

## PARADOKSNOST RAZSVETLJENSTVA

Na provokativno vprašanje, *kaj je razsvetljenje*, ki ga je v *Berlinskem mesečniku* (Berlinische Monatsschrift, 1783) postavil župnik J. F. Zöllner, je najprej odgovoril Moses Mendelssohn (1729—1786). V zapisu *O vprašanju: kaj pomeni razsvetliti?* izhaja iz treh besed, za katere pravi, da so novejšega izvora in zato še neutečene, zgolj književniške; te besede so: *razsvetljenje* (Aufklärung), *kultura* (Kultur) in *izobrazba* (Bildung). Prav izobrazba, v smislu omike, se po Mendelssohnu deli na kulturo, ki je praktične, in razsvetljenje, ki je teoretske narave.

Razsvetljenje je v takšnem razmerju do kulture, v kakršnem je teorija do prakse, spoznavanje do npravnega vedanja, kritika do virtuočnosti oziroma umetnosti. Kultura obkroža človeka kot družbeno bitje, vanjo je zajet prek dolžnosti in pravic, človek kot človek pa prestopa meje družbenosti. »Človek kot človek ne potrebuje kulture, potrebuje pa razsvetljenje.«<sup>1</sup> Namreč umni razmislek o zadevah človekovega življenja. Slovenska beseda *razsvetljenje* ne pomeni čisto istega kot nemška beseda *Aufklärung*, ki smo jo prvotno prevajali s *prosvetljenje* oziroma *prosveta*; dejansko gre za vmesni pomen med prosvetljenostjo in razsvetljenostjo, ob čemer je poudarek na pedagoškosti, saj sta prosveta in prosvetljenost pogoj razsvetljenstva kot njunega učinka.<sup>2</sup> Človek ni razsvetljen, če ne misli z lastno glavo, toda misliti z lastno glavo se je moral naučiti. Sam. Naučiti se ni isto kot biti naučen. Naučen in celo učen si lahko tudi z dresuro.

Na to dejstvo opozori Kant že v predavanjih *O pedagogiki*, ki jih je imel prvič leta 1776, izšla pa so leta 1803. »Človek je lahko zgolj zdresiran, izurjen, mehansko naučen ali pa dejansko prosvetljen (aufgeklärt).«<sup>3</sup> Po Kantu prava vzgoja vsebuje tele stopnje: *discipliniranje* (ukrotitev divjosti), *kultiviranje* (priučitev spretnosti), *civiliziranje* (udružbljenje) in *moraliziranje* (v tranzitivnem smislu: vzgajanje k izbiri pravih smotrov). Zaradi medsebojne povezanosti

<sup>1</sup> Moses Mendelssohn: *Ueber die Frage: was heisst aufklären?*, v zborniku *Was ist Aufklärung?*, izdal Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart 1984, str. 5.

<sup>2</sup> F. Schalk pod geslom »Aufklärung« v *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (Schwabe & Co, Stuttgart 1971, stolpec 619) navaja Gogoljevo misel iz članka *O razsvetljenstvu*, da pravi pomen besede »aufklären« obstaja le v ruščini, v kateri ta beseda ne pomeni le poučiti ali prosvetliti, marveč človeka presvetliti (razsvetliti) do najgloblje notranjosti, v vseh njegovih silah in zmožnostih.

<sup>3</sup> Immanuel Kant: *Ueber Pädagogik*, v *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Werke XII, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, str. 707.

med temi stopnjami vzgoja ne more biti predvsem igra, marveč je delo. Delo ni prijetno smo na sebi, kakor je igra, temveč ima končni smoter zunaj sebe. Če je v delu kaka svoboda, potem je to lahko le svoboda v okviru določenih pravil, z zakoni omejena svoboda. To velja za vzgojno delo v celoti; tako na strani subjekta kot objekta vzgoje.

\* \* \*

Temeljno vprašanje razsvetljske pedagogike je zato: »Kako naj kultiviram svobodo ob prisili?«<sup>4</sup> Kako znotraj vzgoje s pravili združiti podreditev zakoniti prisili s sposobnostjo za svobodno ravnanje? Kako prek prisile doseči človekovo neodvisnost, samostojnost? Vzgoja mora biti trda, toda telesni kazni se mora izogibati. Kazen naj ne bo fizična, marveč moralna. »Moralno kaznujemo, če nagnjenje k spoštovanju in ljubezni, ki sta pomožni sredstvi moralnosti, zavrnamo, če npr. otroka okaramo, ravnamo z njim prezirljivo in hladno. Ti nagnjenji je treba kar se da ohranjati. Zato je ta način kaznovanja najboljši; ker je v pomoč moralnosti; če se npr. otrok zlaže, zadošča prezirljiv pogled in to je najbolj smotrna kazen.«<sup>5</sup> Višje stopnje vzgoje, najvišja pa je prav moralna vzgoja, torej ne smejo več temeljiti na discipliniranju. Natančneje, discipliniranje se mora sublimirati, prerasti v disciplino duha. Pravila naj bodo ponotranjena oziroma subjektivirana. Zakone naj vzgojeni, se pravi prosvetljeni človek začne uveljavljati kot lastne maksime.

Med zakoni in maksimami ni vsebinske razlike. Zato lahko vsak zakon postane osebna maksima in vsaka maksima nadosebni, obči zakon. Paradoks osebnosti kot moralne instance je v tem, da naj bi človekov značaj izhajal iz subjektivnih maksim, te naj bi izvirale iz človekovega lastnega razuma, obenem pa naj bi človek od otroških let dalje imel ne samo spoštljiv odnos do (občih, intersubjektivih, družbenih) zakonov, ampak naj jim bi bil tudi pokoren. Pokorščina (Gehorsam: poslušnost) je temelj vzgoje.

Tako na isti strani Kantovega teksta o pedagogiki najdemo tile izjavi:

1. »Prva izmed vseh stvari, ki spada v značaj otroka, posebno učenca, je pokorščina.«

2. »Značaj je zmožnost ravnati po maksimah. Na začetku so šolske maksime, potem maksime človeštva. Na začetku je otrok pokoren zakonom. Maksime so tudi zakoni, toda subjektivni; izvirajo iz človekovega lastnega razuma.«<sup>6</sup>

Človek naj bi ravnal po lastni glavi, razmišljal z lastno glavo, toda v tej glavi ali srcu naj bi že tičal zakon, namreč kot vest: »Zakon v nas se imenuje vest.«<sup>7</sup> Upredmetena vest je maksima. Povnanjena maksima, oblikovana po modelu kategoričnega imperativa, je zakon. Krog je sklenjen.

Brez tega kroga, brez gibanja v njem, na izviri katerega stoji Pedagog, ni razsvetljenstva v Kantovem pomenu. Pedagoška strast je gonilna sila razsvetljenstva. Navzoča je tudi v sklepnem delu Kantovega odgovora na vprašanje: *Kaj je razsvetljenstvo?* Na ravni državne organizacije družbe zastopa Pedagoga Monarh kot državni poglavar, ki skrbi za javni red in mir. Kant mu sporoča, da ni nikakršne nevarnosti zanj, za njegovo vladanje, če bo razumnikom dopuščal javno uporabo njihovega razuma. Vladarjev ukaz naj bi se glasil: *Razmišljajte (in razpravljajte), o čemerkoli in kolikor hočete, a bodite (mi) pokorni!* Praktična pokornost oziroma poslušnost je pogoj teoretične

<sup>4</sup> Prav tam, str. 711.

<sup>5</sup> Prav tam, str. 742.

<sup>6</sup> Prav tam, str. 741.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 756.

glasnosti in neodvisnosti. To je paradoks, toda, vzdihne Kant, kaj v svetu človeka ni paradokсно. Če se na tok človekove zgodovine ozremo s pravnje višine, če si človekove stvari ogledamo s primerne razdalje, je paradokсно skoraj vse.

\* \* \*

Kant je vlogo državnega poglavarja glede na razsvetljenstvo, se pravi v prehodu iz *dobe razsvetljenstva* v *razsvetljensko dobo*, podrobneje ekspliciral v zapisu *Ideja obče zgodovine s kozmopolitskega vidika (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, november 1784)*, ki ga je v *Berlin-skem mesečniku* objavil mesec dni pred tekstom o razsvetljenstvu. Po Kantu gre za problem, ki je izmed vseh najtežji in ga bo človeški rod razrešil nazadnje, namreč za problem samodiscipliniranja:

Težava, ki se nam postavlja pred oči že ob sami ideji te naloge, je namreč v tem: človek je žival, ki *nujno potrebuje*, kolikor živi med drugimi svojega rodu, *gospodarja*. Kajti glede na druge sebi enake bo svobodo zagotovo zlorabil; in četudi si kot umno bitje želi zakon, ki vsem postavlja meje svobode, ga bo vendarle zapeljalo egoistično živalsko nagnjenje, da se bo izvzel, kjer se bo le smel. Potrebuje torej *gospodarja*, ki bo zlomil njegovo samovoljo in ga prisilil, da bo pokoren obče-veljavni volji, ob kateri je lahko vsakdo svoboden. A od kod naj dobi tega gospodarja? Od nikoder drugod kot iz človeškega rodu. Toda ta je prav tako žival, ki potrebuje gospodarja. Naj torej začne, kakor hoče: ni mogoče presoditi, kako si bo ustvaril poglavarstvo javne pravičnosti, ki bo tudi samo pravično; pa naj ga poišče v eni sami osebi ali v družbi več za to izbranih oseb. Kajti vsakdo izmed njih bo zlorabil svojo svobodo, če ne bo imel nikogar nad seboj, ki bo nad njim izvajal oblast po zakonih. Najvišje poglavarstvo pa naj bi bilo pravično *samo po sebi*, a vendarle neki *človek*. Zato je ta naloga med vsemi najtežja; da, njena popolna rešitev je nemogoča: iz tako skrivenčenega lesa, iz kakršnega je narejen človek, ni mogoče stesati ničesar povsem ravnega. Po naravi nam je naloženo le približevanje k tej ideji.<sup>8</sup>

Človek kot žival, kot patološko bitje, ki egoistično sledi svojim nagonom, potrebuje gospodarja, kolikor je obenem rodovno oziroma družbeno bitje; na intersubjektivni ravni se torej razdeli na gospodarja in podložnike. Gospodar kot politični poglavar, kot monarh vzgaja podložnike na ta način, da njihovo samovoljno (divjo, nezakonito, predružbeno) svobodo omejuje z obče-veljavno voljo, se pravi z zakoni. Zakonita svoboda je podložnikova svoboda. Če se podložnik ne pokorava gospodarjevim zakonitim ukazom, ga ta lahko k poslušnosti prisili. Umanjkanje moralne samopokornosti nadomesti fizično nasilje.

Oblast brez nasilja ni mogoča, družba brez oblasti pa ne eksistira. Pameten človek, človek kot umno bitje, bo zunanje nasilje zato raje sam prehitel in se oblasti podredil prostovoljno. Zakon si bo navsezadnje upodobil kot lastno željo. Bistvo kantovske želje, na katero se je oprl kategorični imperativ, je želja po samodisciplini oziroma samodisciplinirana želja.

Kantovo razmišljanje se giblje znotraj — po njem — neločljive trojice, ki z notranjo kombinacijo, kakor je razvidno iz *Antropologije* (*Antropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798*), izoblikuje tele štiri sestave:

- *barbarstvo*: nasilje, brez svobode in zakona;
- *anarhija*: zakon in svoboda, brez nasilja;
- *despotizem*: zakon in nasilje, brez svobode;
- *republika*: nasilje, s svobodo in zakonom.

<sup>8</sup> Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, v Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werke XI, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, str. 40.*

Nasilje, za katero tu gre, je vselej *oblastniško nasilje* (nemška beseda »Gewalt« pomeni oboje hkrati), nasilje nad drugimi. Zanimivo je, da je to nasilje na prvem mestu tako v barbarstvu kot v republiki. To dejstvo dobi pravi pomen šele, če vemo, kaj Kantu pomeni republika. O tem nas pouči njegov tekst *O večnem miru* (Zum ewigen Frieden, 1795), v katerem natančno razmeji tri oblike oblasti in dve obliki vladanja. Oblike oblasti so — glede na to, ali ima oblast *en sam, skupina* ali *vsi* — tele:

- *avtokracija*,
- *aristokracija*,
- *demokracija*.

Obliki vladanja — oblike vladanja (forma regiminis) za razliko od oblike oblasti (forma imperii) ne določa število oseb, marveč struktura ustave — sta *despotizem* in *republika*; ustava (konstitucija) kot akt obče volje, ki množico transformira v ljudstvo-narod, razloči med zakonodajno in izvršno oblastjo, s čimer nastane republika, ali pa med njima ne postavi meje, tako da je v enih in istih rokah združena despotska moč.

Demokracija in republika se torej izključujeta. Ljudska republika kot neposredna demokracija je *contradictio in adjecto*. Kajti republika obstaja samo tam, kjer vlada kot izvršna oblast ne nastopa zakonodajno, marveč reprezentativno. »Med oblikami države je *demokracija*, v običajnem pomenu besede, nujno *despotizem*, saj postavlja tako eksekutivno oblast, ko vsi odločajo o in vsekakor tudi proti vsakemu posamezniku (ki ne soglaša), ko torej odločajo vsi, četudi niso vsi; to je protislovje obče volje s samo seboj in s svobodo.«<sup>9</sup> Nemogoče je, da bi bili vsi gospodarji, se pravi, da bi bili gospodarji brez podložnikov. Da bi bili gospodarji, si morajo določiti vsaj enega podložnika, to je, izobčiti ga iz svojega občestva ali pa mu, kolikor občestvo razumemo kot skupnost gospodarjev in podložnikov, zagroziti, da ga bodo izločili kot sovražnika, če jim ne bo pokoren.

Potemtakem bi države po obliki oblasti lahko klasificirali tudi glede na število podložnikov: na države z enim podložnikom, države s skupino (manjšo ali večjo) podložnikov in države, kjer so vsi podložniki. V zadnjem primeru se seveda spet srečamo z demokracijo, le da zdaj ne gledamo od zgoraj navzdol, marveč od spodaj navzgor. Od spodaj navzgor se neposredna demokracija kaže kot univerzalno podložništvo, kot stanje univerzalne nesvobode.

Če se torej demokracija in republika izključujeta, če v neposredni (popolni) demokraciji vsakdo vse druge občuti kot despotsko nadoblast in se vsi skupaj počutijo kot podložniki brezosebnega despotizma, potem je najboljša državna ureditev tista, ki izhaja iz čim širše zakonodajne in čim ožje izvršne oblasti, tako da nastopa kot kombinacija republikanske vlade in avtokracije kot oblike oblasti. To pa je monarhija, v kateri eden (monarh kot zgolj najvišji služabnik države) na prosvetljen način vlada v imenu oblasti vseh. Kot reprezentant obče volje in s tem Zakona.

Končni rezultat je tale: »Čim manjši je personal državne oblasti (število vladarjev), čim večja je torej njena reprezentativnost, tem bolj se ustroj države ujema z možnostjo republikanizma in lahko upamo, da se bo prek splošnih reform končno dvignil do tega. Iz teh razlogov je v aristokraciji že težje kot

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*, prav tam, str. 206–207.

v monarhiji, v demokraciji pa sploh nemogoče priti do te edino popolne pravne ustave drugače kot z nasilno revolucijo.«<sup>10</sup> Z revolucijo kot aktom, ki se ga držijo despotske poteze demokracije.

\* \* \*

Ker je *Spor fakultet* (Der Streit der Fakultäten, 1798) izšel istega leta kot *Antropologija*, nekateri deli iz te tridelne razprave pa so nastali že v času spisa *O večnem miru*, takoj po opozorilu monarha Friedricha Wilhelma II. leta 1794 Kantu kot »učitelju mladine«, izjav o revoluciji iz *Spora fakultet* ne moremo obravnavati ločeno od Kantovega razmerja do nasilne revolucije iz teksta *O večnem miru*. Hkrati pa moramo Kantovo stališče do (nasilne) revolucije razumeti v kontekstu njegove eksplikacije pojma republike.

V *Sporu fakultet* je odločilno razlikovanje med fenomenalno (respublica phaenomenon) in noumenalno (respublica noumenon) republiko, ki ima status »platoničnega ideala«,<sup>11</sup> večne norme vseh ustav, ki naj bi zagotovile red in mir, izključile tako zunanje kot notranje (državljanske) vojne, tako spopade med državami kot revolucije. Vsi ti spopadi so destruktivni. Iz republike kot paradigme ustav izhaja »dolžnost monarhov, četudi imajo avtokratično oblast, da vladajo republikansko (ne demokratično), t.j., da ravnaajo z ljudstvom po principih, ki ustrezajo duhu svobodnih zakonov (kakor da bi jih neko ljudstvo z zrelim umom predpisalo samemu sebi), čeprav po črki glede svoje privolitve ni bilo povprašano.«<sup>12</sup> Svobodni zakoni so zakoni v duhu ljudstva, toda ljudstva z zrelim, se pravi razsvetljenim umom, s katerim pa še ne razpolaga in v popolnosti tudi nikdar ne bo. Vsekakor ne na pojavnih ravni, ki pa je seveda raven vseh konkretno, empirično obstoječih ljudstev in njihove družbenosti oziroma državnosti.

Od kod tedaj lahko pričakujemo napredek? Ne od spodaj, iz ljudstva, marveč od zgoraj, od monarha. Od prosvetljenega absolutizma. Natančneje: od razsvetljenega in prosvetljujočega absolutizma. »Nasploh se bo nasilnost mogočnikov zmanjševala, povečala pa se bo poslušnost zakonom. Več bo blagohotnosti, manj preprirov na procesih, več držanja besede itn. Delno izvira vse to iz častiljubnosti, delno iz pravilno razumljenih lastnih koristi v občestvu in se končno širi tudi na medsebojna zunanja razmerja med ljudstvi, vse do kozmopolitske družbe (zur weltbürgerlichen Gesellschaft: do družbe na svetovnodržavljanski ravni), pri tem pa se moralni temelj človeškega rodu ne more niti malo povečati; za kaj takega bi bil potreben nadnaravni vpliv, nekakšna nova stvaritev.«<sup>13</sup> Napredek k boljšemu — Kant v sintagmah rad podvaja vsebino pojmov, zahaja torej v pleonazme, saj *napredka k dobremu* ni, marveč je *razvoj k dobremu* napredek — se dogaja na fenomenalni, ne na noumenalni ravni. Bistvo človeka kot noumenona, kot stvari na sebi je vpisano vnaprej (s prvo in doslej edino stvaritvijo) in zato nespremenljivo, hkrati pa velja kot paradigma spreminjanja na fenomenalni ravni, na ravni empiričnih, t.j. zgodovinskih pojavov. Zgodovina je razvoj k »platonističnemu idealu« človeka in v tem smislu napredek. Pravzaprav neskončno napredovanje, saj do spojitve med stvarjo na sebi in pojavnostjo ne more priti. Približevanje človeka kot naravno-družbenega bitja svojemu metaempiričnemu (metafizičnemu) vzoru je aproksimativno, naravnano v absolutno prihodnost.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 208.

<sup>11</sup> Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*, prav tam, str. 368.

<sup>12</sup> Prav tam, str. 364.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 365.

Enako je razmerje med fenomenalno in noumenalno republiko, med republiko kot stvarjo na sebi in pojavnimi, dejansko obstoječimi republikami. Nenavadno je, da nam Kant v tem razmerju stvar na sebi predstavlja kot ideal. Kantovska Stvar tu ni nekaj misterioznega, ni Skrivnost, marveč je razsvetljuječa, transparentna transcendenca. V njeni luči se lahko izvaja prosvetljevanje ljudi in ljudstev, vse dokler ne bo dosežena globalna, svetovna republika, skrajni pojavni približek republiko kot idealni stvari na sebi.

Revolucija pomeni korak k zblizanju med fenomenalnim in noumenalnim človekom, korak v približanju obstoječe družbeno-politične ureditve idealni, noumenalni republiko. Je dogodek na pojavnih ravni, historično znamenje transhistorične tendence. Kot stvar na sebi je vsak človek svobodno bitje, zato tudi na pojavnih ravni, v družbenih odnosih teži k temu, da bi bil avto-nomen. Da bi se vzpostavil kot samo-zakonodajalec oziroma samo-upravljalec. To je njegova »sveta pravica«. Bistvo republike je prav v tem, da v tej obliki države ljudje niso samo izvrševalci zakonov, marveč najpoprej zakonodajalci; vendar na takšen način, da se nihče ne more despotsko dvigniti nad druge, kar predpostavlja reprezentativno (zastopniško) izvršno oblast, najbolje v eni osebi. Revolucija kot »zgodovinski znak (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)«<sup>14</sup> ni vzrok, marveč učinek moči, ki jo ima republika kot nadzgodovinski ideal svobodne države, kot korelat človeka, dojetega kot svobodno, moralno bitje.

Izhodišče razsvetljenstva je, da začne človek misliti s svojo glavo. Da se zave samega sebe kot moralnega, svobodnega bitja in da začne v skladu s tem samozavedanjem tudi delovati. V revoluciji se to delovanje začne sproščati tako rekoč na nezaveden način. In na takšen način začne revolucija učinkovati tudi na tiste, ki v njej ne sodelujejo neposredno, marveč jo spremljajo, opazujejo od zunaj. Toda z notranjo naklonjenostjo in zavzetostjo. Kant govori o želji po *udeleženiosti*, ki meji skoraj na entuziazem,<sup>15</sup> torej o entuziastični želji. V zvezi z njo se Foucault vpraša, »kaj je treba storiti s to voljo do revolucije«,<sup>16</sup> s tem navdušenjem za revolucijo, ki je nekaj drugega od revolucije same oziroma revolucionarnih dejanj, navdušenjem, ki je znak moralne zasnove v človeku.

\* \* \*

Kant ima revolucijo kot nenadni dogodek za izbruh, za prodor noumenona v fenomen. Kot zgodovinski znak revolucija ni le znamenje časov, marveč predvsem časovno znamenje, znamenje v času. Uspeh je že v samem prodoru, zato je vprašanje njenega uspeha ali neuspeha tostran, v pojavnem svetu irelevantno. Učinki revolucije, ne revolucije kot učinka, so celo nezaželeni. Kantov predlog je, da je treba entuziastično željo disciplinirati in revolucijo preusmeriti v reformo, kanalizirati jo v funkcionalno evolucijo nenehnih izboljšav od zgoraj navzdol. V tem smislu je razsvetljenstvo po svoji lastni intenci nedokončan projekt. Hoče biti in tudi ostati tak projekt.

S tega vidika je Habermasova formulacija razsvetljenstva, njegova razlaga nedokončanega projekta moderne, protirazsvetljenska. Habermas vidi namreč uveljavljanje razsvetljenstva v nadaljni demokratizaciji, v oblikovanju demokratičnega konsenza — prek diskurzivne teorije resnice — na svetovni ravni,

<sup>14</sup> Prav tam, str. 358.

<sup>15</sup> Michael Foucault: *Kant, Was ist Aufklärung?*

<sup>16</sup> Prav tam.

v postavitvi planetarne komunikativne racionalnosti. V Habermasovi povezavi »radikalne demokracije in razsvetljenstva«,<sup>16a</sup> v kateri naj bi prišlo do spojitve inteligibilnega in fenomenalnega, republikanskega in demokratičnega, v kateri naj bi bil projekt modernega razsvetljenstva torej realiziran, bi Kant prepoznal — čeprav se skriva za anarhizmom (zakon in svoboda brez nasilja) — implikacije despotizma (zakona in nasilja brez svobode). Radikalna demokracija pomeni despotizem radikalnosti, totalnega spoja zakonodajne, izvršne in sodne oblasti. Vsi so sodniki, vsak posebej pa hkrati permanentni obtoženec, ujet v proces, v katerem si mora tožilca sam poiskati, saj je tožilec obenem tudi zagovornik.

Najkrajša pot do despotizma je nasilna revolucija. Če je revolucija v lastni nasilnosti na izhodišču svojega izbruha nekaj barbarskega, se pravi nasilje brez svobode in zakona, pomeni njena uzakonitev, torej spojitev revolucionarnega nasilja z zakonom, prehod v despotizem. Tedaj gre za demokratično revolucijo, za prestop v ljudsko demokracijo kot najpopolnejšo obliko radikalne demokracije. Pred prestopom in po njem ostaja svoboda zunaj revolucionarnega konteksta.

In vendar je po Kantu revolucija prav dogodek svobode, spominski, pričujoči in napovedovalni znak človekove temeljne svobodnosti. Svobodnosti, ki je istovetna z brezpogojno spontanostjo, vendar ne s spontanostjo v psihološkem pomenu. Za Kanta temeljni pojem svobode ni niti psihološki niti sociološki, marveč kozmološki pojem svobode.<sup>17</sup> Svobodo znotraj *Kritike čistega uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) obravnava v sistemu kozmoloških idej, kot konstituens tretje antinomije čistega (spekulativnega) uma. Spontanost pomeni zmožnost začeti nekaj iz nič, izvorno možnost proizvajanja kavzalnih vrst dogodkov v naravi (družbi), z vidika pojavnega sveta *creatio ex nihilo*, proizvodnost, ki je popolnoma neodvisna od narave in njenih zakonov. Od zakonov sploh. »Kajti ni mogoče reči, da vstopajo v kavzalnost svetovnega toka namesto zakonov narave zakoni svobode, saj bi ta, če bi bila določena z zakoni, ne bila svoboda, temveč bi sama spet ne bila nič drugega kot narava. Narava in transcendentalna svoboda se torej razlikujeta kot zakonitost in brezakonje...«<sup>18</sup> Transcendentalna svoboda je absolutna samodejavnost, dejavnost brez omejitvenih pravil. Drugače rečeno: spontana svoboda je svoboda dejanj brez vzrokov.

Tisto, zaradi česar je Kanta ob izbruhu francoske revolucije prevzela entuziastična želja po soudeleženi, je bila na prvem mestu prav njena spontanost, absolutna svobodnost revolucionarnih dejanj. Na svojem izviru je *revolucija* čista svoboda, *svoboda brez zakona in nasilja*. Nekaj, kar ne spada v

<sup>16a</sup> Jürgen Habermas: *Dialektik der Rationalisierung*, v *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, št. 181.

<sup>17</sup> »Svobodo poznamo kot temeljni pogoj in značaj pravno delujoče osebe, torej pristnega subjekta v subjektiviteti in jazstvu človeka. ‚Mislečega subjekta‘ v smislu njegove idejne predstavitve obravnava racionalna psihologija. Svoboda je izvirno svoboda volje kot zmožnosti duše. Svoboda je ‚psihološki pojem‘. Torej mora psihologija racionalis zaobjeti tudi idejo svobode. Toda tu bi jo iskali zaman. Svoboda ni psihološka ideja. To bi nas lahko privedlo do misli, da je človek navsezadnje *le pogojno, ne pa zares svoboden*, in da je navsezadnje svoboda *značilnost najvišjega* bitja vseh bitij, Boga. Potemtakem gre za *teološko* idejo, ki jo zaobjema theologia rationalis. Toda tudi tu bi jo iskali zaman. Pač pa je svoboda tam, kjer bi jo iskali najmanj in nazadnje: svoboda je *kozmoška* ideja. Vznika iz *problema sveta*, ob čemer razume Kant s ‚svetom‘ zapopadek ‚vseh pojavov‘ (naravo in kozmos), torej zapopadek pričujočega bivajočega, kolikor je to dostopno končnemu človeškemu spoznanju.« (Martin Heidegger: *Von Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe II, 31, Klostermann, Frankfurt 1982, str. 208–209.) Poleg svobode obstajata samo še dve kozmološki ideji, Bog in nesmrtnost.

<sup>18</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (A 447, B 475), Werke IV, Suhrkamp, Frankfurt 1968, str. 429.

četverno kombinacijo oblik države oziroma oblasti v državi. Vendar je revolucija takšna le kot stvar na sebi, kot noumenalna revolucija. Ob izbruhu v pojavnem svetu, ko se svoboda začne uresničevati kot *creatio ex nihilo*, kot vzniknjenje povsem novega kavzalnega niza, kot dejavni vzrok nove vrste pojavov, tj. učinkov, pa revolucija začne delovati kot čisto nasilje, kot nasilje brez svobode in zakona, torej kot barbarstvo. Tu pa navdušenje opazovalcev uplahne, revolucije sami za nobeno ceno ne bi ponovili, saj njena cena presega vse človeške meje. Dar je večji od protidaru, žrtev večja od koristi. Glavno pa je to, da zavlada brezpravje.

Če se želja pretvori v voljo do moči, postane ubijalska. Če se začne čisti (spekulativni) um vesti kot praktični um, se svoboda pretvori v nasilje. Zato na področju prakse, na ravni intersubjektivnosti, ko lahko človek svojo svobodo uveljavlja le v razmerju do drugega, vodi absolutna svoboda popolne spontanosti v boj vseh proti vsem, v stanje, ki ga lahko preseže le kategorični imperativ kot vrhovni zakon praktičnega, tj. moralnega uma. Z vidika praktičnega uma je čisti um s svojo svobodo amoralen; tako kakor je amoralna in nelegitimna tudi revolucija.

V razmerju do pojavnega (čutnega, telesnega) sveta je čisti um z vidika svoje absolutne svobode povsem brezobziren. Vse pojavno spreminja v svoje sredstvo, razpolaga z njim kot predmetom svoje samovolje.

V praksi se čisti spekulativni um vede kot vseobsegajoči instrumentalni um. Absolutna svoboda je lahko svoboda Frančiška Asiškega ali pa markiza de Sada. S tega gledišča Sade ni resnica ali druga stran Kanta, marveč le ena izmed postav transcendentalne svobode. Z večjo upravičenostjo govorimo o Sadu kot Kantovem naličju na ravni kategoričnega imperativa. Tudi ta v svoji čistosti, se pravi, v svojem brezpogojnem formalizmu Sada zagotovo ne izključuje. Povzema ga vase. Tudi po Sadu naj bi maksima, izraz subjektive volje, veljala kot princip obče zakonodaje, kot Zakon. Razlika pa je v tem, da Kant šele vzvratno, z vidika občesti potrjuje maksimo za zakon (moralnega) delovanja, medtem ko Sade terja vsakokratno poobčitev individualne maksime v zakon za vse. Kant bi Sadu sicer očital, da si v tem primeru »volja ne daje sama zakona, marveč si daje le predpis o umnem sledenju nekemu patološkemu zakonu«,<sup>19</sup> da to ni avtonomna (čista, obča) volja, marveč heteronomna samovolja. Vendar ta očitek lahko obvelja šele na ravni izvedbe sadovskega principa, v razmerju do sadističnih konkretizacij občega načela, da naj vsakdo sledi le svoji želji.

\* \* \*

V drugem ekskurzu znotraj *Dialektike razsvetljenstva* (Dialektik der Aufklärung, 1947; tekst je bil končan že leta 1944), ki sta jo Adorno in Horkheimer naslovlila *Juliette ali razsvetljenje in morala*, je negativna plat razsvetljenstva prikazana in poudarjena prav prek ekvivalentnosti kantovskega in sadovskega uma. Oba uma zahtevata subsumacijo, sta v svoji načelnosti oziroma formalnosti avtoritarna in instrumentalna. Z vsem kalkulirata kot s predmetno snovjo razpolagalnega načrtovanja. V svoji instrumentalnosti sta nevtralna do ciljev, apatična do čustev, na primer do individualnega trpljenja. »Posebna arhitektonska struktura kantovskega sistema izpričuje, tako kakor to izpričujejo telovadne piramide sadovskih orgij in načela prvih meščanskih lož — njihovo cinično zrcalno podobo najdemo v strogih pravilih libertinske družbe iz 120 dni

<sup>19</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (A 59), Werke VII, Suhrkamp, Frankfurt 1968, str. 144.



— organizacijo življenja, ki je zdaj v celoti brez vsebinskih ciljev.«<sup>20</sup> Zavladala je smotrnost brez smotrov (die zwecklose Zweckmässigkeit), iracionalna racionalnost. Princip avtonomnosti, antiavtoritarnosti se tako sprevrže v lastno nasprotje. Um se obrne proti umu. Da bi Kant rešil um, ki v samem sebi nima nobenega argumenta proti umoru ali samomoru, torej um sam ne more zaščititi samega sebe, v svoji moralni filozofiji brezobzirnost razsvetljenske kritike na neki točki preseka. »Nasprotno pa nastopa Sadovo delo, tudi Nietzschejevo, kot intransigentna kritika praktičnega uma, v razmerju do katere se kritika vserušilcev sama pojavlja kot revokacija lastnega mišljenja. Sciencistični princip stopnjuje do uničevalnosti.«<sup>21</sup> S pretvorbo prepovedi (incesta, očetomora itn.) v zapovedi in zapovedi (spoštuj očeta in mater itn.) v prepovedi. Edino, kar preostane, je monistična radikalnost: Veruj v enega samega Boga (v en sam Princip)!

Podobno kot Adorno in Horkheimer se je čez dve desetletji zadeve lotil Lacan v spisu *Kant s Sadom* (Kant avec Sade, 1963; kot uvod v Sadovo *Filozofijo v budoarju* je bil spis končan septembra 1962); Sade je resnica Kanta, *Filozofija v budoarju* (1795) resnica *Kritike praktičnega uma* (1788): »Lahko rečemo, da je srž polemičnega spisa v maksimi, ki uživanju postavlja svoje pravilo, nenavadno, saj se njeno upravičenje zgodi na kantovski način, da se namreč postavlja kot obče pravilo.«<sup>22</sup> Gre za pravico, da vsakdo lahko uživa telo (ob telesu, s telesom) drugega. Za pravico, ki je vzratna (recipročna), medsebojna in zato obča. Vsakdo lahko uživa, a mora hkrati pristati na to, da je uživan, se pravi tudi mučen. Maksima kot zakon je nad posameznikovimi občutki oziroma ugovori. Seveda se na fakični ravni obče pravilo sprevača v svoje nasprotje; obstaja vzratno razmerje med učiteljem in žrtvijo, toda recipročnosti v tem — enem in istem — razmerju ni, je izključena. Glede na obče pravilo, glede na voluntarizem zakona kot zakona pa instrument kajpada ni samo žrtev, kot instrument mučitelja, marveč je instrument tudi mučitelj; a ne instrument žrtve, pač pa zakona.

Lacanova misel je, da zaradi triade, v kateri (kantovski) Zakon vlada tako nad žrtvijo (recimo adornovsko) kot nad (sadoxskim) rabljem, vlogi subjekta in objekta nista enoznačno porazdeljeni. Žrtev ni čisti objekt in rabelj, izvrševalec Zakona, ne absolutni subjekt. Funkcionar se ne le ima za funkcijo, ampak tudi je funkcija Zakona. V želji po želji Drugega se ima za objekt te želje in kolikor ga drugi sprejmejo kot funkcionarja Zakona (volje Boga, razsvetljenega Uma, zakonov Zgodovine), postane tudi njihov Objekt želje, zastopnik Stvari (stvari na sebi kot naše stvari). V tem primeru se dejansko pokaže, da sta »zakon in potlačena želja eno in isto«,<sup>23</sup> »da je želja naličje zakona«;<sup>24</sup> odslej med željo in potlačeno željo ni več razlike, zakon se blešči kot obličje želje, sreča

<sup>20</sup> Max Horkheimer — Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt/M. 1971, str. 80.

<sup>21</sup> Prav tam, str. 85.

<sup>22</sup> Jacques Lacan: *Kant avec Sade, v Ecrits*, Seuil, Paris 1966, str. 768; interpretacijo in aplikacijo Lacanovega teksta nam daje Slavoj Žižek v *Filozofiji skozi psihoanalizo* glej IV. poglavje *Kant s Sadom*: »medtem ko je za Adorna in Horkheimerja pri Sadu žrtev v položaju objekta, človek, zveden na goli objekt razpolaganja subjekta-rablja, pa je pri Lacanu nasprotno — kot smo že videli — sam rabelj, mučitelj, tisti, ki je v položaju objekta, ki se radikalno odpove svoji subjektivnosti in zavzame povsem 'objektivirani' položaj instrumenta volje Drugega, žrtev pa nikakor ni zvedena na goli objekt razpolaganja subjekta-rablja, marveč je nasprotno obravnavana kot subjekt, je skoz ravnanje rablja v nekem pomenu celo vzpostavljena kot subjekt, in sicer subjekt želje v strogem lacanovskem pomenu, razcepljeni subjekt (DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 86)«.

<sup>23</sup> Jacques Lacan: *Kant avec Sade*, prav tam, str. 782.

<sup>24</sup> Prav tam, str. 787.

je splošna in tako rekoč popolna. A kaj je z revolucijo, ki se je začela kot »boj za svobodo želje«<sup>25</sup> in naj bi torej prinesla osvoboditev želje?

Ni želja po svobodi že sama na sebi osvobojena želja? Ne. Želja ni svobodna, dokler niso svobodni tudi zakoni. Dokler človek ni avto-nomen, svoj lastni zakonodajalec, se pravi: samo-omejevalec. Namreč po Kantu, za katerega kategorični imperativ ni — z vidika absolutne spontanosti transcendentalne svobode — nič drugega kot vrhovni zakon samoomejevanja. Kategorični imperativ pravzaprav ni *moralni zakon*, temveč *zakon moralnosti*; konkretni moralni zakon, na primer prepoved ubijanja, postane to, kar je, šele, ko smo se zanj odločili na način, kakor ga določa zakon moralnosti, kategorični imperativ. Zato v tem, da je bil Kant proti ubijanju, a za smrtno kazen, medtem ko je bil Sade proti smrtni kazni, a za ubijanje, ni nikakršnega paradoksa. Ubijanje je anarhično, kazen monarhična oziroma republikanska. Razsvetlenski paradoks izhaja iz protislovja med obliko in vsebino. To protislovje ponazarja protislovje med Kantom (želja dolžnosti) in Sadom (dolžnost želje), kar seveda pomeni, da Sade kot Kantovo naličje ne izreka in ne more izreči resnice o Kantu. Resnica razsvetljenstva je paradokсна resnica *kategoričnega imperativa*, torej resnica Kanta in Sada.

Predvsebina kategoričnega imperativa je geslo, ki ga Kant navaja na koncu prvega odstavka *Odgovora na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?* »Sapere aude! Imej pogum za uporabo tvojega lastnega razuma! je torej geslo razsvetljenstva.«<sup>26</sup> Le tako boš spoznal samega sebe, se pravi svojo inteligibilnost, umskost. Kritika čistega uma je avtokritika, prva postavka avtokritike čistega praktičnega uma kategorični imperativ. Z njim um omeji samega sebe, si kot gospodar samo-volje sam postavi mejo, zakon moralnosti.

Uporaba lastnega uma ne sme biti niti manj niti več od lastne uporabe Uma. Brez vodstva kakega drugega, brez napatil ali predpisov od zunaj, toda pod vodstvom, vladarstvom Uma kot Drugega. Značilna je velelniška oblika razsvetlenskega gesla. Uporablaj le lastni razum! In bodi pogumen. Pogum, ki je na prvem mestu med značajskimi lastnostmi razsvetljenstva, stoji pod kličajem, ki človeku ukazuje: Bodi svoboden! In uživaj! V izvrševanju dolžnosti.

Na isti ravni kot predvsebina kategoričnega imperativa je Sadovo uživaško geslo: Uporablaj telo drugega! A razlika je v tem, da se Sade že vnaprej obrača na drugega, čeprav kot na sredstvo, medtem ko se Kant od drugega odvrača. Najprej se zapre vase, da bi se šele pozneje prek zakona moralnosti odprl k drugemu. K drugim kot kriteriju občosti, tj. zakonitosti lastnih maksim.

\* \* \*

Kategorični imperativ je filter, skozi katerega se njegova predvsebina, izražena z razsvetlenskimi geslom, preliže v vsebino moralnega vedenja oziroma delovanja, ki pa po Kantu seveda ne dopušča pogajanj v smislu Habermasove komunikativne etike. Notranje protislovje kategoričnega imperativa med vsebino in obliko, protislovje med predvsebinskim temeljem maksime in obliko zakona, ki jo maksimi narekuje prav imperativ kot zakon moralnosti, se izraža v zunanjem protislovju med javno in privatno uporabo uma.

Tudi v tem Kantovem razlikovanju naletimo, z današnjega vidika, na paradoks. Privatna uporaba uma ni, kakor bi si mislili, osebna oziroma zasebna,

<sup>25</sup> Prav tam, str. 785.

<sup>26</sup> Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, prav tam, str. 53.

marveč poklicna uporaba uma. Uporaba uma po naročilu in zato nareku drugega: v šoli, cerkvi ali vojašnici. Tu ne smeš misliti z lastno glavo, temveč moraš ubogati. Ubogljivo izvrševati povelje, ponavljati katekizem in učiti po učnem načrtu. Kant besedo »privatno« razume v njenem etimološkem pomenu; *privatus* pomeni ločen, izločen (iz javnosti), celo oropan oblasti (nisi več gospodar). V Kantovem pojmu razsvetljenstva zato na primer ni mesta za avtonomijo univerze, namreč univerze kot vzgojne ustanove. Hkrati pa Kant zahteva popolno svobodo za akademske razprave, pravico do objavljanja kakršnihkoli razmišljanj. Javna uporaba uma se nanaša predvsem na publiciranje. Tega ne sme ovirati nikakršna cenzura. Privatna uporaba uma velja za človeka kot državljana (v rousseaujevskem smislu), za podložnika neke države in njenih ustanov. Javno uporabo uma pa si sme privoščiti in jo terjati človek kot človek (v Mendelssohnovem smislu), človek kot državljan sveta, kozmopolit.

Razsvetljenski človek je torej tipičen *homo duplex*. Razločevanje med človekom kot človekom in človekom kot državljanom, med človekom kot zakonodajalcem in človekom kot izvrševalcem zakonov je pogoj avtonomije, se pravi razsvetljenske svobode. Vsakršno ukinjanje tega razločka pomeni padec na predrazsvetljensko raven. Faktično se to kaže v izrivanju svobodne uporabe uma tako iz javnosti kot iz privatnosti v Kantovem pomenu. V potiskanju avtonomnosti najprej v sfero čiste zasebnosti, nazadnje pa v območje molčeče zavesti. Poenotenje človeka dejansko pomeni splošno privatizacijo, ne pa podružbljenje. Pomeni takšno poobčenje, v katerem so eni absolutno privilegirani, drugi pa izobčeni. Nihče pa ni zares avtonomen ali svoboden. Na nobeni ravni.

Kantovo razločevanje med javno in privatno uporabo uma, med svobodnim in pokornim umom je razsvetljenski izraz razlike med subjektom izjavljanja in subjektom izjave. Njun izbris, ki je sicer načrtovan v razsvetljenskem projektu samem, vodi v totalitarizem, rečeno v kantovskem jeziku: v despotizem demokracije. Kant se je tega zavedal in zato zavestno terjaja nadomestitev revolucije z reformo. Medtem ko revolucije neogibno porajajo Vodje, ki se imajo za poznavalce Zakona (objektivnih zakonov zgodovinskega razvoja in podobno) in zato svoje maksime (ali maksime svoje partije) dvigajo na raven zakonov, namreč z dekreti, reformator, četudi kot avtokrat, združuje zakonodajno in izvršno oblast, deluje *po analogiji* razločenosti oblasti, tako da se ne vmešava v sfero javnosti. Omejuje se na privatno sfero. Ostaja v območju države kot države in ne posega v območje civilne družbe, v pravice človeka kot kozmopolita.

Civilna družba je torej kozmopolitska družba javnosti. Zato se načeloma ne ozira na privatne meje, ki jih postavlja država.

Prvi predmet razsvetljenske kritike so bile po Kantu cerkveno-teološke dogme. Te danes lahko zamenjamo s partijsko-ideološkimi dogmami. Vendar je velika razlika med predrevolucijskimi in porevolucijskimi razsvetljenskimi nalogami. Medtem ko je bilo treba v predrevolucijskem obdobju, če naj bi nasilno revolucijo nadomestila mirna reforma, ločiti cerkev od države, je v porevolucijskem obdobju treba ločiti državo od partije, osvoboditi jo izpod Partije. Kajti šele tako osamosvojena država omogoča vzpostavitev civilne družbe, družbe, v kateri Partija znova postane to, kar naj bi bila v svojem dobesednem pomenu, partija med partijami. Del civilne družbe. Družba brez partij je negativ enopartijskega sistema. Monarh v porevolucijskem obdobju

seveda ni več mogoč. Najboljša rešitev je, če ga nadomesti predsednik, izbran na svobodnih volitvah v pogojih indirektno, reprezentativno demokracije.

Ta rešitev je kajpada meščanska (»buržoazna«). Ali to pomeni, da gre — z vidika komunistične revolucije — za retrogardistični obrat?

Odgovor je odvisen od razmerja med buržoazno in komunistično revolucijo. A tudi od razmerja obeh revolucij do razsvetljenske reforme. Komunistična revolucija je radikalizirana buržoazna revolucija; radikalizirana v tem smislu, da zajame tudi delavski razred in da konflikt med buržoazijo in fevdalci prenese na konflikt med proletariatom in buržoazijo, ga preoblikuje v razredni boj *pod vodstvom* komunistične partije, ki jo vodi centralni komite, *na čelu* katerega je *generalni* sekretar (običajno tudi *komandant* revolucije). Tudi po tej organizacijski strukturi predstavlja komunistična, npr. Oktobrska revolucija, samo radikalizacijo form Francoske revolucije. Razsvetljenska reforma na buržoaznih temeljih, ki »revolucionarno« težnjo po svobodi oziroma avtonomiji uveljavlja na postopen in miren (nenasilen) način, postavlja na mesto obrata notranji razvoj. Namesto permanentne revolucije vpeljuje lastno razširjeno reprodukcijo. V tem razvoju se je kaj kmalu oddaljila od izhodiščnih Kantovskih postavk in jih potisnila med zastarele, presežene. Kant je med nosilce »prave reforme« štel le razsvetljene ljudi, ljudi, ki znajo misliti z lastno glavo in imajo za svobodno misel tudi dovolj poguma. Samo ti so resnični razsvetljenci, se pravi svobodno-misleci. In lahko sodelujejo na svobodnih volitvah. Zato so izključeni vsi nesvobodni, vsi, ki so odvisni od drugih: otroci (odvisni od staršev), ženske (odvisne od mož, očetov oziroma poglavarjev družine) in delavci (odvisni od delodajalca). Mešata se kriterija starostne in družbene odvisnosti, mladoletnosti oziroma nedozorelosti. Od tega se je do danes kot izključujoči dejavnik uspelo obdržati le merilo mladoletnosti, a tudi ob njem volilna dozorelost prehaja na čedalje mlajše. Buržoazni reformizem je tako uspel integrirati ne le ženske in delavske sloje, ampak tudi velik del mladine. Delež razsvetljenstva v smislu prosvete, vzgojno-izobraževalnega dela pri tem ni bil majhen.

Komunistična revolucija ta razsvetljenski proces na eni strani pospeši, na drugi pa ga blokira. Ker forme ne spoštuje kot forme, ker forme ne vzame zares, je volilno svobodo spremenila v nekaj formalističnega, avtonomijo pa vsebinsko opredelila, se pravi deavtonomizirala uporabo uma, jo »privatizirala« z revolucionarnimi cilji. Komunistična revolucija se ima za materialistično revolucijo, za realizatorko *zakonov* historičnega materializma, s katerimi historizira in materializira buržoazne vrednote svobode, bratstva in enakosti. Zanj torej velja IV. aksiom iz analitike *Kritike praktičnega uma*:

*Avtonomija* volje je edini princip vseh moralnih zakonov in njim ustrezajočih dolžnosti; vsakršna *heteronomija* samovolje pa je v nasprotju s principom obveznosti in nravnosti volje, ju torej ne utemeljuje. Edini princip nravnosti obstaja namreč v neodvisnosti od vsakršne materije zakona (namreč od želenega objekta), obenem pa mora vendarle biti sposoben določiti samovoljo z golo občo zakonodajno formo, torej maksimo. Prva *neodvisnost* je svoboda v *negativnem*, ta *lastna zakonodajnost* čistega in kot takega praktičnega uma pa je svoboda v *pozitivnem* pomenu. Torej moralni zakon ne izraža ničesar drugega kot *avtonomijo* čistega praktičnega uma, tj. svobode, in ta sama je formalni pogoj vseh maksim, ob katerem edino lahko soglaša z vrhovnim praktičnim zakonom. Če pa se z zakonom poveže, če vstopi v praktični zakon kot *pogoj* njegove možnosti materija volje, ki ne more biti nič drugega kot objekt želje, nastopi heteronomija samovolje, namreč odvisnost od naravnih zakonov, sledenje nekemu nagonu ali nagnjenju, volja pa si ne daje več zakona, marveč le predpis umnega sledenja patološkimi zakonom; maksima pa, ki na ta način ne more

nikdar dobiti obče-zakonodajne forme, tako ne samo da ne more utemeljiti nikakršne obveznosti, ampak je v nasprotju tudi s samim principom čistega praktičnega uma, torej tudi z nravno mislijo, četudi je dejanje, ki izvira iz nje, lahko zakonito.<sup>27</sup>

Materializiran praktični zakon ni zakon svobode, marveč predpis sledenja patološkemu zakonu. Uzakonitev objekta želje (materije volje) pomeni objektivizacijo, se pravi deforma(liza)cijo zakona moralnosti. S komunistično revolucijo se izločeni objekt želje vrne, toda na pozitiviran način in prek partijsko deformiranega Zakona. Revolucionarne maksime svojo nezakonitost in/ali brezpravnost skušajo zato nadomestiti s svojo številčnostjo, iz česar nastane hipertrofija »zakonov«, tj. predpisov. Objekt želje pa se razcepi na obstoječo komunistično oblast in komunizem kot cilj prihodnosti. Protirazsvetljenska uzakonitev objekta želje, pozitivizacija želje v potrebo («vsakdo po svojih potrebah») in generalizacija posebnih potreb Enega razreda, pomeni, kolikor objekt kot razlog želje ni nič drugega kot fantazma, fantazmagorični poskus realizacije fantazme. Fantazme o totalnem človeku, ki združuje željo z užitek, užitek pa z ugodjem. Protirazsvetljenska komponenta komunističnih revolucij je komunistične dežele, vsaj kar zadeva človekove svoboščine, potisnila oziroma zadržala na predrazsvetljenski ravni. V prestop iz revolucije v reformne spremembe jih sili dvoje vzrokov, zunanji in notranji. Komunisti so zmagali, ker so vedeli, kaj hočejo. Toda po zmagi so videli, da si tistega, kar so hoteli, ne želijo (več). To je notranje željo, ki revolucijo spreminja v reformo. Četudi si Partija sprva nikakor noče priznati, da ni vsevedna oziroma nezmotljiva, razlika med voljo (do moči) in željo (po nečem drugem) nezadržno načenja ideološko za-vednost. Zunanji razlog je zaostajanje komunističnih dežel »realnega socializma«, v katerih ljudje ne smejo misliti z lastno glavo in so v svojem razmišljanju odvisni od heteronomne (ideološke) zavesti, za deželami »svobodnega sveta«, v katerih velja načelo o avtonomnosti uma.

\* \* \*

Hipertenzičnost revolucionarnega patosa je mogoče znižati le na homeopatičen način. Z injekcijami razsvetljenstva. Apatičnost bo navsezadnje sicer še večja od tiste v avtonomnih subjektih. Drugače rečeno: v »realnem socializmu« je treba avtonomijo subjekta sprostiti, v »svobodnem svetu« omejiti. Namreč avtonomijo subjekta (čistega praktičnega) uma, upoštevajoč pri tem razliko med človekom kot človekom in človekom kot subjektom. Upoštevanje te razlike zahteva rehabilitacijo človeka kot patološkega bitja. Patološkega ne v razsvetljensko pejorativnem pomenu, marveč v porazsvetljenskem afirmativnem. Četudi je človek kot patološko bitje želeče bitje, bitje strasti in bolečine, ni sado-mazohist. Mazohizem in sadizem, kantovska in sadovska plat razsvetljenstva sama nista nič drugega kot razsvetljenski proizvod.

Tako kakor je tudi psihoanaliza razsvetljenski proizvod, le da se je postavila na stran človeka kot patološkega bitja. Sprejela je razsvetljenski pejorativni pomen patološkosti, pomen, kakršen se je izoblikoval pod pogledom avtonomnega subjekta razsvetljenske subjektivitete. Šele naknadno, prek negacije («jaz ni gospodar v svoji hiši») in artikulacije celotne psihične osebnosti, v kateri se pokaže, da je »ubogi jaz« služabnik treh gospodarjev hkrati, z normiranjem in nevtraliziranjem patoloških skrajnosti, kot sta mazohizem in sadizem ali nevroza in psihoza, normalizira »patološkost« človeka. Izjema je

<sup>27</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (A 59), prav tam, str. 144.

Lacan, a tudi on se je prek razsvetljske subjektivitetnostne terminologije, recimo prek konceptov odtujenosti in razcepa sub-jekta, le s težavo približeval razliki med človekom kot človekom in človekom kot subjektom. Zaradi ontološke konstitucije človeka je ta razlika neodpravljiva. Odpraviti je ne more nikakršna historična upostavitve človeka.

Četudi postane *duplicarius*, bo človek ostal *homo duplex*, razcepljeno, bolje, samo v sebi razločeno bitje. Paradoksi razsvetljenstva so posledica njegovih egocentričnih apetitov in vnaprejšnje načetosti antropocentrizma, začrtane z antropološko dupliciteto, ki vznikata iz ontološke diference, razlike med človekom kot nečim bivajočim in njegovo bitjo. Želja kot poželjenje izvira sicer iz spolne razlike, toda kot hrepenenje, kot deseksualizirani eros, kakor hrepenenju v vzratnem ogledalu seksualizirane želje pravi Freud, je želja zakoreninjena v razliki med bitjo in bivajočim. Objekt želje je zato vselej dvojen, dvoplasten: objekt *poželjenja* kot *podlage* želje in objekt *hrepenenja* kot *žela* želje. Odtod njegova ambivalentnost, ki se oglašata skozi sopričujočnost želje po življenju in želje po smrti, ti pa sta predstavljeni običajno kot obliki *samo-volje*, kot nagon po *samo-ohranitvi* in nagon po *samo-uničenju*. Človek se res lahko odloči za *samo-mor*, toda to ne pomeni, da razpolaga s smrtjo in da je njegova subjektivna avtonomija, četudi se lahko postavi nad življenje, več od avtohtonosti življenja.

Zamejitev razsvetljske avtonomnosti ne pomeni samo omejitve subjektive samovolje, kar že napravi kategorični imperativ, ampak tudi omejitev samega zakonodajnega uma. Kant je avtonomijo zakonodajnega uma kot bistva razsvetljskega subjekta absolutiziral, sakraliziral in celo diviniziral. Voljo čistega praktičnega uma ima za sveto voljo, avtonomijo subjekta za tisto najsvetejše in kategorični imperativ kot zakon moralnosti za edino pravo vsebino, razsvetljsko smiselni pojem Boga, se pravi za njegov imanentni zakon svetosti. Bog nastopa torej kot personifikacija (moralnega) Zakona, narava, vključno s človekovim telesom in njegovimi patološkimi značilnostmi, pa je reducirana na golo funkcijo. Vse avtohtono velja za heteronomno. Arhinomičnost narave in avtohtonost, svetost življenja kot takega sta eliminirani.<sup>28</sup>

Porazsvetljsko (postmoderno) razumevanje arhinomičnosti narave, obračanje k svetosti življenja pa, narobe, ne izključuje avtonomnosti človeka kot subjekta. Ne eliminira racionalizacije in formalizacije. Racionalizacija in formalizacija nista zavrtni, se pravi matematizacija ostaja osrednja sila tehnič-

<sup>28</sup> Značilen je Kantov dokaz proti samomoru: »Nekdo, ki se je zaradi vrste nesreč, segajoče do brezupja, naveličal življenja, ima še vedno toliko uma, da se lahko vpraša, ali ni to, da si vzame življenje, v nasprotju z njegovo dolžnostjo do samega sebe. Zdjaj preizkusi, ali maksima njegovega dejanja lahko postane obči naravni zakon. Njegova maksima pa je: iz ljubezni do sebe si bom postavil načelo, da si bom življenje skrajšal, če bi mi zaradi njegove dolžine grozilo več nesreč kakor prijetnosti. Zdjaj naj se še vpraša, ali ta princip ljubezni do sebe lahko postane obči naravni zakon. Kmalu se bo pokazalo, da bi bila narava, katere zakon bi bil, da z istim občutkom, katerega določilo je krepitev življenja, samo življenje ruši, v protislovju sama s seboj in da torej ne bi mogla obstajati kot narava; potemtakem navedena maksima nikakor ni mogoča kot obči naravni zakon in je zato povsem v nasprotju z vrhovnim principom vseh dolžnosti.« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, prav tam, str. 52.) Dokaz je »logičen«, drži se zakona izključnega protislovja, ki je hkrati prenesen v naravo, »ontologiziran«. Vendar ta »umni« postopek sam na sebi ne bi zadoščal, če ne bi bila hkrati implicirana postavka, da je biti bolje kot ne biti, da je bit boljša od niča. Faktično to pomeni, da je maksima o samoohranitvi postavljena pred maksimo o samomoru. Torej gre spet za ljubezen do samega sebe, do življenja, do biti. In samo ta človeka lahko odvrne od samomora. Kant sicer ljubezen do sebe, *Selbstliebe*, povezuje s samoljubjem, toda to, da imaš rad svoje življenje in da želiš biti ljubljen, pomeni več od samoljubja. Vsekakor ni čisto logičnega dokaza, da maksima o samomoru ne bi mogla postati obči zakon, se pravi moralni zakon, oblikovan v skladu s kategoričnim imperativom. Torej niti sama morala niti kategorični imperativ kot zakon moralnosti človeka sama po sebi ne moreta obvarovati pred samomorom, in ga formalno tudi nista upravičena obsojati.

nega sveta. Toda tehnični svet, svet druge narave mora ohranjati prvobitno naravo, jo varovati, obvarovati tudi pred samim seboj, pred svojo ekspanzijo. Pred zakonom moralnosti, pred pravicami človeka kot moralnega bitja je svetost življenja, je »pravica« živih bitij do življenja. Prav to načelo je dedič klasičnega, francoskega racionalizma Lévi-Strauss v *Razmišljanju o svobodi* (*Réflexions sur la liberté*, 1976) postavil na prvo mesto morebitne nove, recimo postmoderne → glede na tisto iz leta 1789 — deklaracije o pravicah, ne samo človeka in državljana, marveč vseh živih bitij.

Paradoksnost razsvetljenstva s tem ni odpravljena, toda postala je razvidnejša. Svoboda avtonomnosti, postavljena na domnevno racionalne temelje, spodkoplje, ugotavlja Lévi-Strauss, svoje lastne temelje; svoboščine so trdne samo tedaj, če se pravice, ki naj bi jih varovale, »opirajo na kos iracionalnega«,<sup>29</sup> se pravi na realno.

<sup>29</sup> Claude Lévi-Strauss: *Razmišljanja o svobodi*; v *Oddaljeni pogled*, SKUC, Ljubljana 1985 (1987), str. 348.