mora vsaj en člen v verigi empirično-antropološkega zgodovinskega procesa utelešati brezpogojni moralni zakon. Ta problem rešuje Kant s konceptom gospodarja, ki ga potrebuje človek, da bi lahko živel v zvezi z drugimi:

⁷ Tu puščamo ob strani funkcijo »prvega vzroka«, stvarnika sveta.

»Kajti svojo svobodo gotovo zlorablja na račun sebi enakih in čeprav želi kot umno bitje zakon, ki postavlja pregrade svobodi vseh, ga samoljubni živalski nagon vendarle pripravi do tega, da, kjer le more, izvzame samega sebe. Potrebuje torej gospodarja, ki zlomi njegovo voljo in ga prisili, da se pokori splošnoveljavni volji, ob kateri je vsak svoboden« (ibid.).

Seveda pa je gospodar, ker je sam človeško bitje, le nezanesljivo jamstvo za zakonito skupnost, tudi sam rabi gospodarja... Takšen neskončen regres pa razveljavlja samo možnost smiselne obravnave zgodovine, zato konstruira Kant gospodarja kot nekoga, ki je sicer človek, a je hkrati »pravičen sam sebi« (ibid., 41). Resnični gospodar bi bil torej tisti, v katerem se področje čutnega, pojem narave, neposredno ujema s področjem nadčutnega, pojmom svobode — to pa je zahteva, ki je ni mogoče popolnoma uresničiti, narava, kot dodaja Kant, »nam nalaga le približevanje tej ideji« (ibid., 41).

Naša trditev, da je za filozofijo zgodovine bistvena določitev »prehoda« kot točke neposrednega ujemanja inteligibilnega in čutnega, transcendentalnega in empiričnega, s tem zadnjim Kantovim stavkom — v katerem ima koncept »gospodarja« kot takšen »prehod« očitno funkcijo transcendentne ideje, ki se ji lahko z našo omejeno spoznavno zmoglostjo zgolj nenehno približujemo — nikakor ni ovržena. Upoštevati moramo namreč, da je »gospodar« nekdo, za katerega velja sodba, da je »velik nasploh (absolute non comparativum magnum)« (KUK, 169) — je torej zgledni primer estetskega presojanja velikosti, torej sodbe o sublimnem. Sublimno pa je, kot bomo videli, ravno način, kako se — če že ni možen čutni prikaz idej — sama ta nemožnost čutnega prikaza, se pravi, intelegibilna ideja uma, vseeno čutno prikaže.

Koncept »gospodarja« ima zato po našem mnenju v Kantovi filozofiji zgodovine vrednost *zgodovinskega znaka*. S tem pojmom poimenuje Kant neki fenomenalni moment antropološke zgodovine, ki deluje kot neposredno utelešenje noumenalnega reda. Tako kot je čisto fizikalno-teleološka obravnava zgodovine v »Ideji...« predpostavljala kot svoj pogoj možnosti neko točko zgodovine, ki jo je mogoče misliti kot »prehod«, kot mesto neposredne sprejnitve zunanje pravne zakonodaje v notranji etični zakon, tako velja nasploh, da lahko o zgodovini — to pa je za Kanta lahko le zgodovina kot »napredek k boljšemu« — govorimo le na podlagi takšnih »prehodov«, *zgodovinskih znakov*:

»Napredek občestva proti boljšemu se ne presoja glede na empirične zore, ampak glede na znake« (Lyotard 1986, 48).

Fenomenalna človeška dejanja se lahko sklenejo v niz zgodovinskega procesa le pod pogojem, da lahko vsako od teh fenomenalnih danosti mislimo kot neposredno utelešenje brezpogojnega moralnega zakona, čistega praktičnega uma. Zgodovinski znak je moment, v katerem je sama brezpogojnost etičnega najstva navezana na nekaj radikalno kontingentnega, na neko brezpomensko fakticiteto.

Razmerja med zgodovino kot utelešenjem zakona svobode in zgodovino kot naravnoujnim teleološkim procesom seveda ne smemo zreducirati na običajno predstavo o formalno-občem transcendentalnem okviru, ki empiričnim dejstvom sploh šele omogoča, da vzniknejo v svoji objektivnosti. Zgodovina kot »sistem človeških dejanj« tudi ni nekakšen površinski znak, ki bi kazal na neko večno, nespremenljivo bistvo človeka kot moralnega subjekta — s takšnim razumevanjem bi vzpostavljali med obema neko zunanje razmerje,

medtem ko gre pri »prehodu« med pojmom narave in pojmom svobode, ki ga opravi reflektirajoča sodba filozofije zgodovine, pri zgodovini kot »prehodu« za neposredno prehajanje enega področja v drugega. V to smer kaže tudi Lyotardova formulacija, da gre »... za kar najbolj nekonsistenten ‚prehod‘, za zagato kot ‚prehod‘« (Lyotard 1986, 62). To »zagato« je treba razumeti kot neko nemožnost prehoda, da bi se vzpostavil kot prehajanje med dvema *danostima*, nemožnost, ki je njegovo pozitivno določilo: prehod nedvomno je neko razmerje — natančno razmerje kot ne-razmerje. »Prehod« poveže torej svobodo in naravo tako, da vnese vanju neki absolutni nesklad, neko nezasegljivo razliko — drugače rečeno, »prehod« je tista točka Kantove filozofije zgodovine, kjer se naravnonujni proces človeške zgodovine *subjektivira*. Subjekt kantovske zgodovine razumemo tu kot lacanovski subjekt označevalca: je tisti absolutni nesklad med pojmom narave in pojmom svobode, ki se odpre s tem, da je v nekem zgodovinskem momentu eden neposredno prehaja v drugega, neposredno je drugi: subjekt zgodovine je sama nemožnost, zagata »prehoda«, ki je njegova edina pozitivna značilnost. Zgodovinski znak je v tem pogledu tisti moment, ki zastopa prehod kot ne-razmerje, ta bistveni pogoj zgodovine, zastopa pa ga za tok zgodovinskega procesa kot napredek k boljšemu.

Racionalno jedro pojma »dvoumnosti«, s katerim Foucault opredeljuje »nov tip vprašanja«, vsebovan v spisu »Kaj je razsvetljenstvo?« je po našem mnenju prav to Kantovo subjektiviranje »naravnega« razvojnega procesa človeške zgodovine, vpeljava subjekta kot praznega mesta zgodovine, subjekta, ki eksistira le kot svoja lastna nemožnost. Koncept zgodovinskega znaka pa priča o tem, da se Kantova filozofija ne omejuje le na razsežnost subjekta kot notranje nemožnosti, praznine zgodovine, da je njen resnični problem vse prej, če naj uporabimo za naš namen Millerjevo formulacijo, določitev »tistega deleža biti, ki ga /subjektu/ podeli označevalec« (Miller 1984, 3). Koncept zgodovinskega znaka kaže na to, da velja resnični interes Kantove filozofije zgodovine problemu vselejšnje materializacije subjekta kot praznega mesta, nekemu »koščku realnosti«, ki kot pozitivacija praznine zagotavlja subjektu njegovo konsistenco.

Preden si ogleđamo, kako je koncept zgodovinskega znaka določen v »Spору fakultet«, bi radi opozorili še na neki nesporazum, ki lahko nastane zaradi dejstva, da pripada v Kantovi filozofiji področju svobode, moralne teologije itn. prednost. Moralna teleologija tako ni le, kot smo dejali prej, *dopolnitev* naravne teleologije, ampak ima tudi neki *samostojni*, »samozadostni« (für sich hinreichend, KUK, 406) pomen. Ta samozadostnost se izraža v tem, da se moralna teleologija — predvsem s svojim teološkim postulatом moralnega avtorja stvarstva, ki harmonizira nadčutni temelj sveta in naše spoznavne zmožnosti — vzpostavlja kot nekakšna naravi in zgodovini izvzeta, trdna opora za presojanje narave kot smotrno povezane celote. S stališča moralnih načel in postulatov se teleološko presojanje narave ne kaže kot *vzpostavljanje* »prehoda« med naravo in svobodo, ampak kot *iskanje znakov*, ki *potrjujejo* podrejenost naravnih zakonov moralnim, narave svobodi, in pričajo o vladavini nekega transcendentnega področja brezpogojnih smotrov. Skratka, s stališča praktične filozofije deluje reflektirajoča sodba filozofije zgodovine pravzaprav tako, da »usmerja pozornost na smotre narave in raziskuje nepojmljivo veliko umetnost, ki se skriva za njenimi oblikami, da bi priložnostno potrdila /beiläufige Bestätigung geben/ ideje uma, ki jih priskrbi čisti praktični um« (KUK, 406).

Takšna »priložnostna potrditev« prednosti inteligibilnega reda in podreditve narave idejam uma pa je tudi zgodovinski znak. Bistveno pri tem je, da podreditve čutnega pod inteligibilno, o kateri priča zgodovinski znak, ne skušamo — sledeč toposu o Kantovi filozofiji kot utemeljitvi in upravičenju instrumentalno-tehnične naravoslovne paradigme — razumeti kot instrumentalno razmerje subjekta do narave, kot redukcijo vseh »naravnih smotrov« na golo materijo razpolaganja. Nastavek za bistveno drugačno razlago podreditve narave nam nudi Kantova teorija sublimnega.⁸

* * *

Sublimno, ki ga obravnava Kant v okviru kritike estetske presodnosti, je tako rekoč zgledni primer »refleksijske sodbe«: pri njem namreč »ugajanje« (Wohlgefallen) ni vezano na občutek (npr. prijetnega) ali na kak *določni* pojem (npr. na pojem dobrega), ampak zgolj na »pojme, čeprav ni določeno katera« (KUK, 164). Edina *vsebina* občutka sublimnega je sama *forma* prikaza, »goli prikaz« oz. »moč domišljije kot zmožnost prikaza« (ibid.). Temu obratu presojanja v notranjost subjekta, »zgolj v nas in v način mišljenja« (ibid., 167) ustreza na ravni predmeta, da sublimno ni vezano na njegovo obliko (tako kot npr. sodba o lepem narave), ampak ga povzroča prav »brezoblični /formlos/ predmet«, »narava v svojem najbolj divjem in najbolj neurejenem kaosu in opustošenju; samo da sta v tem vidna velikost in moč« (ibid., 165, 167). Zaradi izrecne usmerjenosti sublimne sodbe k »zmožnosti prikaza« za naravni predmet pravzaprav sploh ne moremo reči, da je sublimen. Predmet je lahko le *primeren* za prikaz sublimnega, je zgolj povod za obrat v »čud« (Gemüt), kjer je edino mogoče srečati sublimno: »pravega sublimnega ne more vsebovati nobena čutna oblika, ampak zadeva le ideje uma: te ideje so, čeprav ni možen prikaz, ki bi jim ustrezal, ravno zaradi te neustreznosti, *ki jo je mogoče čutno prikazati*, oživiljene in priklicane v čud« (KUK, 166, podčrtal RR).

Pri sodbi o sublimnem je, kakor izhaja že iz zgornjega citata o kaotični naravi, odločilen moment kvantitete. »Sublimno imenujemo to, kar je veliko nasploh« (ibid., 169). Sublimna sodba sodi pri tem v estetsko, ne pa v logično-matematično presojo (Schätzung) velikosti, ne uporablja torej objektivnega merila, ampak subjektivno. Pri estetski presoji velikosti lahko za nekoga ali zgolj »enostavno (simpliciter)« (ibid., 169) postavimo, da je velik — npr. v sodbi »ta človek je velik mož« — pri čemer ravnamo, kot da bi bilo merilo objektivno, kot da bi lahko z našim merilom merili »slehernika kot ravno takšnega« (ibid., 170). Ali pa z nekoga postavimo, da je »velik nasploh (absolute non comparativum magnum)« in merimo predmet z merilom, ki v nobenem pogledu ni več zunaj predmeta, velikost, o kateri govorimo, je »zgolj sama sebi enaka velikost« (ibid., 171), torej absolutno merilo. Stavek, da je sublimno to, kar je veliko nasploh, lahko zapišemo zato tudi takole: sublimno je to, v primerjavi s čemer je vse drugo majhno (cf. ibid.). To pa seveda znova potrjuje, da sublimnega ne moremo iskati v predmetih narave, saj v naravi ni ničesar, pa naj bo še tako veliko, kar se v nekem drugem razmerju ne bi moglo pokazati kot majhno (kar dokazujejo po Kantu teleskopi), prav tako kot ni nič tako majhnega, da se ne bi moglo ob nekem še manjšem merilu neskončno povečati (kar dokazujejo mikroskopi). Oba primera pa ne dokazujeta le, da ne more biti noben predmet čutnosti sublimen, ampak tudi, prvič, težnjo naše

⁸ Na tesno zvezo med Kantovo teorijo sublimnega in njegovim konceptom »historično-političnega« prepričljivo opozarja Lyotardova študija.

domišljije, da napreduje v neskončnost, in drugič, zahtevo našega uma po absolutni totalnosti. Če beremo težnjo domišljije in zahtevo uma skupaj, pridemo do tega, kar je za občutek sublimnega bistveno: naša zmožnost za estetsko presojo velikosti se pokaže kot konstitutivno »neprimerna«, »neustrezna« (unangemessen), ta neprimernost naše zmožnosti za presojo čutnih predmetov pa zbudi v nas »občutek neke nadčutne zmožnosti v nas« (ibid., 172).

Kako je treba razumeti to neprimernost? Estetska presoja je tista presoja, pri kateri je ocena velikosti dana v golem zrenju, glede na »Augenmass«, kot pravi Kant. Sleherna presoja velikosti, tudi matematično-logična, se opira tako v zadnji instanci na estetsko: edino ona je primerna, da ponudi neko prvo, temeljno ali absolutno mero. Presoja velikosti v zrenju pa temelji na povzemanju (Zusammenfassung). »Dojemanje« je v bistvu neskončen proces, pri katerem pomeni pridobitev vsakokratnega zadnjega člena tudi zgubo vsakokratnega prvega. Šele »povzemanje« lahko to neskončno pridobivanje in izgubljanje ustavi tako, da ponudi neko celoto delnih predstav, nekaj »največjega, česar domišljija ne more preseči« (ibid., 174). Prav to »povzemanje« pa pri sublimni sodbi odpove, prizadevanje po povzemanju presega moč domišljije, ki ni zmožna napredujočega »dojemanja« zapopasti v »celoto zrenja« (ibid., 178). Ideja povzemanja slehernega pojava v celoto zrenja je zakon, ki ga nalaga um — zanj obstaja ena sama, za vsakogar veljavna in nespremenljiva mera, »absolutna celota« (ibid., 180), Kant jo imenuje tudi »povzeta neskončnost« oz. »dana neskončnost« (ibid., 178, 177). Vsa moč domišljije pa se pokaže kot neprimerna, da bi predstavila to idejo uma, zato pa nastopi neki obrat — izkustvo o lastni neprimernosti je skrajna stopnja domišljije, »njen maksimum, in če se domišljija prizadeva ta maksimum prekoračiti, se sesede nazaj vase« (ibid., 174). Edina možnost napredovanja, ki domišljiji še ostane, je torej obrat vase, obrat, ki sproži občutek sublimnega in s katerim se nenadoma pokaže, da je neprimernost domišljije njena edina primerna oblika: sólo dejstvo, da lahko mislimo neprimernost domišljije za prikaz pojma kake velikosti, je potrditev tega, da je v nas tako rekoč »še nekaj več«, neprimernost je zgolj negativni izraz za obstoj idej uma, ki prekašajo vso čutnost — »sublimno je tisto, kar že samo s tem, da to lahko mislimo, dokazuje zmožnost čudi, ki prekaša sleherni merilo čutov« (ibid., 172). Nesmotrnost naše zmožnosti prikaza — ali pa, kar je bolj neposredna pot, nesmotrnost in brezobličnost divjanja narave — se skozi sublimno sodbo izkaže kot smotrna za obuditev idej uma, neugodje, ki ga povzroča brezuspešno prizadevanje po povzetju kakega pojava v celoto, je osnova za ugodje sublimnega občutka — za neko »negativno ugodje«, ki nastane iz občutka blokiranosti življenjskih moči, ki se hip nato spremeni v izliv teh moči (cf. ibid., 165). Skratka, naša domišljija v svojem prizadevanju, da bi povzela neki dani predmet v »celoto zrenja, (da bi torej prikazala idejo uma)«, ne dokazuje le svojih pregrad in svoje neprimernosti, ampak hkrati tudi »svojo določenost, da povzroči ustreznost« z idejo uma kot zakonom (ibid., 180). Občutek sublimnega »nam tako rekoč *ponazori* (anschaulich macht) *premoč* umnih določil naše spoznavne zmožnosti nad največjo zmožnostjo čutnosti« (180), »... *premoč nad naravo* celo v njeni neizmernosti« (185), »sublimno ni vsebovano v kaki naravni reči, ampak v našem občutju, kolikor se lahko zavemo, da smo *močnejši od narave* v sebi in s tem od narave zunaj nas« (189) (vsa podčrtovanja RR).

Kantovo teorijo sublimnega lahko seveda, sklicujoč se pri tem tudi na Kantove lastne izjave — denimo, da ideje svobode ni mogoče nikoli dognati, da tu odpove sleherni pozitivni prikaz (cf. KUK, 202) — beremo kot zastavitev, ki dojema ideje uma kot slehernemu prikazu nedosegljivo transcendenco: moč domišljije vselej zgreši v svojem prizadevanju predstaviti celoto zrenja, s tem pa se potrjujejo ideje uma kot nekaj, kar vztraja onstran »zmožnosti prikaza«.

Vendar pa najdemo pri Kantu tudi izpeljave, ki um in domišljijo, čutno in nadčutno zmožnost med seboj »posredujejo«. Sem sodi npr. ena izmed ključnih opredelitev sublimnega: »sublimno lahko opišemo takole: je predmet (narave), katerega predstava pripravi čud, da misli nedosegljivost narave kot prikaz idej« (KUK, 193).

Tu nimamo več opraviti z golo naprotipostavljenostjo domišljije in idej uma, ampak je vselej zgrešeni prikaz »celote zrenja«, se pravi, ideje uma, prav način, kako je ideja uma, ki je, kot pravi Kant, »dobesedno vzeto in logično gledano« čutno neprikazljiva, vseeno »čutno prikazana« (ibid., 166). Občutek sublimnega je torej nekakšen »prikaz nemožnosti prikaza«, način, kako je ideja v svoji nepredstavljenosti in nedokazljivosti vseeno predstavljena in dokazana, kako transcendenca ideje koincidira s svojo lastno nemožnostjo. To, da ideja v svoji neprikazljivosti stopi v prikazovanje, pa je prav ideja kot subjekt, in sicer subjekt kot (tubivajoča) nemožnost lastne označevalne reprezentacije. Presenetljivo je, da nas na ta moment subjektiviranja ideje uma opozarja prav analiza Lyotarda, avtorja torej, ki mu je Lacanov koncept subjekta popolnoma tuj:⁹ v nemožnosti prikaza idej se ne razkriva le neskončna razsežnost idej, pač pa tudi funkcija, »usoda subjekta, naša usoda, ki je v tem, da izoblikuje prikaz za to, kar ni prikazljivo« (Lyotard 1986, 61).

Podreditev narave, premoč nad zunanjo in notranjo naravo, ki je rezultat sublimnega občutka, je tako kar se da daleč od subjektovega instrumentalnega razmerja do narave. Skozi to »podreditev« se namreč subjekt — na ravni ideje uma, torej v funkciji »prikaza nemožnosti prikaza«, paradoksné utelesitve praznega mesta — sploh šele konstituira. Prav tako se skozi to »podreditev« konstituira tudi naravni red stvari, kolikor je po meri subjekta. Podlaga sublimnega je izkustvo, da je vse v naravi, najsi se kaže še tako veliko, vselej majhno v primerjavi z idejami uma, sublimno nam, kot pravi Kant, predstavi naravo glede na ideje uma kot »izginjajočo« (KUK, 180). Podreditev naravnega, čutnega inteligibilnim idejam uma, o kateri priča sublimno, ni predelava nekega že *dana* naravnega materiala, ampak je izkustvo, da v primerjavi z idejami vsa narava *ne šteje nič, izkustvo*, da je pogoj možnosti za eksistenco narave-za-človeka neko radikalno »izginjanje« narave. Podreditev narave v sublimnem temelji na vzpostavitvi zakona uma kot simbolnega zakona, zaznamuje vposeg označevalca — »uboj stvari«, s katerim vznikne »naravna stvar« le na podlagi lastne odsotnosti in je »izginulost«, nemožnost narave tisto najbolj realno jedro njenega obstoja.

Najbolj izrazit primer sublimnega v funkciji »prikaza nemožnosti prikaza« pa je nedvomno Kantov pojem *entuziazma*. Entuziazem, »ideja dobrega z afektom« — in sicer z afektom »korenjaške vrste«, ki vzbudi v nas moč, da premagamo vse zunanje ovire: takšen je, denimo, »srd, celo obup (in to ogorčeni, ne resignirani obup)« (KUK, 199) — je tako rekoč do pojma privedeni

⁹ Komentar k Lyotardovi interpretaciji s stališča Lacanove teorije je najti v članku Erica Laurenta. »Die Pässe: Enthusiasmus und Glückseligkeit«, *Wo es War* 3, Ljubljana 1987 (v tisku).

občutek sublimnega. Neustreznost prikaza idej v domišljiji se v entuziazmu reflektira vase, nemožnost predstavitve idej je namreč njegova pozitivna opredelitev: gre za, s Kantovimi besedami, »zgolj negativni prikaz« (ibid., 201), torej za prikaz, ki ne prikazuje ničesar, ki prikazuje prav ničnost na mestu svoje vsebine in je s tem »prikaz neskončnosti« (ibid.).

Tu seveda ne moremo prezreti, da Kantova opredelitev entuziazma kot »ločitve«, »abstrakcije« (Absonderung) od čutnega pravzaprav navaja tisto značilnost, ki velja z temeljno potezo razumske dejavnosti. Glede na to, da je sublimna sodba pri Kantu povezana z umom (za razliko od presojanja lepega, kjer je domišljija povezana z razumom), da je sublimno nekakšno ovedenje »temeljev« za »način mišljenja« v skladu z idejami uma (cf. ibid., 208), bi tvegali tu tale sklep: entuziazem je sam *trenutek prehoda razuma k umu*. Ključni moment tega prehoda pa je izkustvo, da je »abstrakcija« od čutnosti, to, kar se kaže najprej kot »mrzla, brezživljenjska«, gibalne sile oropana dejavnost, pravzaprav trenutek skrajnega in brezmejnega poleta domišljije, to, kar je tako rekoč bolj živo od vseh podob čutnega:

»Če nas skrbi, da /predstavo moralnega zakona/, če jo oropamo vsega tega, za kar se ima zahvaliti čutom, spremlja zgolj mrzla, brezživljenjska pri-volitev, je to popolnoma napak. Prav nasprotno: tam, kjer čuti ne vidijo ničesar več pred seboj, kljub temu pa ostane nezgrešljiva in neizbrisna ideja nravnosti, bi morali pravzaprav zagon brezmejnega domišljije obrzdati, da ne bi narasla do entuziazma...« (ibid., 202).

Ideja uma, ki jo afirmira sublimni entuziazem kot »prikaz neskončnosti« tako pravzaprav ni drugega kot moč domišljije, ki se je, kot pravi Kant, »sama oropala svoje svobode« (ibid., 195) — seveda svobode, ki sledi »empirični rabi«. Ta raba pa je v zmožnosti domišljije, da neskončno napreduje v »dojemanju«, da vedno znova prekoračuje meje, ki jih nalaga čutni predmet. Zato gre pri tem »oropanju svobode« v resnici za dejanje osvoboditve: moč domišljije se z njim izogne nevarnosti »sanjarjenja« (Schwärmerei), neke »blodnje« (Wahn), ki jo razume Kant sicer kot zunanjo grožnjo, ki pa je vse prej notranji moment domišljije, njen resnični gibalni moment. »Sanjarjenje« je za Kanta namreč »blodnja, ki hoče videti nekaj čez vse meje čutnega, se pravi, ki hoče sanjati, sledeč načelom (hoče divjati z umom)« (ibid., 202). In kaj drugega bi lahko gnalo neskončno napredovanje domišljijskega »dojemanja«, če ne prav iluzija, nekakšno »umno sanjarjenje«, da obstaja to, za kar gre, onstran vsakokratne meje čutnega — zato jih domišljija tudi nenehno prekoračuje: da bi končno zagledala in dojela tisto, kar je onstran. In šele, ko se domišljija upre tej blodnji, je dana možnost, da se ove svoje poklicanosti za prikaz brezmejnih idej uma. Nekoliko pregnano rečeno: um vznikne s tem, ko se racionalna abstrakcija od čutnega, brezinteresno reflektirajoče presojanje prepozna kot najmočnejši življenjski čut — kot entuziazem, ki je neke vrste »blodni čut« (Wahnsinn) (ibid.), čut torej, ki je, osvobojen vseh pregrad čutnega, utelešenje samega inteligibilnega.

* * *

Problem entuziazma nas je seveda pripeljal k »Sporu fakultet«, drugemu Kantovemu besedilu, s katerim konstruira Foucault svoj koncept razsvetljenstva. Entuziazem je, kot je znano, temeljni koncept razdelka o sporu med Filozofsko in Pravno fakulteto: v njem ima vlogo zgodovinskega znaka, ki do-

voljuje pritrdilni odgovor na vprašanje, ali je mogoče s stališča moralne do- ločenosti človeštva govoriti o njegovem nenehnem napredovanju k boljšemu.

V grobih obrisih lahko osnovni tok Kantovega razmišljanja o možnem napredku povzamemo takole: trditev, da človeštvo nenehno napreduje k bolj- šemu, je mogoče dokazati le, če nam uspe določiti v historičnem izkustvu člo- veštva neki dogodek, ki kot zgodovinski znak kaže na zmožnost človeštva, da je »vzrok in povzročitelj« (Ursache und Urheber) lastnega napredka. Takšen dogodek tiči v nečem, kar je tesno povezano s francosko revolucijo: to je »na- čin mišljenja«, s katerim izražajo priče revolucije, »gledalci«, splošno in ne- sebično pristranost za revolucionarje. Skratka, iskani zgodovinski znak je »želja po soudeležbi, ki meji na entuziazem« (Spor, 358) in ki jo povzroča revolucija pri tistih, ki niso njeni akterji. Splošnost in nesebičnost entuziazma kažeta na neko moralno zasnovo v človeštvu, ki ne samo da zbuja upanje na napredek, ampak že sama je ta napredek, izraža pa se v idejah republikanske ustave in večnega miru.

V »vzroku«, ki naj bi uravnaval napredek človeštva, seveda ni težko pre- poznati Kantov pojem svobodne kavzalnosti: »akt njegove kavzalnosti« je, kot pravi Kant, »nedoločen glede na čas« (Spor, 357), vzrok lahko intervenira kadarkoli in v nekem »poljubnem dogodku« (ibid., 361), »priložnostno«. A tako kot je *zunaj časa* moralna zasnova človeštva, tako tudi entuziazem, ki kaže nanjo, čeprav je sam moment fenomenalnega reda — entuziazem je prostorsko- časovno umeščen, razen tega pa je kot afekt tako ali tako nekaj patološkega, kar »nikakor ne zasluži naklonjenosti uma« (KUK, 199) — kot dogodek-znak izpade iz fenomenalnega časovno-prostorskega reda in iz njegove bodisi spo- znavne bodisi teleološke obravnave, je nekakšen ničelni moment tega reda. Natančneje, entuziazem je tisto, kar preostane kot nerazumljiv presežek ne le po spoznavni predelavi zgodovine — določujoča sodba lahko tako ali tako spozna s pomočjo tabel in statistike zgolj določene sheme v nekosistentnem množtvu človeških akcij, ne more pa spoznati zgodovine kot smotrnega pro- cesa, saj se ne more opreti na ustrezna čutna dejstva — ampak kar proizvede kot svoj »notranji« neuspeh tudi teleološko presojanje zgodovine.

Entuziazem je namreč, kot smo videli prej, tisti prikaz, kjer se nenehna neuspešnost predstavitve idej uma zapiše v sam prikaz: je »zgolj negativni prikaz«, njegova edina opredeljenost je to, da ničesar ne opredeljuje, kar pri- kazuje, je v resnici, kot pravi Lyotard, neki »nič«:

»Entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z ne- predstavlјivim« (Lyotard 1986, 63).

Zato ni naključno, da je entuziazem povezan s francosko revolucijo. Fran- coska revolucija je namreč tako rekoč zgledni primer za »velike spremembe« v zgodovini, za »pomembna dela ali hudodelstva«, zaradi katerih postaja to, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, to, kar je majhno veliko itn. — v svojem kaotičnem neredu, podiranju starega, grajenju novega je primerljiva z divja- njem naravnih sil, ki s svojo nesmotrnostjo in brezobličnostjo zbuja v gle- dalcih občutek sublimnega. Revolucija je za Kanta, kot ugotavlja Lyotard tisto, kar je v historični naravi človeka neizmerno, brezoblično in nesmotrno, v svoji neprikazljivosti, radikalni brezpomenskosti pa ravno odpira prostor za prikaz idej.

Kakšno je torej razmerje med entuziazmom-zgodovinskim znakom in svo- bodno kavzalnostjo, na katero kaže? Odgovor je v grobi obliki vsebovan že v

zgorjni Lyotardovi opredelitvi entuziazma kot »povezave nič z nepredstavljenim«, se pravi, z idejo uma, utemeljeno v sami sebi. To razmerje med »ničem« in idejo uma kot S_1 , čistim samonanašajočim se označevalcem-brez-označenja, je natanko elementarna oblika vselej neuspelega, spodletelega označevalnega zastopanja subjekta, neuspelega zastopanja, ki proizvede subjekt-prazno mesto kot svoj retroaktivni učinek. K tej »klični fomi« označevalnega zastopanja pa je treba dodati še nekaj: neki »košček realnega«, samo radikalno kontingentno materialnost ovznačevalca S_1 , v našem primeru torej dogodkovno danost entuziazma, »načina mišljenja«, s katerim se gledalci »brez najmanjše namere po sodelovanju« (Spor 360) zavzemajo za revolucijo.

Entuziazem-znak je torej neki konkretni zgodovinski pojav, ki ravno nima nobene konkretne vsebine, edino, kar pri njem šteje, je njegovo brezpomensko dejanstvo: čista enost njegove faktične danosti je potrebna, da bi se lahko izrazilo delovanje svobodne kavzalnosti. Drugače rečeno, čim hočemo fenomen entuziazma razložiti, nas sama njegova danost kar najbolj neposredno — se pravi, ne da bi morali poiskati, kakor to sicer zahteva raziskovanje realizacije vzroka, še stranske okoliščine — prisili k postavki o obstoju vzroka za napredek: v entuziazmu moramo prepoznati zgodovinski znak, ki kaže na to, da je (vzrok za) napredek k boljšemu vselej obstajal (signum rememorativum), da obstaja tu in zdaj (signum demonstrativum), da bo obstajal tudi v prihodnje (signum prognosticon). Tej značilnosti vzroka, da »je, je bil in bo« moramo dodati samo še: »ne glede na takšne ali drugačne okoliščine« in pridemo do zgodovinskega dogodka v funkciji znaka: gre za tisto konkretno okoliščino, ki mora obstajati, da bi lahko zavladala svobodna kavzalnost »ne glede na okoliščine«, za okoliščino torej, ki se razblini s samim trenutkom svoje vzpostavitve. Na njenem mestu vznikne svobodna kavzalnost, ki je hkrati neka inertna prezenca (ne pozna razvoja) in neki nič, prazno mesto (nima nikakršnih pozitivnih opredelitev) — edini modus, da se »adekvatno« izrazi, je zanjo zgodovinski znak v svoji brezpomenski dogodkovni faktičnosti: kot nekaj, kar nič nikomur ne pomeni.

Entuziazem tako ni drugega kakor neko razmerje, neka »skrajna napetost, ki jo gledajoče občinstvo občuti med ‚ničnostjo‘ tega, kar se mu kaže, in idejami uma« (Lyotard 1986, 66) — razmerje seveda kot označevalno razmerje, kjer sta nič, brezobličnost na mestu predmetnosti, in vznik brezpogojne ideje uma, vznik S_1 , čistega označevalca, logično vzeto strogo sočasna. Hkrati pa je entuziazem še nekaj več kot zgolj razmerje. Tega »več« se dotakne, ne da bi ga konceptualiziral, tudi Lyotard, ko pravi, da gre pri entuziazmu za napetost v Denkgungsart spričo nekega objekta, ki nastopa v zgodovini kot »... neke vrste abstraktum, ki se upira sleherni funkciji ali predstavitvi, tudi analoški« (ibid.).

Kantov koncept zgodovinskega znaka bomo tako, brez pretenzije po sistematičnosti in popolnosti, povzeli v treh opredelitvah: Prvič, zgodovinski znak je najprej, se pravi, sam na sebi, S_1 , čisti označevalec-brez-označenja, tавтоloški »znak«, ki pomeni zgolj to, da nič ne pomeni — entuziazem ni znak nečesa, če že na kaj kaže, referira, potem je to on sam:¹⁰ kaže na to, da se je kultura izoblikovala do te mere, da omogoča »dovzetnost čudi za ideje«, se pravi, za entuziazem (cf. KUK, 189). Je čisti označevalec S_1 , ki pa je hkrati

¹⁰ Zato lahko Kant tudi reče, da je entuziazem kot edini znak za napredek že sam ta napredek. Napredek pomeni tu seveda zgolj napredek glede legalnosti, izoblikovanja pravnega stanja.

že neposredno stopljen s statično, inertno navzočnostjo svobodne kavzalnosti, utelešene v neki brezsmiselni enosti dogodkovne faktičnosti. Zgodovinski znak v tem prvem pomenu je nekakšna »strjena zgodovina«, je zgodovinski *material* v dobesednem pomenu besede: to, iz česar je mogoče zgraditi zgodovino kot smotrni razvojni proces.

Drugič, zgodovinski znak v svojem razmerju do zgodovine — in edino v tem razmerju sploh obstaja — je S_1 kot »točka prešitja«, ki omogoča »povzemanje« naključnih, nepovezanih dejanj individuov v smotrni zgodovinski niz tako, da za zgodovino reprezentira tisto ne-razmerje, tisti absolutni nesklad med pojmom narave in pojmom svobode, ki zgodovino, področje »prehoda«, ravno konstituira. Zgodovinski znak deluje torej kot »prikaz neskončnosti«, inteligibilnega reda, vendar pa prikazuje ta brezpogojni intelegibilni red v neki svojstveni spretnitvi: kot neko trdno, naravni zgodovini izvzeto oporo za presojanje narave kot smotrno povezane celote.

Tretjič, zgodovinski znak je tisto v zgodovinski realnosti, kar ne more doseči noben poskus predstavitve, neki brezpomenski, objektivi preostanek, ki ga proizvedejo poskusi idejam uma ustrezne predstavitve zgodovine — je tisti objekt, ki je »neke vrste abstraktum«, se pravi objekt, ki vznikne kot rezultat dovršene pojmovne in teleološke obdelave. Zgodovinski znak deluje tu kot *objet a*, kot ireduktibilni »košček realnega«, ki zagotavlja konsistenco zgodovinskemu napredovanju k boljšemu, saj se »zmerom vrača na isto mesto« v zgodovini, na mesto njene vrzeli, tistega (nemožnega) razmerja med naravo in svobodo, okoli katerega se strukturira zgodovina kot smotrna celota. Če je, kot pravi Kant, francoska revolucija in entuziazem, ki ga je povzročila, »dogodek, ki se ne pozablja več« (Spor, 361), tedaj je razlog za to ravno tisti vztrajajoči »objekt kot neke vrste abstraktuma«, se pravi, neka radikalno kontingentna, brezpomenska materialnost, ki ni nedostopna določujočim in refleksijskim sodbam zato, ker bi bila zakopana v zgodovini, ampak ker je na strani same »zmožnosti prikaza«, sublimne sodbe o zgodovini, ker je tako rekoč njena utelesitev.

Če lahko — s Foucaultom — postavimo, da predstavlja Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?« nov tip filozofske refleksije o zgodovini, če je zgodovina v tem spisu pripoznana le kot vpisana v simbolno mrežo, kot sam proces »simbolizacije kot historizacije«, pa priča koncept zgodovinskega znaka v »Sporu fakultet« — ne da bi Foucault to videl — o tem, da je notranji pogoj tega procesa simbolizacije kot historizacije neki nanjo ireduktibilni, realni moment, neko kontingentno, a-historično jedro zgodovine. Šele s tem momentom pa postane zgodovina področje resnično človeške »ustvarjalnosti« — »ustvarjalnosti«, ki temelji na možnosti radikalne negacije koncontinuum zgodovinskega procesa, na stvaritvi iz »nič«. ¹¹

LITERATURA

- Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris 1984.
 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Pariz 1969.
 Michel Foucault, *What is Enlightenment*, v: *Foucault Reader*, London 1985.

¹¹ »Kreacionistični« aspekt materialističnega pojmovanja zgodovine je v svojih tekstih širše razvil S. Žizek.

- Michel Foucault, Kant, Was ist Aufklärung, v: Un cours inédit, *Magazine littéraire*, Pariz, maj 1984.
- Michel Foucault, La vie: l'expérience et la science, v: *Revue de Métaphysique et de Morale*. No 1 (januar—marec), Pariz 1985a.
- Jürgen Habermas, Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart, v: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985.
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. X, Frankfurt/Main 1977, /KUK/.
- Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. I, Frankfurt/Main 1977, /Idee/.
- Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. I, Frankfurt/Main 1977; Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU, Ljubljana 1987, št. 1 /Spor/.
- Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*, Pariz 1986.
- Jacques-Alain Miller, O nekem drugem Lacanu, v: *Problemi-Razprave*, Ljubljana 1984.
- Slavoj Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985.