

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Vladimir Vidmar

Kant in »svoboda peresa«

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Vladimir Vidmar

Mentor: red. prof. dr. Slavko Splichal

Kant in »svoboda peresa«

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

Kant in »svoboda peresa«

Kantovo postuliranje koncepta publicitete kot osrednjega pravnega načela oziroma centralne maksime, ki uravnava vse medčloveške odnose, predstavlja moment preseganja oportunističnih in pragmatističnih utemeljitev polja političnega delovanja. Koncept publicitete, ki je čisto formalno načelo, stipulira presojanje pravičnosti vsakega dejanja, ki se nanaša na odnose z drugimi, glede na možnost njegove javne objavljenosti. V tem načelu je vsebovano jedro Kantovega projekta utemeljitve moralnega odnosa do prava, ki pravzaprav pomeni neizključujoč medsebojni odnos med moralo in politiko. Ta narekuje sledenje dolžnosti, ki v kontekstu Kantove filozofije prava v prvi vrsti pomeni vzpostavitev civilnega stanja, ureditve, ki temelji na načelih svobode, enakosti in samostojnosti članov občestva in je kot taka smoter sama na sebi. Javni zakoni so garant ohranjanja pravičnih odnosov v družbi, medtem ko je preizkus pravičnosti zakonov samih njihovo skladanje z načelom publicitete. Ker je zahteva po podreditvi vladarju brezpogojna in ne dovoljuje uporov, Kant zahteva »svobodo peresa« oziroma pravico državljanov do javne uporabe uma. Tako utemeljeno načelo publicitete temelji naravni človekovi pravici do komuniciranja in racionalni diskusiji kot temelju političnega delovanja, kar je v popolnem nasprotju z danes prevladujočo paradigmo publicitete kot medijske vidnosti kot orodja za doseganje partikularnih interesov.

Ključne besede: Kant, civilna ureditev, publiciteta, »svoboda peresa«, pravo.

Kant and the »Freedom of the Quill«

In his attempt to surpass opportunist foundations of politics, Kant institutes the concept of publicity as the central principle of law. Publicity is a purely formal principle, which determines the equity of any action that involves relations with others through its possibility of being publicly articulated. This principle encapsulates the essence of Kant's attempts to establish moral relationship to law, which implies unconflicting relationship between ethics and politics. To achieve it, we must follow the call of our duty, which in the contexts of Kant's philosophy of law means the establishment of the civil state, a system based on principles of freedom, equality and independence which as such is an aim in itself. Public laws are a guarantee of upholding just social relations, while the equity of the particular laws is determined through their accordance with the principle of publicity. Since one must always obey the sovereign without the possibility of resistance, Kant requests the »freedom of the quill«, that is the right of citizens to publicly use their reason. The principle of publicity thus postulated is founded in the basic human right to communicate and the rational debate as the corner stone of any political engagement, which is in total opposition to today's paradigm of publicity as the deployment of media visibility in pursuing private agendas.

Keywords: Kant, civil state, publicity, »freedom of the quill«, law.

KAZALO

1 Uvod.....	5
2 Pot v modernost: novoveške tematizacije fenomenov javnega.....	9
2.1 Milton, Spinoza in Locke: svoboda kot garant napredka človeškega rodu	10
2.2 Rousseau: k idealu konsenza	12
3 Kant in umska utemeljitev pravnega nauka	16
3.1 Ideje uma in morala	17
3.2 Ideje uma in država.....	20
3.3 Ideje uma in kozmopolitizem	25
3.4 Publiciteta kot poroka politike in morale	27
4 Publiciteta.....	29
4.1. Publiciteta, pravo in revolucija.....	29
4.2 Kako misliti udejanjanje publicitete	31
4.3 Dve paradigmi publicitete	33
4.3.1 Komu pripada svoboda publiciranja: Kant vs. Bentham	34
4.4 Publiciteta v sistematični enotnosti Kantove filozofije zgodovine: svoboda proti nujnosti	37
5 Zaključek: ustaviti depolitizacijo politike	43
6 Literatura	47

1 Uvod

Začnimo z nadvse pomenljivi besedami Hanne Arendt:

Nihče ni nikdar podvomil, da se resnici v politiki godi slabo in resnicoljubnosti nihče ni nikoli prišteval k političnim vrlinam. Zdi se, da laganje ni le obrt demagogov, marveč tudi politikov in celo državnikov. Pomenljivo in nelagodje zbujaajoče dejstvo. Kaj to pomeni prvič za bistvo in ugled politične sfere in drugič za bistvo in dostojanstvo resnice in resnicoljubnosti? Ali nemara sodi k bistvu resnice nemoč in leži v bistvu stvari, ki ji pravimo moč, prevara? Kakšno resničnost bi še lahko pripisovali resnici, če se njena nemoč izpričuje ravno v vsem nam skupni javni sferi – torej območju, ki bolj kakor katerokoli drugo zagotavlja umrljivim ljudem resničnost, saj jim namreč jamči, da je svet obstajal že pred njimi in da bo obstajal naprej tudi po njihovi smrti! Ali ni navsezadnje resnica brez moči prav tako cinična, kakor je moč, ki se lahko uveljavlja le skozi laž (Arendt 2003, 52)?

Zdi se, da nas ta odstavek iz kratkega spisa *Resnica in laž v politiki*, ki ga Arendtova pripravi ob škandalu obelodanjenja t. i. Pentagonovih zapisov, na zelo neposreden način pripelje ravno v osrčje ključnih vprašanj Kantove politične filozofije, zlasti njenih ključnih dinamik in konceptov ter odnosa med moralo in politiko ter etiko in pravom, ki ga s svojim brezkompromisnim narekom v zadnji instanci uravnava koncept publicitete. Arendtova uporabi objavo zaupnih dokumentov ameriškega obrambnega ministrstva, ki kaže na sistematično zavajanje javnosti s strani predsednika Lyndona Bainesa Johnsona in njegove administracije, kot povod za podajanje svojevrstne filozofsko-politične genealogije tematizacij konceptov resnice in laži v njihovem odnosu do političnega polja. Čeprav se mogoče zdi, da je bilo tovrstnih političnih ekscesov od 1970-ih dalje toliko, da smo se na njih malodane navadili, vendarle predstavljajo vprašanja, ki se ob njih odpirajo, samo jedro sleherne refleksije politike, ki vsakič znova zahteva jasno opredeljevanje.

Ob nenehnih transformacijah sfere javnega, v kateri naj bi se politika dogajala, ta vprašanja niso postala zastarela ali izgubila relevantnosti, temveč velja prej nasprotno: podobno kot simptomi freudovske potlačitve se nam vedno znova vračajo, in sicer v čedalje bolj radikalni obliki. Če je res, kar pravi Arendtova, in je javna sfera osnovno področje, ki smrtnikom zagotavlja resničnost, kaj potem za nas pomeni njena degradacija v vidnost? Priče smo čedalje akutnejši transformaciji sfere javnega, ki je bila z razsvetljenstvom postulirana kot polje predstavljanja tehničnih političnih argumentov in predlogov, njihovih soočanj in

preizkušanj ter potencialnih soglasij in konsenzov okoli najpomembnejših vprašanj uravnavanja življenja skupnosti, v oder, platformo za razkazovanje, na kateri je veliko bolj kot vsebina političnih agend v ospredju njihova vizualna privlačnost in ugajanje. In sicer ne glede na to, ali sledimo Habermasovi terminologiji in govorimo o refevdalizaciji javnosti ali pa spremljamo izgubo klasičnih razsvetljenskih pojmovanj publicitete kot načela zagotavljanja transparentnosti javnih zadev in njihovo popačenje v fenomen uzurpacije čedalje večje vidnosti. Lahko bi za ponazoritev rekli, da je tehtnost (racionalnega) argumenta nadomestila agresivna, pozornost zbujujoča reprezentacija, ki svoje zahteve stopnjuje skozi manipulativna orodja apropiacije čedalje večjih deležev javnega prostora.

Takšna zaostritev situacije postavlja v ospredje temeljni problem političnega procesa danes, in sicer izginjanje procesa racionalne razprave. Sprevrženje temeljnega razsvetljenskega koncepta publicitete tako s seboj prinaša redukcijo dogajanja v javni sferi, ki izgublja svojo kritično in nadzorno funkcijo – ti dve funkciji zamenjuje podoba gladiatorske arene, delujoče po načelu *panem et circenses*. S tem se izgublja bistvo demokratičnega procesa, ki temelji na formativni vlogi komunikacije in razpravljanja na podlagi argumentov. Odsotnost argumentirane razprave pa posledično predstavlja plodna tla za manipulacijo najrazličnejših vrst in ta predstavlja osnovni gradnik novodobnega razumevanja publicitete.

Zato nas ne sme presenetiti vseprisotna renesansa Kantove misli, oziroma vračanje k njegovim temeljnim idejam, vendar ne v duhu enoznačnega neokantovskega »nadaljevanja, kjer se je Kant ustavil«, temveč kritičnega prebiranja in preoblikovanja njegovih idej (Riha 1993, 147–154). Ta eksplozija zanimanja za Kanta, še posebej za njegov politično-pravni nauk, je posebej pomenljiva, ko imamo pred očmi specifičen razvoj razsvetljenskega koncepta publicitete: če je ta pri Kantu eksplicitno definirana kot zahteva po svobodni javni uporabi uma, se je kasneje poudarek preselil na poudarjeno nadzorstveno funkcijo publicitete, ki se je čedalje enoznačneje materializirala v svobodi tiska, ki jo je kot osrednjo funkcijo publicitete že v prvi polovici 19. stoletja postuliral Jeremy Bentham. In od tod naprej ni težko zgodovinsko rekonstruirati zmagoslavja druge paradigme publicitete, vendar v čedalje bolj okrnjeni in reducirani obliki, kjer se nadzorna funkcija sprevrže v tehnike usmerjanja pozornosti. Tako smo danes svetlobna leta proč od široko zastavljenega razsvetljenskega koncepta publicitete kot naravne človeške pravice po komunikaciji, sporočanju in razvijanju idej ter posledično po področju javnega kot sprejemajoče platforme za soočanje različnih, nasprotujočih si glasov, kar predstavlja *conditio sine qua non* demokratičnega sistema. Strinjamo se lahko z Rastkom Močnikom, da »logika sistema parlamentarne strankarske

demokracije torej deluje v nasprotju z deklariranimi cilji sistemskih ustanov. Še huje: logika delovanja onemogoča, da bi se cilji uresničevali. Natančneje: logika sistema zagotavlja, da sistem ne more delovati« (Močnik 2002, 140). Soočeni smo torej z redukcijo koncepta javnosti, ki se je paralelno s krizo sistema parlamentarne demokracije reduciralo na dva akterja: politične stranke in množične medije. Vendar problem ni samo v tem, da je bila s tem funkcija javnosti zvedena na ritualno reprezentiranje političnih idej. Priče smo namreč čedalje bolj eklatantni uniformizaciji javnega prostora: Po eni strani vse stranke programsko bolj ali manj sledijo podobnemu ideološkemu vzorcu, ki je popolnoma v službi ohranjanja neoliberalne različice kapitalizma. Po drugi strani pa so mediji, od katerih naj bi bilo odvisno, »kako bo strankarski establishment občeval z javnostjo – ali ji bo zgolj pral možgane ali pa se bo moral z njo soočiti« (Močnik 2002, 134), popolnoma potopljeni v vladajočo ideološko paradigmo. Medtem ko so »javni« mediji pod direktnim institucionalnim nadzorom strank v konjunkturi s »paradržavnimi telesi«, ki uveljavljajo podobna ideološka načela, so zasebna občila s svojo impotentno komercialnostjo »strežba prostaštvu, konformizmu in oportunističnosti« (Močnik 2002, 136–137).

V luči tega razvoja postajajo Kantove ideje čedalje bolj zanimiv teoretski okvir refleksije: publiciteta kot transcendentalno načelo pravičnega javnega delovanja se vpisuje v širšo, veličastno strukturo njegove praktične filozofije. V odločilnem odklonu od slehernega oportunističnega pragmatizma zastavi Kant sistem politično-pravnega nauka, temelječ na publiciteti kot maksimi uravnavanja javnega delovanja, ki je ultimativni garant tega, da se nam nikoli ne bo treba odločati o tem, ali bomo sledili argumentu pravičnosti ali argumentu politične preudarnosti.

Pravzaprav je celotno vzpostavitev Kantovega pravnega nauka zanimivo brati prek te dialektike morale (pravičnosti) in politike (moči). Arendtova po svoji strani odnosu med resnico in politiko sledi prek starega konflikta dveh načinov življenja – filozofovim in državljanovim, kar ni brez vzporednic v Kantovih spisih, kar še posebej drži, če, kot bomo videli v nadaljevanju naloge, imamo pred očmi njegovo uprizarjanje boja med filozofom in pravnikom v *Sporu fakultet*. Vendar poleg samega nasprotja med resnico kot filozofovim poslanstvom in dvomljivo legitimnostjo političnega argumenta in njegovih mehanizmov Arendtova vpelje še eno distinkcijo, ki cepi stran resnice samo: tisto med umno resnico in resnico dejstev. Vendar resnica je resnica in v starodavnem, za filozofijo konstitutivnem odklonu od mnenja je vedno v ospredju njena zahteva po nujni veljavnosti. Ta imperativ po obvezujočnosti Arendtova prepozna kot politično konkurenco v borbi za moč. »Z vidika

politike je namreč resnica despotska« (Arendt 2003, 72), njena dejstvenost je neoporečna in onstran diskusije, dostojanstva njene veljavnosti pa ne doseže nikakršno soočanje mnenj. Od tod tudi izvira njeno nelagodje v polju političnega, ki je po svojem bistvu dinamično področje spopada argumentov, podajanja in preverjanja drž, mišljenje, zavezano »čutu za skupnost« in zmožnosti življenja v perspektivo drugih. Največji filozofi zahodne miselne tradicije so tako na nek način 'krivi' za utesnjevanje kontingence zgodovinskega dogajanja v neko bolj zanesljivo nujnost. In prav v tem momentu navidezne pasti metafizičnega prekletstva filozofije se skriva Kantova veličina: njegov politično-pravni nauk se v kontekstu njegovega sistema dejansko bere kot poskus, kako v dogajanju naravne nujnosti omogočiti mišljenje človeške svobode. Zato je tudi eden izmed ciljev pričujoče naloge pokazati ta preplet nujnosti in svobode: Kantova filozofija zgodovine sicer, kot mu očita Arendtova, vsebuje intervencijo »višje nujnosti«, vendar se zadeva nikakor ne ustavi na tej točki. Čeprav »skriti načrt narave« poskrbi za osmišljanje kontingence dogajanja človeške zgodovine in njeno strukturiranje okoli človeka kot zadnjega smotra narave, je to samo polovica Kantove naloge. Drugi del je prikazati človeka kot končni smoter stvarstva, kot moralno bitje, čigar občutje svobode ne more razložiti nobena naravna nujnost. Da bi odgovoril na vprašanje, ki ga v svoji refleksiji resnice v politiki zastavi (tudi) Arendtova, bo Kant v zgodovini, agregatu človeških dejanj z osnovno značilnostjo *lahko-bi-se-pripetilo-tudi-drugače* (Arendt 2003, 76), iskal dogodek, ki nedvomno kaže, da človeštvo nenehno napreduje k boljšemu. Kant najde ta dogodek v pogledu na revolucionarno dogajanje, vendar ne v kakšni revolucionarni paroli ali cilju, temveč prav v »želji po soudeležbi, ki meri na navdušenje«, kvaliteti tega dogodka, da je vpet v empirično zgodovino in jo hkrati presega, saj kaže nezadržnost razvoja naše moralne zasnove. Dogodek, ki za razliko od drugih kaže, če parafraziramo Arendtovo, *ni-se-moglo-pripetiti-drugače*.

To so v osnovnih potezah tudi parametri pričujoče naloge. Ta po eni strani sledi utemeljitvi koncepta publicitete, ki jo Kant zariše kot osrednje, transcendentalno načelo javnega prava, z drugimi besedami slehernega navzven obrnjenega človeškega delovanja, po drugi pa si prizadeva reflektirati pozicijo tega koncepta v strukturi Kantove praktične filozofije. Spremljali bomo tudi določen vidik zgodovinske usode tega klasičnega mesta zgodovinske misli in linijo, ki je pripeljala do fenomena publicitete, kot ga poznamo danes in ki smo ga zgoraj že grobo orisali. Posledično upamo, da bo naloga pokazala, zakaj naj za nas, utrujene, neentuziastične in razočarane politične subjekte 21. stoletja, Kantov politično-pravni nauk še

kako vsebuje močne in relevantne nastavke za refleksijo pojmov javnega, brez katerega je politično polje le utvara.

2 Pot v modernost: novoveške tematizacije fenomenov javnega

Preden se lotimo problematike pojmov Kantove politične filozofije in njhovega mesta v kontekstu veličastne zgradbe njegove praktične filozofije, si je potrebno zastaviti vprašanje, kako je zgodovinski razvoj od 16. stoletja naprej vplival na konstitucijo moderne subjektivitete, mimo katere bi težko mislili Kantove koncepte. Michel Foucault vidi v fenomenu reformacije eno prvih velikih prelomnic v postavljanju dotedanjih oblastnih struktur pod vprašaj. Z rušenjem svetovne hierarhije, ki jo je stoletja zagovarjala centralizirana katoliška cerkev, in zamikom religioznega centra začnemo spremljati proces razmišljanja o naravi tuzemske oblasti in o možnostih drugačnih perspektiv: »Zdi se mi pa, da pri tem splošnem iskanju načinov vladanja lahko identificiramo vseprisotno vprašanje, ki se glasi: 'kako ne biti tako vladan, kako ne biti vladan s temi sredstvi in v imenu teh načel, s temi principi in procedurami; ne biti vladan na ta način, ne za te cilje, in ne od teh vladarjev« (Foucault 2007, 45).

Dogodek, ki je močno prispeval k tem preizpraševanjem, se je zgodil 70 let prej. Leta 1450 Johannes Gutenberg izumi tiskarski stroj, ki omogoča hitrejše razmnoževanje pisnega materiala. Posledično to pomeni hitrejše razširjanje in večjo dostopnost. Zato nas ne preseneča dejstvo, da so bili protestantje med prvimi, ki so se tiskarskega stroja sistematično posluževali in, kar je enako pomembno, so odločno dali prednost narodnemu jeziku, ne pa latinščini kot jeziku izobražene elite. To je še korak naprej v razvoju svobode izražanja, pogoj za katero je tudi dostopnost objavljenega.

Vendar kot upravičeno poudari Splichal, vsako razširjanje duha svobode spremlja njena negacija (Splichal 2002, 7) in 17. stoletje v marsičem pričča o tem. Katoliška protireformacija in jezuiti kot njen militanten meniški red z vsemi sredstvi nastopajo proti decentralizaciji centrov moči in nadzora: ustanovitev *Sacra congregatio de propaganda fide* in nastanek indeksa prepovedanih knjig pričajo o negativnih silnicah, ki skušajo ustaviti emancipacijske procese v družbi. Na političnem planu to dogajanje spremlja utrjevanje monarhističnega absolutizma in teorija absolutne suverenosti monarha.

Vendar se procesa prebujanja, ki ga je začel renesančni humanizem, ni dalo ustaviti. Calvinistična Holandija se upre vsemogočnosti španske krone in si po dolgih bojih pridobi pravico do ustanovitve lastne države, ki se hoče republikansko urediti. Absolutistični poskus angleške kraljevske hiše Stuart spodleti dvakrat: najprej z obglavljenjem kralja Charlesa I. leta 1649 in nato z *Glorious revolution* leta 1688, prvo meščansko revolucijo v Evropi, ki omeji suverenost krone in da predstavniškemu domu parlamenta legitimnost apologeta interesov ljudstva (Gérard Du Ry van Beest Holle in drugi. 1977).

Ta kratki zgodovinski ekskurz naj služi kot ozadje za opis procesa razvoja konceptov, ki jih danes poznamo kot javnost, javni prostor, javno mnenje in predvsem svoboda javnega izražanja, ki v sodobni družbi velja za varuha človekovih pravic in posledično človekovega dostojanstva. Ta naloga si bo prizadevala slediti temu razvoju, ki doživi svoj višek v obdobju razsvetljenstva, ko ti koncepti dobijo izrecno in sistematično teoretično utemeljitev.

Kot smo že povedali, je moral izum tiskarskega stroja in razvoj, ki se je s tem obetal, prestat nenehne poskuse zatiranja in cenzure, mehanizmov starih družbenih struktur, ki so si z vsemi sredstvi prizadevale ohraniti stare oblastne strukture. V Angliji, ki je po uspehu svoje revolucije skupaj z Nizozemsko predstavljala avantgardo politične modernosti v Evropi, je parlament leta 1694 ukinil Zakon o tiskanju iz leta 1638, ki je za vsako objavo narekoval cenzuro – to je opravljala neka kraljeva komisija. Zato je prav ta država Evropi prispevala prvi dnevni časopis, *Daily Current*, in sicer leta 1703 (Splichal 2002, 7–8).

2.1 Milton, Spinoza in Locke: svoboda kot garant napredka človeškega rodu

Hkrati s tehnološkimi in političnimi spremembami začnejo evropski intelektualci razmišljati o naravi javnega objavljanja in njegovem pomenu za razvoj družbenega življenja in napredek človeštva nasploh. Med prve publikacije, ki obravnavajo svobodo govora, štejemo Miltonovo *Areopagitico* iz leta 1637. Za Miliona je izvor potrebe po svobodi javnega objavljanja sorazmerje med povečanjem človeške vednosti ter svobodnim cirkuliranjem informacij in mnenj v družbi (Milton 1990, 67). Miltonov čas predstavlja začetek velikih znanstvenih odkritij in prav neoviran razvoj znanosti je njegova glavna motivacija za zagovor svobodne javne izmenjave mnenj. Miltonov način argumentiranja sledi načelom zdravorazumske logike: licenciranje tiskanja ovira prost pretok resnice. Da bi dokazal neutemeljenost cenzure in prepričal bralce, nastopi s prepričljivo analogijo: podobno cenzuri tiska v njegovem času je katoliško oviranje objavljanja protestantske verske resnice. Argument oblasti o škodljivosti

nekaterih resnic Milton odločno zavrača, češ da bi po tej logiki lahko prepovedali vse knjige, tudi sveto pismo (Milton 1990, 43). Knjige in javno objavljanje besedila niso vzrok zla v svetu, saj se to dogaja popolnoma neodvisno od njih. Po drugi strani pa vidi Milton v omejevanju objavljanja in cenzuri onemogočanje osebne svobode razmišljanja in izbire. Po njegovem mnenju lahko resnica premaga laž le, če ju soočimo v svobodni, neovirani diskusiji. Zato je edini način, da človek razvije svoje vrline, ta, da jih nenehno sooča z nasprotnimi izkušnjami in mnenji (Milton 1990, 63–65). Kljub temu da nas Miltonova brezkompromisna logika zagovarjanja svobode objavljanja lahko navduši, je vendarle očitno (vendar hkrati pričakovano), da meri na precej ozek krog izobraženih, na intelektualno elito, ki je za soočanje mnenj sposobna in ki ga potrebuje za lasten intelektualni razvoj. Za Miliona je tisk arena, v kateri naj bi se prek soočanja mnenj predstavile težave, da bi jih nato lahko udeleženci z močjo lastnega uma razrešili. Udeleženci diskusij v javnem prostoru torej niso drugi kot intelektualna elita, katere člana je nedvomno bil tudi Milton.

Podobno argumentacijsko pot izbere tudi Baruch de Spinoza. Ko v *Teološko-političnem traktatu* zagovarja svobodo filozofiranja od vmešavanja političnih ali religioznih avtoritet, poudari, da je prav heterogenost mnenj tisto, kar najbolj spodbuja razvoj človeštva. Za Spinozo je posebej pomembno dejstvo, da je svoboda izražanja naravna človekova pravica. V 20. poglavju *Filozofsko-teološke razprave* z zelo zgovornim naslovom *Dokazuje se, da je v svobodni državljanski skupnosti vsakomur dovoljeno misliti, kar želi, in izražati, kar misli* Spinoza zapiše:

Iz temeljev državljanske skupnosti, ki smo jih zgoraj obrazložili, povsem jasno sledi, da njen zadnji cilj ni vladanje, niti zatiranje s strahom, niti potiskanje ljudi pod oblast drugih ljudi. Ravno obratno: ta skupnost si prizadeva, da bi vsakogar rešila strahu in mu dala živeti, kolikor je mogoče varno, se pravi, da lahko najbolje uporablja svojo pravico do bivanja in delovanja, ne da bi pri tem škodil sebi in drugim. Namen države ni spremeniti ljudi iz racionalnih bitij v stroje, marveč omogočiti, da lahko njihov duh in telo varno delujeta, tako da bi lahko ljudje svobodno uporabljali svoj razum /.../ Cilj države je torej prava svoboda (Spinoza 2003, 283).

Vsak človek je lastnik svojih misli in zato so nestrinjanja neizogibna, potreba po njihovem izražanju pa poraja nove impulze razvoja znanosti in umetnosti. Za Spinozo je svoboda edino opravičilo obstoja vsake vlade, zato je naloga vlade osvoboditi vsakega človeka strahu. Ko prenese posameznik z družbeno pogodbo pravico delovanja na suverena, to naredi zato, da bi

se zavaroval mir, brez katerega bi težko obdržali svobodo (Spinoza 2003, 282–283). To pa nikakor ne pomeni, da smo s tem suverenu predali svobodo lastnih misli, svobodo razmišljanja. Suvereniteta nad lastnimi misli je neodtujljiva naravna pravica, zato je tudi svoboda javnega izražanja njeno nadaljevanje. Ta svoboda pa vendarle ni brezpogojna, omejujeta jo namreč prepoved žaljenja suverena, saj bi lahko to onemogočilo javni mir, ter prepoved malicioznih obrekovanj. A tukaj pride Spinoza do podobnega sklepa kot dobro stoletje kasneje Kant: škoda, ki jo lahko naredi zloraba te svobode, je veliko manjše zlo kot prepoved te svobode. Tudi Spinoza pravi: »Česar se ne da prepovedati, je treba nujno dopustiti /.../« (Spinoza 2003, 285).

Angleški filozof John Locke svoj zagovor svobode javnega izražanja začne skozi apologijo tolerance in svobode vesti. Podobno kot je Spinoza vztrajal pri svobodi posameznikovih misli, hoče Locke utemeljiti svobodo vesti (Splichal 2002, 25). Človekova notranjost je samo njegovo kraljestvo, svoboda vesti pa naravna človekova pravica, medtem ko predstavlja svoboda javnega izražanja njen podaljšek. Lockova argumentacija v prid svobodi javnega izražanja poteka prek vztrajanja pri toleranci do različnih ver (Splichal 2002, 25). Vera je stvar človekove notranjosti, vesti, do katere naj ne bi imel nihče pravice dostopa. Tudi javno prakticanje vsebine človekove vesti je človekova pravica, kar velja tako za religijo kot za svobodo objavljanja. Hkrati pa ta ni absolutna, zato je tudi Locke religiji in javnim objavam postavil omejitve: vse, kar je škodljivo za obstoj družbe, nima svobode javnega obstoja (Splichal 2002, 25).

Strinjati se moramo s Splichalovo ugotovitvijo, da pripiše »misel 17. stoletja dvojno vrednost svobodi izražanja: kot okvir protektivne demokracije, predvsem pa kot generično sposobnost in posledično naravno pravico človeškega bitja, potrebno za razvoj človeškega rodu« (Splichal 2002, 26).

2.2 Rousseau: k idealu konsenza

Misel francoskega razsvetljenskega filozofa Jeana Jacquesa Rousseauja da konceptom javnosti in publicitete nove razsežnosti. Rousseau namreč razlikuje štiri skupine konvencionalnih kategorij prava: politično pravo konstituirajo državo, civilno pravo regulira odnose med državljani, kazensko pravo pa odnose med posameznikom in pravom. Četrta skupina konvencionalnih kategorij prava pa je v marsičem posebna. Vanjo sodijo družbeni fenomeni, kot so morala, šege, običaji in javno mnenje kot zagotovila

izvršitve/implementacije vseh ostalih pravnih oblik (Rousseau 2001, 54–55). Naj nas terminologija tukaj ne zmede: Rousseaujevega javnega mnenja ne gre reducirati na fenomen tiska, saj označuje mnenje o javnih zadevah, ki vendarle ne nastane kot produkt javnosti v racionalnem diskurzu: »Za Rousseauja javno mnenje ni institucionalizacija racionalne utemeljitve političnih odločitev, temveč rutinsko, kontroverzno in pogosto iracionalno kolektivno mnenje, sloneče tako na sentimentu kot na razumu« (Splichal 2002, 86).

Rousseau za razliko od Kanta ne vztraja pri racionalni naravi javnega mnenja. Človek je zanj po naravi dober, naravno stanje, kot ga opisuje Rousseau, pa je najbolj pristno človeško stanje, od katerega smo se tako oddaljili, da enostavna vrnitev nazaj ni več možna. Zato je njegova naloga v *Družbeni pogodbi* najti najprimernejšo obliko združevanja ljudi, ki bo istočasno zagotovila obstoj skupnosti in obstoj posameznika. Ta mora biti »moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotno združenje, združenju pa podeli njegovo enotnost, njegov skupni jaz, njegovo življenje in voljo« (Rousseau 2001, 23). Politike in morale po Rousseauju ne gre ločevati, edina naloga vlade je zato zagotoviti svobodo, enakost in bratstvo, ne glede na voljo večine. Za razliko od naravnega stanja, ki je cesarstvo svobode, pomeni vstop v regulirano skupnost sprejemanje civilne svobode, ki temelji na pravici. Podobno kot za druge razsvetljske filozofe ta cezura tudi za Rousseauja pomeni podvrženje sili zakona, ki si ga sami predpišemo. Ta korak pomeni hkrati človekovo metamorfozo iz živali v inteligentno in moralno bitje, ki v svojem ravnanju zamenja naravno svobodo, v kateri se ne more obdržati, z dogovorno, ki je temelj skupnosti (Rousseau 2001, 22).

Za vstop v na zakonih temelječo skupnost je po Rousseauju potrebna obča volja: »Trdim torej, da suverenosti, ki je le izvajanje obče volje, ni mogoče nikoli odtujiti in da suverena, ki je samo kolektivno bitje, ne more predstavljati nihče drug razen njega samega: možno je prenesti oblast, nikakor pa ne volje« (Rousseau 2001, 31).

Vendar kako lahko sploh pridemo do obče volje, če je prvi človekov vzgib zadovoljevanje lastnih potreb v cilju samoohranitve? V *Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* Rousseau opisuje, kako izhodiščno samozadosten človek prek postopnega razširjanja diapazona svojih potreb vse pogosteje stopa v odnose z drugimi, kar okrni njegovo začetno »ravnovesje« (Rousseau 1993, 57–62). Z okrepitvijo in večjo zapletenostjo družbenih odnosov porodi zdaj že prisotna neenakost med ljudmi dejanske konflikte. Soočeni s kaosom nesoglasij in vojn ljudje pristanejo na družbeno pogodbo, ki naj bi to stanje odpravila. Vendar

če velja, da je prvi zakon človeške narave samoohranitev, iz tega izhaja, da civilni zakoni civiliziranega stanja ne smejo biti v konfliktu z njimi. Prav tu najdemo mesto rojstva občne volje: ker je svoboda naravno stanje človeka, mora biti nedotakljiva tudi po njegovem združabljanju, zato temelj družbene pogodbe ne more biti pravica močnejšega (Rousseau 2001, 16). Ljudstvo nastane kot združenje individualnih volj, pri čemer razlike v lastnini ne smejo pomeniti prednosti pri procesih odločanja, ki so utemeljeni na načelu enakosti. Kako bo torej to združenje hkrati skrbelo za občne dobro in ohranjalo svobodo vsakogar? Nastanek občne volje je dvostopenjski proces. Posameznik se najprej »pogaja tako rekoč s samim seboj« (Rousseau 2001, 24) in znotraj sebe loči posamezni interes od občnega ter da občemu prednost: to priznanje prednosti občnega pa zrcali intersubjektivno, ko se posameznik podredi občni volji kot moralni nadinstanci.

Kaj torej implicira združenje pod moralno instanco nezmotljive občne volje za razvoj konceptov javnosti, javnega mnenja, publicitete? Rousseau je načelno nenaklonjen javnim diskusijam, češ da te le izpostavljajo različnost mnenj kot simptom zlomljenosti družbenih vezi (Rousseau 2001, 97). Te razlike dajejo možnost nastanku posebnih interesnih skupin kot izraza volje vseh, ki ni nič drugega kot neuspeh občne volje kot soobstoja skupnega interesa in posameznih svobod. Legitimni izraz občne volje so samo zakoni, zato bi »suveren lahko deloval le takrat, kadar je zbrano vse ljudstvo. Zbrati vse ljudstvo, bo kdo dejal, kakšna utvara« (Rousseau 2001, 85). A za Rousseauja so tovrstna zborovanja ideal, od katerega ne gre prehitro odstopiti. Govori o rednih in izrednih zborovanjih ljudstva, ki naj bi jih sklicali pooblašчени uradniki: tako zbrano ljudstvo je suvereno telo, ki se mu vlada mora podrediti, saj je njegova služabnica.

Rousseau se vendarle zaveda nemožnosti aklamativne demokracije v sodobnih družbah. Ideal javnega prostora kot zbirališča suverenega telesa so nadomestili poslanci, ki pa ne morejo biti predstavniki ljudstva: »Suverenosti ni mogoče predstavljati iz istega razloga, kot je ni mogoče odtujiti: njeno bistvo je v občni volji in volje ni mogoče predstavljati: ali je ona sama, ali je nekaj drugega: tretje možnosti ni. Poslanci torej niso niti ne morejo biti predstavniki ljudstva, so le njegovi poverjeniki: ničesar ne morejo dokončno skleniti. Vsak zakon, ki ga ljudstvo ni osebno potrdilo, je nič; to ni zakon« (Rousseau 2001, 88).

Ker torej po Rousseauju občne volje ni mogoče predstavljati, so njen edini izraz zakoni. Rousseau jih razdeli v štiri skupine, od katerih je posebno pomembna poslednja. Če politični zakoni konstituirajo državo, civilni zakoni regulirajo odnose med državljani, kazensko pravo

pa odnose med državljani in pravom, je četrta skupina zakonov precej drugačna. Teh zakonov namreč »ne klešemo ne v marmor ne v bron, ampak v srca državljanov« (Rousseau 2001, 55). Šege, običaji in prepričanja so nekaj, kar zagotavlja ustrezno izvrševanje ostalih tipov zakonov.

Kot nekaj, kar izvira iz src ljudi, predstavlja četrta vrsta zakonov ponotranjenje duha obče volje. Med zakone četrte skupine, ki so za to nalogo še posebej relevantni, štejemo tudi javno mnenje. V poglavju o cenzuri Rousseau razloči javno mnenje od obče volje: občo voljo izražajo zakoni, medtem ko je javno mnenje »neke vrste zakon, katerega služabnik je cenzor« (Rousseau 2001, 114). Cenzorju ne gre soditi o sodbi ljudstva, cenzorni tribunal je le način, na katerega se javno mnenje institucionalizira in kaže. Cenzura ima pa drugačno vlogo. Ker Rousseau verjame, da ljudje zmeraj hočejo dobro, vendar ga zmeraj ne vidijo, je potrebno, da so dobro obveščeni in čimbolj izobraženi. Cenzura sicer nravi ne more izboljšati, lahko pa prepreči njeno kvarjenje (Rousseau 2001, 115). Ta poudarek kaže, v kolikšni meri je Rousseau globoko razsvetljenski in s tem tudi moderni mislec: le obveščanje in razsvetljevanje ljudstva lahko doseže njegovo izboljšanje, medtem ko je cenzura mehanizem proti sprijenju. Javno mnenje se tako skozi cenzorni tribunal aplicira na vse svobode, ki vključujejo obči interes.

Kljub temu da tukaj prepoznamo podobnost z zahtevo po publiciteti in neskritosti vsega, kar se tiče medčloveških odnosov, ki jo postulira Kantovo načelo publicitete, je proces formiranja javnega mnenja pri Kantu in Rousseauju povsem različen. Kant, kot bomo videli v nadaljevanju, vztraja pri racionalnosti javne diskusije, za Rousseauja pa je bistveno čim večje bližanje enoglasnosti kot odsevu obče volje. Rousseau v javnem diskutiranju vidi dovzetnost za delitve družbenega tkiva ter vdor in uveljavljanje posebnih interesov, ki lahko manipulirajo: »dolge razprave, zdrahe in razprtije pa nakazujejo vzpon občih interesov in zaton države« (Rousseau 2001, 97).

Ideal doseganja konsenza so za Rousseauja ljudska zborovanja, ki se morajo karseda približati doseganju enoglasnosti. A to nikakor ne velja za tisk, ki se bo v zgodovinskem razvoju naslednjih desetletij kristaliziral kot izraz javnega mnenja *par excellence*. Zato se strinjamo s Splichalom, da Rousseaujeva nenaklonjenost tisku verjetno izhaja iz njegovega takratnega položaja. Za razliko od angleškega tiska, ki poroča o sejah zakonodajnih instanc parlamentarne monarhije, se je v absolutističnem okolju Francije hibridni fenomen tiska

večinoma ukvarjal s trivialnim in vulgarnim objavljajanjem dvornih čenč (Slaček 2012, 69–72).

3 Kant in umska utemeljitev pravnega nauka

Immanuel Kant (1724–1804), nemški filozof, s katerim se izteče zgodba razsvetljenstva in kulminira klasična nemška idealistična misel, zagotovo predstavlja enega najpomembnejših mislecev v človeški zgodovini. Čeprav veličastna zgradba Kantove spoznavne teorije in etike ne sodi v parametre pričujoče naloge, je njegov *filozofem* eksplicitno zastavljen kot sistem, zaradi česar je, preden se lotimo obravnavanja Kantove politične filozofije, potrebno kratko orisati strukturo, v katero se le-ta umešča.

Jedro Kantovega filozofskega nauka je vsebovano v njegovih treh kritikah, katerih izhodiščni vzgib je njegov 'kopernikanski obrat'. Kant namreč spore med empirizmom in racionalizmom preseže z odločnim prestavljanjem poudarka z dotedanjih metafizičnih spekulacij o svetu na preizpraševanje naših spoznavnih zmožnosti, ki določajo naše oblikovanje vednosti o svetu. Naš um tako ni le sprejemnik, temveč aktivno intervenira v spoznanje in ga sooblikuje; hkrati pa je treba njegovo metafizično ambicijo, 'refleks' po iskanju zadnjega temelja, disciplinirati. Naše spoznanje je tako sinteza čutnosti in uma: kljub temu, da se začne vsako naše spoznavanje v (čutnem) izkustvu, ne izvira vse iz njega. Naše znanje je namreč sinteza tistega, kar sprejemamo s pomočjo čutnih vtisov, in tistega, kar prispeva gola spoznavna možnost. »Misli brez vsebine so prazne, zori brez pojmov so slepi« (Kant 2011, 85). Ker je vse izkustvo zaznamovano z deležem, ki ga vanj vnaša sama spoznavna zmožnost, je tisto, kar se nam kaže kot realnost, nujno fenomenalno, medtem ko do noumenalnega, tj. 'stvari na sebi', nimamo dostopa. Ker naš spoznavni aparat organizira čutne vtise glede na določene kategorije, postanejo ti nujni načini našega izkušanja sveta. S tem Kant reši tako imenovano vprašanje sintetičnih apriornih sodb: ne glede na to, da zakonov narave ne moremo neposredno čutno uzreti, so ti prek delovanja razumskih kategorij v spoznavnem procesu za nas edini možen način razumevanja sveta.

Podobno epistemološkemu prelomu, ki ga predstavlja prva kritika, predstavlja Kantov prispevek praktični filozofiji, ki ga v najbolj sistematični obliki poda njegova druga kritika, epohalni obrat v tematiziranju moralnosti. Kant obrne dotedanje utemeljitve morale v različnih definicijah pojma dobrega ter kot temelj postavi univerzalni moralni zakon: namesto

da bi iz predpostavljenega pojma dobrega izpeljevali moralni zakon, je dobro, nasprotno, nujna posledica sledenja moralnemu zakonu. Ta pa je povsem formalne narave, ker izhaja iz uma kot edinega vira objektivne zavezujočnosti moralnih predpisov. Na podlagi primerjave med različnimi stanji namreč ne moremo objektivno trditi, da bi si za neko stanje morali prizadevati (to je odvisno od tega, katere subjektivne smotre smo si predpisali), nasprotno pa mora biti zavezujočnost moralnega zakona objektivna, tj. neodvisna od okoliščin. In ker je pojem dobrega vsebinsko nedoločljiv in ne more služiti kot temelj moralnosti, mora temeljni moralni zakon graditi na nematerialnem načelu. »Z obratom, vrednim svojega imena, Kant univerzalno formo moralne zavezujočnosti postavi za edino nujno podlago moralnosti in kot temeljni moralni zakon predlaga naslednjo formulo: Deluj tako, da bo maksima tvoje volje vselej lahko hkrati nastopala kot načelo obče zakonodaje« (Kobe 2008, 15).

Sledenje moralnemu imperativu pa vendarle še ne zagotavlja moralnosti našega delovanja – za to je potrebno upoštevati naše vzgibe, motivacijo, ki voljo pripelje do nekega dejanja. Če smo delovali ravnajoč se po kategoričnem imperativu, je naše dejanje vsekakor legalno. Ali je pa tudi moralno, bo odvisno od subjektivne naravnosti: dejanje mora biti storjeno iz dolžnosti, ne iz nagnjenja. Po Kantu je namreč bistveno »za vsako določitev volje z nravnim zakonom, da je kot svobodna volja določena zgolj z zakonom /.../« (Kant 2003, 72, podčrtal V.V.)

3.1 Ideje uma in morala

Koncepti politične filozofije, ki so osrednji predmet te naloge, sodijo na področje Kantove praktične filozofije in jih temeljno opredeljujejo njeni zastavki, začevši s kategoričnim imperativom in pojmom dolžnosti. In prav dolžnost je pojem, ki je osrednjega pomena za Kantovo praktično filozofijo. O tem priča Kantov spis z zgovornim naslovom *O reklu: to je v teoriji morda pravilno, ne velja pa v praksi*, v katerem se odzove na kritike, da so filozofski nauki preveč idealistični, celo idealizirajoči, da bi lahko bili uporabni v vsakdanji praksi. Medtem ko za Kanta teorija, ki sloni samo na pojmih (kot je na primer matematika) res ima za svoj predmet prazne ideje, to nikakor ne more veljati za teorijo, utemeljeno na pojmu dolžnosti (Kant 2006c, 50).

Kant zato v duhu razsvetljenskega humanizma začuti potrebo, da dogajanje človeške zgodovine opredeli mimo fatalističnih kategorij *homo homini lupus* ali vulgarno razumljenega pragmatizma. V ta namen začne z refleksijo ločnice med pojmom teorije in prakse. Če je teorija skupek načel, abstrahiranih od množice pogojev za njihovo uresničitev, potem je

praksa prav »uresničevanje nekega določenega smotra, ki ga razumemo kot izpolnjevanje določenih, na splošno predstavljenih načel ravnanja« (Kant 2006c, 49). Kant vendarle razlikuje teorijo, ki črpa svojo snov iz predmetov zora, od teorije, katere predmet je predstavljen samo z umskimi pojmi. Primer pravega tipa teorije je premisa, da so kobilice zelene, definicija, ki smo jo dobili na podlagi preučevanja določenega števila njihovih posameznic. Druga vrsta teorije se nanaša na matematične objekte ali filozofske pojme; ti sicer niso dostopni čutom, kar pa v ničemer ne zmanjša njihove veljavnosti. Kant te ločnice ne navaja brez razloga, problematičnost filozofskih idej kot golih pojmov pomeni pomanjkanje trdnih temeljev za gradnjo etičnega nauka, ki bi imel splošno veljavo. Zato si prizadeva utemeljiti moralni nauk na pojmu dolžnosti, ki nikakor ni prazen pojem, čeprav zoru ni neposredno dostopen. Sledeč Alenki Zupančič bi pravzaprav lahko rekli, da teorija pri Kantu zamejuje področje čutnosti in razuma, medtem ko praksi pripada področje nadčutnega in uma (Zupančič 1993, 9–10). Teorija tako meri na področje možnega izkustva, ki ga po Kantu posredujejo le razumske kategorije, nasprotno pa praksa temelji na umskem pojmu, svobodi, zato je ta v resnici »mnogo bolj spekulativna kot teorija« (Zupančič 1993, 10).

Morala za Kanta ni znanost o tem, kako postati srečni, temveč kako postati srečnosti vredni. Kant ne trdi, da je od srečnosti kot smotra treba takoj odstopiti, temveč da ga je treba podrediti zapovedi dolžnosti, ki nam jo narekuje sam um (Kant 2006c, 52). Zakaj je Kant tukaj tako strog? Za razliko od drugih smotrov, katerih priložnostno izpolnjevanje pomaga pri doseganju zunanjih ciljev, je dolžnost »kategorično zapovedujoč zakon svobodne samovolje« (Kant 2006c, 55), torej nekaj, kar je del umske zasnove nas kot človeških bitij. Pri zakonu dolžnosti ne gre za neko vsebinskost določene maksime, formule, ki bi nam narekovala, kaj je treba narediti, da bi dosegli stanje sreče. Dolžnost je sledenje goli formi obče zakonitosti (Kant 2006c, 56). Volja se pri tem ne bo ozirala po pred njo postavljenih smotrih, katerih izpolnitev nam bo prinesla psihofizično stanje sreče, njen glavni motiv mora biti brezpogojni zakon sam, zakon, ki nam ga narekuje lastni um. Zato je za Kanta moralno občutje prav »dovzetnost volje, da je pod tem zakonom kot absolutnim primoravanjem« (Kant 2006c, 57).

Moralnost torej ni nič drugega kot čistost pojma dolžnosti, osvobojenega vseh zahtev po srečnosti. Sledenje maksimam srečnosti ima zmeraj le negotove rezultate. Za dolžnost kot pravi temelj morale pa velja prav nasprotno: »To, da se človek zaveda, da to more, ker to mora, odpira v njem globino moralnih zasnov, zaradi katere začuti neki sveti srh nad veličino in vzvišenostjo svoje resnične odločitve« (Kant 2006c, 61).

Sledenje maksimam dolžnosti ima gotov rezultat: moralno občutje kot nadčutno kategorijo, ki nam ga lahko prinese samo uresničevanje lastnih umskih zasnov. In prav občutje moralne zadoščenosti pri uboganju umske zapovedi in globok sram pri njenem zanemarjanju so za Kanta zadosten dokaz, »da mora vse, kar je v morali pravilno za teorijo, veljati tudi za prakso« (Kant 2006c, 61). Izkušstvo nas torej ne bo naučilo, kako doseči srečnost, temveč kako moramo kot moralna bitja slediti teoriji in upoštevati umski predpis dolžnosti.

Zato nam tudi Zupančičeva na vprašanje, v čem je formalizem Kantove etike, odgovarja z enostavno formulo: ta je v določenosti volje (Zupančič 1993, 19). Če je volja določena z vsebino / materijo, je dejanje patološko, če pa je določena s formo, se udejanja etično. To pomeni, da forma bodisi določi naše dejanje neposredno ali pa ga sploh ne določi, saj ko se enkrat zavemo, da nam bo določeno dejanje prineslo neke beneficije, za vselej izgubimo možnost, da bi ga izvedli iz dolžnosti. »Misel tako rekoč okuži dejanje, ga od znotraj blokira« (Zupančič 1993, 20). Etično dejanje je storjeno zaradi dejanja samega, ne pa zaradi njegovega učinka, nepatološko je v tem, da gonilo in smoter nista zunanja dejanju. Patološko torej ni nasprotje normalnega; Zupančičeva pravi, da je patološko prav normalno, tj. vsakdanje racionalno delovanje, v kolikor je različno od v umu utemeljenega etičnega dejanja (Zupančič 1993, 12–15).

Zakaj ta ekskurz v težavna vprašanja morale in odnosa med teoretičnimi načeli in njihovimi praktičnimi uresničitvami? Zato, ker za Kanta v teh razmerjih ni nič težavnega, če je tako v morali nasploh kot v politično-pravnih epizodah glavno vodilo naš lastni um, čigar pojmi so edina zavezujoča instanca za človeka kot umsko bitje. Hkrati je treba dodati opozorilo. Prava vendarle ne gre mešati z moralo, da bi se izognili njegovi moralizaciji. Zato Kant v *Metafiziki morale* potegne ločnice med obema: čeprav se oba nanašata na svobodo, to nanašanje poteka na različna načina: medtem ko meri pravo na zunanjo svobodo, meri morala na notranjo, tj. na gospodarjenje lastnim strastem (Kant 1996, 165). Pravo¹ tako zajema dejanja, ki vplivajo na druge ljudi, ne glede na motiv, ki ga ima slehernik za njihovo opravljanje, medtem ko moralo zanima prav motivacija za dejanja, ki je odločilna za sodbo o njihovi moralnosti.

¹ Pri delineaciji polj morale in prava Kant omenja naslednje tri pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da pade nek fenomen v domeno prava. Pravo tako zajema fenomene, ki imajo (direkten ali indirekten vpliv na druge ljudi, meri le na odločitve, ki imajo realne učinke, in nanaša se le na formo, ne pa vsebino dejanj (Kant 1996, 23–24).

3.2 Ideje uma in država

Pa vendarle gre pri celotnem Kantovem projektu prav za utemeljitev moralnega odnosa do prava, ki svoj predpogoj najde v oblikovanju posebnega tipa človeške skupnosti. V razpravi *K večnemu miru* da eksplicitno prednost natančno določenemu tipu združevanja ljudi, ki mu reče republikanska ureditev. V vsaki državi mora civilna ureditev biti republikanska, tj. ustvarjena po:

- 1) načelih svobode členov družbe (kot ljudi),
- 2) načelih odvisnosti vseh od ene same skupne zakonodaje (kot podložnikov),
- 3) zakonu njihove enakosti (kot državljanov) (Kant 2006c, 96).

Kant eksplicitno poudari, da je kljub podobnostim, ki jih ima pogodba vzpostavitve civilne ureditve z drugimi družbenimi pogodbami, v načelu njene konstitucije bistvena razlika: ni zveza za neki skupni smoter, temveč je smoter sama na sebi, »je brezpogojna in prva dolžnost v vsakem zunanjem razmerju ljudi nasploh, ki ne morejo drugače, kakor da vzajemno vplivajo drug na drugega« (Kant 2006c, 62). Zato je tovrstna pogodba možna le v civilnem stanju, v katerem udeleženci tvorijo občestvo. »Smoter, ki je v takem zunanjem razmerju sam na sebi dolžnost in ki je sam formalni pogoj vseh drugih zunanjih dolžnosti, je pravica ljudi pod javnimi prisilnimi zakoni, s katerimi je moč vsakomur določiti to, kar je njegovo, in ga zavarovati pred posegom vsakega drugega« (Kant 2006c, 62).

Pravica za Kanta obstaja prav v omejevanju svobode vsakega posameznika na način, da se ta lahko ujema s svobodo drugih. Zato je zagotovilo pravice v skupnosti javno pravo kot množica zakonov, ki so za vse obvezujoči in ki na podlagi svoje nediskriminatorne narave omogočajo soobstoj svobod. In prav svoboda je temelj ne samo morale, saj je lastnost človeka kot po naravi umnega bitja, temveč je hkrati, kot pravi Kant v *Metafiziki* nravi, temelj univerzalnega principa javnega prava (Kant 1996, 165).

Za Kanta obstaja civilno stanje na treh prej naštetih apriornih načelih:

Prvi pogoj je »svoboda vsakega člana družbe kot človeka« (Kant 2006c, 63), ki vsakemu človeškemu bitju dovoljuje, da svojo srečo išče na način, ki se mu zdi najbolj primeren, a pod pogojem, da s tem ne posega v svobodo soljudi. Že prvo načelo kaže Kanta kot odločnega razsvetljenca, ki temelj države vidi v občestvu, ne v očetovstvu: svoboda ljudi tu nastopa kot antiteza aplikaciji družinske strukture na državo. Zato moramo, kot pravi Volkmann-Schluck, patriotizmu vrniti njegov pomen iz 18. st., ki ga je potlačila vizija politične filozofije

romantizma (Volkman-Schluck 1977, 68–69). Neposredno iz svobode izhaja naslednji princip civilnega stanja, tj. enakost članov družbe kot podložnikov, ki narekuje, da ima »vsak član družbe pravico do prisile proti vsakemu drugemu, z izjemo poglavarja občestva« (Kant 2006c, 64). A ključni poudarek tega načela je ta, da smo podložniki ne ene ne več oseb, temveč javnih zakonov, ki so v občestvu edino sredstvo prisile. Ker ta moč prisile počiva na nediskriminatorni naravi javnih zakonov, ne pa na kakem dednem privilegiju, ima vsak član občestva možnost v skladu s svojimi sposobnostmi doseči lastni maksimum. Zaradi vseh teh opredelitev svobode, občega zakona in pravnega stanja, pravi Kant, je prirojena pravica, ki jo ima vsak v tem stanju, popolnoma enaka (Kant 2006c, 65–66). Zadnji pogoj za nastop civilnega stanja, ki izhaja iz preteklih dveh, je samostojnost vsakega člana občestva kot državljana oziroma sozakonodajalca. Kljub temu, da za Kanta niso vsi, ki uživajo pravice svobode in enakosti, upravičeni postavljati zakone, to nikakor ne pomeni, da niso vsi člani občestva dolžni ubogati javne zakone ali upravičeni uživati njihovo zaščito².

Vendar iz česa izhaja ta občja narava in zavezujočnost javnih zakonov? Kantov odgovor je po eni strani pričakovan: njihov izvor je izvorna pogodba, vendar pri tej nikakor ne gre za neko zgodovinsko dejstvo:

Imamo torej izvorno pogodbo, ki je edino, na čemer je moč urediti civilno, torej splošno pravno ureditev med ljudmi in vzpostaviti občestvo. Vendar te pogodbe /.../ kot zveze sleherne posebne in privatne volje v ljudstvu v skupnostno in javno voljo ni potrebno predpostaviti kot faktum /.../ Nasprotno, gre za golo idejo uma, ki pa ima svojo nesporno (praktično) realnost: da namreč zavezuje vsakega zakonodajalca predpisovanju svojih zakonov tako, kakor so lahko nastali iz združene volje vsega ljudstva, in da obravnava vsakega podložnika, kolikor hoče biti občan, tako, kakor da je s svojim glasom sodeloval pri taki volji (Kant 2006c, 70).

Tukaj spet vidimo zasidranost pravne ureditve države, ne v kakem bolj ali manj kontingentnem zgodovinskem (torej empiričnem) dejstvu, ki bi legitimiralo določeno stanje,

² Status aktivnega državljana oziroma volivca Kant odreja v prvi vrsti ženskam in otrokom, pa tudi vsem tistim, ki nimajo lastnine. Lastnina je zanj formalni pogoj državljanstva, ki *de facto* zvede aktivno državljanstvo – upošteva odstotek prebivalstva z lastnino v Kantovem času – na ozek meščanski sloj. Splichal ta pogoj vendarle razume kot začasno/zasilno navezovanje principa državljanstva na nek operativni kriterij, saj je iz samih Kantovih formulacij razvidno, da ta ni opredeljen kot brezpogojno zavezujoče dejstvo (Splichal 2005, 77).

temveč v umski ideji³. Javni zakoni ne morejo biti javni oziroma ne morejo biti pravični, če padejo na preizkusu skladanja z občo voljo, katere vrhovni izraz je izvirna pogodba kot vstop v pravno stanje. Nepravičen je torej vsak zakon, pri katerem ni mogoče, da bi se pod njega podpisalo občestvo v celoti. Nasprotno pa moramo imeti za pravičen vsak zakon, pri katerem je le možno, da bo z njim soglašalo celotno ljudstvo, kljub temu da se danem trenutku to v resnici ne bi zgodilo. Kot taka je ideja izvirne pogodbe obvezujoča tako za člane občestva, ki so se dolžni podvreči javnim zakonom, kot tudi za zakonodajalca, ki ga obvezuje sprejemati samo tiste zakone, za katere si lahko predstavljamo, da izhajajo iz volje celotnega ljudstva. Vendar kako naj se odzove ljudstvo, ko vlada(r) kot izvršitelj zakona pregreši akt izvirne pogodbe? Z drugimi besedami, ali je upravičen upor slabi vladi?

Kantov odgovor je tukaj negativen. Morebiti presenetljivo za razsvetljenca, vendar povsem skladno z logiko Kantove argumentacijske linije. To, kar se nam v navedenih primerih mogoče zdi neskladno z duhom republikanskih načel, izhaja iz Kantovega razumevanja temeljev države kot pravnega stanja. Sledili mu bomo v Kantovem spisu *K večnem miru*, v katerem razlikuje oblike vladanja (*forma imperii*) od oblik vlade (*forma regiminis*). Če prva zadeva vprašanje, ali imajo oblast vsi, nekateri ali samo eden, druga kategorija meri na »ustavo kot akt splošne volje, po katerem postane množica ljudstvo« (Kant 2006č, 98). Ustava je po svoji obliki bodisi despotska bodisi republikanska in po Kantu je glavna ločnica med njima prav v načelu ločevanja izvršne oblasti od zakonodajne (Kant 2006č, 98). Ne glede na dejstvo, ali je *forma imperii* demokratska, aristokratska ali avtokratska, je pomembno, da je ustava republikanska oziroma da je zakonodajna oblast, katere temelj je v umski ideji izvirne pogodbe kot izraz obče volje *par excellence*, ločena od mehanizmov izvrševanja. »Vsaka oblika vlade, ki ni reprezentativna, je namreč pravzaprav brezobličnost, ker zakonodajalec ne more biti v eni in isti osebi izvršitelj svoje volje /.../« (Kant 2006č, 98).

Kant v poenotenosti teh dveh vej oblasti vidi zmešnjavo, nasilje zakonodajnih silnic nad osebo izvršitelja zakona. V nadaljevanju bomo videli, kako ga je ta skeptična drža do demokracije v njeni populistični obliki pripeljala do subtilnejših principov uravnavanja družbeno-političnega življenja države. To pomeni, da mu bomo natančneje sledili na poti do načela publicitete kot osrednje maksime medčloveških odnosov v državni skupnosti.

³ Rado Riha opozori na Kantovo svojevrstno prepoved iskanja zgodovinskega upravičenja izvirne pogodbe v *Metafiziki nravi* – Riha ta dogodek, o katerem ni mogoče govoriti, označi za travmo, vrzel v simbolizaciji družbene realnosti (Riha 2006, XV).

Kot je bil prej povedano, je pravo kot umska ideja del naravne zasnove človeka in zato v pomenu in izvornosti daleč prekaša obrobna in priložnostna načela, kot je na primer srečnost. Od tod tudi Kantovo strogo zagovarjanje pokornosti zakonom, tudi v primeru, ko so ti eksplicitno nasprotni z interesom ljudstva. Branje vrstic, v katerih prepoveduje upore nepravični državni ureditvi moramo zato opraviti prav iz pravkar omenjene perspektive. Brezpogojna podreditev zakonom je nujna najprej zato, ker pri zakonih ne gre za vprašanje srečnosti, ki za razliko od načela prava, ki nam ga narekuje um, ne more biti vrhovna maksima, saj je srečnost kot načelo preveč nestanovitno, odvisno od narave posameznih članov družbe. Poudariti je pa treba, da Kant dovoljuje sledenje srečnosti kot načelu le do določene mere, tako je, na primer, svoboda kot eno apriornih načel civilnega stanja definirana prav kot sledenje lastni sreči na način, ki se posamezniku zdi najbolj pomemben (Kant 2006c, 63). Vendar če pride ta v spor s pravnim načelom, Kant od nas zopet zahteva sledenje dolžnosti (Kant 2006c, 58). Pravo kot vse ostale umske ideje od nas zahteva podreditev marginalnih smotrov vrhovni umski zahtevi. Zato: »/.../ Ljudstvo ne more storiti drugega, kakor da se pokori. Tukaj namreč ne gre za srečnost, ki jo lahko podložnik pričakuje zaradi kake ustanove ali uprave občestva, ampak najprej zgolj za pravo /.../ pravo je najvišje načelo, iz katerega morajo izhajati vse maksime, ki zadevajo občestvo, in ga ne omejuje nobeno drugo« (Kant 2006c, 71).

Čeprav je po Kantu nemogoče, da bi se zakonodajalec motil o pravičnosti zakona, če ga primerja z zastavitvijo izvirne pogodbe, je zgodovina polna primerov slabih vladarjev. Vendar niti v primeru, ko vladar sprejema nepravične zakone, upor ni dovoljen, in sicer – to Kant poudari – ta prepoved velja brezpogojno (Kant 2006c, 72). Sprašujemo se lahko, zakaj je ta prepoveden tako ostra, brezizjemna, kako je to združljivo z razsvetljsko vero v moč človeškega uma in njenim prizadevanjem po napredku? Odgovor je dokaj enostaven in v duhu Kantove doslednosti: razlog za brezpogojnost podreditve izhaja iz same zastavitve izvirne pogodbe. Če bi v to kot pogoj vključili možnost upora vladarju, bi posplošitev te maksime pomenila lastiti si oblast nad njim, kar izniči smisel vladarjevega obstoja. Za možnost upora torej v Kantovem filozofskem sistemu ni prostora, ker je taka ideja tovrstne pravice nekoherentna – pomenila bi namreč, da si ljudstvo lasti pravico uporabe sile, da torej ljudstvo namesto države uteleša suvereno moč (Kant 2006c, 72–73). »Jasno pa je, da je ljudstvo – tudi če priznamo, da se deželnemu glavarju /.../ s tako vstajo ne bi zgodila pravica – ki na tak način išče svojo pravico, vendarle ravnalo, kar zadeva pravne razloge, skrajno krivično, saj ta način, vzet kot maksima, zamaje gotovost vsake pravne ureditve in uvaja stanje popolnega

brezzakonja (*status naturalis*), v katerem se neha vsako pravo ali pa vsaj nima nobenega učinka« (Kant 2006c, 74).

Na tej točki se pa vendarle moramo vprašati, kakšne možnosti za svobodo imamo potem na voljo. In prav to je vprašanje, ki mu sledi ta naloga. Kant se ga loti prek kritike Thomasa Hobbesa, angleškega filozofa 17. stoletja, ki v kaotičnih okoliščinah verskih vojn zagovarja absolutno suverenost vladarja kot garanta družbenega reda (Volkman-Schluck 1977, 75–76). Hobbes namreč v svoji apologiji absolutizma zatrjuje, da monarh nima nobenih obveznosti do ljudstva in da nič, kar naredi, ne sme biti razumljeno kot krivica. Kantova argumentativna pot je tukaj nasprotna: »[P]odložnik, ki ni upornik, mora imeti možnost, da predpostavi, da mu njegov poglavar noče prizadejati krivice« (Kant 2006c, 76). Ljudstvo namreč ima naravne, neodtujljive pravice, tisto, kar danes imenujemo človekove pravice. Zato Kant obrne smer argumentacije in domneva, da do krivice pride, če se državna oblast moti in ne pozna posledic zakonov. Tukaj pridemo do za to nalogo ključnega odstavka, v katerem Kant zatrdi, da:

/.../ mora državljani potemtakem imeti pravico, ki mu jo zgotavlja sam vladar, da javno oznanja svoje mnenje o tem, kaj v poglavarjevih odredbah se mu zdi krivično do občestva. Trditi, da se vladar ne more kdaj motiti, bi pomenilo predstavljati ga kot nekoga, ki je obdarjen z nebeškim navdihnjenjem in povzdignjen nad človeštvo. Svoboda peresa – ki jo v mejah spoštljivosti in ljubezni do ureditve, v kateri živimo, ohranja liberalni način mišljenja podložnikov, ki ga med drugim narekuje sama ureditev /.../, je torej edini paladij pravice ljudstva (Kant 2006c, 76–77).

V teh parih vrsticah je ves poudarek bistva moderne državne ureditve, ki zagotavlja napredek ljudstva kot občestva, kot jo vidi Kant. Država – kot vse ostale človeške stvaritve – je utemeljena v umski ideji, in sicer ideji prava. Izvorna pogodba, ki nastane kot izraz te v človeku dremajoče umske zasnove, pozunanji idejo prava in jo uveljavlja v empirični zgodovini. Na umski ideji prava sloneča država je zato v vsakem trenutku svojega obstoja zvezana javnemu pravu, zaradi česar imajo državljani, ki tvorijo občestvo, dolžnost uveljavljati pravna načela. Ta hkrati izključujejo odprte upore proti vladarju, saj ti pomenijo arbitrarno kršitev pravne zasnove, odpirajo pot v brezzakonje in spodbijajo osnove pravne zgradbe. Zato Kant človeški svobodi, ki je tudi sicer osrednja skrb celotne nemške klasične filozofije, odpre še novo pot: to je svoboda peresa, oziroma možnost posluževati se razuma v javnosti in s tem omogočiti komunikacijo kot eno osnovnih človeških potreb ter tako ponujati vladi dovolj informacij o pravičnosti zakonov, ki morajo slediti načelu prava in izvorni

pogodbi. Odvzeti ljudstvu svobodo peresa, ki je ključni medij uveljavljanja njegovih pravic, bi pomenilo tako prikrajšati ljudi za osnovne pravice kot tudi odvzeti vladarju zaupanje ljudstva. Svoboda javnega izražanja mnenja je za Kanta edina možnost vladarja, da se seznaní s pravičnostjo svojih določb ter se subtilno posvetuje s svojim ljudstvom o tem, kaj je treba popraviti ali spremeniti pri uveljavljanju pravičnih načel. Vlada se mora v vsakem trenutku spraševati, ali je možno, da bi občana volja sprejela zakon o sebi, ki ga želi ona predpisati (Kant 2006c, 77). Kant je pa vendarle več časa odločno proti odpiranju možnosti odpora: tudi če je sprejeti zakon do ljudstva eksplicitno nepravičen, odpor nikakor ni dovoljen. Na mesto odpora stopi svoboda peresa, ki je paladij pravic ljudstva in garant postopnega razsvetljevanja:

V vsakem občestvu mora obstajati poslušnost mehanizmom državne ureditve na podlagi prisilnih zakonov (ki zadevajo celoto), a hkrati duh svobode, saj glede občestvene dolžnosti vsak zahteva, da ga o skladnosti prisile s pravom prepriča um. Poslušnost brez svobode duha je povod za vsa tajna društva. Naturna poklicanost človeštva je namreč, da med seboj komunicira, zlasti glede tega, kar zadeva človeka nasploh /.../ Kako drugače bi vlada lahko pridobila spoznanja, ki podpirajo njeno lastno bistveno namero, če ne tako, da omogoči duhu svobode, ki je glede na svoj izvor in na svoje učinke vreden toliko spoštovanja, da se izrazi? (Kant 2006c, 77–78).

3.3 Ideje uma in kozmopolitizem

Vendar pravo mora prevladati tudi v odnosih med državami: tako kot so se ljudje prek izvorne pogodbe združili v občestvo in izstopili iz naravnega v pravno stanje, ki je edini garant njihovega dostojanstva in napredka, morajo to narediti tudi države. Vzporedno z dokazovanjem uresničevanja ideje prava na ravni države Kant v spisih *O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa v praksi* in *K večnemu miru* ubere še vzporedno argumentacijsko pot za mednarodne odnose. In tako kot se je “svoboda peresa” pokazala kot bistveni mehanizem pravičnega uveljavljanja pravičnih načel v državi, načelo publicitete, osrednja maksima uravnavanja medčloveških odnosov, krona strukturo Kantove politične in pravne filozofije.

Za razliko od svojega predhodnika Rousseauja (in podobno kot Hobbes) Kant vidi človeško naravo kot izvorno zlobno: ta se v polni grobosti kaže v naravnem stanju. Prav zaradi nevarnosti naravnega stanja sklenejo ljudje družbeno pogodbo, ki pravzaprav pomeni

uveljavljanje umske zasnove človeštva: z njo se namreč odrečemo “divji svobodi” in vstopamo v tip skupnosti, ki nasproti sebičnemu in nezaviranemu uveljavljanju lastnega interesa postavi omejevanje svobode slehernika, da bi lahko ta soobstajala z svobodo vseh ostalih. Pogled na mednarodne odnose Kanta prepriča, da je z državami podobno: zato se morajo države, ki med seboj soobstajajo v naravnem stanju, stanju nenehnih vojnih obračunov, neprestanih groženj in krajšanja pravic, temu odreči in vstopiti v neko obliko mednarodne skupnosti, ki bi po svojem načelu sledila izstopu ljudstev iz naravnega stanja (Kant 2006c, 83). Ne le, da države ne kažejo nobenih znakov sprejemanja zakonskih obveznosti v mednarodnih odnosih, temveč vidijo »svoje veličanstvo /.../ ravno v tem, da niso podvržene nobeni zunanji zakonski prisili« (Kant 2006č, 100).

Nesmiselnost vztrajanja v takem stanju mednarodnih odnosov vidi Kant tudi v dejstvu, da mirovne pogodbe zaključijo le trenutne spopade, nikakor pa ne vojnega stanja, v katerem ni možna pravica. To je sramotno za človeštvo v celoti, saj um kot najvišji moralni zakonodajalec vojne ne more sprejeti kot upravičeno sredstvo. Njegove ideje nam namreč narekujejo podreditev pravnemu stanju, ki postavlja mir med ljudmi in državami kot neposredno dolžnost. In tako kot je pri izstopu iz naravnega stanja um od ljudi zahteval podreditev zakonski prisili in sprejemanje izvorne pogodbe, enako od ljudstev zahteva sklenitev podobne meddržavne zveze, ki bi enkrat za vselej opravila z naravnim stanjem v njihovih medsebojnih odnosih in dosegla stanje miru (Kant 2006č, 101–102). Kant precej premišljuje o idealni obliki povezovanja med državami. In čeprav se mu v *Metafiziki npravnosti*⁴ zdi, da bi bila najučinkovitejša svojevrstna svetovna republika, v kateri bi bil odnos posamezne države in federacije podoben odnosu med državljanom in državo (Kant 1996, 120), v delu *K večnemu miru* ubere milejšo rešitev, in sicer negativno nadomestilo kohezivni instanci federativne svetovne republike: predlaga namreč nenehno rastočo mednarodno protivojno zvezo (Kant 2006č, 103). Ta zveza ne bi vztrajala pri takrat popularnih zunanjepolitičnih variablah *balance of power* ali povečevanju državne moči in ozemlja, temveč bi se podredila zakonski prisili in posledično umski ideji prava. Federalizem mora um nujno povezati z idejo mednarodnega prava:

Za države v medsebojnem odnosu ne more biti nobene druge umne poti iz brezzakonitega stanja, poleg vojn, kot tako da kot posamezni ljudje opustijo svojo divjo (brezzakonito)

⁴ Prva možnost nadržavne instance, ki jo Kant vzame v ozir, je univerzalna svetovna država, ki bi poenotila celotno človeštvo, vendar to tudi takoj zavrže, saj namesto mednarodne instance kot garanta miru ponuja le brisanje posameznih držav.

svobodo, se sprijaznijo z javnimi prisilnimi zakoni in tako ustvarijo (seveda vedno večjo) državo ljudstev /.../, ki bi nazadnje obsegala vsa ljudstva na Zemlji. Ker države tega po svoji ideji o mednarodnem pravu nikakor nočejo, /.../ lahko na mesto pozitivne ideje svetovne republike /.../ stopi negativno nadomestilo stalne in vedno večje zveze, ki naj preprečuje vojno /.../ (Kant 2006č, 102–103).

Pravo kot ideja uma se torej, tretjič, mora uveljaviti tudi na ravni človeštva v celoti, skupnosti vseh držav. Vendar je kozmopolitska ambicija človeškega uma le ideja, ki čaka na udejanjenje. Da pa ne bi ideja večnega miru ostala samo ideal, jo Kant poveže z načrtom narave, ki naj bi sama poskrbela za to, da se nasprotujoče si silnice medčloveških odnosov vendarle sklenejo v tok napredovanja človeškega rodu (Kant 2006č, 106–112). A to se ne more zgoditi mimo republikanske državne ureditve. Zakaj? Kot smo že povedali, Kant nima iluzij o pristno dobri izvorni naravi človeštva, gre samo za to, da dobra ustava primerno angažira sebična človeška nagnjenja, da bi se ta med seboj nevtralizirala in s tem pomagala v umu utemeljeni volji. Če že ne moremo računati na moralno izboljšanje človeštva, lahko vsaj dosežemo, da postanejo dobri državljani, saj: »Narava neustavljivo hoče, da nazadnje prevlada pravo« (Kant 2006č, 112).

Mednarodno pravo je, podobno, nič več kot seštevek nasprotujočih si stremljenj različnih držav, ki si želijo povečanje lastnih moči na škodo drugih. Kako potem lahko upamo na mirovno stanje, kako prisiliti države na podreditev umski ideji o pravni ureditvi? Tukaj smo spet na poti k istemu cilju. Kant bo še enkrat odprl javni prostor in možnosti, ki ga ta ponuja za napredek človeštva. »Na vojno pripravljene države naj se posvetujejo z maksimami filozofov o pogojih za možnost javnega miru. Toda očitno bi bilo za zakonodajno avtoriteto države /.../ poniževalno, če bi iskala poduk o načelih svojega vedenja do drugih držav pri podložnikih (filozofih) /.../ Zato jih bo država molče pozvala k temu, kar pomeni: pustila jim bo, da javno in svobodno govorijo o splošnih maksimah vojskovanja in sklepanja miru /.../« (Kant 2006č, 113).

3.4 Publiciteta kot poroka politike in morale

Zdaj je čas, da se vrnemo k izhodiščnemu vprašanju, kako povezati politiko z moralno kot zapovedjo uma. Zato pri dilemah, »ali je treba spričo nalog praktičnega uma izhajati iz njegovega moralnega načela, iz smotra (kot predmeta samovolje) ali iz formalnega /.../, ki

pravi: ravnaj tako, da lahko hočeš, naj tvoja maksima postane obči zakon« (Kant 2006č, 122), Kant izbere drugo pot. Pokaže direkten in zavezujoč odnos med čistimi pravnimi pojmi in političnimi maksimami: čisti pravni pojmi so veliko več kot idealizirajoč filozofski nauk; nasprotno, imajo objektivno realnost, praktično veljavnost, in sicer prav zato, ker človeka kot umno bitje brezizjemno zavezujejo. Fenomeni, kot so sveti srh in moralno občutje, so očitni simptomi naše zaznamovanosti z zapovedjo uma, kar garantira nujnost skladanja med teorijo in prakso (Kant 2006c, 61). Da bo torej politika lahko uglasena z moralo, mora ljudstvo slediti ne načelu sreče in blaginje, temveč dolžnosti, kot jo narekuje um. Združiti se mora v državo po načelih svobode in enakosti, a ne zato, ker bi to uresničilo določene smotre, ki si jih je zadalo, temveč izključno zaradi tega, ker smo kot umna bitja dolžni slediti zapovedi uma. A zastavlja se naslednje vprašanje: Kje se pa ta zahteva uma udejanja, če nam praktični um prepoveduje sledenje smotrom in vztraja pri nematerialnem načelu? »Če odmislimo vso materijo javnega prava /.../, mi še preostane forma publicitete, katere možnost vsebuje sleherna pravna zahteva, saj brez nje ne bi bilo nobene pravičnosti /.../ Sleherna pravna zahteva mora imeti zmožnost publicitete, ki torej mora tvoriti /.../ z lahkoto uporaben, a priori v umu dan kriterij, da v drugem primeru takoj spoznamo napačnost (protipravnost) omenjene zahteve /.../« (Kant 2006č, 126).

Tako pridemo do osrednje maksime javnega prava: »Vsa dejanja, ki se nanašajo na pravico drugih ljudi in katerih maksima se ne sklada s publiciteto, so napačna« (Kant 2006č, 126).

Tako na etičnem kot na pravnem področju je torej nepravična vsaka maksima oziroma zakon, katere/ga se ne da javno objaviti. Kant se želi izogniti odstopanjem od obvezujoče narave izvorne pogodbe, zato obrne smer argumentacije od stalnih spraševanj o upravičenosti uporov in postavi publiciteto kot obče načelo pravičnosti družbenega življenja. Podoben spor med politiko in moralo se zgodi tudi na področju mednarodnega prava, kjer ima Kant enako argumentacijsko pot: pravno stanje, kot ga postavi izvorna pogodba, ne trpi uporov, vendar pa nam publiciteta zopet ponuja prostor ohranjanja naravnih človekovih pravic. Spoštovanje človekovih pravic postulira um kot dolžnost, saj so del pravnega nauka:

Vse maksime, ki potrebujejo publiciteto (da ne zgrešijo svojega smotra), se skladajo s pravom in politiko hkrati. Kajti če lahko dosežejo svoj smoter samo s publiciteto, morajo biti v skladu z občim smotrom publike (srečnostjo), ujemanje s tem smotrom /.../ je prva naloga politike. Če naj bo ta smoter dosegljiv zgolj s publiciteto, tj. z odpravo vsega

nezaupanja do političnih maksim, morajo te soglašati tudi s pravico publike; kajti samo v njej je možno poenotenje smotrov vseh (Kant 2006č, 131).

4 Publiciteta

4.1 Publiciteta, pravo in revolucija

Kant se razvijanja koncepta publicitete ponovno loti v spisu *Spor fakultet*, natančneje v poglavju *Spor filozofske fakultete s pravno*. V *Sporu fakultet* publiciteta še enkrat zavzame mesto odločilnega pojma za konstitucijo moralne skupnosti v državo. Poglavje se začne *in medias res*, prav z vprašanjem, ali človeški rod nenehno napreduje k boljšemu (Kant 2006d, 203). Kant da takoj vedeti, da se njegov razmislek ne bo spuščal v priložnostne zgodovinske argumentacije, temveč prav nasprotno: empirična zgodovina bi nam lahko dala primere človeškega nazadovanja, stagnacije in napredka, a njegov projekt je formalno opredeliti obstoj dokaza napredka za zgodovino nravi celote ljudi (Kant 2006d, 203). Namesto da bi iskal ilustrativni fenomen iz zaklada zgodovine, si prizadeva identificirati človeško izkušnjo, »ki kot dogodek kaže na njegovo lastnost in zmožnost, da je vzrok za svoje napredovanje k boljšemu in /.../ je njegov stvarnik« (Kant 2006d, 207). Gre za izkušnjo, za katero lahko celo rečemo, da postavi realnost dogajanja v oklepaj in namesto tega opozarja na nek poseben način udeležnosti igralcev, ki »izpričuje (zaradi občosti) določen značaj človeškega rodu v celoti, pa tudi (zaradi nesebičnosti), vsaj v zasnovi, njegov moralni značaj, ki ne samo da daje upanje za napredovanje k boljšemu, temveč je že sam takšno napredovanje, kolikor njegova zmožnost za zdaj zadošča« (Kant 2006d, 208).

Revolucija, oziroma natančneje, revolucija kot jo vidijo gledalci, tj. kot željo po soudeležbi, ki meri na entuziazem, je za Kanta zgodovinski znak, ki jasno kaže na moralno zasnovo človeštva kot garanta za nenehno napredovanje k boljšemu (Kant 2006d, 208). Vsa hudodelstva, kri in žrtve revolucije postanejo ob entuziazmu, ki ga gledalci čutijo ob opazovanju epohalnih premikov, ki jih ta prinaša, nepomembni. Vzrok revolucije je torej moralna zasnova človeštva, ki se kaže dvojno, in sicer: prvič, kot »vzrok pravice, da nobena druga sila na more preprečiti ljudstvu, da si dodeli civilno ureditev, kakršna se zdi njemu samemu dobra; in drugič, kot vzrok smotra (ki je hkrati dolžnost), da je sama po sebi pravno in moralno dobra zgolj tista ureditev nekega ljudstva, ki je po svoji naravi takšna, da

načeloma zavrača napadalno vojno« (Kant 2006d, 209). Z drugimi besedami, republikanska ureditev.

Ključnega pomena za entuziazem je, da vedno meri na idealno, in tisto idealno v primeru revolucije je pravni pojem, ki lahko edini zbuja takšno strast pri ljudstvu. Zato moralnost fenomena revolucije in navdušenje, ki ga ta porodi, ne izhaja iz sublimne rušilne moči sprevračanja, temveč iz stremljenja po ureditvi, utemeljeni v pravnem pojmu, ki je iz tega razloga nujno miroljubna. To je za Kanta zanesljiv znak človeškega napredovanja k boljšemu, »[k]ajti takšnega fenomena v zgodovini človeštva ni več mogoče pozabiti, ker je v človeški naravi odkril takšno zasnovo in zmožnost za boljše, kakršnega iz dosedanjega poteka stvari ne bi mogel izmodrovati noben politik; ta fenomen pa je tudi edini, ki lahko oznanja naravo in svobodo, združeni v človeškem rodu po notranjih pravnih načelih, četudi le kot časovno nedoločeno in kot naključni dogodek« (Kant 2006d, 211).

Ni naključje, da se Kant problematike filozofije prava in države zelo tendenciozno loteva v spisu z zgovornim naslovom *Spor fakultet*. Pravzaprav gre za odgovor šolanim državnim uradnikom (pravna fakulteta), ki so kot čuvaji maksim javnega prava z nezaupanjem gledali na fenomen razsvetljenstva, katerega del se je Kant odločno čutil. In zato v duhu prej zatrjenega v naslednjem argumentu pravni fakulteti odvzame domeno filozofije prava, saj morajo o državljanskih pravicah in dolžnostih, ki so, kot smo videli pri fenomenu revolucije, iz »naravne in iz običajne človeške pameti izhajajoče pravice«, ljudstvo razsvetljevati ne državni pooblaščenca, temveč »svobodni učitelji prava, tj. filozofi« (Kant 2006d, 211). Šele zdaj nam postanejo bolj jasne vrstice iz spisa *Odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo*, ki javnost Kantovega časa koncentrirajo v občestvu učenih, ki naj bi luč razsvetljenstva razširjali na vedno večjo javnost (Kant 2006b, 24). Kantovi argumenti nas bodo tukaj še enkrat presenetili, saj ne nagovarjajo ljudstva, temveč opozarjajo državo na naravno pravo in iz njega izhajajoče pravice ljudstva (Kant 2006d, 212). Publiciteta se bo tukaj še enkrat izkazala kot osrednje načelo, saj omogoča nenehno ozaveščanje države o lastnih pravnih temeljih in s tem zagotavlja napredovanje ljudstva. Ideal te državne ureditve je, da »naj bodo tisti, ki se ravna po zakonu, hkrati združeni kot zakonodajalci« (Kant 2006d, 213), in samo ta ureditev zagotavlja skupnost, ki je produkt čistih umnih pojmov. Iz tega izhajajoči skupnosti Kant reče civilna družba in ta je garant napredovanja človeškega rodu, pa ne zaradi nenadnega čudežnega izboljšanja človeške narave, temveč zaradi čedalje večje legalnosti dejanj, ki izhaja iz življenja v skladu s pravnim pojmom.

4.2 Kako misliti udejanjanje publicitete

Publiciteta oziroma pravica do javnega je torej tisto, kot pravi Splichal, kar Kant nameni kot »glavno odškodnino državljanom« (Splichal 2003, 1002) ob sporazumu med despotizmom in svobodnim razumom. Pri tej apologiji je vdan zagovornik razsvetljenskega duha, ki ga v najbolj koncentrirani obliki predstavi v kratkem članku *Odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenje*. Razlog, da se na tej točki vračamo k temu spisu, leži v zanimivem obratu, ki ga glede javne in zasebne uporabe razuma naredi Kant: »Razsvetljenje je človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost uporabljati svoj razum brez vodstva koga drugega. Krivda za to nedoletnost pa je lastna, če vzrok zanjo ne zadeva pomanjkanja razuma, temveč pomanjkanje odločnosti in poguma, da bi ga človek uporabljal brez vodstva koga drugega. *Sapere aude!* 'Bodi pogumen, uporablaj svoj lastni razum', je torej geslo razsvetljenstva« (Kant 2006b, 23).

S temi navodili začne Kant svoje ekskurz o tistem, kar kasneje Foucault imenuje »lastna sedanjost«. Kant nadaljuje z eksplikacijo razlogov človeškega vztrajanja v nedoletnosti. Lenoba in strahopetnost sta vzroka za pomilovanja vredno človeško stanje – prav udobno je, pravi Kant, prepustiti knjigi razumsko vodstvo, duhovniku moralo, zdravniku skrb za naše telo. Zanj smo v tem stanju neumne živalice, ki si nikoli ne bi upale same raziskovati, če jim ne bi pustili svobode. Kant tukaj nagovarja razsvetljene, »nekaj samostojno mislečih ljudi« (Kant 2006b, 24), ki so nevedni raji sposobni pokazati okove, ki so jih navajeni. Vendar je prav zaradi te vajenosti razsvetljenje proces, ne pa prelom. Kant revolucijo skorajda postavlja nasproti razsvetljenstvu: ta bo samo spremenila zatiralce, ne pa načina mišljenja in predsodkov.

Svoboda je torej pravo zdravilo za stanje nedoletnosti, in sicer svoboda javne uporabe uma. Tukaj nastopa zanimiv preobrat v pojmovanju svobode. Javna uporaba uma edina terja popolno svobodo: pred občinstvom enakopravnih in svobodno mislečih imamo pravico postavljanja vsega pod vprašaj. Privatna raba uma je omejena, in pri tem je zanimiva novost ta, da privatna raba uma predpostavlja našo ujetost v družbeni sistem. Tukaj smo samo zobček v veliko večjem mehanizmu, zato smo v polju privatne uporabe uma dolžni ubogati (Kant 2006b, 25). Poslužimo se zgornjega Kantovega odstavka: »Tako bi pa bilo zelo škodljivo, če bi kak častnik, ki je od predstojnikov dobil povelje, menil, da lahko v službi glasno umuje o smotrnosti ali koristnosti tega povelja. Ubogati mora. Upravičeno pa mu ni mogoče braniti, da ne bi, kot učenjak, k napakam, ki se delajo v vojaški službi, dal svojih pripomb ter jih svojemu občinstvu predložil v presojo« (Kant 2006b, 25).

Cezura je torej v različnih pozicijah govorjenja: kot del sistema sem dolžen služiti višjim interesom, a kot intelektualec, ki govori pred svetom, imam vso pravico svobodno postavljati pod vprašaj vse, kar se mi zdi nerazumno. In zato je največji zločin proti človeški naravi prav nadvaruštvo, ki bi prevzelo nase teret razmišljanja in nas prikrajšalo za proces razsvetljevanja in za napredek, ki ga ta proces implicira (Kant 2006b, 24). Zato je za Kanta razsvetljenje proces, prizadevanje za doseg aktivnega državljanstva, občinstva enakopravnih v izobraženosti, omiki, disciplini, moralnosti in preudarnosti, ki so dodatni pogoji za učinkovitost javne uporabe uma. Strnjeno povedano, mora za Kanta javna uporaba temeljiti na treh maksimah:

- 1) maksimi razumevanja: misliti brez predsodkov
- 2) maksimi razsojanja: misliti s stališča vseh ostalih
- 3) maksimi uma: vedno misliti konsistentno (Splichal 2003, 999).

Splichal poudarja, da je za Kanta prav komunikacija konstitutivnega pomena za človeško rezoniranje, saj na ta način preverjamo stopnjo objektivne gotovosti ali subjektivnega prepričanja neke sodbe (Splichal 2003, 999). V tem smislu je komunikacija res proces konstrukcije skupnih pomenov in kot taka konstitutivna za oblikovanje javnega mnenja. Moment skupnega kot »nečesa, kar vsakdo razume«, za to ne zadošča. Za nastanek razsvetljenega javnega mnenja je potrebna t. i. skupnostna razsodnost, tj. »sposobnost razsojanja, ki v svoji refleksiji upošteva način predstavitve vsakogar drugega, da bi takorekoč primerjalo svojo presojo s celotnim človeškim razumom« (Kant 1999, 77). Prav moment opiranja lastnega mnenja na razsodbe drugih je element, do katerega je bil Kant pri povezovanju skupnostnega razsojanja s publiciteto nezaupljiv. On namreč med javno uporabo uma in skupnostno razsodnostjo razlikuje prav na podlagi razmerja s publiciteto: medtem ko prva implicira dejansko publiciteto, se druga nanaša le na njeno možnost. v Kantovih očeh nezadostnost skupnostne razsodnosti tiči prav v manku racionalne javne diskusije, v kateri bi bile ideje predstavljene skupnosti (učenjakov) in predane preizkusu umne debate, kot je primer pri javni uporabi uma. Za razumevanje Kantovega pojmovanja svobodne javne uporabe uma, katere konstitutivni del je nemoteno javno objavljanje, je nujno treba upoštevati dva poudarka, na katera večkrat opozori Splichalovo branje Kanta (Splichal 2003,

⁵ *Sensus communis*, kot razlaga Kant v tretji kritiki, sloni na subjektivnih univerzalnih sodbah: sodbah, ki so opravljene iz prepričanja, da naj bi se ljudje strinjali z njimi (čeprav je možno ali izgledno, da se ne bodo) (Kant 1999, 76–79). Takšne so sodbe o lepem in sublimnem, te svojo moč črpata iz skupnosti okusa, tega pa Kant opredeli kot “zmožnost presojanja tega, zaradi česar je naše občutje ob dani predstavi brez posredovanja pojma obče sporočljivo (Kant 1999, 136).

1000–1001). Prvi je zgodovinska pogojenost Kantove percepcije javne uporabe uma, saj je ta po njegovi definiciji racionalnega javnega preizkusa tez v izobraženem in olikanem občestvu zavezana razpravam učenjakov Kantovega časa. A te naj bi se vendarle dogajale v službi razsvetljevanja in izobraževanja javnosti, »kot instrument univerzalnega človeškega razuma« (Splichal 2002, 102). Po drugi strani Kant nenehno poudarja »svobodo peresa« kot paladij pravic ljudi, ki je emfatično osebnotna pravica do objave in javnega predstavljanja racionalno utemeljenega mnenja slehernega človeka kot državljana. In prav ta moment je treba tukaj izrecno izpostaviti: pravica do objave mnenja po Kantu eksplicitno pripada človeku kot avtorju in državljanu in Kantu gre zlasti za neodtujljivost te pravice in njeno neprenosljivost na pravico založnika kot lastnika produkcijskih sredstev (Splichal 2003, 1003–1004). Splichal to radikalno opolnomočenje medijev kot neodvisnih zastopnikov naših mnenj v medijski areni zadnjih 150 let označi za »aristokratsko ideologijo novinarjev profesionalcev« (Splichal 2003, 1005). Vzponu tega vidika koncepta publicitete bomo sledili v soočanju Kantove politične misli in Benthamovega utilitarizma zgodnjega 19. stoletja.

4.3 Dve paradigmi publicitete

Genealogija koncepta publicitete nam odkriva, da zgodovinski razvoj tega pojma opredeljuje dialektika dveh linij, ki v temelju opredeljujeta kompleksnost in paradokse razumevanja publicitete do današnjih dni. Na eni strani je publiciteta percipirana kot individualna pravica, kot svoboda oblikovanja, izražanja in objavljanja mnenj. Zgodovinsko gre za izvirno razsvetljsko tematizacijo publicitete, ki je del osnovnih človekovih pravic in kot taka garant človeškega duhovnega in političnega napredka. Na drugi strani imamo razumevanje publicitete kot »družbene potrebe po preprečevanju ali omejevanju zlorabe moči« (Splichal 2001, 31), ki jo je zgodovinsko vpeljala angleška utilitaristična misel, začenši z Jeremyjem Benthamom. Splichal pri tem ločuje dva tipa nadzorne funkcije publicitete:

- 1) Horizontalno nadzorovanje, ki postavlja zvezo med korporativnimi akterji, tj. med mediji ter njihovimi informacijskimi in finančnimi viri ter drugimi akterji moči;
- 2) Vertikalno nadzorovanje, ki predstavlja odnos med mediji in uporabniki oziroma občinstvom (Splichal 2001, 31).

Strinjati se moramo s Splichalovo ugotovitvijo, da smo v zadnjem stoletju in pol priča odločnemu prenosu poudarka z načela publicitete kot neposredne državljske in človeške pravice na pravico medijev do neoviranega dostopa do informaciji in nemotenega tiskanja

(Splichal 2001, 32). Zdi se, da smo od časa razsvetljenskih pogledov na publiciteto ostali brez neposredne udeležnosti v njeni za posameznika emancipatorni dimenziji in da smo »suvereno« pravico posameznika do izražanja in objavljanja mnenj prenesli na svoje »medijske predstavnike«, ki naj bi v našem imenu govorili in tiskali. Govorimo o medijih kot četrti veji oblasti, četrtem stanu ali, metaforično, o »psu čuvaju«⁶. Vsi navedeni izrazi pričajo o medijskem prevzemu osebne komunikacijske pravice in institucionalizaciji tega prevzema v današnji medijski krajini. Ta premik odsevajo že zgoraj navedene opisne sopomenke besedi mediji. Izraz četrta veja oblasti sledi Montesquieujevi ideji o nemožnosti svobode brez ločevanja področij oblasti: v shemi treh vej oblasti, od katerih vsaka svoje korenine vleče iz določenega družbenega sloja (zakonodaja pripada ljudstvu, eksekutiva legitimni dinastiji, sodstvo pa tradiciji plemstva), tisk pa prevzame legitimirajočo nadzorno vlogo nad tremi predmeščanskimi stebri države (Splichal 2001, 32). In prav zgodovinski nastop meščanstva kot odločilne družbene sile povzema izraz »četrti stan«, ki tako poveže svoj družbeni vpliv s politično zmago meščanskega razreda in njegove glavne opore, moči kapitala. Metafora tiska kot psa čuvaja, ki naj bi skrbel za demokratični nadzor zoper kuloarske netransparence realpolitike, pa sodi v polje samoidealizacije (Splichal 2001, 32).

Splichal pri vseh teh nazivih opaža dve skupni značilnosti:

- 1) Vsi trije nazivi poudarjajo razumevanje svobode tiska kot korporacijske pravice pred individualno svobodo publiciranja, kot jo stipulira *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789;
- 2) Vsi trije nazivi se nanašajo na svobodo medijev od nadzorovanja in njihovo moč nadzora ostalih treh vej oblasti, ne dajejo pa odgovora na vprašanje, kdo nadzira njihove potencialne zlorabe (Splichal 2001, 32).

4.3.1 Komu pripada svoboda publiciranja: Kant vs. Bentham

Strukturno gledano, dve nasprotujoči si zgodovinski paradigmi publicitete v svojem izhodišču podajata različne odgovore na vprašanje, komu v osnovi pripada svoboda publiciranja. Kantova linija, ki ji Splichal pripiše še Rousseauja, Milla in Marxa, poudari svobodo objavljanja kot osnovno človeško pravico, ki pripada posamezniku (Splichal 2001, 35).

⁶ Izraz je sicer prvič uporabil Thomas B. Macaulay, vendar Bentham velja za konceptualno izhodišče pojma (Splichal 2005, 49).

Globoko razsvetljenska poteza povezuje družbeni fenomen publiciranja s pravico človeka kot državljana do neoviranega razvijanja in izražanja mnenj, njihovega deljenja in preverjanja v skupnosti (intelektualno) enakih ter objavljanja teh mnenj. Po drugi strani prepoznamo pri Benthamu drugo tendenco, ki izpostavlja funkcijo objavljanja (in sicer v privilegiranem mediju tiska) kot nadzora nad legislativno oblastjo. Tisto, kar je pri Kantu služilo kot način kultiviranega razglabljanja s ciljem razsvetljevanja, dobi pri Benthamu vlogo supervizije parlamenta v institucionalizirani obliki tiska. Kar je Kant zagovarjal kot pravico posameznika, se pri Benthamu operativno utelesi v tisku. Časopis pri Benthamu prevzame vlogo »razsvetljevalca mnenj«, ki jo je pri Kantu opravljala skupnost učenih skozi racionalno javno debato. Bentham pravzaprav pooblasti tisk kot razširjevalca razsvetljenih mnenj elite na celotno bralno telo. Benthamovo javno mnenje, kot poudari Splichal, se nenazadnje vsakič enači z družbenim razredom porajajočega se srednjega stanu, saj tribunala javnega mnenja ne definira z vsemi državljani, temveč samo s tistimi, ki o zadevah javnosti dejansko razmišljajo (Splichal 2003, 994). Bližina javnosti in kategorije srednjega stanu se pri Benthamu izkaže tudi v razlikovanju javnosti in elektorata: medtem ko prvo sestavljajo posamezniki, ki diskutirajo o relevantnih vprašanjih javnega pomena, je drugi samo »fizični agregat pasivno soobstoječih posameznikov« (Splichal 2003, 994). Zadrego pri razsvetljenskih tematizacijah javnosti in vprašanje njene univerzalnosti povzema tudi Benthamova delitev javnosti na:

- 1) tiste, ki za informiranje in razpravljanje nimajo časa
- 2) tiste, ki si sposojajo sodbe drugih
- 3) tiste, ki presojujejo sami (Splichal 2002, 55).

Zadnji tako sestavljajo elito, svojevrstne *opinion makers*, ki predstavljajo dejansko javnost z njeno racionalno, nadzorno in razsvetljevalno dimenzijo.

Po drugi strani je, kot pravi Splichal, pri Kantu ideja javnosti dvojna, saj jo misli tako kot princip pravnega reda kot tudi kot metodo razsvetljevanja, in sicer na treh ravneh:

- 1) kot univerzalno javno enako ljudstvu kot izvoru racionalne družbene pogodbe in udeležencu oblikovanja obče volje;
- 2) kot univerzalni princip publicitete, ki posreduje med politiko in moralo;
- 3) kot pravico državljana, da naredi svoja mnenja javna, kar je pogoj posredovalne vloge publicitete (Splichal 2002, 96).

Pri samem tematiziranju javnosti v njenem bistvu delita Kant in Bentham nekaj že iz splošne razgledanosti razvidnih skupnih izhodišč. V prvi vrsti je to sociološka in kulturološka podstat

preloma, ki se je zgodil na prehodu iz 18. v 19. stoletje. Bralna, še posebej širše izobrazena javnost je predstavljala v primerjavi z današnjimi standardni izredno majhen odstotek prebivalstva, medtem ko je večina populacije bila (politično) neizobrazena, nezainteresirana in nepripravljena na doslednejše reflektiranje zadev javnosti. Zato sta v izhodiščni potezi določanja dejanskih akterjev oziroma nosilcev delovanja takratne javnosti prisiljena svoje naslovnike iskati v ozkem krogu izobražencev tega časa. Naslednja skupna poteza je njuna skupna zavezanost razsvetljenski dediščini, ki meri na dvigovanje ravni izobrazbe, participacijo pri zadevah javnosti in posledične pravičnejše opravljanje oblasti. Iz tega zornega kota imajo Kantove racionalne diskusije med učenimi in Benthamov tisk kot razširjevalec razsvetljenih mnenj elite vsekakor podobne temelje. Vendar da bi videli vse razsežnosti njunih paradigem, je treba razviti nastavke z začetka tega poglavja. Razlika med Kantovo in Benthamovo javnostjo je prav v različni tematizaciji samega koncepta publicitete. Medtem ko je ta pri Kantu ne samo osnovno načelo javnega prava, temveč celo osnovna maksima, ki garantira pravičnost medčloveških odnosov nasploh, je pri Benthamu zvedena le na regulativno načelo. Benthamova publiciteta je samo drugo ime za nezaupljivost in nenehno nadziranje zakonodajalcev, ki tako v njegovi teoriji države kot tudi dejansko v angleškem sistemu tega časa dobivajo čedalje več moči. Še bolj eklatantna razlika med Kantovim in Benthamovim pogledom se pokaže v definiranju funkcije načela publicitete. Bentham namreč v duhu utilitarizma od nje pričakuje doseganje sreče za čim večje število ljudi, s čimer prispeva k temeljnemu načelu koristnosti (Bentham 2013, 34–35). V temelju Kantovega premisleka o funkciji publicitete so globlji oziri, povezani z njegovim obravnavanjem človeškega bitja in njegovih temeljnih lastnosti. Publiciteta je za Kanta nujni pogoj pravičnosti, vendar hkrati kriterij racionalnosti, saj je vse racionalno vselej lahko javno sporočljivo. Človek čuti naravno potrebo po komuniciranju (Kant 2006c, 78) in ta je njegova naravna pravica, zato za Kanta (za razliko od Benthama) v središču funkcije publicitete ni nadzor oblasti (oziroma suverena), temveč prav pravica državljanov do izražanja kritičnih mnenj (Kant 2006č, 131). Sporočanje mnenj ima po Kantu transformativni učinek, saj omogoča intelektualno izmenjavo z drugimi ter posledično našo samorast (Kant 2006b, 24). Zato je za Kanta omejevanje svobode izražanja enako omejevanju svobode mišljenja. Kant drugače od Benthama vidi tudi politično vlogo publicitete. Medtem ko je pri Benthamu ta nadzorovalni in disciplinski mehanizem, utemeljen na nezaupanju (Splichal 2005, 69–70), so za Kanta v ospredju drugi poudarki. Načelo publicitete zagotavlja legitimnost pozicije suverena, saj mu predstavlja edini vir vednosti o mnenju ljudi. Ker je vir suverenosti prav

obča volja, je delovanje publicitete ključno za pravičnost zakona in posledično za obstoj pravnega redu, za katerega konec koncev vsem v prvi vrsti gre (Kant 2006c, 77).

Zato ne preseneča, da tam, kjer Bentham postavi nadzor iz nezaupanja, Kant postulira posredovalno funkcijo. Publiciteta je namreč arbiter in posrednik med politiko kot areno moči in moralo kot domeno pravičnosti. Vlada ima avtoriteto nad ljudmi le, če predstavlja občo voljo, zato se mora pri svojem delovanju posvetovati z glasom ljudstva in tako skozi načelo publicitete zagotoviti človekove pravice. Za konec tega poglavja smo pustili še en zanimiv poudarek, ki ločuje Benthamovo in Kantovo pozicijo in hkrati vpeljuje miselno linijo naslednjega poglavja. Benthamovo utilitaristično prepričanje stavi na dejstvo, da bo tisk prek razširjanja razsvetljenih mnenj preudarnih pozitivno vplival na ljudstvo (Splichal 2005, 72). Kant je po drugi strani s človeško naravo veliko previdnejši. Publiciteta zanj ni modus moralnega izboljšanja ljudi, temveč je mehanizem narave, s katero nas ta prisiljuje k vnaprejšnjemu razvijanju svojih moralnih zasnov (Kant 2006d, 214). Zgodovina zadnjih dveh stoletij je pokazala, v kakšni meri je bila Kantova skepsa upravičena.

4.4 Publiciteta v sistematični enotnosti Kantove filozofije zgodovine: svoboda proti nujnosti

Postavimo zdaj Kantovo tematiziranje publicitete v širši kontekst Kantovega filozofskega sistema, natančneje njegove filozofije zgodovine. Kantovo razumevanje zgodovine je teleološko in v kontekstu tega Rado Riha zanimivo izlušči osrednji paradoks njegove filozofije zgodovine: če je človeška zgodovina nenehno napredovanje k boljšemu, kot bi to radi skupaj s Kantom verjeli, in je ta napredek delo skritega načrta v nas, zakaj je potem položaj človeštva kot moralnega subjekta v Kantovem sistemu ireduktibilen na naravni razvoj (Riha 2006, XIV)? Riha pravzaprav išče relevantnost teleološke in preddarvinistične Kantove misli za današnji čas, kar je v dobri meri tudi interes pričujoče naloge, zato mu bomo v tem spraševanju sledili.

Tisto, kar Riha predlaga kot odgovor na to dilemo, je obravnavanje Kantovega nauka kot sistema, skupaj z metodološkim vodilom sistematične enotnosti, kar pa ne pomeni ponovnega zlaganja Kantovih spisov, temveč nasprotno – to, kar k delovanju spoznavnega aparata prispeva um (Riha 2006, XVII). Medtem ko je v Kantovi filozofiji »razum funkcija enotenja pojavov na podlagi pravil« (Riha 2006, XVII) in kot tak direktno sodeluje pri vzpostavljanju čutno dane predmetne realnosti, je pozicija uma, ki je tudi funkcija enotenja, veliko bolj

problematična. Um se namreč v svojem delovanju nikoli ne zadovolji s parcialno razlago fenomenov, temveč zahteva njegovo totalno utemeljitev; zato se vedno skuša dokopati do prvega temelja oziroma zadnjega razloga, ki bi dokončno dopolnil razlago slehernega pojava. Um operira z idejami in prav s temi hoče priti do brezpogojnega, ki bi ponudilo celostno in popolno razlago pogojenega pojava (Riha 2006, XVII–XVIII). Ta vzgib uma po totalni razlagi je spontan, lahko bi rekli, da je nek default vzorec, po katerem um prejudicira spoznavni proces. Zato je epohalna poteza Kantovega filozofema prav podvrženje uma samokritiki, v kateri se ta zave svoje 'napake', prehitevanja spoznavne poti. Um zato ne sme imeti opravka neposredno z izkustvom, temveč je njegova naloga posredna, natančneje v uravnavanju pravil in operacij spoznanja, ki mu zagotavljajo sistematično enotnost. Najvišja oblika te enotnosti je smotrna enotnost (Riha 2006, XIX). Ker mehanična kavzalnost narave ne ponuja celovitosti spoznanja, je le teleološka razlaga tista, ki se dokoplje do finalnega vzroka. Vendar je, če hočemo legitimirati upravičenost sistematične enotnosti kot načela spoznanja, potrebno, da um tudi to svojo idejo podvrže kritiki. Um v svojem neutrudnem iskanju zadnjega vzroka predpostavlja, da je »možno izreči Vse«, vendar kot pokaže Kant na primeru zgodovine metafizike, um na prvi točki svoje samokritike ugotovi, da »Vsega ni mogoče izreči« (Riha 2006, XXI). Kant v transcendentalni dialektiki tako ugotovi, da je zgodovina metafizike, z drugimi besedami bolezen celotne filozofije, izhajala iz »naravne iluzije, da zgolj miselno idejo absolutne celote spontano in nujno jemljemo za nekaj predmetno danega« (Riha 2006, XXII). Um torej tudi po svoji samokritiki še naprej ustvarja videz predmeta tam, kjer je v resnici samo ideja. V čem je potem dosežek samokritike uma? Prav v dejstvu, da je um ta videz spoznal kot videz in se glede njega ne vara več. V tej točki se obrne stran od slepega prizadevanja po opredmetenju svojih idej neposredno v izkustvu in se osredotoči na zagotavljanje čim večje enotnosti razumskega spoznanja. Prav zato, ker se um odpove svoji ambiciji, uspe razumu vzpostaviti objektivno realnost. Resnični dosežek opravljene kritike je dejstvo, da se ambicija uma po brezpogojnem ne sprevrže v metafizično haluciniranje, temveč »um v njem na določen način zna ravnati s predmetom svoje želje« (Riha 2006, XXV). Čisti um je torej aficirani, zaznamovani um, le da zna s to aficiranostjo ravnati.

Kot to sijajno povzame Riha: »Kritika umnih idej najprej razkrije, da tam, kjer um vidi nekaj, v resnici ni Nič. Hip nato pa ta Nič zatrdi kot Nekaj: gre za Nič kot Nekaj, ki je natančno tisti modus realnosti, ki je lasten kritično utemeljenim umnim idejam, idejam v empirični rabi.

Empirična raba idej uma je zato ravno Nič kot Nekaj, a Nekaj, ki deluje, ki ima gonilno moč in ki je prav kot tak Edina trdna skala spoznanja in delovanja subjekta.« (Riha 2006, XXVI)

To se kaže kot dvojni odnos uma do empirije, saj po eni strani um v svoji empirični rabi realnost derealizira, saj jo uporablja le kot gradivo za uveljavljanje brezpogojnega, po drugi strani pa se nauči, »da je zmožen v zgodovini odkrivati njegove znake« (Riha 2006, XXVII).

In prav tukaj smo prišli do dela, ki je posebnega pomena za pričujočo nalogo. Empirična raba uma ne poteka samo pri spoznanju narave, temveč tudi na področju človeške zgodovine. To je tudi osrednji predmet interesa Kanta kot filozofa, Kanta kot razsvetljenca, ki prvič v zgodovini postavi vprašanje o svoji poziciji do specifičnega zgodovinskega trenutka. To, čemur Michel Foucault dvesto let pozneje reče »sagitalni odnos do lastne sedanosti« (Foucault 1987, 39), in v čemer se čuti Kantovega dediča, je prostor, v katerega se umešča Kantovo tematiziranje publicitete kot osrednje maksime javnega delovanja modernega človeka⁷.

A vrnimo se za trenutek nekaj korakov nazaj in poskušajmo rekonstruirati, kako Kant tematizira empirično rabo umskih idej na področju zgodovine. Kantova filozofija zgodovine ima poseben pomen znotraj njegovega sistema prav iz razloga, ker zanj predstavlja privilegirano področje, kraj prehoda med ločenima področjema narave in zgodovine. V spisu *Ideja o občini zgodovini s kozmopolitskega vidika* Kant naravo predstavi kot sistem, v katerem so vse naravne zasnove živega bitja določene tako, da se (lahko) razvijejo do popolnosti (Kant 2006a, 6). V primeru človeškega bitja Kant meri na dokončni razvoj zanj specifičnih, umskih razsežnosti. Sem se umešča Kantova teorija o »skritem načrtu narave«, po katerem ta človeka prisili, »da hoče to, kar je moralno nujno« (Riha 2006, XXIX). Drama človeškega konstituiranja v umno bitje se dogaja kot »nedružabna družabnost«, v kateri je »motor zgodovine nagnjenje človeškega bitja, da se podružablja in hkrati želi odtegniti, ker v drugem vidi le oviro uveljavljanja lastnih interesov« (Riha 2006, XXX). Narava v perfidno orkestrirani predstavi uporablja najnižje človeške lastnosti sebičnosti in nečimrnosti, da bi jih v konfliktnem delovanju posameznih volj med seboj nevtralizirala. Družabnost je zato v prvi vrsti »patološko izsiljena«, šele potem se pa oblikuje kot »moralna celota« (Kant 2006a, 9). Tako se nam v Kantovi filozofiji zgodovine razpira scenarij, po katerem um v izkustvu

⁷ Pri omembi Foucaulta je zanimivo izpostaviti, da njegov pogosti sogovornik Habermas podčrta isti ta moment Kantove filozofije zgodovine. Ta v njej vidi »nenavadno samoimplikacijo filozofije zgodovine«, po kateri ima filozofija zgodovine vzratni učinek na zgodovino, katere je del. Filozofija zgodovine naj bi tako sama postala del razsvetljenstva, ki ga diagnosticira kot lastni tok, in sicer v tem, da njena spoznanja prodirajo v rezoniranje publike (Habermas 1989: 133–134).

realizira idejo sistematične enotnosti skozi povezovanje področij narave in svobode. Tudi kultura in njen najvišji izraz, pravopolitična ureditev, so nenazadnje produkti nedružabnosti in predstavljajo zadnji prispevek narave k vzpostavitvi človeka kot zadnjega smotra narave. Do tod je Kantova argumentacija dokaj neproblematična. Vendar se stvar v resnici zaplete, ko je v naslednjem koraku treba narediti preskok in človeka prikazati tudi kot končni smoter stvarstva, kot moralno bitje z nadčutno zmožnostjo svobode. Zato se preučevanje zgodovine ne sme ustaviti pri naravni teleologiji, temveč mora to dopolniti moralna: »[T]o, kar omogoča, da zgodovino, ki se na prvi pogled kaže kot »agregat človeških dejanj, ki je sicer brez načrta, prikažemo kot sistem« (17), je moralni postulat, ki ga ne utemeljuje nobeno izkustvo, da človeštvo tudi glede svojih brezpogojnih moralnih smotrov nenehno napreduje k boljšemu« (Riha 2006, XXXII).

Kot ugotavlja Riha, je ključnega pomena dejstvo, da je na področju zgodovine prehod med zadnjim smotrom narave in končnim smotrom stvarstva hkrati nujen in nemogoč (Riha 2006, XXXIII). Človek je po eni strani naravno »programiran«, da deluje kot moralno bitje, ki prekaša naravno teleologijo, vendar to delovanje ni samoumevno, temveč temelji na volji, ki jo določa um, ne pa narava. Prav kot nezvedljiv na verigo naravne vzročnosti, kolikor jo prekaša kot umno bitje, ki si je sposobno postaviti cilje, neodvisne od naravne teleologije, je človek končni smoter stvarstva. In zato empirična raba uma v zgodovini ni nič drugega kot »uspešno iskanje in najdevanje znakov, ki pričajo o tem, da v empirični zgodovinski realnosti deluje to, kar jo presega, kar je vanjo neumestljivo, kar pa jo ravno kot neumestljivi suplement sploh šele konstituira kot zgodovino človeka kot končnega, a umnega bitja« (Riha 2006, XXXIV).

To je vprašanje, ki se ga Kant loti v spisu *Odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo*, natančneje pa ga razčleni v *Sporu fakultet*. Zgodovinski znak je predmet iskanja in tega išče Kant kot svojevrstno zagotovilo, materialni dokaz upanja o obstoju inteligibilnega gibala zgodovine. Ko se Kant vpraša, »ali je mogoče trditi, da človeštvo kot moralni subjekt nenehno napreduje k boljšemu«, išče inteligibilen vzrok napredovanja, vendar vzrok, ki ni vpet v izkustveno vzročnost, temveč jo na nek način presega, je »izven časa« (Kant 2006d, 207). Kant torej išče »dogodek« in ga najde v fenomenu francoske revolucije. Vendar, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, ta dogodek ni sama revolucija – nasprotno, Kant pripomni celo, da se, če bi vedeli, kakšne žrtve bo od nas zahtevala, revolucije ne bi nikoli lotili. Znak gotovega napredovanja človeštva je »želja po soudeležbi, ki meji skoraj na entuziazem« (Kant 2006d, 208). Navdušenje opazovalcev, in ne strastni angažma samih akterjev, je tisto, kar

Kant prepozna kot zgodovinski znak. Dejstvo, da so opazovalci revolucije sposobni postaviti v oklepaj vsa grozodejstva, ki jih ta rodi, in dovoliti, da revolucija v njih deluje kot entuziazem po participaciji, je za Kanta očiten znak, da je moralna zasnova v nas samih inteligibilni vzrok zgodovinskega napredovanja k boljšemu (Kant 2006d, 208–209). S tem Kant tudi postavi paradoks hkratne nujnosti in nemožnosti prehoda med naravno in moralno kavalnostjo za osnovno načelo svoje filozofije zgodovine: ta nezmožnost prehoda je edino pravo gibalno zgodovine, edino materialno gibalno nenehnega napredovanja človeštva k boljšemu, vendar pod pogojem, da se ta nemožnost na področju zgodovine tudi »materializira« v obliki zgodovinskega znaka (Riha 2006, XXXVII). Entuziazem opazovalcev revolucije je sicer dogodek, vpet v empirično zgodovinsko logiko, vendar je tisto, po čemer hkrati izstopa iz le-te, dejstvo, da »mu hkrati uspe nekako postaviti v oklepaj vse druge empirične pojavne oblike zgodovinskega dogajanja« (Riha 2006, XXXVII). Nobeno grozodejstvo ali spodletelost revolucije torej ne more spodbiti tega entuziazma, tega ozaveščanja moralne zasnove v nas, skozi katero prepoznamo dokaz napredka. Riha to zanimivo ubesedi, ko reče, da opazovalci revolucije ne vidijo realnih dogodkov, »ne vidijo nič«, saj je prvi način delovanja entuziazma kot zgodovinskega znaka derealizacija empiričnega zgodovinskega dogajanja (Riha 2006, XXXVIII). Pravzaprav se bo na področju zgodovine ponovila zgodba o empirični rabi uma v naravi. Z izničenjem pomena neposredne realnosti se bo um na področju zgodovine še enkrat zavedel svoje aficiranosti, svoje želje po tem, da v zgodovini najde brezpogojno, in bo, kot pravi Riha, »znan z njo ravnati« (Riha 2006, XXXVIII). In tam, kjer v zgodovinski realnosti ni Nič, bo um ugotovil, da je Nekaj, zgodovinski znak, da je zgodovina vendarle nenehno gibanje k boljšemu kot razvoj umno določene moralne zasnove v človeku (Riha 2006, XXXVIII). Če v entuziazmu gledalci ne vidijo nič razen svoje želje po udeležbi, moramo odgovoriti na vprašanje, česa se pravzaprav hočejo udeležiti. Če smo rekli, da je vse realno revolucionarno dogajanje v njihovih očeh nično, česa del hočejo biti? »Pri tem, bi lahko rekli, da želijo videti in razumeti zgodovino kot človeško zgodovino, in sicer je praktično razumeti, tako torej, da jo sami naredijo za človeško zgodovino. Del tega oblikovanja zgodovine pa je afirmacija radikalne diskontinuiranosti, kontingentnosti in odprtosti kot temelja človeške zgodovine« (Riha 2006, XXXIX).

Zato je za Kanta, kot pokaže Riha, bil ves čas pomemben nepremostljiv razcep med zgodovino kot delom naravne teleologije in moralnim subjektom, ki naj bi v njej svobodno

deloval. Vsi pravno-politični pojmi, ki jih krona publiciteta, dobijo polni smisel šele v luči te odprtosti zgodovine za uveljavljanje »projekta Dobrega«.

Publiciteta tako postane osrednji pojem za preverjanje vseh mehanizmov naše družabnosti in medčloveških odnosov tako v moralnem kot v političnem smislu ter je kot taka garant uveljavljanja uma v zgodovini. Če torej hočemo, da je zgodovina človeška zgodovina, da se v njej prepoznamo kot subjekti, ki razvijajoč svoje umske zasnove napredujejo k skupnemu cilju, moramo svoje delovanje neizogibno podvreči sodbi maksime publicitete. Samo skozi to prizmo dejansko delujemo kot moralna skupnost in smo deležni napredka. V publiciteti se legitimira Kantova zavezanost razsvetljenskemu idealu in zgodovinskemu trenutku človekovega zavedanja, da je prav delovanje njega kot moralnega subjekta, kolikor se lahko uresničuje kot javno, končni preizkus umnosti.

Tudi James Donald opozarja, da je treba Kantovo javnost percipirati v okviru njegove teleologije moralne skupnosti, ki napreduje k skupnemu cilju (Donald 2003, 52). Donald se navezuje na argument Iana Hunterja, da je javnost učenjakov in intelektualcev »avatar Kantove duhovne skupnosti in analogna njegovi etični državi« (Hunter v Donald 2003, 52). Z Donaldom se lahko strinjamo glede ugotovitve, da pri razpravah o »Kantovi teleologiji argument tehnološke posredovanosti ni odločilni faktor« (Donald 2003, 58), zanimivo se nam pa zdi tudi Donaldovo zagovarjanje Hunterjevega argumenta, da je treba Kantovo filozofijo prava in države razumeti v luči poskusov »resakralizacije države« (Donald 2003, 59). Namreč, po dolgotrajnih verskih vojnah v 17. stoletju, ki so prizadele zlasti nemške dežele Svetega rimskega cesarstva, je uradni *raison d'etat* vztrajal pri desakralizaciji politike oziroma umiku države s področja (religiozne) vesti njenih podložnikov. Vera se tako pri državi, utemeljeni na doktrini naravnega prava, znajde v zasebni sferi, država pa deluje kot sekularna, vendar pogosto totalitarna entiteta, ki dela v prid zunanje in notranje varnosti. Hunter zato vidi filozofske projekte »univerzitetne metafizike«, kamor vključuje »naravne teologije Wolffa, Leibniza in Kanta«, kot poskuse resakralizacije države skozi obnavljanje moralne osnove političnih odnosov (Hunter v Donald 2003, 59).

5 Zaključek: ustaviti depolitizacijo politike

Vrnimo se za konec k Hanni Arendt in njenim premislekom o resnici in laži v politiki, ki smo jo v uvodu in zaključku uporabili kot posrečeno ozadje za neposrednejši premislek o velikih Kantovih vprašanjih. Čeprav se Arendtova v svojem spisu *Kanta le neobvezno dotakne* (medtem ko zaseda ta v njenem siceršnjem opusu prominentno mesto), se spis začne in konča z njegovo evokacijo pompozno zvenečega latinskega izreka, ki naj bi ga izvorno, v vsej njegovi politični relevantnosti, izrekel cesar Svetega rimskega cesarstva Ferdinand I.: *Fiat iustitia, et pereat mundus ...* – 'Naj živi pravičnost, čeravno propade svet!' Kantovo sklicevanje na ta rek v spisu *K večnemu miru*, ki sicer ni brez ironičnega odmika, v vsej resnosti izostri problematiko politične filozofije v njegovem filozofskem sistemu, posebej v luči njenega neposrednega odnosa z moralnostjo. Zanimivo je, da Arendtova s tem rekom operira skozi celoten spis, ki sicer ne išče nobene strukturne vzporednice s Kantom. Še več, dovoli si celo rahlo modifikacijo reka, pri čemer besedo *iustitia* zamenja samostalnik *veritas*, tako da dobi pomen 'Naj živi resnica, čeravno propade svet!' (Arendt 2003, 54).

Zanimivo je, da nas ta teatraličen latinski rek pri obeh mislecih pripelje do kočljivega vprašanja normativnosti v kontekstu politike. Vprašanje, ki se polju političnega tako refleksno upira, da je Arendtova večji del besedila prisiljena skorajda apologetsko posvetiti prav pretresanju možnosti, na katere je možno v politiki zastaviti normativnostno zahtevo po resnici. Na drugi strani pa Kant, kot si je prizadevala pokazati pričujoča naloga, ogromen del svojega utemeljevanja filozofije prava posveti prav odnosu med pravičnostjo (moralo) in močjo (politiko), ki ju združi v pojmu publicitete, transcendentnega pravnega načela in garanta pravičnosti medčloveških odnosov. Čisti pravni pojmi tako niso nikakršen naivni idealizem, temveč imajo prek svojega zavezujočega odnosa do človeka kot umnega bitja še kako realen obstoj. Morem, ker moram.

Na delu je neka trdovratna vztrajnost umskih idej, ki jo opazita tako Kant kot Arendtova, in prav ta bo tukaj služila kot povod za zaključni razmislek o tem, kako nam ti lahko služijo za reševanje politike iz današnjega stanja njene nevtralizacije. Kant se v spisu *K večnemu miru* čudi nad dejstvom, da se kljub neskrupuloznosti dosedanje politike kot zahteva pri utemeljevanju političnega polja še vedno pojavljajo normativni ideali pravnih pojmov (Kant 2006č, 121), Hannah Arendt pa svoj premislek antagonističnega odnosa med resnico in

politiko sklene z naslednjo mislijo: »Resnica je sicer res brez moči in bo v neposrednem spopadu z obstoječimi silami in interesi vselej oškodovana, vendar ima vseeno svojevrstno moč: ne obstaja namreč prav nič, kar bi jo lahko nadomestilo« (Arendt 2003, 109).

In čeravno argumentacijska linija Hanne Arendt v omenjenem spisu ne podpira naše, je njena obravnava težavnega odnosa med resnico in politiko zelo nazorna za pomembnost razmišljanja o politiki onkraj ideološko zastavljenih koordinat 'pričujočega kot najboljšega izmed možnih svetov', kot bi bilo leibnizovsko povedano. Vprašanje odnosa med resnico in politiko ali Kantovo utemeljevanje politične filozofije prav skozi povezovanje politike in morale vrača politični refleksiji, ki se je zapletla v ozke okvirje *Realpolitik*, njeno političnost. Namesto današnjega psihologiziranja in moraliziranja politike, Kant nasprotno skuša odgovoriti na vprašanje, kako povezati politiko in moralo brez moraliziranja politike. Zato v spisu *K večnemu miru* (Kant 2006č, 122) loči moralnega politika, ki po dolžnosti sledi pravnemu pojmu, od političnega moralista, ki večje zasleduje priložnostne smotre. Drugi se presenetljivo sklada s početjem današnjih vladarjev javnega prostora, strank in medijev, ter z njihovim popačenim konceptom publicitete. Psevdropragmatistično vztrajanje pri primatu nadzorniške funkcije publicitete v zadnjih dveh stoletjih so to oropale ne samo široke zastopanosti mnenj v javnem prostoru, temveč tudi racionalne razprave, ki so jo zamenjali votli protokoli povzemanja čedalje bolj uniformnih političnih pozicij in boji za medijsko vidnost. Kot pravi Močnik, »[p]sihologizacija in moralizacija politike peljeta proč od politične razprave in sprožata igro 'podob', napeljujeta k tekmovanju v kozmetičnih dosežkih in reklamnem rokohitrstvu – na drugi strani pa k blatenju nasprotnikov, k aferastvu, 'razkrinkavanju' in podtikanju, skratka, k vsemu tistemu, kar naj bi po splošnem mnenju 'uničevalo' sodobno politiko« (Močnik 2002, 142).

Temu poraznemu stanju, ki smo ga orisali že v uvodu, lahko na tem mestu damo pravo ime: gre za svojevrstno depolitizacijo politike, ki se ne kaže le v homogenizaciji mnenj v javni sferi, temveč še bolj v omenjeni redukciji slehernega političnega diskurza na psihologizacijo in moraliziranje. Redukcija politike se dogaja prek še enega zgodovinskega vzvoda: ker je prostor političnega z razvojem moderne države institucionaliziran kot relativno avtonomna sfera, tj. sfera s specifično notranjo dinamiko. Ta je rezultat situacije, v kateri postanejo odnosi med akterji političnega sistema »pomembnejši kakor odnos vsakega izmed akterjev do družbenih skupin, in 'interesov', ki naj bi jih zastopali« (Močnik 2002, 146). To pa ponovno pomeni razvodenitev političnega naboja različnih pozicij, saj se politične pozicije predstavnikov generično in *a posteriori* prilagajajo pogledom skupine, ki naj bi jo zastopali.

Sklep te naloge bi zato lahko artikulirali kot zahtevo po tem, da politiki vrnemo političnost. Politika je veliko več kot le skupek vprašanj o upravljanju, na kar je zreducirana, če izpustimo njeno utemeljitev v določenih normativnih idejah, ki to polje človeškega delovanja vpisujejo v neko celovito podobo človeka kot moralnega bitja. To nikakor ne pomeni moralizatorskega odnosa do politike, ki ga že Kant razkrinka kot ultimativno manipulacijo z njo. Zato je pričujoča naloga za svoj predmet postavila Kantovo nematerialno načelo publicitete kot garanta skladnosti politike in morale, a ne kot nek anahroni poziv k nekritičnemu vračanju zgodovinsko potisnjenih paradigem publicitete, temveč kot vajo v političnem mišljenju, tj. mišljenju, ki nikakor ne sme postati kompendij standardiziranih protokolov javnega občevarja. S tem namreč izgubimo kreativno jedro političnega, brez katerega je celotno polje političnega le votla igra reprezentacije, kot smo ji priče danes. Kantova vzpostavitev filozofije prava in politike stoji na trdnem temelju publicitete, ki je formalno načelo uravnavanja družbenih odnosov, ki pa vendarle v svoji formalnosti ne vsebuje le nadzorstvene zahteve, temveč v prvi vrsti polje političnega gradi na potrebi človeškega bitja po komuniciranju, po sporočanju lastnih pogledov in po njihovem preverjanju v občestvu sebi enakih. Človek kot kreativni nosilec političnih idej je tako neposreden politični akter in osrčje Kantovega koncepta publicitete. In prav to dimenzijo političnega smo izgubili: tisto, v kateri smo lahko ustvarjalci političnih idej, ki so nam hkrati vstopnica na področje javnega. To je, nasprotno, postalo od nas odrezano področje, na katerem se generični ideološki vzorci bojujejo za opaznost. Zato si je ta naloga prizadevala skozi analizo Kantove filozofije prava obuditi refleksijo izvirnega razsvetljenskega koncepta publicitete kot naravne in osebnostne pravice človeških bitij, ki skozi uveljavljanje tega koncepta začnejo nastopati kot politični subjekti. Tukaj ponovno v ospredje stopa tisto, kar pri današnji sprevrženi publiciteti najbolj kronično umanjka: racionalna razprava, na argumentu sloneča izmenjava mnenj, brez katere se demokratični sistem ne more znebiti krize, v katero je zašel. Kantova poroka morale in politike, pravice in moči je tako pravo nasprotje političnega moralizma danes, saj izhaja iz popolne zavezujočnosti pravnih pojmov, ki pa merijo na človekovo izvorno potrebo, da sebe gradi v skupnosti, ki jo uravnava več kot le nabor priložnostno utemeljenih praktičnih protokolov. Zdi se, da težavno iskanje mesta resnice v odnosu do politike pri Hanni Arendt neizogibno pripelje do istega rezultata. Kot vidimo v citatu zgoraj, je moč resnice v tem, da ji nikakor ne moremo najti nadomestila. In zato je politika v izvornem pomenu več kot le večšina upravljanja, ki se dogaja odrezana od naših življenj v standardizirani koreografiji političnega predstavnštva. Skozi ponovni premislek Kantovega pojmovanja publicitete torej politike, če naj se ta osvobodi današnjih parametrov psihologiziranja in moraliziranja, ne

moremo začeti ponovno živeti brez »velikega veselja, ki ga prinaša s seboj že človekovo druženje s sebi enakimi, radosti sodelovanja in zadoščenja ob vstopanju v javnost, ali za vso človeško eksistenco usodne možnosti vključevanja v svet z besedami in dejanji ter snovanja novih začetkov« (Arendt 2003, 109).

Kantova publiciteta nam danes tako postane povod za ponovno politizacijo politike, ki je v njenem odtrganju od avtonomne, od nas odrezane politične sfere, v kateri pravzaprav tiči njena psevdopolitičnost. Vsa aktualna relevantnost koncepta publicitete, ki smo ga v pričujoči nalogi analizirali, se skriva prav v nepristajanju na avtonomno politično javno sfero – namesto tega je potrebno politična problematizacija vseh plati našega bivanja.

6 Literatura

1. Arendt, Hannah. 2003. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa
2. Bentham, Jeremy. 2013. *Fragment o vladavini*. Ljubljana: Krtina
3. Donald, James. 2003. Kant, the press, and the public use of reason. *Javnost = The Public* 10 (2): 45–63.
4. Du Ry van Beest Holle, Gerard. 1977. *Velika ilustrirana povijest svijeta 12, 1600–1714*. Rijeka: "Otokar Keršovani".
5. Habermas, Jürgen. 1989. *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
6. Foucault, Michel. 1987. Kaj je razsvetljenstvo? *Vestnik IMŠ VIII* (1): 38–49.
7. --- 2007. What is critique. V *The politics of truth*, ur. Sylvere Lotringer, 41–81. Los Angeles: Semiotexte.
8. Milton, John. 1990. *Areopagitika i drugi spisi o građanskim slobodama*. Beograd: "Filip Višnjić".
9. Riha, Rado. 2006. Um v zgodovini: uvodna študija. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, XI–XL. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
10. Rousseau, Jean Jacques. 1993. *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani
11. --- 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
12. Spinoza, de Benedictus. 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
13. Kant, Immanuel. 1970. *Kritika čistega uma*. Beograd: Kultura.
14. --- 1996. *The metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
15. --- 1999. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC, SAZU.
16. --- 2003. *Kritika praktičnega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
17. --- 2006a. Ideja o občini zgodovini s kozmopolitskega vidika. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, 11–25. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
18. --- 2006b. Odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenstvo. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, 29–38. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

19. --- 2006c. O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, 55–94. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
20. --- 2006č. K večnemu miru. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, 95–140. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
21. --- 2006d. *Spor fakultet*. V *Zgodovinsko-politični spisi*, ur. Vojislav Rikar, Tomaž Mastnak in Jelica Šumič-Riha, 141–249. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
22. Močnik, Rastko. 2002. Ali se novinarstvo lahko upre svojemu zatonu?. V *Novi psi čuvaji*, 133–156. Ljubljana : Maska : Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije
23. Slaček Brlek, Aleksander Sašo. 2012. *Odnos med »estetsko javnostjo« in »politično javnostjo«*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
24. Splichal, Slavko. 2001. Publiciteta, množični mediji in delitev oblasti. *Teorija in praksa* 38 (1): 29–46.
25. --- 2002. *Principles of publicity and press freedom*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
26. --- 2003. Od 'sumne sreče' h kultiviranemu razglabljanju: Bentham in Kant o načelih javnega komuniciranja. *Teorija in praksa* 40 (6): 985–1011.
27. --- 2005. *Kultura javnosti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
28. Šumič-Riha, Jelica in Rado Riha. 1993. *Pravo in razsodna moč: od avtoritete brez jamstva do pravila brez opore*. Ljubljana: Krt.
29. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz. 1977. *Politična filozofija: Tukidid, Kant, Tocqueville* Zagreb: Naprijed.
30. Zupančič, Alenka. 1993. *Etika realnega: Kant, Lacan*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.