

Filozofija i društvo, godište XXVI, broj 3
Izdaje Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381 11 2646242
institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Petar Bojanić Beograd; Miran Božović Ljubljana; David Chandler London;
Igor Cubarov Moskva; Mario de Caro Roma; Ana Dimiskovska Skopje;
Aleksandar Fatić Beograd; Markus Gabriel Bonn; Christoph Hubig
Darmstadt; Kornelia Ičin Beograd; Dejan Jović Zagreb; Jean François
Kervegan Paris; Cornelia Klinger Wien; Nicholas Onuf Miami; Snježana
Prijić-Samardžija Rijeka; Luca Taddio Udine; Ilija Vujačić Beograd; Alenka
Zupančič Ljubljana

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Ana Birešev, IFDT; Jan Müller, Darmstadt Universität; Maurizio Ferraris,
Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino; Peter
Klepec, Slovenska akademija znanosti in umetnosti; Slobodan Perović,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu; Jelena Vasiljević, IFDT

Urednik izdavačke delatnosti

Predrag Krstić

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief

Rastko Jovanov

Zamenik urednika

Marjan Ivković

Sekretari redakcije

Srđan Prodanović, Biljana Albahari

Dizajn: Milica Milojević

Lektura: Edvard Đorđević

Grafička obrada: Nina Popov

Štampa: Colografx, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke
i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštamovati, u celini
ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Pun tekst brojeva Filozofije i društva može se naći na sledećim adresama:

www.instifdt.bg.ac.rs/fid.html

www.doiserbia.nb.rs

www.ceeol.com

www.komunikacija.org.rs

<http://obavezni.digital.nb.rs/izdovac/institut-za-filozofiju>

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO

broj 3, 2015.
godište XXVI

Beograd 2015.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

- 497 Einleitende Betrachtung
- 499 Klaus Wiegerling
Ermächtigung und Entmündigung – Zur institutionellen Rahmung eines technisch normierten Gesundheitsverständnisses und ihre Rolle für die narrative Subjektivierung
Osposobljavanje i obespravljenje: o institucionalnom uokvirivanju tehnički normiranog shvatanja zdravlja i njegova uloga za narativnu subjektivizaciju
- 519 Andreas Kaminski
Potenzialerwartungen von Biotechnologien. Ein Modell zur Analyse von Konflikten um neue Technologien
Potencijalna očekivanja biotehnologija. Model analize sukobljavanja oko novih tehnologija
- 540 Philipp Richter
Zum Problem der ‚Anwendung‘ in der Ethik: Das Paradox der unvollkommenen Pflicht in der Moralphilosophie Kants
O problemu primene u etici: paradoks nepotpune dužnosti u Kantovoj filozofiji morala
- 565 Jan Müller
Natural Goodness and the Political Form of Human Life
Prirodna dobrota i politička forma ljudskog života

3 PROBLEMI NOVOVEKOVNOG ZASNIVANJA ESTETIKE | Priredila / Edited by Una Popović
PROBLEMS OF THE FOUNDING OF AESTHETICS IN MODERNITY

- 595 Reč priređivača
- 599 Nebojša Grubor
Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike
Baumgarten's Foundation of Modern Aesthetics
- 617 Iva Draškić Vićanović
Problemi zasnovanja moderne estetike: estetika kao analiza iskustva svesti
Problems of the Founding of Modern Aesthetics: Aesthetics as Analysis of Mind Experience
- 629 Alessandro Nannini
Ancient or Modern? Alexander G. Baumgarten and the Coming of Age of Aesthetics
Staro ili novo? Aleksander G. Baumgarten i sazrevanje estetike
- 652 Davor Džalto
Art: A Brief History of Absence (From the Conception and Birth, Life and Death, to the Living Deadness of Art)
Umetnost: kratka istorija odsustva (od začetka i rođenja umetosti, njenog života i smrti, do umetnosti kao živog mrtvac)

677 Burkhard Liebsch

Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens
Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität“
Individualno sopstvo u potrazi za životnošću svog života
Pitanja o savremenoj estetici u svetlu današnje senzibilnosti

STUDIJE I ČLANCI

STUDIES AND ARTICLES

703 Petar Bojanić

Taking the Human out of Human Rights: Human Rights or Group Rights?
Oduzeti ljudsko iz ljudskih prava: ljudska prava ili grupna prava

710 Michal Sládeček

Razlozi za moralnu pristrasnost
The Reasons for the Moral Partiality

730 Saša Hrnjez

(Po)ništenje vremena: o dva načina ekstemporalizacije kod Kanta i Hegela
Cancellation of Time: On Two Modes of Extemporalization in Kant and Hegel

753 Aleksandar Dobrijević

Osvrt na inostranu recepciju radova Jovana Babića
Review of the Foreign Reception of Jovan Babić's Work

PRIKAZI

REVIEWS

765 Jelena Vasiljević

(Adriana Zaharijević, *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*,
Karpos, Loznica 2014)

768 Igor Živanović

(David Sloan Wilson, *Does Altruism Exist?: Culture, Genes, and the Welfare of Others*.
Yale University Press, Templeton Press, New Haven 2015)

773 Submission Instructions

Uputstvo za autore

INSTITUTIONELLE ASPEKTE DER BIOPOLITIK
INSTITUCIONALNI ASPEKTI BIOPOLITIKE

I

Edited by / Priredio Jan Müller

Einleitende Betrachtung

Die Beiträge des Themenschwerpunktes fragen, welche Rolle die Reflexion auf *Institutionen* in der Analyse und Kritik der modernen biopolitischen Formationen spielt und spielen sollte. Sie fragen also nach der konkreten Gestalt und nach der allgemeinen Art und Weise, in der die „Politik des Lebens“ sich sedimentiert, verfestigt und objektiviert, und welche Herausforderungen sich daraus für das Verstehen der modernen Lebensweise ergeben. Dabei ist sowohl ein „engeres“ Verständnis von „Institution“ wirksam – konkrete gesellschaftliche und staatliche Instanzen, Praktiken und Diskurse. Die Beiträge fassen „Institution“ aber auch grundsätzlicher, und damit in einer für philosophische Diskussionen jenseits der Debatte um Biopolitik einschlägigen Weise: Technik, Moral und Recht als die institutionelle Gestalt der menschlichen Lebensform im Allgemeinen.

497

Klaus Wieglerling nähert sich den Herausforderungen nachmoderner Biopolitik über eine Analyse der spezifischen Mechanismen und Zurichtungsformen, die mit der Etablierung des öffentlich-vorsorgenden und des privatwirtschaftlich-bedarfsproduzierenden Gesundheitswesens entstanden sind, und die mit der Fortentwicklung technischer Mittel zur „Verbesserung“ oder gar „Transformation“ des menschlichen Leibes eine neue Qualität gewonnen haben. Wieglerling problematisiert diese neue Qualität an der Form, in der narrative Selbstversicherung und personale Selbstverhältnisse im Rahmen der unter dem Titel „Gesundheit“ versammelten Normen und Zwänge möglich sind: Die biopolitische Herausforderung in den Institutionen der „Gesundheit“ liegt darin, eine prekäre Spannung von Ermächtigung und Entmündigung navigieren, und dabei die Kohärenz menschlicher Selbstverhältnisse bewahren zu müssen.

Andreas Kaminski greift die Rolle neuer Biotechnologien als ein grundsätzliches Problem auf. Er rekonstruiert den Anschein, dass der Umgang mit solchen neuen Technologien kaum durchdringbare „irrationale“ Reaktionen provoziert, als ein strukturelles Problem: Die Erwartung (und die Befürchtung), dass technologische Entwicklungen Lebensweisen grundsätzlich transformieren, findet unvermeidlich auf verschiedenen Ebenen kommunikativen Ausdruck. Kaminski erläutert diesen strukturellen Ebenenunterschied als notwendig – und erläutert damit zugleich, weshalb die Auseinandersetzung um neue Technologien *notwendig* konfliktförmig sein muss. Das hebt die *politische* Bewegungsweise moderner Biopolitik hervor, und leistet einen Beitrag zur die Analyse der Machtstrukturen, die sich nicht

allein in manifesten Technologien realisieren, sondern eben auch in den möglichen Erwartungen, die sich notwendig mit ihnen verbinden.

Philipp Richter behandelt die Konflikte moderner Biopolitik im Licht der Institution der Moral. In dieser Gestalt artikulieren sie sich prominent in Modellen „angewandter Ethik“. Richter unterzieht die Vorstellung einer Kasuistik zur Regelung einer solchen „Anwendung“, die *neben* und methodisch *unabhängig* von der Begründung moralischer Normen verortet wird, einer grundsätzlichen Kritik. Er nutzt dazu die Debatte um die Begründung unvollkommener Pflichten bei Kant und arbeitet am Beispiel der Hilfspflicht ein "Paradox der unvollkommenen Pflicht" heraus: Verstehe man moralische Normen jenseits ihrer Begründung noch als einer *zusätzlichen* urteilskräftigen Anwendung bedürftig, dann ließen sich Pflichten denken, die als „erfüllt“ gelten müssen, obwohl sie („klugerweise“) nie in Handlungen Niederschlag finden. Richter arbeitet deshalb heraus, dass Urteilskraft nicht ein Vermögen *neben* der Fähigkeit zur moralischen Reflexion sein kann, sondern zu ihr dazugehört. Das gibt dem Problem der „Anwendung“ eine neue Gestalt, zugleich aber auch der Weise, wie man nach Kant einen *klugen* Umgang mit moralischen Herausforderungen in den prekären, unsicheren Praktiken der Moderne verstehen muss.

498

Jan Müller erläutert den Zusammenhang zwischen Institutionen und der Politik des Lebens ausgehend vom Vorschlag des modernen aristotelischen Naturalismus in der Ethik. Er zeigt, dass die Idee einer auf dem „natürlichen“ Verhältnis von Individuen zu ihrer Spezies beruhenden „natürlichen Gutheit“ fehlgeht, weil sie die gesellschaftliche *Form* dieser Aktivität systematisch ausblendet. In der Konfrontation des ethischen Naturalismus mit der biopolitischen Kritik an der Institution des Rechts erläutert er, dass die „menschliche Lebensform“ wesentlich politische Rechtsform *ist*. Daraus folgt indes nicht die skeptische Reduktion objektiver Normativität auf bloßes Machtgeschehen; zu verstehen, dass sich die Objektivität menschlicher Normen in der Bewegungsform moderner politischer Gesellschaftlichkeit verwirklicht, situiert die Idee der „Lebensform“ zwischen den Missverständnissen des ethischen Naturalismus einerseits und der Fundamentalkritik der Biopolitik andererseits.

Die Beiträge resultieren aus den Diskussionen in einem vom Deutschen akademischen Auslandsdienst im Jahr 2013 großzügig geförderten Arbeitszusammenhang zwischen den philosophischen Instituten der Universitäten Belgrad, Banja Luka und Darmstadt. Den Autoren gebührt unser Dank für die zur Verfügung gestellten Texte.

Klaus Wieglerling

Ermächtigung und Entmündigung – Zur institutionellen Rahmung eines technisch normierten Gesundheitsverständnisses und ihre Rolle für die narrative Subjektivierung

Abstract *Anhand des Gesundheitsdiskurses in Zeiten des demographischen Wandels wird gezeigt, wie Subjektivierung in den Institutionen der Biopolitik stattfindet. Im Lichte neuer technischer Möglichkeiten, in denen Bio- und Informationstechnologien konvergieren, wird die Rolle von Normierungsprozessen und von Leidenserfahrungen für die Subjektivierung untersucht. Subjektivierung äußert sich nicht in der Weise eines philosophischen Ringens um Begriffe, sondern als narrative Artikulation einer Differenzfahrung. Der Mensch – so Wilhelm Schapp – ist in Geschichten verstrickt, die in gewisser Weise das Gegenteil von begrifflichen Konzepten darstellen. Geschichten sind Äußerungen der Abweichung und der Differenz. Die Einzigartigkeit der eigenen Existenz und ihre Würde wird erfahren im Verstehen der Differenz von allgemeinem Menschenbild und Selbstbild. Die Diskussion wird anhand von vier Fragen geführt: 1) Wie kann Gesundheit in Zeiten der Transformation des historisch vermittelten und in der Ersten-Person-Perspektive gegebenen menschlichen Leibes in einen nur in der Dritten-Person-Perspektive erfassbaren Körper verstanden werden? 2) Wie kann der Wandel des Gesundheitsverständnisses im Lichte neuer technischer Möglichkeiten zur Steigerung körperlicher Potentiale verstanden werden? 3) Welche Metaphysik im Sinne einer unartikulierten Voraussetzung manifestiert sich in diesem Wandel? 4) Welche Rolle spielt diese Metaphysik in den Institutionen der Biopolitik?*

499

Schlüsselwörter: *Leib, Körper, Enhancement, Ermächtigung, Entmündigung, Subjektivierung, Differenzfahrung.*

Biopolitische Maßnahmen artikulieren sich derzeit in vielen hoch technisierten Staaten vor allem im schleichenden Wandel des Gesundheitsverständnisses. Es sind verschiedene Faktoren, die diesen Wandel bewirken und die in den institutionellen Rahmenbedingungen des Gesundheitswesens ihren Ausdruck finden. Gesundheitspolitik versteht sich in liberal und sozial geprägten Staaten wesentlich als eine koordinierende Tätigkeit, die möglichst viele Interessengruppen beteiligen bzw. integrieren will, um ein hohes Maß an gesellschaftlichem Konsens zu erzielen. Wie in allen Feldern des gesellschaftlichen Lebens wird – gewiss unter dem enormen Einfluss der Frankfurter Diskurstheorie – der Partizipationsidee ein hoher Stellenwert eingeräumt, auch wenn diese Idee niemals eine vollständige Realisierung erfahren kann, da bestimmte Interessengruppen, wie Minderjährige, Schwerkranke oder zeitweilig bzw.

dauerhaft nicht zurechnungsfähige Menschen nicht oder nur partiell am allgemeinen Diskurs teilnehmen können. (Wiegerling 2015b) Die Reform des Gesundheitswesens angesichts enormer Kostensteigerungen orientiert sich vorrangig an ökonomischen Effizienzüberlegungen, der Qualitätssicherung sowie an Vorstellungen der Autonomie und Würde des Einzelnen, wie sie etwa im deutschen Grundgesetz festgeschrieben sind. Im Folgenden sollen die ökonomischen Aspekte nicht explizit untersucht werden, da dies den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde. Ungeachtet dessen bleiben die ökonomischen Akteure wie die Ärzteschaft, die Kostenträger, die Pharmaindustrie, die Hersteller medizinischer Geräte usw. aber sozusagen implizit ‚im Spiel‘. Der Blick soll dementsprechend auf Faktoren gerichtet werden, die zwar mit ökonomischen Interessen verknüpft sind, aber nicht darauf reduziert werden können. Diese sind:

500

- 1) die *demographische* Entwicklung;
- 2) *technische* Entwicklungen, die es ermöglichen etwa menschliche Körper mit intelligenten Implantaten und Prothesen, mit biotechnologischen Verfahren oder Weisen des Dopings aufzurüsten;
- 3) die *Transformation des menschlichen Leibes* über einen aus der Dritten-Person-Perspektive fassbaren Körper *in ein maschinenartiges System*;
- 4) *transhumanistische* Visionen, die angesichts neuer wissenschaftlicher und technischer Möglichkeiten eine Umwandlung des Menschen in eine langlebigere, leistungs- und widerstandsfähigere Spezies für möglich halten.

Angesichts eines demographischen Wandels mit absehbaren sozialen und ökonomischen Folgen in verschiedenen europäischen Ländern werden derzeit große Anstrengungen unternommen, um die Vitalität älterer Menschen zu erhöhen. Die Lebensarbeitszeit und die Leistungsanforderungen an weniger Arbeitnehmer werden ebenso wie die Nachfrage der Ökonomie nach qualifizierten und leistungsfähigen Arbeitskräften wachsen. Allenthalben wachsen Anforderungen an die physische Leistungsfähigkeit, die längst auch den Freizeitbereich und die Intimsphäre mit einschließt. Greise, die Marathonläufer und Väter werden wollen sind in ärztlichen Praxen keine Seltenheit mehr. Alle Lebenssphären unterliegen dem Prinzip der Effizienz und Effektivität. Dennoch ist trotz aller leistungsfördernden Maßnahmen, die uns gegenwärtig in einer hochtechnisierten und medizinisch wie therapeutisch gut entwickelten Gesellschaft zur Verfügung stehen, trotz einer euphemistischen Rhetorik, die aus gebrechlichen und

müden Alten leistungsorientierte Senioren macht, eine zunehmende Angst vor Schwäche und Isolation im hohen Alter zu verzeichnen. Ein würdiges Altern steht infrage, wenn eine menschliche Begleitung nicht mehr gewährleistet werden kann. Familiäre Unterstützung kann kaum mehr erwartet werden, wenn sich ein Wandel traditioneller Verpflichtungsverhältnisse vollzieht und die ökonomisch geforderte Mobilität traditionelle Unterstützungsformen nicht mehr zulässt, da die räumliche Nähe von Familienangehörigen nicht mehr gewährleistet ist.

Wissenschaftliche Modelle und damit verbundene Geltungsansprüche tragen dazu bei, dass der menschliche Leib nicht nur als ein vollkommen in der Dritten-Person-Perspektive erfassbarer Körper, sondern zunehmend als eine Art Maschine gesehen wird, in die jederzeit eingegriffen, die gewartet, erweitert und umgebaut werden kann. Es geht hier nicht darum, zu prüfen, ob diese Geltungsansprüche eingelöst werden können, sondern darum, zu zeigen, dass sie unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt bereits heute Wirkungen auf Menschenbilder innerhalb und außerhalb der Wissenschaft zeitigen.

501

Gesundheit hat schon immer gesellschaftliche Normierungen entsprechend der Lebensformen und gesellschaftlichen Präferenzen erfahren. Derzeit finden neuartige Einschreibungen in den Körper statt, die nicht allein im engeren Sinne historisch-kulturellen, sondern vor allem technischen Dispositionen geschuldet sind, die ihrerseits wiederum im weiteren Sinne eine historisch-kulturelle Vermittlung aufweisen. Diese Einschreibungen verändern nicht nur unser Gesundheits-, sondern auch unser Leibverständnis.

Erörtern wir zunächst den Wandel des Gesundheitsverständnisses anhand von vier Fragen¹:

- 1) Wie lässt sich Gesundheit überhaupt definieren?
- 2) Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis angesichts neuer, die körperliche Leistungsfähigkeit steigernder technischer Möglichkeiten?
- 3) Welche Metaphysik artikuliert sich hinter diesem Wandel?
- 4) Welche Rolle spielt diese Metaphysik in den Institutionen der Biopolitik?

¹ Der erste Teil dieses Aufsatzes bezieht sich im Wesentlichen auf Ausführungen folgender Aufsätze: *Der technische aufgerüstete Mensch und die Frage nach der Gesundheit* (Wiegerling 2012) *Von Leibern und Körpern zur Sekundären Leiblichkeit* (Wiegerling 2014) und *Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung* (Wiegerling 2015a).

Wie lässt sich Gesundheit definieren?

502

Noch bis in jüngster Zeit wurde Gesundheit mit Genussfähigkeit in Verbindung gebracht. Gesund war der, der ohne Schäden jederzeit mehr oder weniger maßlos zechen konnte und eine gewisse Körperfülle hatte, die ihn nicht ausgezehrt erscheinen ließ. Im Übrigen war diese Beurteilung durchaus durch Erfahrung belegt. Ausgezehnte Menschen waren oft tatsächlich hinfällig. Schichten- und altersspezifische, generell kulturelle Dispositionen spielen aber nicht nur für das allgemeine Gesundheitsverständnis, sondern auch für das Gesundheitsverständnis von Medizin und Wissenschaft eine Rolle, denn auch Medizin und Wissenschaft sind keineswegs immun gegenüber außerwissenschaftlichen Normierungen; und die Erfahrung eines Leidens ist nicht notwendigerweise an physiologische Abnormalitäten gebunden. Nicht zuletzt misst sich Gesundheit auch an gesellschaftlichen Erwartungen an. Krankheiten sind also auch in Relation zu allgemeinen Erwartungen an körperliche Fähigkeiten gebunden.

Etymologisch verweist der deutsche Begriff der Gesundheit auf ein besonderes Vermögen, das den jagenden und kriegerischen Mann auszeichnet. Der Gesunde ist nicht nur überlebensfähig, er hat auch die Fähigkeit kraft seiner physischen und psychischen Stärke Macht über andere zu demonstrieren. Dennoch ist die Überlebenstüchtigkeit sozusagen eine Bedingung von Gesundheit. Krankheit, Schwäche und Alterung werden dabei eng miteinander verknüpft. Die Überlebenschancen eines Tieres schwinden, wenn ihm Zähne ausfallen oder es nicht mehr schnell genug agieren kann. Beim Menschen, der ein mittelbares Verhältnis zur Natur hat, taugen solche Gesundheitsvorstellungen nicht mehr. Überlebensfähig ist nicht nur der physisch und psychisch Starke, sondern auch der, der in seiner Kultur gut eingebettet ist und seine körperlichen Defizite durch geistige und soziale Fähigkeiten kompensieren kann. Wir sind also gesund im Hinblick auf die Bewältigung von Lebensproblemen, die uns in unserer Um- und Mitwelt gestellt werden. Aus physiologischen Befunden allein kann Gesundheit nicht erklärt werden. Es ist bekannt, dass Naturvölker dahingerafft wurden als sie erstmals mit Kolonialisten und deren aus unserer Sicht eher harmlosen Krankheiten konfrontiert wurden, weil sie gegen sie keine Widerstandskräfte hatten, oder dass Europäer etwa beim Verzehr von bestimmten Lebensmitteln, die sie in der dritten Welt zu sich nehmen, schwer erkranken können, während Einheimische bei den gleichen Lebensmitteln bestenfalls eine Magenverstimmung verspüren. Gesundheit hängt also

elementar mit Anpasstheit an die jeweilige Lebenssphäre und mit gesellschaftlichen Leistungserwartungen zusammen, was nicht bedeutet, dass sie darauf reduziert werden kann.

Ein gutes und gesundes Leben resultiert für die Pythagoreer aus dem Einklang mit kosmischen Verhältnissen. Für Hippokrates, Empedokles und andere Ärzte und Naturforscher des 5. bzw. 4. Jh. v. Chr. besteht die ärztliche Kunst darin, die verlorene Harmonie wiederherzustellen. Das Feld des Somatischen wird dabei transzendiert. Gesundheit besteht nicht nur in der Harmonie zwischen Körpersäften oder -organen, sondern auch zwischen Leib und Seele sowie der leibseelischen Einheit mit der Umwelt bzw. der Gemeinschaft.

Das Relationsgefüge, in dem Gesundheit zu verorten ist, kann so erweitert werden, dass der Begriff wie in der Charta der WHO alles und nichts bezeichnet: „Die Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“ Unter dieser Definition ist alles subsumierbar, was als Bedingung eines glücklichen Lebens angesehen werden kann, was zweifellos den Rahmen einer ernsthaften Auseinandersetzung sprengt. Tatsächlich hat Gesundheit aber etwas mit sozialen bzw. kulturellen Bewertungen zu tun. Karl Jaspers schreibt dazu: „Was krank im allgemeinen sei, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte, als vom Urteil der Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise.“ (Jaspers 1965: 652) Gesundheit ist nicht nur das ‚Schweigen der Organe‘ (Leriche 1936, Bd. VI), sondern auch ein Wissen um die uneingeschränkte Verfügbarkeit der eigenen körperlichen Potentiale. Alterung ist jedoch mit deren allmählichem Verlust verbunden. Wir können diesen Verlust zwar hinauszögern, ihn aber (bisher) nicht verhindern.

Von Erkrankung sprechen wir, wenn es zu Normabweichungen bei Vitalwerten kommt. Solche Normen sind aber keine Tatsachen, sondern Festlegungen, die in Relationen zu gesellschaftlichen Erwartungen gesetzt werden, worauf Talcott Parsons hinweist, wenn er sagt, dass Gesundheit ein Zustand optimaler Leistungsfähigkeit eines Individuums sei, das die Aufgaben, für die es sozialisiert wurde, erfüllen soll. (Parsons 1967) Subjektiv gesehen ist mit der Abweichung von Gesundheitsvorstellungen – somatisch und psychisch – meist ein Leiden verbunden. Zu den relationalen Vorstellungen von Gesundheit gehören auch ästhetische Aspekte. Wenn Krankheit isoliert, liegt das nicht zuletzt daran, dass sie etwas ist, was der Öffentlichkeit nur eingeschränkt zugemutet werden soll.

Halten wir fest, Gesundheit ist:

- 1) ein Ausdruck für Genussfähigkeit;
- 2) ein Ausdruck körperlicher und geistiger Vermögen;
- 3) ein Ausdruck harmonischer Verhältnisse;
- 4) ein Ausdruck einer relationalen Vorstellung, die an kulturellen Erwartungen angemessen ist.

Wie wandelt sich nun unser Gesundheitsverständnis angesichts neuer, die körperliche Leistungsfähigkeit steigernder technischer Möglichkeiten?

504

Bio- und Informationstechnologien bieten nicht nur Möglichkeiten verlorene Potentiale wiederherzustellen, sondern auch bestehende zu verbessern. Die Grenze zwischen Wiederherstellung und Verbesserung sind jedoch fließend geworden. Körperfunktionen sollen durch intelligente Implantate optimiert, vorhandene Potentiale gesteigert werden, wodurch der Zusammenhang von Alterung und Krankheit eine weitgehende Entkoppelung erfahren könnte.

Man wird in einem Gesundheitswesen, das sich von einem System subsidiärer Unterstützung in eines der Dienstleistung wandelt und das nur noch dem uneingeschränkt Hilfe gewährt, der den gesellschaftlich erforderlichen Präventionsverpflichtungen nachkommt, damit zu rechnen haben, dass Abweichungen von gängigen Gesundheitsvorstellungen stärker mit Schuld konnotiert werden, denn Krankheit ist dann schlichtweg ein Wartungsversäumnis bzw. eine selbstverschuldete Nachlässigkeit.

Das Harmonieideal, das sich verstärkt in Diskussionen über eine so genannte ‚Work-Life-Balance‘ äußert, entpuppt sich als verschleierte Diskussion über die Verbesserung der Leistungsfähigkeit. Das darin artikuliert Harmonieideal dient der optimalen Ausfüllung einer Rolle. Harmonie heißt dann, seine Leistungsfähigkeit bei subjektivem Wohlbefinden zu erhalten bzw. zu steigern. Dass solche Diskussionen in erster Linie ökonomischen Zwecken dienen und mehr Effizienz bei gleichzeitigem subjektivem Wohlbefinden bewirken sollen, liegt auf der Hand. Mit dem Begriff der Optimierung eigener körperlicher und psychischer Dispositionen ist streng genommen eine ökonomische Kategorie ins Zentrum unseres Gesundheits- und Wohlfühlverständnisses gerückt.

Es ist denkbar, dass wir in hoch technisierten Gesellschaften künftig zwei soziale Gruppen haben werden, deren Menschsein sich aufgrund

körperlicher Dispositionen unterscheidet. Auf der einen Seite werden Wesen stehen, die bis ins hohe Alter leistungsfähig sind. Die Gruppe, die von den neuen technologischen Möglichkeiten profitiert, wird aus finanziellen Gründen und auch aus Gründen der Ressourcenknappheit die weitaus kleinere sein. Auf der anderen Seite wird die Masse derer stehen, die nur noch auf ein reduziertes, aber finanzierbares medizinisches Angebot zurückgreifen kann. Sie werden früher altern und sterben und an Vitalität und Leistungsfähigkeit schneller Einbußen erleiden. Wir werden dann zwei Menschentypen haben, die durch eine Kluft getrennt sind, die durch soziale Maßnahmen nicht mehr zu überbrücken ist. Was bisher Schichtenzugehörigkeit, Tradition und individuelle Leistung zur Differenzierung der Gesellschaft beigetragen haben, wird zukünftig auch von körperlichen Dispositionen substituiert oder zumindest ergänzt werden. Die Zurüstung des Menschen dringt ins Innere des Körpers und vernetzt ihn informatisch mit der Welt. Dabei werden aber auch medizinische Probleme zunehmen. Materialunverträglichkeiten und Funktionsstörungen bei Implantaten nähren bereits heute die Skepsis gegenüber allzu euphorischen Visionen. Allerdings wird auch der neue Mensch seinen genetisch und technisch aufgerüsteten Leib als etwas Vorgegebenes erfahren, das sich weder völlig abstreifen noch vollständig transparent machen lässt. Auch er wird verletzlich und sterblich sein. Seine Leiberfahrung wird noch immer eine ‚unmittelbare‘ sein, wobei diese Unmittelbarkeit vielleicht in einer spontanen Koordinations- und Integrationsleistung erfahren wird und weniger in einem leiblichen Spüren. Gewiss wird die Disponibilität des eigenen Körpers eine neue Erfahrung mit sich bringen, die sich nicht aus Training, sondern durch einen äußeren technischen Eingriff ergibt.

505

Die Unverletzlichkeit des Körpers und damit der Eingriff in ihn wird rechtlich wohl anders bewertet werden, wenn er auf informatischer Basis erfolgt und kaum Spuren im organischen Teil des Körpers hinterlässt. Vielleicht werden wir künftig schmerzende Körperpartien abschalten und Körperfunktionen ‚outsourcen‘ können. Vielleicht wird es wie in Nicolelis Affenexperiment (Nicolelis 2001) möglich sein über einen neuronal gekoppelten künstlichen Arm für gefährliche Verrichtungen zu verfügen. Die Frage wird aber sein, ob wir diesen Arm so spüren werden, dass wir seine Potentiale wirklich ausschöpfen können, denn dazu gehört auch die Erfahrung des Schmerzes bzw. der Verletzbarkeit, die zur Vorsicht gemahnt. Wahrscheinlich wird die Möglichkeit auf seinen Leib ‚zu hören‘, um ihn vor Gefährdungen zu schützen, eingeschränkt sein, wenn Fehlfunktionen von Implantaten verzögert oder nur noch über Kontrollapparaturen wahrgenommen werden.

Die permanente Überprüfung von Vitaldaten, die informatische Verknüpfung mit Apparaturen innerhalb und außerhalb des Körpers ist bereits heute möglich, und zwar nicht nur bei Kranken in der Intensivstation. Die permanente Überwachung und die damit verbundene Fixierung unserer Existenz auf Gesundheit werden nicht nur Auswirkungen auf ein transformiertes Gesundheitswesen, sondern auch auf unsere Psyche haben.

506

Unweigerlich führt die technologische Aufrüstung des Körpers zu einer verstärkten Anmessung des Gesundheitsverständnisses an technische bzw. ökonomische Kategorien wie Funktionalität und Effizienz. Apparative Stimulierungen und Regulierungen unseres Körpers werden unsere Leiberfahrung begleiten. Es werden künstliche Rhythmisierungen des Organismus möglich sein, die an Arbeitszeiten und Rollenfunktionen angepasst sind. Risikopatienten werden eine automatisierte Überwachung erfahren. Der Mensch-Maschine-Hybride wird eine leistungsfähigere, optimierte Form des bisherigen Menschen sein, der in neuartiger Weise körperliche Defizite und Schwächen kompensieren können.

Der Organismus muss sich auf Bedingungen einstellen, die neue Weisen der Interaktion mit der Umwelt verlangen, wenn diese durch ubiquitäre Systeme intelligent geworden ist und Umwelt und Gesellschaft eine unsere Aufmerksamkeit übersteigende Interaktion erfordert. Das Anwachsen automatisierter Interaktionsprozesse wird angesichts wachsender Komplexitäten unvermeidbar, aber auch unvermeidbar mit Entmündigungen oder zumindest Entmächtigungen verbunden sein. Wir werden gezwungen sein, notwendige Interaktionen an Assistenzsysteme abzugeben, die intra- als auch extrakorporal agieren können.

Normalität wird verstärkt an technische und ökonomische Abläufen angemessen und eine Synchronisierung von intra- und extrakorporalen Abläufen angestrebt werden.

Die allmähliche Ankündigung von Krankheit, die Einstellung des Körpers auf die Möglichkeit einer Selbstheilung wird nur noch ‚ein‘ Erfahrungstyp von Erkrankung sein. Es ist wahrscheinlich, dass wir von Systemen, die unsere Körperfunktionen überwachen, Hinweise auf Störungen bekommen werden; denkbar ist aber auch, dass Mitteilungen direkt an Spezialisten gehen oder an extrakorporale Steuersysteme, die die Störung beheben, bevor wir sie bemerken und sie schwerwiegende Folgen zeitigt. Der Leib wird uns dann möglicherweise ‚äußerlich‘ werden, d.h. all das, was ihn bisher auszeichnete, seine geschichtliche Disposition und seine intuitive Zugänglichkeit, werden sozusagen explizit und von außen zugänglich

und beeinflussbar, wodurch wir dementsprechend nicht mehr Herr im eigenen Haus sein werden. Die Medizin wird noch mehr als heute als Body-Engineering zu verstehen sein, das eine hohe technische Spezialisierung verlangt. Gesundheit ist dann zu einem erheblichen Maße eine Sache der Verschaltung intelligenter Implantate.

Gernot Böhme sieht in Descartes' ontologischer Scheidung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ das Ereignis, in dem die Unterscheidung von Leib und Körper gründet. (Böhme 1985) Wenn der subjektiv erfahrene Leib schon bei Descartes eine Transformation zum objektiven Körper erfährt, quasi als Körper eines anderen erscheint und es dabei zu einer Entfremdung vom eigenen Leib kommt, dann wird diese Entfremdung sozusagen eine Steigerung erfahren. Mit der Objektivierung geht eine Substitution und Desartikulation des Leibes einher. Wenn der Körper technisch auf kulturelle Bedingungen und Umweltbedingungen eingestellt werden kann, bedeutet das auch, dass Widerstandserfahrungen im Sinne des Anzeigens körperlicher Belastungen zugunsten der Ausschöpfung körperlicher Potentiale eingeschränkt werden. Wir werden Steigerungen unserer körperlichen Leistungsfähigkeit erreichen, ohne dass Training, Gewöhnung und Konzentrationseffekte die zentrale Rolle spielen. Was derzeit medikamentös eine problematische Steigerung erfährt, kann künftig wohl auch auf technischem Weg bewerkstelligt werden.

507

Der Umgang mit körperlichen Schwächen wird ein anderer sein, wenn diese durch äußerliche Steuerungen behoben werden können. Und gewiss ist auch mit der Definition neuer Krankheiten zu rechnen, die sich aus dem Verlust von apparativ hergestellten Vermögen ergeben. Krankheiten werden sich vermehrt als technische Probleme darstellen, für die auch technische Lösungen gefunden werden müssen. Technisch bedingte Todesarten durch die Infizierung intelligenter Implantate mit Viren sind denkbar.

Welche Metaphysik artikuliert sich hinter dem Wandel unseres Gesundheitsverständnisses?

Das zugrunde liegende Menschenbild ist das eines pragmatisch und rational agierenden Wesens, das alles tut, um seine körperliche Belastbarkeit und Leistungsfähigkeit zu verbessern. Selbst die Genussfähigkeit wird unter den Aspekt der Leistungsfähigkeit gestellt. Störungen sollen instantan beseitigt werden. Wir steigern unsere Leistungsfähigkeit nicht durch Training, sondern durch die Manipulation einer Apparatur. Gesundheit, Wohlbefinden und Leistungsfähigkeit sollen lebensunabhängig und ohne Umwege erreicht werden.

Die technische Durchdringung der biologischen Disposition des Menschen lässt sich in einen Zusammenhang stellen, den Heidegger erörterte, als er die moderne Technik als eine Endgestalt des stellenden, also thetischen metaphysischen Denkens bestimmte. Dieses Denken versucht alles Seiende, so auch den menschlichen Körper, verfügbar zu machen. Alles soll berechenbar und das Ereignishafte zum Verschwinden gebracht bzw. aus dem Leben ausgeschlossen werden. Der menschliche Körper soll völlig in die menschliche Verfügbarkeit gestellt werden. Allerdings erfährt diese Verfügbarkeit eine Unterwanderung durch ihre eigenen Hervorbringungen. Die Hegel'sche Befreiung der Mittel von den Zwecken bedeutet, dass sich eine quasi autonom werdende Informationstechnologie der unmittelbaren Steuerung entzieht. Es ist eine Konsequenz des ‚stellenden Denkens‘, dass es sich selbst unterwandert, wenn es automatisiert wird. Das thetische Denken als ein Denken totaler Berechenbarkeit arbeitet damit an seiner eigenen technischen Substitution.

508

Welche Rolle spielt nun diese Metaphysik für die Institutionen der Biopolitik?

Die Institutionen der Biopolitik, die Interessenvertreter des Gesundheitswesens und die politischen Koordinatoren und Moderatoren also, teilen zunächst die Auffassung, dass das Gesundheitssystem unter ökonomischen Präferenzen steht. Dies schließt die Erfassung des menschlichen Körpers als ökonomische Ressource ein, die zur Erhaltung sozialer Aufgaben und der allgemeinen Wirtschaftskraft benötigt wird. Das Wohlergehen des Individuums muss sich in utilitaristischer Manier quantifizieren lassen. Die technische Aufrüstung des menschlichen Körpers wird einerseits durch die Idee der menschlichen Freiheit gerechtfertigt, die dadurch eine Vermehrung von Handlungsoptionen erfährt. Andererseits erfährt sie durch das Eindringen technisch-ökonomischer Normierungen ins Körperinnere eine Einschränkung. Es findet eine Anpassung des menschlichen Körpers an allgemeine Normierungen statt. Der Körper wird kompatibel gemacht mit gesellschaftlichen Erwartungen. Ein harmonisches Ineinandergreifen individueller und allgemeiner Interessen wird angestrebt. So erfährt die künftige ‚Menschmaschine‘ einerseits eine Ermächtigung, andererseits wird sie nicht mehr als Individuum, sondern als Typus in die rationalen Ansprüche der Gesellschaft eingebunden. Eine Entsozialisierung des Individuums findet insofern statt, als es den Mitmenschen streng genommen nicht mehr braucht. Die Überwachung, Steuerung und Wartung der eigenen ‚Maschine‘ kann zumindest längerfristig auch von intelligenten Systemen sowie Robotern

übernommen werden, die alles zum Besten der Menschmaschine und für seine kompatiblen Begehren einrichten.

Es stellt sich damit die Frage, wann die technische Transformation des Menschen in dessen Entmündigung umschlägt. Wenn intelligente Systeme über mich und mein Wohlbefinden wachen und mich auf allgemeine Bedürfnisse einstellen, dann ist mit einer ‚Einmoderierung‘ meiner Bedürfnisse und einer Verknappung von Wahlmöglichkeiten zu rechnen. Die Metaphysik, die hinter der Transformation unserer körperlichen Disposition und der Institutionen, die darüber wachen, steht, hat ein Potential zur Entmündigung. Damit findet ein Gedanke seine Fortführung, den Adorno und Horkheimer in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ formuliert haben, nämlich dass das Individuum unter die Walze einer instrumentellen Vernunft geraten kann, die zwar ein hohes Maß an Gleichheit schafft, aber Besonderung auch einebnet. (Horkheimer/Adorno 1971: 151ff.) Besonderung im Falle des Gesundheitswesens wäre in gewisser Weise dann Ausdruck einer zu behebenden Störung.

509

Zur institutionellen Rahmung des Gesundheitsdiskurses

Versuchen wir nun unsere Überlegungen zum Wandel des Gesundheitsverständnisses unter institutionellen Gesichtspunkten zu vertiefen. Der Gesundheitsdiskurs dient dabei als Exempel, um zu zeigen wie sich Subjektivierung innerhalb institutioneller Rahmungen vollzieht. Er handelt sich aber um kein beliebiges Beispiel. Der Gesundheitsdiskurs eignet sich in besonderer Weise Auskunft über das gesellschaftliche und individuelle Selbstverständnis zu geben, da er Normierungsprozesse und die Rolle von Leidenserfahrungen und ihrer Artikulation für Subjektivierungsprozesse exponiert. Diese Artikulation geschieht nicht in der Weise eines philosophischen Ringens um Begriffe, sondern als narrativer Ausdruck von Differenzerfahrung. Der Mensch ist – um es mit Schapp zu sagen – ein in Geschichten verstricktes Wesen. (Schapp 1953) Diese Geschichten laufen aber dem Allgemeinen und Typologischen zuwider.

Die Überlegungen zur institutionellen Rahmung des Gesundheitsdiskurses sollen entlang folgender Fragen entwickelt werden:

- 1) Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis unter dem Einfluss der technischen Verbesserung körperlicher Dispositionen und welche Rolle spielen Institutionen in diesem Wandel?

- 2) Welche Rolle spielt der Gesundheitsdiskurs für das menschliche Selbst- und Gesellschaftsverständnis?
- 3) Wie artikulieren sich narrative Subjektivierungsprozesse innerhalb institutioneller Rahmungen des Gesundheitsdiskurses?

Wie wandelt sich unser Gesundheitsverständnis unter dem Einfluss der technischen Verbesserung körperlicher Dispositionen und welche Rolle spielen Institutionen in diesem Wandel?

510

Ein neues Menschenbild, das mit unserem Gesundheitsverständnis verknüpft ist, ist nicht nur neuen technischen Möglichkeiten geschuldet, sondern auch institutionellen Normierungen. Institutionen sind sozusagen Instanzen der Verzögerung, die einen Raum für bestimmte Artikulationen und Handlungen zur Verfügung stellen, diesen aber zugleich durch Ankerpunkte und Rahmungen, ohne die die Institution selbst gefährdet wäre, verengen. Institutionen entlasten, orientieren und ermächtigen den Menschen, sie beschränken ihn aber auch und lassen ihn Differenzen wahrnehmen, insofern sie sich in Normierungen artikulieren, die sich mit den Ansprüchen, Intentionen und Dispositionen des Individuums nicht decken. Subjektivität artikuliert sich nicht nur in einem raumzeitlichen Individuationsprinzip, sondern auch in der Erfahrung einer Abweichung der eigenen Intentionen und Dispositionen von solchen Normierungen. Das Selbstempfinden artikuliert sich nicht im Typologischen, sondern in einer Differenzenerfahrung, nicht zuletzt in einem empfundenen Leiden. Jedes Leiden, jede Krankheit hat physische, psychische und soziale Komponenten. Die soziale artikuliert sich nicht zuletzt in der gesellschaftlichen Anerkennung oder Nichtanerkennung des Leidens.

Schauen wir damit auf institutionelle Rahmenbedingungen, die für die Normierung unseres Gesundheitsverständnisses in Zeiten der technischen Aufrüstung des Körpers verantwortlich sind. Der Mensch entlastet sich mit Hilfe von Technik von den Fährnissen und Widerständen des Lebens und versucht seine Lebenssituation zu verbessern bzw. sie komfortabler und sicherer zu machen. In Bezug auf körperliche Vermögen heißt das, dass man sich Technik im Sinne individueller Vermögen durch Übung aneignet und damit die Leistungs- und Widerstandskraft erhöht. Man verbessert sein Handlungsvermögen aber natürlich auch durch Werkzeuge, Maschinen und Apparaturen. Diese Techniken entwickeln sich:

- 1) auf einer bestimmten Kulturhöhe, also einem kulturellen bzw. technischen Stand. Kultur und Technik sind zwar nicht deckungsgleich,

stehen aber in einem korrelativen Verhältnis. Kultur hat eine technische wie Technik eine kulturelle Dimension. (Janich 2006: 15ff.) Kultur ist ein Wertgefüge, eine ästhetische Konfiguration und Umweghaftigkeit. Technik bringt kein Wertgefüge hervor, kann es aber verfestigen. Technik widerstreitet aber in gewisser Hinsicht der Umweghaftigkeit, da sie auch Ausdruck der Optimierung von Mitteln und Mitteleinsatz ist. Kulturhöhe meint die akzeptierten und verknüpften technischen Dispositionen des Lebens, hinter die eine Kultur nur zurückgehen kann unter dem Verzicht auf Entlastungs- und Handlungspotentiale.

- 2) Die Rahmenbedingungen artikulieren sich in ökonomischen und politischen Voraussetzungen für die Technikentwicklung wie Akzeptanz- und Gewinnerwartungen oder in staatlichen Steuerungsprogrammen zur Durchsetzung bestimmter politischer Visionen. Ökonomische und politische Rahmenbedingungen sind nicht unabhängig voneinander.
- 3) Rahmenbedingungen artikulieren sich nicht zuletzt in Tradierungen und Werthaltungen, z.B. in Rollenerwartungen, Hierarchisierungen und Präferenzen von Gruppen.

511

In Bezug auf die technische Steigerung körperlicher Vermögen ist deshalb auch zu fragen, wie bestimmte Gruppen mit technischen Optionen umgehen, ob gemeinsame Nutzungen von technischen Artefakten angestrebt sind oder nur individuelle. Derzeit wird die Nutzung technischer Errungenschaften offensichtlich individualistisch ausgelegt, Ermächtigung meint insofern v.a. Selbstermächtigung.² Es gibt aber auch teilbaren Besitz und damit teilbare Technologienutzung. Teilbarkeit hat in Bezug auf eine körperliche Potentiale steigernde Technologie zumindest eine doppelte Bedeutung: Es stellt sich nicht nur die Frage, ob teure intelligente Implantate wiederverwendet werden können, sondern auch, ob Implantate, die sich selbständig mit ihrer Umgebung austauschen und den Körper entsprechend allgemeiner Normierungen orientieren, so genutzt werden können, dass ein allgemeiner Anspruch auf die Verwertung der gesteigerten Leistungsfähigkeit erhoben werden kann. Letzteres birgt natürlich Probleme: Die Steigerung von Vermögen ginge dann einher mit einem ökonomischen oder gesellschaftlichen Nutzungsanspruch.

² Gewiss kann man das aus einer ökonomiekritischen Perspektive auch anders sehen. Wenn man an die ökonomische Entwicklung der LuK-Medien denkt, dann ist gewiss eine enorme Machtverschiebung zu monopolistischen Strukturen zu konstatieren. Selbstermächtigung wäre insofern nur eine Scheinermächtigung, die Verhaltenssteuerung keineswegs ausschließt.

Institutionen des Gesundheitswesens haben entscheidenden Einfluss auf unser Gesundheitsverständnis, denn Gesundheit ist nicht nur Leriche's ‚Schweigen der Organe‘. Sie legen fest, welche Erwartungen an körperliche Vermögen zu stellen und welche Normen zu erfüllen sind um gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen.

Welche Rolle spielt der Gesundheitsdiskurs für das menschliche Selbst- und Gesellschaftsverständnis?

512

Zwar wird Krankheit infolge institutioneller Normierungen auch typologisch gefasst, Leidenserfahrungen lassen sich aber nicht ohne weiteres normieren, wenngleich auch sie typologische Anteile haben. Fakire oder Angehörige von Jagdvölkern erfahren körperliche Leiden anders als wir. Physische Abweichungen allein schaffen noch keine Leiden. Leiden können auch durch soziale Erwartungen und sozialen Druck entstehen, die letztlich auch über Institutionen des Gesundheitswesens definiert werden.

Gesundheit wird zwar über institutionelle Normierungen definiert, artikuliert sich aber letztlich in einer subjektiven Befindlichkeit. Dabei stoßen wir an Grenzen des typologisch Erfahrbaren. Empfohlen wird nichts Typologisches, sondern etwas Besonderes und Eigenes, das wie der eigene Tod nicht geteilt werden kann. Die Erfahrung von Gesundheit und Krankheit ist individuell, wobei allgemeine Normierungen als Folie des Selbstempfindens eine Rolle spielen. Schmerzempfindung ist aber noch kein Ausdruck von Krankheit, was jeder Ausdauersportler und natürlich jede Mutter weiß.

Individuelle Abweichungen werden nicht nur empfunden, sondern auch artikuliert. Für die Ausbildung einer stabilen und selbstbewussten Persönlichkeit spielt die Artikulation der Differenzerfahrung eine wichtige Rolle. Über die Selbsterzählung findet eine soziale Positionierung statt und zwar notwendigerweise innerhalb einer sozialen Fügung. Schon die Sprache, die man verwendet, ist eine solche Fügung. Es gibt unterschiedliche soziale Rahmungen der Selbsterzählung: familiäre und kulturspezifische, Rahmungen durch Zuhörerschaften mit unterschiedlichen Verständnishorizonten usw. (Wiegerling 1989: 31ff.) Gehen wir auf einige zentrale Aspekte der Selbsterzählung ein. Sinn der Selbsterzählung ist die Sichtbarmachung eigener Verstrickungen, Besonderungen und Positionierungen in der Welt. Dies geschieht, indem emotionale Bindungen, Abneigungen, Stimmungen und Präferenzen artikuliert werden. Durch die Selbsterzählung wird aber auch die Möglichkeit einer Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der eigenen Verstrickungen und Positionierungen

durch den anderen eröffnet. Die Selbsterzählung ist eine radikal nominalistische Tätigkeit. Es geht darin nicht um Begriffsarbeit wie in der Philosophie oder um die Operationalisierung von Begriffen wie in technischen Disziplinen, sondern um das, was sich einer Verallgemeinerung entzieht. Damit entzieht sich die Selbsterzählung aber auch Rationalisierungsformen, insofern diese auch Neutralisierungsformen sind, deren Zweck darin besteht, Individuelles nur als Fall zuzulassen. Psychotherapien sind darauf angelegt dem Patienten einen Blick auf sich als Fall zu eröffnen; andererseits gibt es aber auch ein Leiden daran, nur noch als Fall wahrgenommen zu werden. Die Würde des Menschen liegt ja nicht zuletzt darin, dass dessen Einzigartigkeit anerkannt wird. Heilung und Leiden stehen damit in einem konfligierenden Verhältnis

Jede Gesellschaft formuliert Erwartungen, die unsere körperlichen Vermögen betreffen. Vom Mangel an Ausdauer bis zum sexuellen Versagen, jede Form körperlichen Ungenügens kann zum Anlass einer narrativen Positionierung und damit zur Leidensartikulation werden. Leiden, gleich ob es sich um physisches oder psychisches Leiden handelt, kann zu Einschränkungen und Blockierungen der Handlungsfähigkeit führen. Leidenserfahrungen haben für die Selbsterzählung eine fundamentale Bedeutung, weil sie mit Widerstandserfahrungen verbunden sind, mit Erfahrungen, dass sich die Wirklichkeit nicht unserem Willen fügt. Für das gesellschaftliche Selbstverständnis ist der Gesundheitsdiskurs zugleich ein Diskurs über die eigene Funktionalität, wobei dabei ein Maßstab entwickelt wird, an dem sich Dysfunktionalitäten messen und kategorisieren lassen.

513

Halten wir fest: Die narrative Selbstpositionierung hat für Subjektivierungsprozesse eine besondere Bedeutung, weil sich 1) in ihr die Differenzenerfahrung artikuliert, die das Subjekt auszeichnet; 2) in ihr Widerstandserfahrungen artikulieren und 3) durch sie die Möglichkeit einer sozialen Anerkennung und Nichtanerkennung eröffnet.

Wie artikulieren sich narrative Subjektivierungsprozesse innerhalb der institutionellen Rahmungen des Gesundheitsdiskurses?

Der institutionelle Selbsterhaltungstrieb äußert sich darin, dass veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen mit bestehenden institutionellen kompatibel gemacht werden. Das heißt, es werden – von revolutionären Umbrüchen abgesehen – immer nur einzelne Momente

verändert, nie das gesamte System. Dies gilt auch für die Rahmenbedingungen, in denen sich Gesundheitsvorstellungen artikulieren. Institutionen sind variable Größen. Familienstrukturen etwa können sich ändern. Es kann zu einer Erweiterung oder Verengung des Familienbegriffs, ja zu einer Formalisierung des Begriffs kommen, die absieht vom Geschlecht der Partner, von Vorstellungen der Dauer und Intensität familiärer Bindungen. Nicht jedoch kann die Vorstellung verabschiedet werden, dass es sich um emotionale Bindungen handelt, die sich durch eine besondere Nähe und Vertrautheit von Menschen auszeichnen. Familienpolitik wäre demzufolge eine Politik sozialer Gruppen mit besonderen, nicht nur rationalen Bindungen ihrer Mitglieder.

514

Institutionelle Fügungen sind Rationalisierungshilfen, die den Menschen entlasten sollen. Da Institutionen ein Eigenleben entwickeln, können sie den Menschen nicht nur von beschwerlichen Tätigkeiten befreien und frei machen für kreative und sozusagen höherstufige Tätigkeiten, sie können ihn auch entmündigen, wenn sie ihm Entscheidungen abnehmen. Im Falle der Gesundheit geht es in institutionellen Rahmungen um den Versuch etwas rational zu erfassen, was nur eingeschränkt rational zu fassen ist. Gesundheit ist ein elementarer Ausdruck subjektiver Befindlichkeit und gesellschaftlicher Funktionalität, d.h. Individuum und Gesellschaft gehen im Gesundheitsverständnis eine Verbindung ein, die sich in einer Spannung artikuliert, da subjektive Befindlichkeit und gesellschaftliche Funktionalität nicht zur Deckung kommen.

Krankheiten artikulieren sich in der Regel als starke Abweichungen von Normen. So kann Fettleibigkeit als Krankheit gelten, muss es aber nicht. Selbst wenn wir konstatieren, dass sie statistisch die Lebenserwartung senkt, muss dies noch nicht notwendigerweise als Krankheit gewertet werden. Viele Naturvölker messen – gemessen an der durchschnittlichen Lebenserwartung – eher der Ausgezehrtheit eine lebensverkürzende Wirkung bei. Was eine Krankheit ist, ergibt sich aus dem eigenen Körperempfinden, der jeweiligen Erfahrung mit Mitmenschen und den Normierungen durch die Institutionen des Gesundheitswesens. Immer wieder werden neue Krankheiten aufgrund neuer medizinischer Erkenntnisse definiert. Diese Erkenntnisse werden in Bezug auf statistische Lebenserwartungen und gesellschaftliche Erwartungen an körperliche Agilität gewonnen. Wie auch immer wir Gesundheit sehen, sie ist eine relational bestimmte Angelegenheit. Damit ist nicht bestritten, dass es Krankheiten zum Tode gibt, die unwiederbringlich aus der Gemeinschaft herausführen und ein soziales Leben verunmöglichen. Es soll auch nicht

der widersinnige Versuch unternommen werden, Krankheit auf soziale Aspekte und Relationen zu reduzieren. Es soll hier nur betont werden, dass es in erheblichem Maße Krankheiten gibt, die nicht jenseits sozialer Relationen definiert werden können, da sie mit Ansprüchen an auszufüllende Rollen verbunden sind.

Gesundheitsempfinden und die Reflexion auf den Gesundheitsdiskurs sind von fundamentaler Bedeutung für das Selbstverständnis des Individuums. Es gibt gesunde und kranke Zustände und Verhältnisse. Entscheidend ist, dass das Individuum nie im allgemeinen Diskurs aufgeht. Es geht in der ‚narrativen Selbstpositionierung‘ darum, einen Ort neben dem Allgemeinen zu finden bzw. eine besondere Perspektive auf das Allgemeine zu erlangen. Dies geschieht in der Weise der Artikulation einer Differenz zwischen eigener Befindlichkeit und dem normierten Verständnis. Der institutionell gerahmte Gesundheitsdiskurs ist ein zentraler Ausdruck des Normalitätsdiskurses. Subjektivität ist auf Allgemeinheit bezogen und bestimmt sich in Abgrenzung von ihr. Erfährt der eigene Körper eine technologische Aufrüstung durch Implantate, dann ist die Möglichkeit einer Entsubjektivierung gegeben, da technische Artefakte zwar individuell justiert, nicht aber hergestellt werden. Implantate überwachen, steuern oder ersetzen Körperfunktionen, sie ersetzen aber nicht ein Organ, sondern nur bestimmte organische Funktionen, die im Implantat artikuliert sind. Solange wir von einem Menschen reden, der organisch vermittelt ist und organischen Alterungsprozessen unterliegt, gehört die Differenzerfahrung und damit die Erfahrung der Individualität zu seinem Selbstverständnis.

515

Die narrative Selbstbestimmung des Menschen ist eine Artikulation dessen, was sich dem rein Begrifflichen entzieht. Im Erzählen wird sozusagen das Begriffliche durch eine fortwährende Selbsterzählung aufgelöst bzw. in einen Widerstreit mit sich selbst geführt. Die eigene Position wird nur *ex negativo* bestimmt. Subjektivierung heißt, dass das Subjekt in seiner Einmaligkeit exponiert wird. Es stellt sich im Zusammenhang der technischen Aufrüstung des menschlichen Körpers die Frage, ob die Verfügbarkeit des eigenen Körpers mit der Auslöschung der Leibefahrung und damit auch der Historizität erkaufte ist. Der Leib ist ja zugleich ein kulturelles Phänomen, das immer wieder aufs Neue hermeneutisch erschlossen bzw. ausgelegt werden muss. Verfügen können wir aber nur über etwas, was Widerständigkeit quasi aufgegeben hat. Historizität artikuliert sich aber immer als Widerständigkeit und damit Unverfügbarkeit, da das Geschehene nicht mehr verändert und das Künftige nicht vollständig kalkuliert werden kann.

Unterschlägt nun eine Biopolitik, die die Steigerung körperlicher Fähigkeiten als Ausdruck menschlicher Freiheit versteht, nicht auch, dass die menschliche Einmaligkeit und damit Würde nur gewährleistet werden kann, wenn der Mensch in seiner leiblichen Substanz unverfügbar bleibt? Unverfügbarkeit artikuliert sich aber nicht zuletzt in Formen narrativer Subjektivierung. Ein Typus Mensch hat keine Würde, sondern nur ein Wesen, das an einem konkreten Ort und zu einer konkreten Zeit handeln kann. Wir müssen uns deshalb fragen, wie weit wir das Eindringen von Technologien in den Körper akzeptieren wollen, wie weit körperliche Dispositionen gesellschaftlichen Erwartungen angepasst werden sollen und wann diese in eine allgemeine Verfügbarkeit geraten?

516

Ermächtigung und Entmündigung sind gegenwärtig gleichermaßen zu konstatieren. Ermächtigung findet statt, wenn der eigene Leib in die Verfügbarkeit des Menschen gerät und so zum Ausdruck menschlicher Freiheit wird. Entmündigung findet aber zugleich statt, wenn der aufgerüstete Körper einer Spezialkenntnisse erfordernden Fremdwartung bedarf und es zu Interaktionen mit der Umwelt kommt, die vom Einzelnen willentlich nicht mehr initiiert und gesteuert sind. Ermächtigung findet statt, wenn körperliche Fähigkeiten ohne Trainingsaufwand erweitert und verbessert werden können. Entmündigung findet aber ebenso statt, wenn die technologischen Bedingungen der Ermächtigung sich einer individuellen Steuerung entziehen. Ich kann die Errungenschaften einer körperliche Potentiale steigernden Technologie zwar nutzen, sie aber nicht selbst installieren, warten und steuern, wenn die Schnittstelle zwischen Organismus und Apparatur verschwindet. Vielmehr wird es neue Weisen der Interaktion mit der Welt geben. Artikulationen und Desartikulationen der Weltwahrnehmung werden wesentlich durch intrakorporale Technologien bestimmt sein, die ich bin und zugleich nicht bin. Ich kann mich auf diese Technologie einlassen, lasse mich damit aber auch auf eine Entindividualisierung ein. Die Institutionen des Gesundheitswesens werden dafür sorgen, dass der technisch aufgerüstete Körper bestimmten Erwartungen entspricht. Eine Zurücknahme bzw. ein Ausstieg aus der technischen Disposition lässt sich schwer vorstellen. Wer wird freiwillig auf einmal erreichte körperliche Fähigkeiten verzichten? Gesundheit als Ausdruck einer Lebensform, die Momente der Hygiene, Ernährung, Leibesertüchtigung, Regeneration, sozialer Einbettung und des Ausgleichs zwischen unterschiedlichen Aktivitäten umfasst, wird eine technische Ergänzung erfahren, die es zu bändigen gilt, wenn wir Herr im eigenen Haus bleiben wollen.

Literatur

- Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max / Adorno Theodor. W. (1971): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. (Erstveröffentlichung 1944).
- Janich, Peter (2006): *Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaspers, Karl (1965): *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag (8.Auflage).
- Leriche, René (Hg.) (1936): *Encyclopédie Française*. Bd. 6. L'être humain. Paris.
- Nicolelis, Miguel (2001): "Actions from thoughts", *Nature* 409: 403-407.
- Parsons, Talcott (1967): Definition von Gesundheit und Krankheit im Lichte der Wertbegriffe und der sozialen Struktur Amerikas, in: Mitscherlich, A. u.a. (Hg.): *Der Kranke in der modernen Gesellschaft*, Köln: Kiepenheuer & Witsch: 57-87.
- Schapp, Wilhelm (1953): *In Geschichten verstrickt – Zum Sein von Mensch und Ding*, Hamburg: Meiner.
- Wiegerling, Klaus (1989): *Erzählbarkeit der Welt*, Lebach/Mainz: Hempel.
- Wiegerling, Klaus (2012): „Der technische aufgerüstete Mensch und die Frage nach der Gesundheit“, in: Hoffstadt, Chr./ Peschke, F./ Nagenborg, M./ Müller, S. (Hg.): *Dualitäten*, Bochum/Freiburg i.B.: Projekt: 137 – 154.
- Wiegerling, Klaus (2014): „Von Leibern und Körpern zur Sekundären Leiblichkeit“, in: Klose, J. (Hg.): *Heimatschichten*, Heidelberg u.a.: Springer Verlag: 211-237.
- Wiegerling, Klaus (2015a): „Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung“, in: Adam, M.-H., Gellai, Sz., Knifka, J. (Hrsg.): *Veränderte Lebenswelten. Figurationen von Mensch und Technik*, Bielefeld: Transcript.
- Wiegerling, Klaus (2015b): „Grenzen und Gefahren der Institutionalisierung von Bereichsethiken“, in: Mahrng, M. (Hg.): *Vom Politisch-Werden der Ethik in interdisziplinärer Sicht*, Karlsruhe: KIT: 393 – 403.

517

Klaus Wiegerling

Empowerment and Incapacitation - On Institutional Framing
of a Technical Standardised Understanding of Healthiness
and its Role for the Narrative Subjectivization

Abstract

With the help of the discourse on healthiness in times of a demographic change it is shown how subjectivization in the institutions of biopolitics like healthcare takes place. In the light of new technical capacities, in which biotechnology and information technology converge, the role of processes of standardization and the experience of suffering for subjectivization is exposed. Subjectivization appears not in the manner of a philosophical struggle for concepts, but in a narrative articulation of an experience of difference. The human being is – to say it with Wilhelm Schapp – entangled in stories which run contrary to general and typological concepts. These stories are articulations of deviation and the contrary. The singularity of the own existence and its dignity becomes clear in understanding the difference between the common conception of man and the self-concept. The discussion is

developed in four questions: 1) How we can define healthiness in times of transformation the historically mediated and in the first-person-view given human 'Leib' to a body, which is given in a third-person-view? 2) How we can catch the change of our understanding of healthiness in the light of new technical possibilities which enhance our physical capacities? 3) Which metaphysics - as an unarticulated presupposition - manifests behind this change? 4) Which role plays this metaphysics in the institutions of biopolitics?

Keywords: Body, Leib, Enhancement, Empowerment, Incapacitation, Subjectivization, Experience of difference.

Klaus Wigerling

Osposobljavanje i obespravljenje: o institucionalnom uokvirivanju tehnički normiranog shvatanja zdravlja i njegova uloga za narativnu subjektivizaciju

518

Rezime

Diskurs o zdravstvu u doba demografske promene treba da pokaže način dešavanja subjektivizacije u institucijama biopolitike. U svetlu novih tehnoloških kapaciteta, u kojima se susreću biotehnologija i informatička tehnologija, ukazuje se na ulogu procesa standardizacije i iskustva težnje ka subjektivizaciji. Subjektivizacija se ne pojavljuje kao način filozofskog traganja za pojmovima, nego kao narativna artikulacija iskustva razlike. Ljudsko biće je – složimo li se sa Vilhelmom Šapom – upleteno u pripovesti koje se odvijaju suprotno od opštih i tipičnih pojmova. Ove pripovesti su artikulacija odstupanja i suprotnosti. Jedinственost vlastite egzistencije i njeno dostojanstvo postaju jasne razumevanjem razlike između uobičajenog pojma čoveka i samorazumevanja. Rasprava je razvijena u okviru četiri pitanja: 1) Na koji način možemo definisati zdravstvo u doba transformacije istorijski posredovane i u perspektivi prvog lica pridodate ljudske puti (*Leib*) samom telu, a koje je dato u perspektivi trećeg lica? 2) Kako možemo da zahvatimo promenu našeg razumevanja zdravstva u svetlu novih tehnoloških mogućnosti koje unapređuju naše fizičke kapacitete? 3) Koja se metafizika – kao neartikulisana pretpostavka – pokazuje iza ove promene? 4) Koja uloga pripada ovoj metafizici u institucijama biopolitike?

Ključne reči: telo, put, poboljšanje, osposobljavanje, obespravljenje, iskustvo razlike

Andreas Kaminski

Potenzialerwartungen von Biotechnologien. Ein Modell zur Analyse von Konflikten um neue Technologien¹

Abstract *Debatten um neue Technologien muten häufig irrational an. In besonderem Maße gilt dies vielleicht für die Erwartungen, welche neue Biotechnologien evozieren. Eine typische Konstellation sieht so aus: Eine Gruppe A äußert Ängste bezüglich einer neuen Technologie, die eine andere Gruppe B für abstrus hält. Während die Gruppe B bemängelt, dass die Szenarien, welche Gruppe A anführt, keinen Realitätsgehalt aufweisen, moniert Gruppe A, dass sie nicht recht Gehör findet. Die Konfliktparteien werfen sich dann wechselseitig irrationales (‘warum versteht die andere Gruppe nicht, was so offensichtlich ist’) oder gar malizioses Verhalten (‘sie wollen gar nicht’) vor.*

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit diesem Irrationalitätsverdacht und bietet eine Erklärung an, welche die strukturellen Gründe für solche Konflikte freilegt. Die Erklärung wird auf der Grundlage eines Modells gewonnen: Dieses Modell beschreibt die Genese technologischer Potenzialerwartungen. Diese betreffen die Erwartung, dass eine Technologie das Potenzial aufweist, unser Leben grundlegend zu verändern. Auf der Grundlage dieses Modells ergibt sich eine andere Betrachtung von Technologiediskursen. Es zeigt, dass es strukturelle Ebenenunterschiede in der Kommunikation über Technologie gibt, die den an der Kommunikation Beteiligten aus wiederum strukturellen Gründen verborgen bleiben können. Und da die kommunikativen Ebenenunterschiede verborgen bleiben, entsteht der Eindruck eines Rationalitätsgefälles (‘die andere Seite versteht mich aus unerklärlich Gründen nicht’).

Schlüsselwörter: *Technikfolgenabschätzung, Neue Technologien, Erwartung, Szenario, Kommunikation.*

519

Debatten um neue Technologien muten häufig irrational an. In besonderem Maße gilt dies vielleicht für die Erwartungen, welche neue Biotechnologien evozieren. Zumindest im deutschsprachigen Bereich stellen sich scharfe Fronten zwischen verheißungs- und verhängnisvollen Erwartungen ein. Vor allem dann, wenn die Technologie ausschließlich im Diskurs gegeben ist, wenn ihre Realisierung zwar erwartet, aber noch nicht abgeschlossen ist, wenn also primär Visionen, Bilder, Narrationen, Szenarien die betreffende Technologie ‚repräsentieren‘, mutet den Debatten zuweilen eine Realitätslosigkeit an, die irrational erscheint. Mit größerem zeitlichen Abstand zeigen sich typische Verlaufsmuster solcher

¹ Die Kerngedanken des vorliegenden Aufsatzes gehen auf den ersten Teil meines Buches *Technik als Erwartung* (Kaminski 2010) zurück. Sie werden hier in komprimierter Weise und zum Teil mit anderen Schwerpunktsetzungen wiedergegeben.

Debatten und der sie strukturierenden Erwartungen. Diese Muster sind inzwischen selbst wiederum Gegenstand einer Erwartung darüber, wie die Debatte sich entwickeln wird.

Eine typische Konstellation sieht so aus: Eine Gruppe A äußert Ängste bezüglich einer neuen Technologie, die eine andere Gruppe B für abstrus hält. Während die Gruppe B bemängelt, dass die Szenarien, welche Gruppe A anführt, keinen Realitätsgehalt aufweisen, moniert Gruppe A, dass sie nicht recht Gehör findet. Die Konfliktparteien werfen sich dann wechselseitig irrationales („warum versteht die andere Gruppe nicht, was so offensichtlich ist“) oder gar malizioses Verhalten („sie wollen gar nicht“) vor. Häufig, aber keineswegs ausschließlich, strukturiert sich der Konflikt um so genannte Laien und Experten. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit diesem Irrationalitätsverdacht und bietet eine Erklärung an, welche die *strukturellen* Gründe für solche Konflikte freilegt. Verständlich wird dadurch, warum (a) Technologien, die ausschließlich in der Erwartung gegeben sind, besonders ‚geeignet‘ sind, solche Konflikte hervor zu rufen, und (b) warum die Debatten typischerweise irrational anmuten.

520

Die Erklärung wird auf der Grundlage eines Modells gewonnen: Dieses Modell beschreibt die Genese technologischer Potenzialerwartungen. Diese betreffen die Erwartung, dass eine Technologie das Potenzial aufweist, unser Leben grundlegend zu verändern. Erwartet wird, dass mit der Realisierung der Technologie mehr oder weniger alles anders wird, dass eine neue (häufig verhängnis- oder verheißungsvolle) Welt anbricht, eine neue Ära beginnt. Auf der Grundlage dieses Modells ergibt sich eine andere Betrachtung von Technologiediskursen. Es zeigt, dass es strukturelle Ebenenunterschiede in der Kommunikation über Technologie gibt, die den an der Kommunikation beteiligten aus wiederum strukturellen Gründen verborgen bleiben können. Und da die kommunikativen Ebenenunterschiede verborgen bleiben, entsteht der Eindruck eines Rationalitätsgefälles („die andere Seite versteht mich aus unerklärlich Gründen nicht“).

1. Neue Welt, neue Ära

Neue Technologien, die mehr oder weniger ausschließlich in der Erwartung gegeben sind, dass ihre Realisierung möglich ist und bald erfolgen könnte, gehen häufig mit noch einer anderen Erwartung einher: dass ihre Realisierung nämlich zu einer ‚neuen Welt‘, einer ‚neuen Zeitrechnung‘, einem ‚ganz anderen Leben‘ führen wird. Beispiele dafür finden sich in allen Bindestrichtechnologien wie der Atom-, der Informations-,

der Nano- und eben der Biotechnologie. Über die Atomkraft hieß es 1956: „Ein neues Zeitalter hat begonnen. Die kontrollierte Kernspaltung und die auf diesem Wege zu gewinnende Kernenergie leiten den Beginn eines neuen Zeitalters für die Menschheit ein.“ (Brandt 1956, zit. In: Weisker 2003: 395)² Über das neue informationstechnische Paradigma des Ubiquitous Computing heißt es fast 50 Jahre später, dass „das rasante Wachstum des WWW nur der Zündfunke einer viel gewaltigeren Explosion gewesen [ist]. Sie wird losbrechen, sobald die Dinge das Internet nutzen.“ (Mattern 2003: 3) Zwar „sind wir [noch] nicht im Zeitalter des Ubiquitous Computing angekommen, sondern befinden uns erst in der Ära des ‚personal computing‘“ (ebd.: 2). An deren Ende stehe gleichwohl nichts weniger als die „informatisierte Welt“ (ebd.: Titelseite). Und über die Biotechnologie schreibt Leon Kass, Mitglied des U.S. President’s Council on Bioethics, nun allerdings in einer verhängnisvollen Prognose, dass sich unsere Gesellschaft an einer gefährlichen Weggabelung befindet und drohe, sich in eine „schöne neue Welt“ (Kass 2010) zu verwandeln.

521

Es handelt sich um drei verschiedene Technologien, die im Abstand von fast fünf Jahrzehnten prognostisch beurteilt werden. Drei Mal geht es um eine neue Welt, eine neue Ära, eine verwandelte Gesellschaft, die von der Realisierung der Technologie erwartet wird. Wie ist diese Übereinstimmung zu erklären?

2. Bisherige Erklärungsansätze

Warum rufen neue Technologien Potenzialerwartungen hervor – das heißt die Erwartung, dass die neue Technologie das Potenzial aufweist, eine Gesellschaft von Grund auf zu verändern? Drei Antworten sind darauf gegeben worden:

(1) *Soziale Erwartungserwartungen*: Soziologische Modelle erklären die durch neue Technologien ausgelöste Erwartungsdynamik auf der Grundlage von Erwartungserwartungen. Dieser Ansatz geht auf einen Gedanken Robert K. Mertons zurück (vgl. Merton 1949: 399). Die *natürliche* Welt ist Gegenstand von Erwartungen, welche die Natur nicht ändern: Sterne, die beobachtet werden, verändern durch diese Beobachtung ihr Verhalten nicht. Die *soziale* Welt ist dadurch bestimmt, dass Beobachtungen und Erwartungen das Beobachtete und Erwartete verändern können. Das Paradigma Mertons ist ein Banken-Crash. Wenn Personen

2 Rede von Leo Brandt auf dem Münchener Parteitag der SPD 1956.

vermuten, dass andere Personen erwarten, dass eine Bank nicht mehr liquide ist, kann dies dazu führen, dass alle ihr Geld von der Bank abziehen – und diese dann nicht mehr liquide ist (eine self-fulfilling prophecy). Entscheidend ist, dass diese Vermutung zu Beginn nicht wahr gewesen muss. Weder muss die Bank zahlungsfähig gewesen sein, noch muss jemand dies geglaubt haben. Es genügt, dass eine Personengruppe glaubt, dass eine andere glaubt, die Bank sei nicht mehr liquide. Soziologische Theorien analysieren die Erwartungsdynamiken im Technologiebereich in analoger Weise: A erwartet, dass eine Technologie ein großes Potenzial aufweist, weil B dies erwartet, B erwartet dies, weil C dies erwartet. Die Folge ist ein Anwachsen von Investition und Forschung in diesem Bereich, welches die Erwartung stärkt.³

522

Der Vorzug soziologischer Modelle von Technologieerwartungen ist, dass sie in der Lage sind, Hypes zu erklären. Der Nachteil ist darin impliziert: Sie bieten keine spezifische Erklärung für *Technologie-Hypes*. Sie lassen sich auf Krisen, Gerüchte, Börsendynamiken gleichermaßen anwenden.

(2) *Überschuss der Einbildungskraft*: Eine grundlegend andere Erklärung setzt an einer überschüssigen Einbildungskraft an. Neue Technologien lassen bislang Unmögliches auf einmal als möglich erscheinen. Sie betreffen daher nicht einfach Optionen (reale Möglichkeiten), sondern die Grenze von möglich/unmöglich (den Möglichkeitsraum des Möglichen) und verschieben sie. Cornelius Castoriadis' Theorie des gesellschaftlich Imaginären setzt hier an. Castoriadis' Leitdifferenz unterscheidet folglich zwischen Institution/Technik und Imaginärem/teukein. Während die Institutionen und die Technik innerhalb eines festgesetzten Definitionsbereichs von möglich/unmöglich verbleiben (reale Möglichkeiten), erschließt das Imaginäre das Potenzial des Möglichkeitsraums. Es verändert die Unterscheidung von möglich und unmöglich (vgl. Castoriadis 1975: 440-442).

Das durch Castoriadis eröffnete Paradigma einer überschüssigen Einbildungskraft⁴ hat den Vorzug, die Ebenendifferenz zwischen Möglichkeit und Potenzialität zu explizieren.⁵ Sein Nachteil ist aber wiederum, dass es neue Technologie auf etwas anderes reduziert (radikale Einbildungskraft)

3 Vgl. dazu das Heft Nr. 3/4 von Technology Analysis & Strategic Management zur „Sociology of Expectations“, insbesondere die Einleitung Borup et al. 2006. Ferner: Lösch 2006, Konrad 2004.

4 Vgl. dazu: Hetzel 2006; Ziegler 2005; Ruoff 2005; vor Castoriadis: Bloch 1959: Kap. 33-42.

5 Heidegger arbeitet diesen in *Sein und Zeit* begrifflich präzise aus, ohne Bezug allerdings zu *neuer* Technologie. Vgl. Heidegger 1927

und daher keine Aussagen spezifisch über technologiebezogene Erwartungen bietet.

(3) *Technikhistorische Evidenz*: Die dritte in der Literatur zu findende Erklärung ist der Verweis auf die technikhistorische Evidenz. Die Technikgeschichte zeigt, dass neue Technologien in der Vergangenheit grundlegend das Leben und die Gesellschaft verändert haben, und zwar auf unvorhergesehene Weise. Die großen technologischen Transformationen der Gesellschaft waren und sind nicht vorhersehbar. Aber auf einer allgemeinen Ebene ist die Transformationsmacht der Technik unübersehbar hervorgetreten. „In den letzten Generationen haben die Menschen außerordentliche Fortschritte in den Naturwissenschaften und ihrer technischen Anwendung gemacht, ihre Herrschaft über die Natur in einer früher unvorstellbaren Weise befestigt. Die Einzelheiten dieser Fortschritte sind allgemein bekannt, es erübrigt sich, sie aufzuzählen.“ (Freud 1930: 218) Das Potenzial von Technik ist historisch evident, daher sind technologische Potenzialerwartungen historisch gerechtfertigt.

523

Der Vorzug dieser Erklärung ist, dass sie spezifisch technikbezogen ist. Allerdings gilt dies nur auf einer äußerst abstrakten Ebene. Denn warum Technologien ein solches Transformationspotenzial zukommt, beantwortet die Erklärung nicht. Sie verweist nur darauf, dass die Erfahrung es belegt hat. Die Frage bleibt damit: Kann man genauer angeben und erklären, warum Technologien das Potenzial aufweisen, Gesellschaft grundlegend zu transformieren?

3. Das Tableau des Wissens und Wittgensteins Angelsätze

Scheinbar haben wir die Frage unter der Hand verändert. Zunächst lautete die Frage, warum Technologien *Potenzialerwartungen* evozieren können. Nun wird danach gefragt, warum Technologien ein solches *Potenzial* eignen kann. Beide Fragen sind offenkundig nicht identisch. Wir können sie jedoch – gegen die Intuition – zunächst identisch handhaben, da die Antwort auf beide auf einen identischen Erklärungsansatz zurückgeht. Doch worin besteht dieser?

Diesen zu erkennen, weist einige Schwierigkeiten auf. Die Schwierigkeiten haben ihren Ursprung in einer philosophisch ausgesprochen einflussreichen Tradition: der Zweiteilung des Tableaus des Wissens: auf der einen Seite gibt es Vernunft- und auf der anderen Seite Tatsachenwissen. Diese Bifurkation ist bei Hume, Leibniz, Kant (wenngleich hier

schon unterlaufen durch die synthetischen Urteile apriori) sowie vielen weiteren Philosophen ausgearbeitet und begründet worden.⁶ Sie ist im 20. Jahrhundert insbesondere von Quine starken, aber nicht unwidersprochenen Angriffen ausgesetzt worden (vgl. van Quine 1980).

524

Die Zweiteilung verhindert ein Verständnis von der Entstehung technologischer Potenzialerwartungen. Wie das? Es gibt unterschiedliche Kriterien für Vernunft- und Tatsachenwissen. Eines, das in unserem Zusammenhang von Interesse ist, sind die unterschiedlichen Modalbestimmungen. Vernunftwahrheiten sind notwendig. Daher führt die Verneinung einer Vernunftwahrheit zu einem Widerspruch. Ein Beispiel: zu verneinen, dass ein Kreis rund ist, ist widersprüchlich. Tatsachenwahrheiten sind dagegen kontingent, daher können sie auch nicht durch die Vernunft, sondern nur durch Erfahrung bestimmt werden. Aus diesem Grund kann eine Tatsachenwahrheit, ohne Selbstwiderspruch, negiert werden. Ein Beispiel: Zu verneinen, dass es letzte Woche geregnet hat, ist nicht logisch widersprüchlich; wenngleich es unserer Erfahrung widersprechen mag.

Warum stellt diese Zweiteilung aber ein Problem für das Verständnis von Potenzialerwartungen dar? Die Antwort lautet: Bedeutsame Umbrüche (und ihre Erwartung), wie sie für technische Potenziale charakteristisch sind, lassen sich nur als Tatsachenwahrheit begreifen. Dadurch lassen sie sich nicht in ihrer Bedeutsamkeit begreifen. Es nivelliert sie vielmehr. So ist es nämlich gleichermaßen eine Tatsache, dass es letzte Woche geregnet hat, wie dass sich große Energiemengen aus radioaktiven Stoffen gewinnen lassen. Das eine mag vollkommen banal sein, das andere eine große gesellschaftliche Bedeutung haben (Atomkraftwerke, Atombomben). Nur – fassen lässt sich diese unterschiedliche Bedeutsamkeit im Rahmen des zweigeteilten Wissens nicht. Beides ist gleichermaßen ‚kontingent‘.

Benötigt werden reichere Unterscheidungsmöglichkeiten. Äußerst bedeutsame (historische) Möglichkeiten müssen sich modalbegrifflich von bloßen Tatsachen unterscheiden lassen. Dafür muss das zweigeteilte Tableau des Wissens aufgegeben, zumindest aber verfeinert werden. Quine unternahm dies, indem er an die Stelle der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen eine graduelle holistische Semantik setzte. Ich gehe einen anderen Weg, der damit nicht in einem Widerspruch steht. Dazu setze ich bei Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* an. Wittgensteins Text ist eine Auseinandersetzung mit

6 Vgl. dazu: Leibniz 1710: 71, 220 f., 271; Leibniz 1714: §§ 33-45; Hume 1739: 8-18, 93-98; Kant 1787: B 10-14.

skeptischen Argumenten. Genauer: Wittgenstein setzt an Moores Widerlegungsversuchen des Skeptizismus an. Diese Auseinandersetzung interessiert mich hier nur soweit, als sie für das Modell, das ich auf Wittgensteins Überlegungen gründen möchte, von Bedeutung ist.

Im Mittelpunkt von *Über Gewißheit* steht die Untersuchung von Sätzen wie: „Ich weiß, daß hier eine Hand ist [...], es ist nämlich *meine* Hand.“ (Wittgenstein 1984: § 19)⁷ „Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe“ (ebd., § 4). [J]eder Mensch [hat] zwei menschliche Eltern“ (ebd.: § 239). Wie würde man solche Sätze auf dem traditionellen Tableau des Wissens einsortieren? Offenkundig sind es keine analytischen Urteile. Es ist nicht widersprüchlich – und daher auch nicht notwendig –, dass alle Menschen zwei Eltern haben oder dass ich ein Gehirn habe. Nicht einmal, dass dies meine Hand ist, stellt eine logisch zwingende Wahrheit dar. Aber an diesen Urteilen sperrt sich etwas dagegen, sie einfach als Tatsachenwahrheiten zu begreifen. Zwischen ihnen und etwa der Aussage, dass es letzte Woche geregnet hat, scheint ein merklicher Unterschied zu bestehen. Um diesen aufzudecken und weiter zu verfolgen, fragt Wittgenstein, was es heißen würde, wenn ich mich in diesen Urteilen täuschen würde. Wenn ich mich darin täuschte, dass es letzte Woche geregnet hat, würde ich vermutlich davon ausgehen, dass ich mich in meiner Erinnerung irre („Es war nicht letzte Woche, sondern erst vor drei Tagen.“). Was aber würde es heißen, wenn ich mich darin täuschte, dass dies nicht meine Hand ist? Logisch betrachtet gibt es keinen Grund, nicht zu sagen: „Dies ist *nicht* meine Hand“. Dennoch kommt dem Satz eine eigentümliche Form von Gewissheit zu. „Wann aber ist etwas objektiv gewiß? – Wenn ein Irrtum nicht möglich ist. Aber was für eine Möglichkeit ist das? Muß der Irrtum nicht *logisch* ausgeschlossen sein?“ (ebd.: § 194) Genau diese Annahme bereitet die Probleme. Ein Irrtum soll ausgeschlossen sein, also muss er logisch ausgeschlossen sein. Nur logisch betrachtet lässt der Irrtum sich nicht ausschließen. „Aber wie ist es mit einem Satz wie ‚Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe‘? Kann ich ihn bezweifeln? ‚Es spricht alles dafür, und nichts dagegen.‘ Dennoch läßt es sich vorstellen, daß bei einer Operation mein Schädel sich als leer erwiese.“ (ebd.: § 4)

Der Unterschied zwischen der Aussage über den vergangenen Regen und dem über meine Hand liegt also nicht in der logischen Beschaffenheit. Worin aber dann? Wittgenstein weist darauf hin, dass die Folgen, die ein Irrtum in dem einen und in dem anderen Fall hätte, grundsätzlich

7 Alle nachfolgenden Angaben in Klammern bezeichnen, soweit nicht anders angegeben, die Paragraphen in Wittgenstein 1984.

unterschiedlich sind. Die Differenz ist eine prinzipielle, so dass in dem einen Fall eigentlich (fernab des philosophischen Gedankenexperiments) nicht davon gesprochen werden kann, dass man sich irrt: „Es handelt sich nicht darum, daß Moore wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, daß wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte ‚Ich mag mich natürlich darin irren.‘ Wir würden fragen: ‚Wie sehe denn so ein Irrtum aus?‘ – z. B. die Entdeckung, daß es ein Irrtum war?“ (ebd.: § 32)

526

Zwischen beiden nichtanalytischen Sätzen besteht ein wesentlicher Unterschied in den Konsequenzen, welche ein ‚Irrtum‘ hätte. „Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe.“ (ebd.: § 300) „Die Existenz der äußeren Welt bezweifeln‘ heißt ja nicht, z. B., die Existenz eines Planeten bezweifeln, welche später durch Beobachtung bewiesen wird.“ (ebd.: § 20) „Diese Situation ist also nicht dieselbe für einen Satz wie ‚In dieser Entfernung von der Sonne existiert ein Planet‘ und ‚Hier ist eine Hand‘ (nämlich die meine). Man kann den zweiten keine Hypothese nennen. Aber es gibt keine scharfe Grenze zwischen ihnen.“ (ebd.: § 52)

Lässt sich angeben, warum dies der Fall ist: Warum kann man bei einem Satz wie ‚Alle Menschen haben zwei Eltern‘ oder ‚Dies ist meine Hand‘ nicht sagen, was es hieße, wenn man sich irrte? Warum kommt ihnen eine solche nichtlogische Sicherheit zu, dass Wittgenstein sie als Gewissheit bezeichnet (im Unterschied zu Wissen) und von ihnen sagt, dass sie fernab der philosophischen Untersuchung eigentlich unthematisch sind und sich nicht einfach so äußern und aufzählen ließen?

Es ist *keine intrinsische* Qualität, welche solche Sätze von anderen unterscheidet (insofern führt die Diskussion exemplarischer Sätze leicht in die Irre). Sie weisen nicht von sich aus eine besondere Qualität auf. Vielmehr gewinnen sie diese erst über *ihre Rolle*, die sie im Netz der Überzeugungen spielen. „Wären sie [die fraglichen Sätze] isoliert, so könnte ich etwa an ihnen zweifeln“ (ebd.: § 274). Sie sind es aber nicht, und dies führt dazu, dass sie als nicht negierbar erscheinen.

Dies lässt sich noch genauer beschreiben. Wittgenstein spricht von den fraglichen Sätzen auch als Angelsätzen: weil sie die Angeln seien, „in welchen jene [einfach empirischen Sätze] sich bewegen.“ (ebd.: § 341) Da es Wittgenstein zum einen um Gewissheit geht und er selbst das Sagen dieser Gewissheiten in Form von Sätzen problematisiert, werde ich nun statt von Angelsätzen auch von Angelannahmen sprechen. Betrachten wir also eine Angelannahme wie ‚Alle Menschen haben Eltern.‘

Was ist ihre Rolle im Netz der Überzeugungen? Sie stellt einen dichten Knotenpunkt im Netz der Überzeugungen sowie Urteils- und Praxisformen dar. Dieses könnte wie in Abbildung 1 skizziert werden.

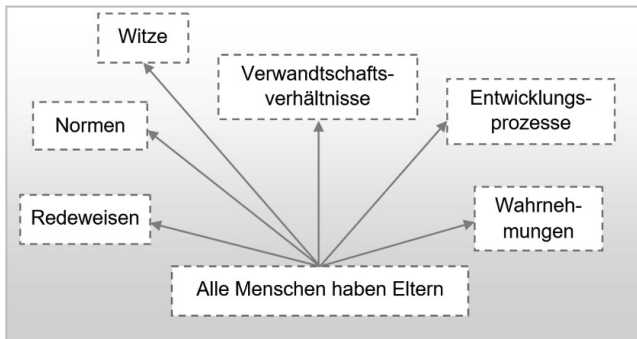


Abbildung 1: Relationen eines Angelsatzes

527

Die Angelannahme steht in einem Verhältnis zu Witzen, die über Eltern-Kind-Beziehungen erzählt werden, zu Redeweisen („der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“), zu Wahrnehmungsformen (der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern), zu Mustern von Entwicklungsprozessen (Emanzipation, Abnabelung) zu Normen (der Sorge, Pflege, des Respekts usw.), zu einem System der Verwandtschaftsverhältnisse und generativen Abfolgen und vielem mehr, das in unserer Lebenswelt eine enorme Bedeutung hat.

Stellen wir uns nun vor, was passieren würde, wenn die Angelannahme negiert würde (was ja logisch zulässig ist). Ihre dichte Position im Netz hat zur Folge, dass, wenn die Angelannahme in Frage gestellt wird, nicht nur sie, sondern *auch die auf sie bezogenen Urteils- und Praxisformen in Frage stehen*. „Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein Satz*“, schreibt Wittgenstein mit Bezug auf diesen dichten Knotenpunkt, „sondern ein Nest von Sätzen“ (ebd.: § 225).

Wird eine Angelannahme negiert, droht ein Vakuum zu entstehen. Ihre Negation erschüttert gleichsam eine Welt. Dadurch erweist sich die Topologie von Angelannahmen sowie der auf sie bezogenen Praxis- und Urteilsformen als verwickelt. Die Angelannahme stellt nicht das Fundament der Praxis- und Urteilsformen dar. Vielmehr ist es deshalb so schwierig, sich vorzustellen, was es hieße, wenn eine Angelannahme aufgehoben würde, weil damit die Praxis- und Urteilsformen mitaufgehoben würden.

528

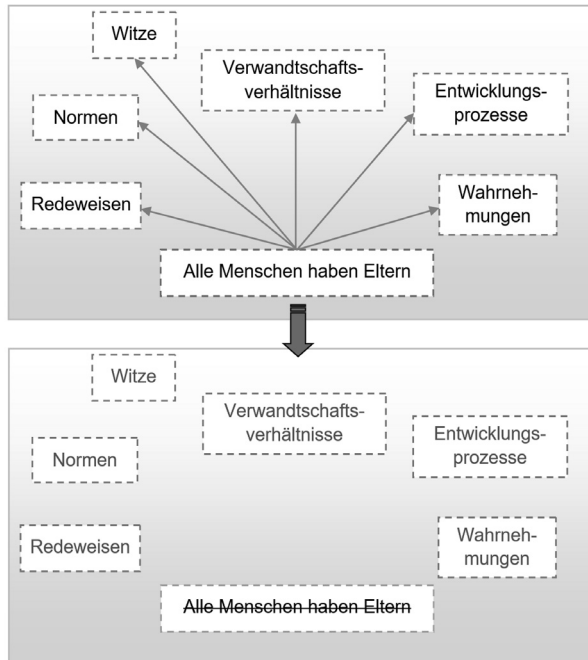


Abbildung 2: Co-Negation im Fall einer Aufhebung von Angelannahmen

Das heißt, diese Formen stützen sie – und machen es schwer, sich ihre Negation zu denken. „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“ (ebd.: § 248) Die Praktiken, Überzeugungen, Sozialformen, Routinen und Üblichkeiten, welche in der grundlegenden Annahme als in einer Art Knotenpunkt zusammenlaufen, sind es, welche den Knotenpunkt der Anzweifelbarkeit entziehen. Er ist damit

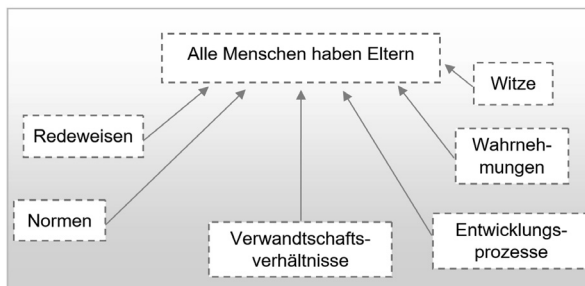


Abbildung 3: Das inverse Fundierungsverhältnis

relativ unverfügbar, relativ notwendig. Relativ in dem Sinne, dass er nicht aufgrund seiner selbst gewiss ist, ihm eine besondere inhärente Qualität eignete, sondern: weil mit seiner Aufhebung als Knotenpunkt im Netz der Praktiken und Annahmen das Netz der Praktiken und Annahmen selbst in Frage stünde. Die Angelannahme gewinnt ihre Status durch ihre besondere Position: Sie wird durch die Praxis- und Urteilsformen gestützt.

Fassen wir zusammen. Angelannahmen

- sind Knotenpunkte im Netz von Urteils- und Praxisformen
- weisen daher keine intrinsisch besondere Qualität auf, sondern gewinnen ihre Bedeutung durch ihre Rolle als Knotenpunkte
- sind aufgrund ihrer Funktion zwar nicht (logisch) notwendig, aber auch nicht einfach kontingent
- sind weniger etwas in der Welt als etwas, das die Welt zusammenhält
- sind nicht einfach aufzählbar, da sie aufgrund ihrer hohen Vertraulichkeit unthematisch bleiben
- sind Gewissheiten, nicht Wissen – daher kommt ihre Negation einer Erschütterung gleich

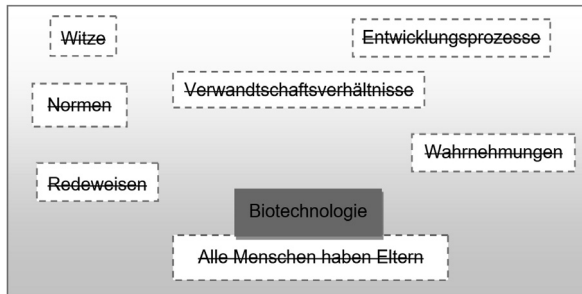
529

4. Potenzialerwartungen: ein Erklärungsmodell

Doch inwiefern hilft uns dies bezüglich der Ausgangsfrage weiter? Diese lautete: Wie lässt sich die Genese technologischer Potenzialerwartungen begreifen? Ich ging davon aus, dass die philosophische Tradition uns Schwierigkeiten bereitet, eine Antwort auf diese Frage zu finden. Bedeutende technologische Transformationen sind begrifflich betrachtet wie banale Alltagsurteile Teil der Tatsachenwahrheiten. Das Tableau des Wissens muss daher verändert werden. Mit der Theorie der Angelannahmen ist uns dies gelungen. Doch wie hängen diese nun mit neuen Technologien und den durch sie evozierten Erwartungen zusammen?

Die Antwort lässt sich nun unmittelbar geben: Neue Technologien können Angelannahmen in Frage stellen. Mit der Erwartung, dass eine Angelannahme durch sie negiert werden könnte, entsteht die Erwartung, dass sich das Leben grundlegend verändern wird, dass eine neue Welt, eine neue Ära beginnt. Die Negation der Angelannahme ist die Negation eines vertrauten Zusammenhangs, einer Welt. Biotechnologien sind dazu prädestiniert, Angelannahmen in Fragen zu stellen. Ein Exempel ist dafür die bereits genannte Angelannahme: ‚Alle Menschen haben Eltern‘. Wird durch biotechnologische

Entwicklung in Aussicht gestellt, (wie vage und unrealistisch auch immer), dass die Angelannahme ihre Gültigkeit verlieren könnte, ruft es ineins damit die Erwartung auf, dass eine soziale Welt ausgelöscht wird.



530

Abbildung 4: Biotechnologie negiert Angelannahme

Es ist nicht nur die einfache Negation, welche neue Biotechnologien evozieren können. Die Negation kann zugleich mit einer Position erfolgen: Eine neue Angelannahme wird gesetzt (und die alte dadurch antizipativ ausgelöscht). Dies ist die gemeinsame Wurzel von Science Fiction und spekulativer Technikentwicklung. Ein Beispiel ist dafür die Aussicht, dass Menschen unsterblich werden könnten (wenngleich ein besonders offensichtliches, weil die Negation und Position kontradiktorische Annahmen sind).

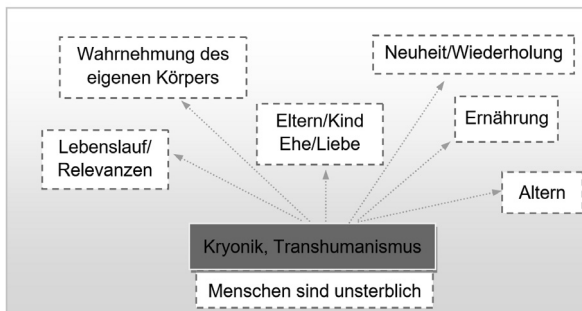


Abbildung 5: Setzung einer (und damit Negation einer anderen) Angelannahme

Wir gewinnen damit eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Das Modell bietet eine Erklärung der Genese von Potenzialerwartungen. Es erläutert dabei den Zusammenhang zwischen Sozial- und Technikgeschichte (,neue Welt', ,neue Ära').

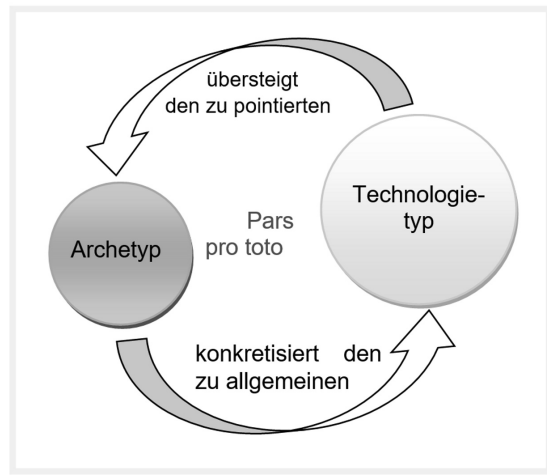
5. Anreicherung des Modells

Technologien, die in der Erwartung gegeben sind, können also Potenzialerwartungen evozieren. Sie antizipieren eine Auflösung der vertrauten Welt. Es gilt nun unsere pauschale Redeweise von der Technologie zu verfeinern. Denn eine Technologie ist nie direkt gegeben. Gegeben sind vielmehr *exemplarische* Techniken, die das Potenzial der Technologie verdeutlichen. So stehen im Szenario eines durch Reproduktionstechniken erzeugten Kindes oder im Fall der Kryonik spezifische Techniken für das Potenzial der Biotechnologie. Mit anderen Worten: Es gibt in der Regel spezifische Techniken, welche die Technologie und ihr Potenzial *pars pro toto* repräsentieren. Die Gentomate und das Klonschaf sind exemplarisch für die Genetik, Atomkraftwerke und Atombomben für die Atomtechnologie, Nanoroboter für die Nanotechnologie. Die exemplarischen Techniken stehen für die Technologie als Ganze, sie erschließen ihr allgemeines Potenzial zu einem frühen Zeitpunkt ihrer Entdeckung. Daher bezeichne ich sie als *Archetypen*. Archetypen stellen eine Art Vorgriff auf den erwarteten Technologietyp dar. Die Technologie ist zu vage, unbestimmt, zu allgemein, als dass sie Erwartungen auslösen und Diskussion entzünden könnte. Ein Technologietyp wie die Atomtechnologie oder Biotechnologie ist in seiner Allgemeinheit zu abstrakt, er erläutert sein Potenzial nicht von sich aus. Die Leistung eines Archetyps besteht in der Konkretisierung dieses Potenzials.

531

Nun gilt allerdings auch umgekehrt: Der Archetyp, welcher für die Technologie als Ganze im Sinne eines *pars pro toto* steht, schöpft sie nicht aus. Ein Archetyp kann nie alle oder auch nur viele Potenziale darstellen, welche mit einer Technologie verbunden sind. Ein Archetyp konkretisiert den abstrakten Technologietyp und exemplifiziert sein Potenzial. *Weil* der Technologietyp aber zu abstrakt, unbestimmt und verworren in seinen Möglichkeiten ist, übersteigt er den Archetyp. Zwischen beiden besteht ein Spannungsbogen. Die Technologie ist zu wenig prägnant, pointiert, genau deshalb ist sie *unausschöpfbar* im Vergleich zum überpointierten Archetyp. Zwischen der Verdichtungsleistung im Archetyp und dem „unausschöpfbaren Rest“ des Technologietyps besteht ein *wechselseitiges* Intensivierungsverhältnis.

Neben der Differenzierung zwischen Archetyp, dem noch einzuführen Prototyp sowie dem Technologietyp gilt es auch die Erwartungsdynamik präziser in den Blick zu nehmen. Potenzialerwartungen antizipieren eine Auflösung der Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen. Dadurch entsteht ein Moment der Hyperkontingenz. Einfache Kontingenz



532

Abbildung 6: Spannungsverhältnis zwischen Arche- und Technologietyp

betrifft die Realisierung von Möglichkeit. Hyperkontingenz bezieht sich auf den auf einmal offenen (kontingenten) Möglichkeitsraum des Möglichen. Wird Welt negiert, wird der Möglichkeitsraum in seinen Grenzen erschüttert. Aber mehr noch: In diesem Zusammenhang kommt es häufig zu Übersprungserwartungen, die im Nachhinein als besonders krass und unverständlich erscheinen. Sie lassen sich aber als eine Art Schlussverfahren charakterisieren, welches man als Potenzialkaskade bezeichnen könnte. Denn die Kontingenzdynamik weist zwei Stufen auf. Bislang ist lediglich die erste Stufe dargestellt: Eine Angelannahme wird negiert durch Position einer anderen und wellenartig breitet sich der Verlust vertrauter Praxis- und Urteilsformen aus. Die zweite Stufe der Kontingenzdynamik setzt nun damit ein, dass im Lichte der neu gesetzten Angelannahme 1 (=A₁; z. B. Organe lassen sich künstlich reproduzieren) weitere Angelannahmen eine größere Plausibilität zu gewinnen scheinen.

Der Schluss erfolgt also in folgender Weise: Wenn A₁ möglich erscheint, obgleich dies bislang als unmöglich galt, warum dann nicht auch A₂ (z. B. Unsterblichkeit) oder A_n? Die „Logik“ dieser Potenzialkaskade ist also:

- A₁ erschien unglaublich, gilt aber inzwischen als realisierbar.
- A₂ erschien unglaublich, aber wenn A₁ inzwischen realistisch scheint, warum dann nicht A₂, das doch vergleichsweise weniger unerhört anmutet als A₁.

Die Basis für diesen „Schluss“ ist die Evidenz der Hyperkontingenz.

6. Eine Response auf Potenzialerwartungen: Angst und Furcht

Nachdem das Modell der Genese von Potenzialerwartungen umrissen ist, komme ich nun auf die eingangs geschilderten Überlegungen zurück. Das Modell bietet einen Ansatzpunkt, um zu verstehen, warum frühe Technologiediskurse häufig so irrational erscheinen. Die nachfolgende Darstellung schließt andere Erklärungsansätze⁸ nicht aus, sie bietet aber nochmal einen anderen Blick. Weil es mir darum geht, kommunikative Technologiekonflikte, insbesondere zwischen ‚Laien‘ und ‚Experten‘ zu erklären, steht für mich die verhängnisvolle Erwartung im Vordergrund.

In den Konflikten, welche die Entstehung und Entwicklung von neuen Technologien begleiten, findet sich ein wiederkehrendes Muster, das häufig, aber nicht ausschließlich entlang der Positionen von ‚Experten‘ und ‚Laien‘ verläuft: Einige Wissenschaftler und Entwickler beklagen die *diffuse Ängste* von ‚Laien‘ und appellieren an eine *Versachlichung* der Diskussion. Die ‚Laien‘ wiederum *fühlen sich* von jenen Wissenschaftlern *unverstanden* und klagen darüber, nicht ernst genommen zu werden. Die Wissenschaftler dagegen fühlen sich von den Laien unverstanden, indem sie den Eindruck haben, in die Nähe von Dr. Frankenstein gerückt zu werden. Dies schürt natürlich die Frage: Wodurch entsteht dieser wechselseitige Vorwurf, von der jeweils anderen Seite nicht richtig verstanden zu werden? Oder allgemeiner gefragt: Was löst die erbitterten Konflikte um neue Technologien aus?

Dazu setze ich am Unterschied zwischen Archetypen und Prototypen an. *Archetypen* werden zwar häufig von Wissenschaftlern kreiert. Die Laien weisen aber eine besonders enge Verbindung zu ihnen auf, sofern es ihr ausschließlich Zugang zur Technologie ist, da diese ihnen lediglich in Visionen und Szenarien, Narrationen und Bildern gegeben ist. Wissenschaftler und Entwickler können darüber hinaus mit *Prototypen* experimentieren. An ihnen können erste Erfahrungen erworben werden, im Umgang mit ihnen kann man sich mit ihnen vertraut machen (gerade bei langen Versuchsreihen). Archetypen stehen primär für das Potenzial einer

⁸ Etwa solche, welche die hyperspekulative Natur der Debatte kritisieren (vgl.: Nordmann 2007), oder solche, welche den Konflikt auf unterschiedliche Wertvorstellungen unterschiedlicher sozialer Gruppen zurückführen, etwa in der Tradition des SCOT-Ansatzes (vgl.: Bijker & Pinch 1989), oder solche, welche den Konflikt auf die unterschiedlichen und unversöhnlichen Perspektiven von Betroffenen, das heißt solchen, die sich Gefahren ausgesetzt sehen, und Entscheidern, das heißt solchen, die ein Risiko eingehen, zurückführen (vgl.: Luhmann 1991: 111-133).

Technologie, eine vertraute Welt grundlegend zu verändern. Prototypen stehen dagegen für Problemkonstellationen: etwas Bestimmtes funktionierte noch nicht, muss noch gelöst werden usw. Was in Technologiedebatten adressiert wird, mag daher – trotz der *scheinbar* gleichen Referenz – einen ganz unterschiedlichen Sinn haben. Das Risiko einer Technologie, deren Potenzial archetypisch als immens erscheint, wird anders wahrgenommen, als das einer prototypischen Technik, deren Probleme und Gefährdungshinsichten einigermaßen klar bestimmt sind und definiert werden können. Diese Unterschiede in der Risikowahrnehmung lassen sich mit der Unterscheidung von Angst und Furcht begreifen.

534

Die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht hat in der Philosophie eine kleine Tradition (bei Kierkegaard, Heidegger, Blumenberg). Furcht meint dabei die Furcht *vor* jeweils etwas *Bestimmtem* und Bestimmbarem; Angst dagegen kann ihr „wovor“ *nicht objektivieren*. Angst ist daher „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand.“ (Blumenberg 1979a: 10) Sie ist eine unbestimmte Erwartung: Alles kann passieren. In der Angst vermag es die Erwartung nicht, sich (a) auf ein stabiles Objekt zu beziehen, das (b) klare Gefährdungshinsichten aufweist.

Dieses Verständnis von Angst und Furcht lässt sich auf die Entdeckung von Technologien und deren Realisierung anwenden. In den frühen, intensiven Phasen des Erwartens unerhörter Potenziale ist die Technologie unbestimmt, vage, diffus. Archetypen konkretisieren sie. Gleichwohl geht keine Technologie in ihren Archetypen auf. Diese Unbestimmtheit (einer unvertrauten Welt) kann zu Angst führen. Wovor man sich fürchtet, steht ja nicht fest und kann nicht feststehen, da die Gefährdungshinsichten nicht klar sind. Das hat seinen Grund darin, dass die Gefahr sich *auf* eine unbekannte *Welt* bezieht, nicht auf eine bestimmte Gefahr *in* einer vertrauten Welt.

Dadurch entsteht eine strukturelle Schiefelage in der Kommunikation über Technologien, die Potenzialerwartungen hervorrufen. Neue Technologien stellen Welt in Frage, indem sie die Erwartung evozieren, die Welt aus ihren Angeln zu heben. Die Form bzw. Nichtform, in der die Gefährdung durch neue Technologie erscheint, ist die der Angst. Ganz anders ist die technische Perspektive auf die Probleme neuer Technologien, also die Perspektive insbesondere von Ingenieuren, die mit ihrer Entwicklung betraut sind. Um Risiken neuer Technologien zu handhaben, werden diese „kleingearbeitet“, das heißt in Problemgruppen (Gefährdungshinsicht, -bedingungen, -wahrscheinlichkeit) und Mittel zu deren Lösung unterteilt. Diese technische Perspektive behandelt die

Gefährdung daher anhand von Prototypen in der Form von Furcht vor... Technikkonflikte entstehen an den Kanten dieses Zusammenstoßes von Furcht und Angst.

Wird mit Gentechnik die Vorstellung assoziiert, das Lebendige gestalten und manipulieren zu können, so entspricht dem eine vollständige Auflösung der vertrauten Welt: Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Natur und Mensch, Nahrung und Tier – nichts lässt sich mehr auf vertraute Weise denken. Wird dagegen mit Gentechnik die Frage assoziiert, möglichst pragmatisch und problemnah eine Maissorte gegen diesen bestimmten Schädling resistent zu machen, ein Organ gezielt für eine bestimmte Person zu züchten, dann verläuft der technische Blick in relativ bestimmten Bahnen: Man hat Furcht davor, dass es zu einer Autoimmunreaktion gegen das neue Organ kommen oder dass eine Resistenz des „Schädlings“ gegen das selbst produzierte Insektizid auftreten könnte.

535

Diese beiden Ebenen, auf denen Technologien diskutiert werden, sind miteinander inkompatibel, sie sind für die Beteiligten aber nicht ohne weiteres *als verschiedene Ebenen sichtbar*. Das erklärt sich wie folgt: Auf der einen Seite wird in Angst über die fremden Technologien gesprochen. Diese Angst – und dies ist entscheidend – kann innerhalb des als rational geltenden Diskurses aber *nur geäußert, also versprachlicht werden, wenn sie als Angst vor etwas Bestimmtem formuliert wird – also eigentlich als Furcht, die sie aber gerade nicht ist*. Damit Angst versprachlicht werden

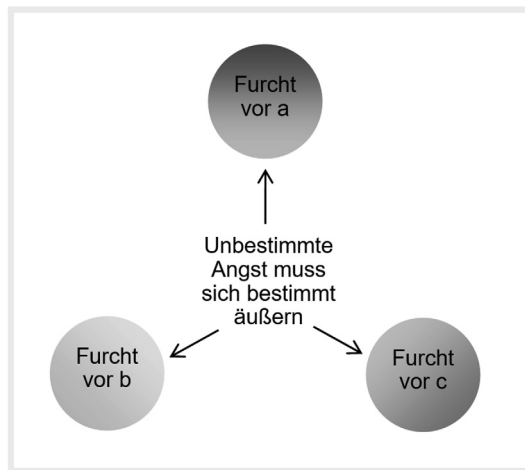


Abbildung 7: Unbestimmte Angst muss sich als bestimmte Furcht äußern

kann, muss sie folglich objektiviert werden, und hört damit auf, als Angst überhaupt noch kenntlich zu sein. Denn Angst ist gewissermaßen sprachlos. Damit ist eine strukturelle Schiefelage vorhanden. *Denn wer Angst hat, sie aber als Furcht äußert, dem kann die Angst auch nicht genommen werden, indem ihm die Furcht genommen wird.*

Damit zeichnet sich eine Erklärung der kommunikativen Verfehlung ab. *Unbestimmte* Angst soll nämlich durch Sicherheitstechniken für dieses oder jenes *bestimmte* Ereignis abgewiesen werden. So entsteht der Eindruck des Unverständnisses auf der einen Seite. Oder auf der anderen Seite: Es wird auf jeden Sicherungsvorschlag mit neuem Unbehagen geantwortet ad infinitum. Wie ein im Ärmel gehaltener Joker wird neues Bedenken geäußert, was als dogmatische Ablehnung aufgefasst wird, da sie uneinsichtig gegenüber den spezifischen Gründen ist. Notwendig diffuses Unbehagen trifft Detaillösungen. Schon aufgrund dieses Niveau-Unterschiedes ist der Konflikt festgefahren.⁹

536

Der Konflikt tritt vermutlich deshalb besonders häufig zwischen Technikern, welche direkt in den heißen Zonen der Forschung und Entwicklung tätig sind, und den ‚Laien‘, welche mehr Abstand dazu haben, auf, weil der pragmatische Blick auf eine technische Lösung immer eine Blickverengung auf etwas sehr Bestimmtes voraussetzt; und weil in Auseinandersetzung am Gegenstand eine spezifische Vertrautheit (Bestimmtheit) mit ihm entsteht, welche in der Entfernung nicht gewonnen werden kann. Des Weiteren erscheint dem am Prototypen geschulten, problemlösenden Blick eine größere Rationalitätsanmutung zuzukommen. Die Angst muss – das ist ihre Erscheinungsweise – diffus bleiben. Sie wird von Technik, die realisiert wird, durch den Aufbau von Vertrautheit schrittweise aufgelöst oder in Furcht verwandelt, so dass retroaktiv die Angst als irrationales und sich nicht bewahrheitendes Vorurteil erscheinen kann.

Literatur

Bijker, Wiebe E.; Hughes, Thomas P.; Pinch, Trevor J. (Hg.) (1989): *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*, 1. MIT Press paperback ed. Cambridge Mass. u.a.: MIT Press.

⁹ Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich möchte nicht behaupten, dass dies die einzige Konfliktlinie ist oder dass Experten die Situation rational betrachten, wogegen sog. Laien nur emotional, eben mit Angst reagieren, und nicht beispielsweise auch mit guten Gründen eine Technologie ablehnen können. Es kommt mir nur auf die Analyse einer ungeklärten Ebenenverschränkung an.

- Bijker, Wiebe E.; Pinch, Trevor J. (1989): "The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit of Each Other", in: Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hughes und Trevor J. Pinch (Hg.): *The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology*, 1. MIT Press paperback ed. Cambridge Mass. u.a.: MIT Press: 17–50.
- Bloch, Ernst (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1979a): *Arbeit am Mythos*, 3., erneut durchges. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans (1979b): „Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit“, in: Hans Blumenberg: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1513): 193–209.
- Borup, Mads; Brown, Nik; Konrad, Kornelia; van Lente, Harro (2006): "The sociology of expectations in science and technology", *Technology Analysis & Strategic Management* 18 (3-4), S. 285–298. DOI: 10.1080/09537320600777002.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1930): „Das Unbehagen in der Kultur“, in: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Fischer (9): 191–270.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit*, 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heil, Reinhard; Kaminski, Andreas; Stippak, Marcus; Unger, Alexander; Ziegler, Marc (Hg.) (2007): *Tensions and convergences. Technological and aesthetic transformations of society*. Bielefeld: Transcript; Distributed in North America by Transaction Publishers.
- Hetzl, Andreas (2006): „Metapher und Einbildungskraft. Zur Darstellbarkeit des Neuen“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (1): 77–91.
- Hume, David (1739): *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch I: Über den Verstand*, Unveränd. Nachdr. 1989 d. 2., durchges. Aufl. von 1904 (Buch 1) u. d. Gesamtreg. aus d. Ausg. 1906 (Buch 2 u. 3). Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek <Hamburg>, 283a).
- Kaminski, Andreas (2010): *Technik als Erwartung. Grundzüge einer allgemeinen Technikphilosophie*, Bielefeld: Transcript.
- Kant, Immanuel (1781/1787): *Critik der reinen Vernunft*, Darmstadt: WBG.
- Kass, Leon (2010): "Preventing a Brave New World", in: Craig Hanks (Hg.): *Technology and Values: Essential Readings*, Wiley-Blackwell.
- Konrad, Kornelia (2004): *Prägende Erwartungen. Szenarien als Schrittmacher der Technikentwicklung*, Berlin: Ed. Sigma.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710): „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*, II.1-2. Hg. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt: WBG.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714): „Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*. Bd. 1, Bd. 1. Hg. v. Hans Heinz Holz. Darmstadt: WBG: 439–483.
- Lösch, Andreas (2006): "Anticipating the Futures of Nanotechnology: Visionary Images as Means of Communication", in: *Technology Analysis & Strategic Management* 18 (3-4): 393–409.
- Luhmann, Niklas (1991): *Soziologie des Risikos*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Mattern, Friedemann (2003): „Vom Verschwinden des Computers. Die Vision des Ubiquitous Computing“, in: Friedemann Mattern (Hg.): *Total vernetzt. Szenarien einer informatisierten Welt*; 7. Berliner Kolloquium der Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung. Berlin: Springer (Xpert.press): 1–42.

- Merton, Robert K. (1949): *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin, New York: de Gruyter.
- Nordmann, Alfred (2007): "If and Then: A Critique of Speculative NanoEthics", in: *Nanoethics* 1 (1), S. 31–46. DOI: 10.1007/s11569-007-0007-6.
- Ruoff, Michael (2005): „Das Problem des Neuen in der Technik“, in: Gerhard Gamm und Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript: 169–182.
- van Quine, Willard Orman (1980): „Two Dogmas of Empiricism“, in: Willard Orman van Quine: *From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays*, 2nd ed., rev., 4th print. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press: 20–46.
- Weisker, Albrecht (2003): „Expertenvertrauen gegen Zukunftsangst. Zur Risikowahrnehmung der Kernenergie“, in: Ute Frevert (Hg.): *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 394–421.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): „Über Gewißheit“, in: Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 113–257.
- Ziegler, Marc (2005): „Technik und Phantasma. Das Begehren des Mediums“, in: Gerhard Gamm und Andreas Hetzel (Hg.): *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript: 63–80.

Andreas Kaminski

Potential Expectations of Biotechnologies.

A Model for the Analysis of Conflicts about New Technologies

Abstract

Debates on new technologies commonly seem to be irrational. In an even higher degree this might be true for the expectations that are evoked by recent biotechnologies. A typical constellation is like this: While A expresses fears (more precisely: angst) concerning a new technology, those fears are taken up to be absurd by B. And while B criticizes that A's scenarios lack a realistic basis, A complains about not being taken serious. Thus the conflicting parties accuse each other of behaving irrational (why can they not understand what is so obvious') or even malicious (they actually do not try to').

This article deals with this mutual suspicion of irrationality and provides an explanation focusing on structural reasons for conflicts of that kind. An explanation is reached on the basis of a model that describes the genesis of expectations regarding technological potentials. These expectations are concerned with the anticipation that a technology has the power to fundamentally change our life. Based on this model a different examination of discourses on technologies is possible: The existence of structurally different levels of communication about technology is demonstrated - plus that the levels themselves can stay undiscovered by the conflicting groups due to structural reasons. And as the levels in communication remain concealed the impression of a slippery slope of rationality prevails.

Keywords: Technology assessment, Expectation, new Technologies, Communication, scenario

Potencijalna očekivanja biotehnologija.
Model analize sukobljavanja oko novih tehnologija

Rezime

Debate o novim tehnologijama se često čine iracionalnim. To posebno važi za možda sva očekivanja koja prizivaju nove biotehnologije. Tipična konstelacija izgleda ovako: A ispoljava strah u pogledu na nove tehnologije koje B smatra zamršenim. Dok B prigovara da scenariji, koje navodi A, ne pokazuju nikakav realan sadržaj, A zamera da mu se, u stvari, ne poklanja pažnja. Sukobljene strane međusobno se optužuju za iracionalno („zašto drugi ne razumeju nešto što je očigledno) ili čak maliciozno držanje („oni uopšte ne žele“).

Sledeći prilog se bavi ovim prigovorom iracionalnosti i nudi objašnjenje koje razotkriva strukturalne razloge za takve sukobe. Objašnjenje je dobijeno na osnovu jednog modela, koji opisuje genezu tehnoloških očekivanja potencijala. Oni se tiču očekivanja da neka tehnologija pokazuje potencijal za temeljnu promenu našeg života. Iz ovog modela proizilazi drugačiji pogled na tehnološki diskurs. On pokazuje da postoje strukturalne razlike u nivou u okviru komunikacije o tehnologiji, koje, opet iz strukturalnih razloga, mogu da ostanu skrivene učesnicima komunikacije. A stoga što komunikativne razlike u nivou mogu da ostanu skrivene, nastaje utisak nejednakosti u racionalnosti.

Ključne reči: *procena posledica tehnike, očekivanje, nove tehnologije, komunikacija, scenario*

Philipp Richter

Zum Problem der ‚Anwendung‘ in der Ethik: Das Paradox der unvollkommenen Pflicht in der Moralphilosophie Kants

Abstract *In der Diskussion der Angewandten Ethik wurde bisher nicht hinreichend geklärt, was Anwendung in der Ethik bedeutet. Jedoch gilt insbesondere die Anwendung der Moralphilosophie Kants oder der Diskursethik als problematisch. Der Beitrag stellt am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung in der Metaphysik der Sitten dar, wie ‚Anwendung in der Ethik‘ bei Kant konzipiert ist. Es wird gezeigt, dass eine strenge Trennung des Begründungs- und des Anwendungsteils der Ethik und die Delegation ihrer Anwendung an die Praxis der individuellen Urteilskraft in das Paradox der unvollkommenen Pflicht führt. Das Paradox besteht darin, dass die Maxime der Hilfeleistung erfüllt wäre, ohne je handelnd erfüllt zu werden. Eine konsistente Begründung der Hilfspflicht muss das Paradox durch Formulierung von rational kontrollierbaren Untermaximen überwinden; die Anleitung dazu bietet eine Kasuistik. Diese Kasuistik als Lehre von der Anwendung der Ethik bei Kant überwindet die Paradoxie der unvollkommenen Pflicht nur, wenn sie als Klugheitslehre im Sinn einer provisorischen Moral des Descartes verstanden wird.*

Schlüsselwörter: *Angewandte Ethik, Anwendung, Hilfspflicht, unvollkommene Pflicht, Kant, Aristoteles, Urteilskraft, Klugheit, Moralphilosophie.*

540

Einleitung

‚Angewandte Ethik‘ ist heute in Gestalt zahlreicher sog. Bereichsethiken etabliert, z. B. als Bio- und Medizinethik, Wirtschafts- oder Umweltethik. Daher überrascht es, dass bisher keinesfalls hinreichend geklärt ist, was ‚Anwendung‘ in der Ethik überhaupt bedeutet. So ist umstritten, wie die Disziplin der Angewandten Ethik angemessen zu bezeichnen ist (Pott-hast/Kipke 2014), zudem welche Problemsorten mit der Anwendungsfrage verbunden sind (Richter 2015) und wie ‚Anwendung‘ jenseits der defizitären Bereichs- bzw. Bindestrichkonzeption von Angewandter Ethik zu denken ist (Hubig 2015: Kap. 4.2). Allerdings erklären manche die Anwendungsproblematik der Ethik zum Scheinproblem, das nur aufträte, wenn ein falsches, von der Lebenswelt und Praxis isoliertes Verständnis von ethischer Theorie zugrunde gelegt wird (Rehbock 1997: 89; Vieth 2007: 396). Diese verfehlte Theorieauffassung fände sich bei Ethiken des sog. „neuzeitlichen Typs“ (ebd.: 397), womit insbesondere Kants Moralphilosophie und die Diskursethik gemeint sind. Diese Ethiken würden

die Analyse, Beurteilung und Begründung moralischer Urteile unter abstrakt-theoretischen Vorannahmen betreiben, die für eine Umsetzung im Handeln rückgängig gemacht werden müssten. Für diese Umsetzung biete der neuzeitliche Ethiktyp jedoch nicht wiederum eine überzeugende theoretische Anleitung.

Ein Aspekt dieser vermeintlich einseitigen Vorannahmen ist die strikte Unterscheidung eines Begründungs- und eines Anwendungsteils der Ethik (Gottschalk 2000: 13), wie sie in den diskursethischen Varianten und auch in Kants Moralphilosophie zu finden ist (Werner 2004: 81). Folgt man Micha H. Werner, dann müssen jedoch insbesondere diese ‚neuzeitlichen‘ Ethiktypen neben der Prinzipienbegründung, auch auf die Frage antworten, wie wir uns „als moralische Akteure in konkreten Handlungssituationen am Moralprinzip orientieren können und orientieren sollen“ (ebd.: 81).

541

Die Behandlung dieser Anwendungsfrage wird allerdings häufig – nicht nur in Ansätzen des neuzeitlichen Ethiktyps – im Verweis auf die individuelle Urteilskraft ins Jenseits der Theorie verwiesen und auf nicht weiter erläuterte Kompetenzen der ‚Ethik-Anwender‘ in der Praxis verschoben. Demnach würde die ‚Anwendung‘ ethischer Theorie, wie Matthias Kettner treffend bemerkt, in normativer Hinsicht an die „allwissenden Folgenkalkulierer, nimmermüden Optimierer, unparteiischen Allesbeobachter und gutwilligen Idealisten“ der Praxis delegiert (Kettner 1995: 47f.). In wissenschaftlicher Hinsicht wären dann dagegen lediglich die empirisch-erklärenden und retrospektiven Disziplinen der Anthropologie, Psychologie etc. für die Analyse von Anwendungsbedingungen zuständig. Freilich gilt auch in dieser Auffassung das ‚Gelebtwerden der Theorie‘ als Anwendung von Ethik; wobei freilich das Leben, in dem die Individuen ihre je eigene Urteilskraft aktualisieren, als eine für die Theorie unvorhersehbare Angelegenheit gilt. Eine normative Theorie der moralischen Urteilsbildung reicht, dieser Auffassung nach, niemals bis in die Einzelfälle der Praxis, aber auch nicht – und das ist das Problem – zu einer klaren Analyse und normativ-theoretischen Anleitung der vielen argumentativen Funktionen, die unter dem Titel ‚Urteilskraft‘ in jedem Einzelfall zu erbringen sind (vgl. Dietrich 2012).

Die These, Anwendung von Ethik sei letztlich eine nicht weiter theoriefähige Angelegenheit der individuellen Urteilskraft, will ich in diesem Beitrag problematisieren und widerlegen. Ich beziehe mich nicht auf die Anwendungsproblematik in der Diskursethik (vgl. Werner 2003), sondern auf das, was man Kants ‚unreine Ethik‘ genannt hat (Louden 2000:

13), d. h. gewissermaßen auf den Anwendungsteil der Kantischen Moralphilosophie. Vor allem in der *Metaphysik der Sitten* entwickelt Kant eine sog. „Ethik für Endliche“ (Esser 2004), wobei er auch Anwendungsfragen und das Praktizieren ethischer Reflexion thematisiert. Mit Andreas Luckner gehe ich davon aus, dass sich auch in Kants Moralphilosophie der Begründungs- und der Anwendungsteil der Ethik nur unzureichend unterscheiden lassen (Luckner 2005: 36). Die Probleme einer ethischen Theorie, die Begründungs- und Anwendungsaufgaben der Ethik isoliert voneinander behandeln will, untersuche ich am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung. Denn, so meine These, wird die ethische Reflexion im Verweis auf eine in der Praxis zu erbringenden Zusatzleistung der Urteilskraft abgebrochen, gerät sie in das *Paradox der unvollkommenen Pflicht*.¹ Eine Theorie, die Begründung und Anwendung radikal trennen will, erwiese sich somit nicht nur – so die üblichen Vorwürfe – als lebensfern oder rigoros, sondern schlichtweg als widersprüchlich und falsch. Die zu vermeidende Paradoxie besteht kurz gesagt darin, dass die verpflichtende Maxime zur Hilfeleistung auch dann gültig und von einem Subjekt anerkannt wäre, wenn sie angesichts von Notlagen niemals in einer tatsächlichen Hilfeleistung realisiert würde. Zur Vermeidung dieser absurden Konsequenz muss praktische Urteilskraft nicht nur als ‚mechanisches Subsumieren‘, sondern im Sinne der Aristotelischen Klugheit gedacht werden. Mit der Diskussion des Paradoxes der unvollkommenen Pflicht will ich zeigen, dass es im Rahmen eines Ethikverständnisses des sog. neuzeitlichen Typs nicht möglich ist, die theoretische Reflexion des Anwendungsbezuges im Verweis auf die individuelle Urteilskraft abzuberechnen.

Ich werde im Folgenden zunächst (1.) die zu problematisierende These darstellen, die annimmt, dass Anwendungsfragen der Ethik durch die individuelle Urteilskraft vollständig gelöst werden können und eine eigene Theorie der Anwendung somit nicht erforderlich sei. Sodann werde ich (2.) skizzieren, wie bei Kant ‚Anwendung in der Ethik‘ konzipiert ist, um dies (3.) am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung zu konkretisieren. Ich rekonstruiere dabei das Begründungsargument für eine allgemeine Hilfspflicht in der *Metaphysik der Sitten* und setze mich kritisch mit den Interpretationen der Begründung und Anwendung dieser Pflicht bei Otfried Höffe und Micha H. Werner auseinander. Es zeigt sich (4.), dass das Paradox der unvollkommenen Pflicht eine Trennung

1 Erste Überlegungen zur Problematik der Hilfspflicht bei Kant bzw. eines Paradoxes der unvollkommenen Pflicht sind mit Blick auf die Globale-Gerechtigkeits-Debatte gemeinsam mit David Ewert (TU Darmstadt) entstanden (Ewert/Richter 2012).

des Begründungs- und Anwendungsteils der Ethik absurd erscheinen lässt. Bei der Auflösung des Paradox lassen sich im Anschluss an Kants Rede von einer „unvermeidlichen [...] Kasuistik“ (AA VI, 411) dann Grundzüge einer ‚Angewandten Logik‘ des Moralurteils bei Kant rekonstruieren. Bei dieser Theorie zur Generierung von Untermaximen muss es sich, wie zu zeigen sein wird, zur Überwindung des Paradox der unvollkommenen Pflicht um eine Klugheitslehre handeln (vgl. Luckner 2005).

1. Das Problem einer Anwendung von Ethik oder: „Anwenden ist gleich Urteilskraft“?

Es ist ein bekannter Topos, dass die Frage nach einer Anwendung allgemeiner Normen auf moralische Konfliktfragen und konkrete Einzelfälle nicht wiederum abschließend und vollständig durch allgemeine Normen geregelt werden kann (vgl. Hubig 1995, 65-69). Für die Urteilskraft, die Allgemeines und Besonderes vermitteln soll, lassen sich nicht wiederum allgemeingültige Regeln für ihre korrekte Ausübung in allen Fällen angeben; es ist ersichtlich, dass bei gegenteiliger Behauptung die gedankliche Struktur sofort iteriert (Fischer 2006, 17). Daher sprechen manche auch von einer Aporie der praktischen Vernunft (Wieland 1989): Die Ausweglosigkeit für eine Theorie der ‚Anwendung in der Ethik‘ bestünde darin, dass theoretisch fundierte, vernünftigen Einsichten z. B. über allgemeine Normen immer nur annäherungsweise an die Praxis kämen, die Theorie jedoch nie wirklich für die konkrete Orientierung im Einzelfall ausschlaggebend wäre. Vielmehr müssten epistemische und motivationale Zusatzleistungen erbracht werden, die durch die allgemeine Theorie jedoch nicht mehr gedeckt sind. Die Rede davon, dass die Urteilskraft für die Ethikanwendung zuständig sei, produziert demnach lediglich blinde Flecken für die Theorie. Ohne weitere Ausarbeitung trägt der Begriff nicht zur Klärung der Anwendungsrelation in der Ethik bei.

Wie Julia Dietrich ausgeführt hat, verbinden sich mit dem Verweis auf die individuelle Urteilskraft relativistische Thesen (Dietrich 2012). Dies signalisieren Bemerkungen wie z. B., dass „es letztlich doch jeder selber wissen müsse“, wie Theorien im Blick auf das eigene Handeln weiterzudenken und umzusetzen seien (ebd.: 233). Wenn, so Dietrich weiter, „im konkreten Einzelfall die Urteilsbildung der theoretischen Analyse nicht mehr zugänglich“ und an dieser Stelle vielmehr die Urteilskraft gefragt sei, dann bleibt dabei „offen, was genau mit ‚Urteilskraft‘ gemeint ist und welche Rolle die ethische Argumentation dann noch für die Einzelfallentscheidung spielen kann“ (ebd.: 233f.). Der Anspruch ethischer Urteilsbildung auf eine

intersubjektiv geteilte Rationalität und Verbindlichkeit werde durch die These der nicht vollständig theoriefähigen Urteilkraft in Frage gestellt (ebd.).

544

Ich resümiere die Problematik: Der neuzeitliche Ethiktyp steht in seinem Anwendungsteil vor dem Problem, dass einerseits nicht jeder Einzelfall theoretisch antizipiert und somit die Orientierung am Moralprinzip nicht vollständig allgemeentheoretisch gesteuert werden kann: Hier ist individuelle Urteilkraft gefordert. Dieser Verweis darf jedoch nicht dazu führen, dass jede Aktualisierung der individuellen Urteilkraft gleichermaßen als gültig und angemessen bezeichnet werden muss. Gerade die offensichtlich falschen Umsetzungen des Moralprinzips müssen normativ kritisierbar sein. In der Diskussion z. B. der Kantischen Moralphilosophie wird diese Problematik jedoch kaum behandelt. Eine häufig anzutreffende Behauptung ist, dass Kants Argumentation vor allem dem Begründungsteil der Moralphilosophie gelte und dieser sei isoliert von den Fragen des Anwendungsteiles kohärent entwickelt. Für das tatsächliche Anwenden im Sinne eines konkreten Weiterdenkens und Lebens der Theorie stünde der kategorische Imperativ zur Verfügung, der durch die individuelle Urteilkraft der reflexionsfähigen ‚Praktiker‘, wenn sie nur wirklich wollten, auch ohne weiteres umsetzbar sei. Diese Trennung des Begründungs- und Anwendungsteil in der Ethik und die Delegation der Ethikanwendung an die ‚reine Praxis‘ ist unbefriedigend. Daher ist zunächst zu klären, weshalb Kant Begründung und Anwendung in der Ethik unterscheidet und welches Konzept von Anwendung der apriorischen Theorie der Moral damit verbunden ist.

2. Kants Konzeption von Anwendung in der Ethik

In Kants Grundlegungsschriften zur Moral geht es bekanntlich vor allem um „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“ (AA IV, 392). Die Prinzipienbegründung muss a priori erfolgen, so Kant, denn generalisierte Erfahrungssätze, z. B. über die menschliche Natur, erlaubten nicht den Schluss auf die gesuchten Gesetze der Moral, die „absolute Notwendigkeit bei sich führen müssen“ (AA IV, 389). Erstens weil sie falsifizierbar blieben und zweitens weil aus empirischen oder spekulativen Tatsachenbehauptungen über den Menschen nicht ohne weiteres Sollenssätze ableitbar sind.²

2 Oder die bei Vermeidung eines naturalistischen Fehlschlusses zu explizierende, versteckte normative Prämisse wäre gerade der gesuchte Wertungsmaßstab (Prinzip), der jedoch aus Gründen a priori und nicht aufgrund empirischer Sätze gültig oder ungültig wäre.

Um der absoluten Notwendigkeit des gesuchten Prinzips gerecht zu werden, unterscheidet Kants Argumentation zwischen der Aufgabe der apriorischen Prinzipienbegründung und den empirischen Umständen der Prinzipienanwendung im Handeln. Empirisch-erklärende Fragen der Psychologie und Anthropologie, die das menschliche Verhalten im Allgemeinen oder das sich selbst reflektierende Individuum betreffen, werden für die Prinzipienbegründung ausgeklammert. Diese Disziplinen werden erst relevant, wie in Kants Werk nur an wenigen Stellen vermerkt, wenn es um die Anwendung der apriorischen Moralphilosophie und die Orientierung im Einzelfall geht: Die Gesetze a priori erfordern, so Kant, „freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“, um „teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen“ (AA IV, 389). Es sind von den Adressaten der Kantischen Ethik also epistemische und motivationale Zusatzleistungen zu erbringen, um die wohlbe-gründeten Prinzipien in ihrem „Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (ebd.). Wilhelm Vossenkuhl bringt diese Anwendungsproblematik einer apriorischen Theorie der Moral auf den Punkt: Auf der einen Seite steht das „von Anthropologie und Psychologie freie Moralgesetz [...]“. Nach diesem Gesetz sollen wir uns selbst bestimmen; mit ihm sollen wir uns orientieren“ (Vossenkuhl 1996: 271). Die Prinzipienbegründung und die entsprechend abgeleitete Erkenntnis des moralisch Richtigen findet im reinen Denkraum auf Basis plausibler Setzungen und logischer Ableitungen statt, nur so ist *absolute* Normativität denkbar. Jedoch finden andererseits die Orientierung am Moralprinzip, die urteilskräftige Überlegung und das entsprechende Handeln nur in der und in Bezug auf die aus Erfahrung bekannte Lebenswelt statt (ebd.).

545

Aber welche Leistungen sind es genau, die von der individuellen Urteilskraft in Orientierung am kategorischen Imperativ für eine Umsetzung in concreto zu erbringen sind? Gibt es Momente der praktizierten moralischen Urteilsbildung, die sich im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie auch normativ-theoretisch und nicht nur nachträglich empirisch-erklärend fassen lassen? Es geht gewissermaßen um theoretische Fragen, die den Bereich zwischen apriorischer Prinzipienbegründung und dem theoretisch tatsächlich unvorhersehbaren Einzelfall betreffen. Fragen dieses Zwischenbereiches ließen sich intersubjektiv verbindlich nicht beantworten, wenn Kant die oben skizzierte These ‚Anwenden ist gleich Urteilskrafteinsatz‘ vertreten würde.

Es ist festzuhalten, dass Kant keine Theorie der praktischen Urteilskraft entwickelt hat (vgl. Höffe 1990: 551) – zumindest nicht im Sinne eines

geschlossenen Lehrstücks. Die verstreuten Äußerung deuten freilich daraufhin, dass Kant ein deduktives Konzept von Anwendung in der Ethik vertritt, das sich an der Form des praktischen Syllogismus orientiert (vgl. AA IV, 412; Richter 2013: 68f.; Tugendhat 2002: 97-101). Eine per Prinzip als gültige erwiesene, zugleich als universelles Gesetz denkbare Maxime muss zeitlich und logisch nachträglich ins konkrete Handeln übertragen werden. Dieser Übertragungsakt ist jedoch, so scheint es, normativ-moralisch nicht weiter bedeutungsvoll und für Kant theoretisch hinreichend in Form eines praktischen Syllogismus konzipiert: Eine subjektiv-allgemeine Maxime (1. Prämisse) wird per Subsumtion mit der jeweiligen besonderen Situation (2. Prämisse) vermittelt, um die angemessene Handlung als Konklusion abzuleiten (vgl. AA IV, 412f.). Da das Moralprinzip Kant zufolge nur in einer „reinen Philosophie“ ohne Erfahrungsbezug darstellbar ist, muss sich bei der moralischen Urteilsbildung zunächst die 1. Prämisse des Syllogismus durch dieses Prinzip a priori als legitim erweisen lassen. Die Urteilskraft muss dann in einem zweiten Schritt zur Formulierung der 2. Prämisse empirisch informiert werden, um eine angemessene Handlung zu konzipieren. Dieses empirische und technologische Informieren gilt Kant als „Anwendung [der reinen Philosophie] auf Menschen“ (AA IV, 412), was u. a. die Disziplinen der Anthropologie und Pädagogik leisten sollen (ebd.: 389f.). Die „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“ im praktischen Syllogismus (ebd.: 412) folgt dem deduktiven Grundsatz, was im Allgemeinen richtig ist, das muss auch in diesem besonderen Fall richtig sein.

Freilich lautet die seit je interessierende Anwendungsfrage, die einer Ethik ‚neuzeitlichen Typs‘ gestellt wird, ob und inwiefern die am Moralprinzip orientierte Urteilsbildung in der Praxis nicht wiederum das Begründungsverfahren und die Gültigkeit der Maxime relativieren kann? Es geht um die Frage, wie die praktische Urteilskraft den Reflektionsprozess, der in Orientierung am kategorischen Imperativ stattfindet (1. Prämisse), unter Einbeziehung von empirischer Information leisten und auch normativ beeinflussen kann. Die von Vossenkuhl skizzierte Anwendungsproblematik einer apriorischen Theorie der Moral darf ja nicht dazu führen, dass das Theorem der urteilskräftigen Ableitung angesichts der unvorhersehbaren Einzelfälle zur theoretisch nicht mehr erfassbaren Privatsache wird. Es müssen sich also richtige und falsche Weisen der Umsetzung von Maximen unterscheiden lassen. Das Richtige oder Falsche der Umsetzung muss, wie die Gültigkeit von Maximen, von einem intersubjektiv rationalen Standpunkt und theoretisch fundiert begründbar sein.

Bei Kant finden sich nun zwar Ausführungen zur *reinen* praktischen Urteilskraft (AA V, 67f.), aber lassen sich auch Ansätze einer Theorie der *empirisch-praktischen* Urteilskraft im Sinne einer „angewandten Logik“³ rekonstruieren? Diese Theorie würde auf die Problematik antworten, die z. B. Micha H. Werner als Aufgabe des Anwendungsteils des neuzeitlichen Ethiktyps bezeichnet hat: Wie *sollen* wir uns in konkreten Handlungssituationen am Moralprinzip orientieren (Werner 2004: 81)? In der Kantforschung gilt die *Metaphysik der Sitten* als Anlaufstelle für eine theoretische Beschäftigung mit der Anwendungsdimension der Ethik (Esser 2004; Loudon 2000). ‚Anwendungsfragen‘ stellen sich insbesondere angesichts der unvollkommenen Pflichten, dem Problem möglicher Pflichtenkollision und der Interpretation der Abschnitte mit „kasuistischen Fragen“ (Höffe 1990; Altman 2011; Schüsler 2012). Zur weiteren Klärung der Frage, wie ‚Anwendung‘ in der Moralphilosophie Kants zu konzipieren ist, konzentriere ich mich im Folgenden auf das Beispiel der Begründung und Anwendung der unvollkommenen Pflicht zur Hilfeleistung.

547

3. Die Begründung der Hilfspflicht und ihre ‚Anwendung‘

Es ist klar, dass jeder von uns trotz redlicher Planung und bester Absicht in Not geraten kann und wir dann auf die Hilfe anderer angewiesen sind. Kant diskutiert die Frage, ob wir im Allgemeinen zur Hilfeleistung verpflichtet sind, in der *Metaphysik der Sitten* u. a. unter dem Namen einer „Pflicht der Wohltätigkeit“. Dabei ist bemerkenswert, dass Kant betont, es falle keineswegs „von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz [der Hilfe] überhaupt in der Vernunft liege“ (AA VI, 452). „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle“ sei doch scheinbar die „natürlichste“ *Maxime* (ebd.). Bemerkenswert ist diese Einlassung insofern, als damit das Überschreiten der rein apriorischen Betrachtung des „Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt“ angezeigt wird (AA IV, 426). Die Begründung einer allgemeinen Hilfspflicht erfordert Zusatzannahmen, die eine apriorische Konstruktion des reinen Willens um die Bedingungen seiner Verwirklichung im Handeln ergänzen. Die von

3 Vgl. AA IV, 389f. Die allgemeine Logik ist gemäß der Terminologie Kants der Gattungsbegriff der reinen und der angewandten Logik; letztere betrifft den Verstand „unter gewissen Umständen seiner Anwendung“, d. h. sie enthält (empirische) Kenntnisse vom „Spiel der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit [...] auch den Quellen der Vorurteile“ etc. (A 53/B 77). Die angewandte Logik betrifft demnach die Urteilspraxis und formuliert empirisch fundierte Ratschläge zur Umsetzung des richtigen Denkens.

Kant zur Begründung der Hilfspflicht eingeführten, empirisch gestützten Zusatzannahmen sind äußerst sparsam, da sie lediglich die Beobachtung der endlichen Fähigkeit und Bedürftigkeit des Menschen betreffen. Es ist wichtig festzuhalten, dass die Voraussetzung empirischer Begriffe einer apriorischen Notwendigkeit der Hilfspflicht nicht widerspricht oder sie relativieren würde. Sie ist keinesfalls nur unter anthropologischer und psychologischer Voraussetzung der „zufälligen Bedingungen der Menschheit“ o. ä. gültig (AA IV, 408). Vielmehr ist der Mensch aufgrund seiner begrenzten Vermögen in die Klasse der *endlich vernünftigen Wesen* einzuordnen, wobei letztere bei der Verwirklichung ihres Willens mit Problemen der inneren und äußeren Natur konfrontiert sind, was die Frage einer Begründung der Hilfspflicht allererst relevant werden lässt. Daher sieht sich Kant veranlasst, die seinerzeit traditionelle Unterscheidung verschiedentlich zu begründender *vollkommener* und *unvollkommener Pflichten* aufzugreifen (Kersting 1982: 184).

Bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hatte Kant die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten, freilich nur exemplarisch, durch die spezifische Differenz der zu vermeidenden Widersprüche des Denkens und des Wollens unterschieden (AA IV, 423f.). Den Artunterschied der Widersprüche charakterisiert Kant weiter als „innere Unmöglichkeit“ des Denkens einerseits (AA IV, 424), wovon die äußere Unmöglichkeit der Widersprüche des Wollens andererseits unterschieden werden kann. Diese Unmöglichkeit ist eine äußere, nicht weil sie den Raum begrifflich-logischer Widersprüche hin zu pragmatischen Überlegungen überschreiten würde, sondern weil für die Konstruktion eines derartigen Widerspruchs Zusatzannahmen nötig sind, die nicht allein im semantischen Gehalt einer als Gesetz gedachten *Maxime* enthalten sind. Die *Maximen der Verwahrlosung der eigenen Talente* und der *egoistischen Verweigerung der Hilfe* (AA IV, 422f.) sind als allgemeine Gesetze bzw. universalisiert ohne Widerspruch denkbar. „Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen!“ (AA IV, 423). Aber diese *Maxime* ist nicht als Gesetz zu wollen, da „ein Wille, der dieses beschlösse, [...] sich selbst widerstreiten“ würde (ebd.). Das Nicht-Wollen-Können kann nun aber kein empirisches bzw. pragmatisches sein, also ein Gebot der instrumentellen Klugheit, anderen zu helfen, weil im Ernstfall mir sonst auch niemand helfen würde. Denn dann läge keine streng notwendige, a priori gültige Pflicht vor, sondern

ein hypothetischer Imperativ relativ zur individuellen Vorstellung vom guten Leben.⁴

Derartige Widersprüche des Wollens lassen sich nicht allein in Verbindung mit dem Begriff eines „freien Willens überhaupt“ (vgl. A 55/B 79) konstruieren, der als Kausalität aus Freiheit nur nach widerspruchsfrei denkbaren Gesetzen verfährt. Die erforderlichen Zusatzannahmen fallen der *reinen* Vernunft, so Kant, ohne Bezug auf a posteriori erworbenes Wissen auch nicht ohne weiteres „in die Augen“ (AA VI, 452), da zur Begründung der Hilfspflicht auf den Menschen als rationales, aber endliches Wesen rekuriert werden muss. Hier muss die aus Erfahrung bekannte „Bedürfnisnatur des Menschen“ (Steigleder 2002: 10) in die Problematik einer formalen Begründung a priori verbindlicher Pflichten einbezogen werden. In den Blick treten die „Mitmenschen“, so Kant, als „Bedürftige auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen“ (AA VI, 453).

549

Kants Begründung der Pflicht zur wechselseitigen Hilfe erfolgt unter der Annahme, dass jeder Mensch in Not geraten kann. „Not“ wird dabei definiert als ein Zustand, in dem „jeder Mensch [...] wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (AA VI, 453). In diesem Zustand ist ein Wille nicht mehr in der Lage, durch eigene Mittel (Fähigkeiten, Vermögen, Artefakte etc.) seine Zwecke zu erreichen. Jedoch ist ein „Wille“ im Unterschied zum „bloßen Wunsch“ in der Terminologie der Kantischen

4 Zu Recht wirft Harald Schöndorf jedoch die Frage auf, ob es sich bei Widersprüchen des Wollens um eine ganz andere Art von Widerspruch neben den logischen handelt (Schöndorf 1985: 568). Sind also Widersprüche im Wollen (a) logische Widersprüche zwischen einer verallgemeinerten Maxime und der Grundstruktur des Wollens oder (b) Widersprüche im konkreten Wollen, d. h. ein gegen das eigene Wollen gerichtetes Handeln. Schöndorf spricht sich für letzteres aus. Das scheint jedoch falsch, wie schon an Schöndorfs eigenem Beispiel deutlich wird: „Etwas anderes ist es aber, wenn ich zugleich einen Anwalt beauftrage, einen bestimmten Vertrag zu schließen, und einen anderen, einen solchen Vertrag zu verhindern. In diesem Fall ist es nämlich offen wie die Sache ausgehen wird. Die beiden Handlungen heben sich nicht von vorneherein auf. Trotzdem wird man zugeben, dass auch in diesem letzteren Falle mein Handeln und damit auch mein Wollen widersprüchlich ist“ (ebd.: 567). Nicht das Wollen ist hier widersprüchlich, sondern es liegt einfach eine andere Absicht als die des Vertragsabschlusses zugrunde. Der konsistent gewollte Zweck könnte z. B. folgender sein: Ich möchte, dass zwei Anwälte ergebnisoffen über einen Vertragsabschluss prozessieren. Ein scheinbar einem selbstgesetzten Zweck widerstrebendes Handeln entsteht entweder aus Mangel an technischer Sachkenntnis oder es besteht schlichtweg ein ganz anderer Zweck als der vermeintlich offensichtliche. Der Widerspruch im Wollen ist also, anders als Schöndorf annimmt, kein diachroner „Zielkonflikt“ (ebd.: 569) bzw. kein „richtungsmäßiger Widerspruch“ im empirisch-konkreten Wollen (ebd.: 572), sondern ein *logischer* Widerspruch einer verallgemeinerten Maxime und der Struktur des Wollens überhaupt.

Moralphilosophie als „Aufbietung aller [zur Zweckrealisierung nötigen] Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,“ definiert (AA IV, 394). In der Notsituation stehen aber gerade keine anderen Mittel zur Verfügung als jene, die andere Akteure kooperativ aufbieten können. Ein Wille, der in prinzipieller Hinsicht zwar „unter Aufbietung *aller* Mittel“ seine Zwecke zu erreichen versucht, jedoch die Möglichkeit der Zweckverwirklichung durch im Notfall von anderen Menschen angebotene Mittel ausschließt, widerspricht seinem Begriff. Dies freilich nur, wenn nicht bloß einzelne Momente von Notlagen und Hilfeleistung in den Blick kommen, sondern die entsprechende *Maxime* versuchsweise als „allgemeine[s] Erlaubnisgesetz“ (AA VI, 453) formuliert wird. Die nur „eigennützige *Maxime*“ kann, so Kant, nicht die *Maxime* eines Willens mit endlichen Fähigkeiten sein, da die *Maxime* des Nichtleistens von Nothilfe als universelles Gesetz für „jedermann“ (ebd.) zum begrifflichen Widerspruch des Wollens *aller Mittel* und des Nichtwollens der *Fremdmittel* in einer möglichen Notlage führte. Kurz gesagt sind die folgenden drei Aussagen mit Blick auf einen konsistenten Willensbegriff logisch nicht vereinbar: (1.) „Es gibt Notlagen, in denen ich als endliches Wesen über keine Mittel verfüge“, (2.) „Ich will die Realisierung meiner Zwecke stets unter Aufbietung aller Mittel“ und (3.) „Es ist jedem erlaubt, bei Notlagen keine Hilfe zu leisten.“ Gesetzt diese Behauptung des Vertreters der ‚eigennützigen *Maxime*‘ wird, wie in der Formulierung von Aussage 3 bereits erfolgt, mit dem Universalisierungsgebot des kategorischen Imperativ konfrontiert. Dann müsste mindestens einer der drei Sätze zur Vermeidung eines logischen Widerspruchs aufgegeben werden; alle drei lassen sich nicht aufrechterhalten. Aus der Widerlegung dieser scheinbar „natürlichsten“ *Maxime* (AA VI, 452) folgt, dass unter Menschen die Hilfeleistung in Notlagen die *Maxime* von jedermann sein muss.

Es ist freilich vorausgesetzt, dass es sich bei Menschen tatsächlich um Wesen handelt, die mit endlicher Fähigkeit bzw. gefährdet durch Notlagen leben. Nur a priori betrachtet – oder anders gesagt: im reinen Denkraum – könnte natürlich Aussage 1 schlichtweg falsch sein und somit auch kein Widerspruch zwischen (2.) und (3.) bestehen. Sicherlich ist ein Wille denkbar, der nie in Not gerät und immer über ausreichend Mittel verfügt. Jedoch ist dies eben kein ‚menschlicher Wille‘ wie er aus Erfahrung bekannt ist; dieser muss vielmehr als bedürftig, endlich und gefährdet durch Not konzipiert werden.

Kant bietet also, das sollte die Rekonstruktion des Arguments zeigen, eine Begründung der allgemeinen Hilfspflicht durch eine rein logische Widerlegung der gegenteiligen *Maxime*. Für diese Begründung muss die

Theorie nicht – wie manche Interpretationen nahelegen wollen (Werner 2004) – bereits mögliche Handlungsfolgen berücksichtigen oder pragmatische Erwägungen anstellen. Auch die „Widersprüche des Wollens“ folgen aus analytischen Sätze a priori, eine pragmatische Dimension haben sie nicht. Jedoch wird die Hilfspflicht von Kant bekanntlich auch als eine *unvollkommene Pflicht* charakterisiert, was die Interpretation im Sinne des Überschreitens des rein logischen Raumes und einen eher ‚pragmatischen Umgang‘ mit dieser Pflicht nahelegen könnte. Inwiefern ist diese Pflicht also unvollkommen?

Im Gegensatz zur *Grundlegung* führt Kant in der *Metaphysik der Sitten* den Unterschied der unvollkommenen und der vollkommenen Pflichten weiter aus. Jene bieten einen gewissen „Spielraum“, es sind „weite Pflichten“ oder „verdienstliche“ bzw. „Tugendpflichten“, wobei freilich jeweils nur in verschiedener Hinsicht deren *Unvollkommenheit* zum Ausdruck gebracht wird. Im Unterschied zu vollkommenen Pflichten gebieten unvollkommene keine Unterlassungen und sind somit „nicht direkt handlungsdeterminierend“ (Kersting 1982, 203). Insofern ist das Gebot der unvollkommenen Pflicht nicht eindeutig. Dennoch sind beide Typen von Pflicht a priori notwendig, da ihre Herleitung durch analytische Urteile qua Satz des Widerspruchs erfolgt (vgl. AA VI, 224); die unvollkommenen Pflichten sind also nicht weniger verbindlich oder normativ schwächer. Allerdings gebieten sie keine Handlung oder Unterlassung, sondern die Aneignung einer Maxime, z. B. die der Hilfeleistung (AA VI, 390). „Wie und wie viel“ jedoch, so Kant, und dies ist von entscheidender Bedeutung, durch die aus der allgemeinen Maxime abgeleitete Handlung „gewirkt werden solle“, ließe sich hier „nicht bestimmt angeben“ (ebd.). Das Gesetz, das die Notwendigkeit einer Maxime der wechselseitigen Hilfe begründet (s. oben), bestimmt der auszuführenden Handlung „ihrer Art und ihrem Grade nach nichts [...], sondern [lässt] der freien Willkür einen Spielraum“ (AA VI, 446; vgl. AA VI 390).

551

Aufgrund dieses Spielraumes der Willkür charakterisiert Kant die unvollkommenen Pflichten als „weite Pflicht“, dabei ist deren weite Verbindlichkeit jedoch nicht zu verstehen als „eine Erlaubnis zu Ausnahmen“ (AA VI, 390); obwohl Kants Formulierung in der *Grundlegung* dies angedeutet hatte.⁵ Die Pflicht, sich die allgemeine Maxime der wechselseitigen Hilfe

5 In der *Grundlegung* schreibt Kant: „Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet“ (AA IV, 421, FN). Die Rede von „Ausnahme“ betrifft hier jedoch nicht eine von der formalen Verpflichtung, denn alle Pflichten sind streng notwendig. Insofern die unvollkommene Pflicht jedoch keine eindeutigen Kriterien der Handlung bzw. Unterlassung

anzueignen, ist a priori verbindlich. Die Weite der Pflicht betreffe, so Kant, nur die Erlaubnis der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)“ (AA VI, 390). Kant deutet hier an, dass innerhalb derselben Gattung einer unvollkommenen Pflicht die bereichsweise spezifizierten, untergeordneten Maximen (Nächstenliebe, Elternliebe etc.) in ihrer Geltung und Befolgung eingeschränkt werden dürfen. Das Gebot der Gattung „Hilfspflicht“ ist erfüllt, auch wenn in einem Fall nicht dem Nächsten, sondern stattdessen den Eltern geholfen wird. Es ist jedoch klar, dass unter die Maxime der Hilfeleistung zweifellos je nach Situation und Notlage ganz unterschiedliches und ggf. konfligierendes Handeln subsumierbar ist. So entsteht die Frage nach der *richtigen* Anwendung der Hilfspflicht.

552

Lassen sich objektive Kriterien finden, die eine zulässige von einer unzulässigen Spezifikation der Hilfspflicht unterscheidbar machen? Wie lässt sich angesichts von Notlagen unterscheiden, ob ein Subjekt die Hilfspflicht nicht anerkannt hat oder ob es sich nicht vielmehr um die Nichtbefolgung der Pflicht aufgrund der, wie Kant schreibt, „Einschränkung“ der einen durch eine andere spezifizierte Pflichtmaxime handelt? Für die Umsetzung der Maxime im konkreten Handeln lassen sich, so Kant, a priori nur die beiden Extrempunkte einer geforderten Hilfeleistung angeben: (a) Die *Not des anderen* muss beendet werden und (b) die ‚Aufopferung‘ der *eigenen Glückseligkeit* muss dabei verhindert werden (AA VI, 393). „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern, würde an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte“ (ebd.). Und zwar deshalb, weil die zu vermindernende Not allgemein betrachtet gar nicht vermindert würde, da ja meine Not wiederum zunähme.

Es wird ersichtlich, dass die *unbedingte* Pflicht zur Hilfeleistung, oder besser gesagt: die Pflicht zur Aneignung der *Maxime*, anderen in Not zu helfen, die Konkretisierung des unbestimmten Gebots durch bereichsspezifische, empirisch fundierte *Untermaximen* erfordert (AA VI, 411); so dass z. B. die Hilfeleistung für die Eltern gegenüber der Hilfe für eine nicht verwandte Person situativen Vorrang hat. Da der Handelnde diese Konkretisierungsleistung selbst erbringen muss, ist die Hilfspflicht nach ihrer Begründung a priori noch unvollkommen – sie entspricht also noch

formuliert, sondern allgemein bleibt, gilt, wie Kersting herausgestellt hat, dass der Verpflichtete „unter mehreren möglichen wohlthätigen Handlungen“ wählen und deshalb bei Erfüllung der Pflicht je nach Situation gewissermaßen seine „Neigungen und Interessen in Anschlag bringen kann“ (Kersting 1982: 203).

nicht eigentlich dem Begriff der Pflicht. Was die Hilfspflicht inhaltlich gebietet, ist verschiedentlich empirisch bedingt: Art und Ausmaß des Notfalls, aktuelle und zukünftige Vermögen des Subjekts, Vorstellung von den eigenen „wahren Bedürfnissen“ (AA VI, 393) etc. Hier kann – im Gegensatz zu vollkommenen Pflichten – allein a priori nicht bestimmt werden, was die korrekte Befolgung der Hilfspflicht ausmacht.

Genau an dieser Stelle muss aber eine Theorie der *praktischen Urteils-kraft* ansetzen. Diese muss die richtige von falschen Spezifikationen der Hilfspflicht oder anders gesagt: die Nichtanerkennung der Pflicht von der begründeten Nichtbefolgung in bestimmten Fällen unterscheidbar machen. Diese Theorie wird noch dringender, wenn man sich daran erinnert, dass „Not“, gerade in der formalen Kantischen Definition im Sinne des Nichtverfügens über eigene Mittel, empirisch betrachtet äußerst vielfältig ist. Beispielsweise hat Peter Singer mit dem sog. Teichbeispiel den Blick dafür geöffnet, dass Not nicht nur die augenscheinliche *Lebensnot* eines Ertrinkenden, sondern vor allem die zumeist nicht berücksichtigte *strukturelle Not* der Opfer von globaler Armut, Hunger und Krieg meint (Singer 1972). Nun ließe sich sicherlich nur schwer ein Argument finden, weshalb die Unterlassung der Hilfe für den augenscheinlich Ertrinkenden noch als spezifizierte, begründete Nichtbefolgung der allgemeinen Hilfspflicht durchginge und nicht vielmehr eine Missachtung der Hilfspflicht darstellt. Ganz anders sieht es aus, wenn man sich, wie Singer, den weniger eindeutigen Fällen von Not zuwendet. Ist das Unterlassen von Hilfe, wie z. B. durch Spendentätigkeit an Hilfsorganisationen oder ehrenamtliches Engagement, eine Missachtung der Hilfspflicht oder ist die allgemeine Hilfspflicht angesichts der globalen Notlagen nicht vielmehr bereits durch das Bezahlen von Steuern und die implizite Delegation der Hilfeleistung an das Ministerium für *Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* erfüllt? Weitere uneindeutige Fälle von Not sind denkbar: Z. B. die existenzielle Not durch „Desorientierung“ (Luckner 2005: 18ff.), also in Lebens- und Sinnkrisen oder bei psychischer Erkrankung. Ebenfalls die finanzielle Not, die verschuldet oder unverschuldet sein kann, oder die strukturelle Sozialnot, die manchen aufgrund ungerechter Chancenverteilung die Entwicklung und Partizipation erschwert. Angesichts der selbst verschuldeten finanziellen Not eines Freundes könnte nun bspw. das Verschenken oder Verleihen von Geld mit dem Argument unterlassen werden, dass die Not einer falschen und eigentlich zu korrigierenden Lebensführung größer sei als der aktuelle Geldmangel. Der Freund solle aus Fehlern lernen etc. Obwohl also die finanzielle Not des Anderen

augenscheinlich ist, scheint das Argument doch überzeugend; von einer Missachtung der Hilfespflicht im Allgemeinen muss man nicht ausgehen.

Die Liste bereichsspezifischer Notlagen ließe sich sicherlich noch deutlich verlängern. Mir ging es darum zu plausibilisieren, dass eine Argumentation für oder gegen bestimmte Untermaximen des Helfens notwendig auf Erfahrungswissen zurückgreifen muss, um Handlungsfolgen antizipieren und kalkulieren zu können. Von entscheidender Bedeutung sind, genauer gesagt, das Beachten von technischen Effizienzgeboten, aber auch die Orientierung an gelebten Werten und Normen und das Entwickeln von Vorstellungen des guten Lebens. Kurz gesagt, eine Theorie der praktischen Urteilskraft für das Auffindung geeigneter Untermaximen erfordert Klugheitsüberlegungen im Sinne der der Aristotelischen *phronesis* (Luckner 2005: 8; 30). In der Kantforschung wird die mögliche Komplementarität der Aristotelischen und Kantischen Ethik freilich eher im Allgemeinen (vgl. Herman 1993; Esser 2004), seltener mit Blick auf Anwendungsfragen diskutiert. Zumeist wird in Bezug auf Kants Ethik scheinbar die These vertreten, dass ‚Anwendung der Ethik gleich Einsatz der Urteilskraft‘ und eine eigenständige Theorie dieser praktischen Urteilskraft nebensächlich sei (z. B. Schüssler 2012: 93f.). Freilich finden sich Ausnahmen; von diesen greife ich im Folgenden die Überlegungen von Otfried Höffe und Micha H. Werner heraus.

554

Otfried Höffe versucht am Beispiel des Hilfsgebotes den Einsatz einer „sittlichen Urteilskraft“ in der moralischen Urteilsbildung im Rahmen der Kantischen Ethik zu rekonstruieren (Höffe 1990). Auf Basis von Erfahrung erfolge, so Höffe, per Urteilskraft zunächst die Wahrnehmung einer Notlage bzw. die Erkenntnis der moralischen Relevanz einer Situation. Zweitens würden per Urteilskraft Handlungsoptionen formuliert: Entweder man „versucht zu helfen oder man [...] bleibt gegen die Hilfsbedürftigkeit gleichgültig“ (ebd., 546). Drittens ergibt sich die Frage, „welcher der beiden Maximen der Rang des Moralischen gebührt?“ Für diese Antwort sei die empirisch-informierte sittliche Urteilskraft nicht zuständig; die Entscheidung finde nach vorempirischen Gründen statt (ebd.: 547). Schließlich sei viertens wiederum sittliche Urteilskraft nötig: Es bedarf „praktischer Erfahrung und, je nach Notlage, ein hohes Maß an fachlicher Kompetenz“ für die technische Realisierung der Hilfe (ebd.). Tatsächlich seien, so resümiert Höffe, auch nach Kant Folgenüberlegungen und Erfahrung in der Moralphilosophie relevant. „Sie betreffen aber nicht die Wahl der Maximen, sondern die Art und Weise, wie man die einmal gewählte Maxime in concreto realisiert“

sowie die Frage, „welche der Maximen denn in einer Situation einschlägig ist“ (Höffe 1990: 548).

Dieses Vier-Stufen-Modell der Urteilsbildung wird erweitert, da Abwägungskonflikte bei gleichzeitigen Notlagen denkbar sind. Die Formulierung von Urteilsparametern für diese Abwägung, z. B. Größe der Not, eigene Hilfskapazität oder Substituierbarkeit der Hilfe sind sicherlich „weder willkürlich noch [arbeitet die Urteilskraft dabei] mit bloß subjektivem Gefühl“ (ebd.: 553). Jedoch sind sie, und hier muss Höffes Aussage relativiert werden, nur deshalb nicht willkürlich, weil „sittliche Urteilskraft“ abgetrennt von der ethischen Reflexion als lediglich technisches Realisierungsinstrument der anderweitig als moralisch erwiesenen Maxime auftritt. Höffes Überlegung zur moralischen Urteilsbildung bei Kant setzt voraus, dass a priori klar ist, dass man helfen soll; das ist sicherlich zutreffend, wie wir oben bei der Begründung der Hilfeleistung gezeigt haben. Höffe geht jedoch in der Annahme fehl, dass jegliche Not empirisch offensichtlich ist und lässt daher unberücksichtigt, dass es ein *theoretisches* Instrument zur Unterscheidung von richtigen und falschen Spezifikationen der allgemeinen Hilfeleistung geben muss. In Höffes Beispielen ist die allgemeine Hilfsmaxime nämlich stets erfüllt – ganz gleich, was ich tue. Ob ich aus einem brennenden Haus, wie Höffe im Verweis auf eine christlich-aristotelische Vorzugsregel erklärt (Höffe 1990: 553), zunächst meinen Ehepartner und erst dann meine Eltern rette oder ob ich im Gegenteil zunächst meine Eltern rette und dann wemöglich bei dem Versuch, meinen Ehepartner zu retten, scheitere, ist beides richtig, denn stets habe ich die allgemeine Hilfeleistung erfüllt.

555

Ein anderes Beispiel führt eine zeitliche Dimension der urteilskräftigen Pflichterfüllung ein: Wer nämlich, so Höffe, mit der Rückgabe einer Waffe warte „bis der Eigentümer der Waffe wieder Herr seiner Sinne ist, der nimmt sich weder eine Ausnahme von der Pflicht heraus, noch macht er sich einer unvernünftigen Anwendung schuldig“. Jedoch könne „unter anderen Umständen“ auch dieses „Zuwarten ‚unmoralisch‘ werden“ (ebd.: 555f.). Das jedoch würde bedeuten, dass sowohl das Nichtaushändigen als auch das Aushändigen der Waffe Handlungen sind, die die Pflicht der Waffenverwahrung erfüllen. Das hätte die absurde Konsequenz, dass auch ein *endloses* „Zuwarten“ auf den geeigneten Moment als Erfüllung der Pflicht bezeichnet werden müsste. Höffes Lösungsvorschlag, dass es auf die Gesinnung im Sinne des echten „esprit moral“ ankomme, macht die Entscheidung über die Zulässigkeit einer Untermaxime, ob es sich bspw. um Zuwarten oder Missachten der Pflicht handelt, zur nicht objektiv diskutierbaren Privatsache.

Höffes Überlegungen zur praktischen Urteilskraft bei Kant brechen zu früh ab: Die von ihm skizzierte sittliche Urteilskraft müsste eigentlich technologische heißen, da sie keinerlei theoretisch-normativen Einfluss darauf hat, was das Gute in bestimmten Situationen ist. Vielmehr steht dieses gemäß der allgemein begründeten *Maxime* fest; ist diese zur ‚echten‘ Gesinnung geworden, dann ist *jegliche* Spezifikation, sei dies in Einzelfällen dann Handeln oder Unterlassen, gleichermaßen richtig.

556

Anders als Höffe geht Micha H. Werner davon aus, dass auf Erfahrung und Handlungsfolgen bezogenes Klugheitswissen nicht nur bei der technischen Realisierung gültiger Maximen eine Rolle spielt, sondern bereits theoretisch-normativ Einfluss auf die Begründung mancher Maximen hat. „Folgenüberlegungen“ seien nämlich, so Werner, „unvermeidlich Bestandteil derjenigen Überlegungen, durch die im Rahmen der Kantischen Ethik die moralische Gültigkeit von Handlungsmaximen und damit der Inhalt einer ‚reinen Gesinnung‘ bestimmt wird“ (Werner 2004: 88).

Der Spielraum der unvollkommenen Pflicht müsse zur Spezifikation von Untermaximen durch technische und pragmatisch-evaluative Überlegungen gefüllt werden (ebd.: 90). Lässt sich hier ein objektivitätsfähiger „Maßstab“ begründen, an dem sich die „Urteilskraft orientieren ließe?“ (ebd.: 93) Der kategorische Imperativ, so Werner zu Recht, genügt hier keineswegs als Maßstab (94f.), da zahlreiche und womöglich konfligierende Untermaximen als Fälle einer Basismaxime universalisierbar sein können: Welche Untermaxime angesichts bestimmter Notlagen die richtige ist, kann das Prinzip der Universalisierung nicht erklären. Auf Erfahrungsbasis würden, so Werner über das Verfahren der praktischen Urteilskraft, immer komplexere Untermaximen gebildet, die zunächst den Status von speziellen Regeln hätten und somit gleichsam – uneigentlich gesprochen – Ausnahmen von der allgemeinen Basismaxime formulieren könnten. Das Kriterium für zulässige Untermaximen sei gewissermaßen, dass alle die allgemeine Befolgung dieser spezielleren Regeln „pragmatisch-evaluativ“ wollen können. D. h., es muss eine Vorstellung davon entwickelt werden, wie eine allgemeine Befolgung der Norm in einer möglichen Praxis aussehen könnte. Freilich sind (1.) mögliche Gegengründe zu einer Regel stets denkbar, so dass sich eine ‚moralische Falsifikation‘ einer komplexeren Regel nicht ausschließen lässt: Das macht es abwegig, dass „wir irgendeine real mögliche Maxime als *ausnahmslos gültiges* Gesetz wollen könnten“ (ebd.: 103). Hinzukommt (2.) das Problem der „unbegrenzten Maximenspezifikation“ (ebd.): Nämlich, dass ich, „wenn ich meine Maxime nur geschickt genug – oder einfach nur spezifisch

genug – formuliere, von nahezu jeder Handlung behaupten kann, dass ihre Maxime verallgemeinerbar sei“ (ebd.: 103).⁶

Untermaximen sollten daher, so Werners Lösungsvorschlag, nicht als *Regeln* für Handlungsweisen, sondern als im Diskurs universell legitimerbare *Handlungsgründe* für bestimmte Handlungsweisen vorgestellt werden. So wird die abstrakt denkbare, potentiell unbegrenzte Spezifizierbarkeit von Basismaximen eingeschränkt durch die intersubjektive Rechtfertigung im Diskurs (Könnte jeder gemäß dieser Gründe eine Maxime spezifizieren?) und – ähnlich wie bei Höffe – durch die „reine Gesinnung“, dass Maximen nur die „wirklichen Handlungsgründe eines Moralsubjekts zum Ausdruck bringen“ (ebd.: 106). Wenn man nun Untermaximen, wie Werner vorschlägt, als „allgemein anerkannte Prima-Facie-Handlungsgründe wollen können muss“, dann ist deren Generierung freilich „nicht moralisch rational *tout court*, aber auch keineswegs einfach Ausdruck meiner Willkürfreiheit“ (ebd.: 107). Und zwar weil Werners Konzeption von Anwendung den „Solipsismus der Ethik Kants“ hin zu den Prinzipien der Diskursethik überschreitet: Ich kann z. B., so Werner, „wirklich nicht wollen, dass die Maxime M‘ ‚Ich handle nach einer Maxime M, die nur ich als allgemein geltenden Prima-Facie-Grund wollen kann‘ als Grund für eine Handlungsweise zählt, denn dann würde sich jeder auf M‘ berufen können und es gäbe gar keine intersubjektive Rechtfertigung“ (ebd.: 105).

557

Werners Vorschlag einer diskursethischen Konzeption der rationalen Spezifikation von Untermaximen basiert auf einer nicht unproblematischen Interpretation der Kantischen Formel ‚Eine Maxime als Gesetz wollen können‘. Werner versteht die Rede von „Wollen“ dabei empirisch (ebd.: 107). D. h., das Nicht-Wollen-Können einer (Unter-)Maxime als allgemeines Gesetz schliesse die Reflexion möglicher Folgen in einem Diskurs ein, die eine allgemeine Befolgung dieser Norm bzw. Begründung dieser Norm hätte (ebd., 88f., 107). Basismaxime und Untermaximen der Hilfeleistung wären dann freilich in ihrer Gültigkeit abhängig von empirischen Präferenzen der Individuen und den Ergebnissen von politischen Aushandlungsprozessen (vgl. auch Altman 2011: 72f.). Das scheint mir jedoch mit Kants strenger Begründung von Pflicht unvereinbar. Zudem bleibt die Bedingung einer reinen, bereits diskursiv interessierten Gesinnung bestehen. Fällt diese Diskursaufrichtigkeit weg, dann steht Werners Vorschlag vor demselben Problem wie bereits Höffe: Die Spezifikation

⁶ Vgl. das analoge Problem einer Immunisierung allgemeiner Aussagen durch Ad-Hoc-Hypothesen bei Popper.

von Untermaximen wird zur individual-psychologischen Privatsache. Dies freilich nur, wenn sich Personen den logischen Regeln des Diskurses tatsächlich entziehen können. Der Vorzug des diskursethischen Konzeptes von Anwendung ist jedoch, dass für jegliches Handeln, z.B. auch für das Verwenden bestimmter Definitionen oder der Wahrnehmung von Notlagen, eine Rechtfertigung verlangt werden kann; insofern hätte das diskursive Aushandeln von Untermaximen den Regress eines mechanischen Subsumierens überwunden (vgl. das Fazit in Werner 2003).

4. Die Paradoxie der unvollkommenen Pflicht und ihre Auflösung

558

Die Lösung des Anwendungsproblems der unvollkommenen Pflicht bei Höffe und Werner endet letztlich im Verweis auf die individuelle oder intersubjektiv-diskursive Urteilskraft, die freilich auf richtige Weise motiviert sein müsse (esprit moral bzw. reine Gesinnung). Somit hätten wir wiederum eine – bei Werner jedoch sicherlich elaboriertere – Variante der These, Anwendung der Ethik ist gleich Einsatz der Urteilskraft, vor uns. Um diese unbefriedigende These hin zu einer Theorie der praktischen Urteilskraft im Rahmen eines neuzeitlichen Ethiktyps zu überwinden, lohnt es sich, das eigentliche Problem einer Theorie zur rational kontrollierbaren Spezifikation von Untermaximen genauer zu betrachten.

Das Grundproblem besteht bereits aufgrund der beiden Merkmale der unvollkommenen Pflicht. Diese Merkmale verhalten sich abstrakt betrachtet widersprüchlich zu einander: „Du musst helfen!“ (*unbedingte Pflicht*) und „Wie und wie viel Du hilfst, ist Dir freigestellt!“ (*Spielraum*). Die Paradoxie besteht nun darin, wie bereits bei der Diskussion der Beispiele von Höffe deutlich wurde, dass die verpflichtende Maxime zur Hilfeleistung tatsächlich anerkannt und befolgt wäre, auch wenn sie angesichts von Notlagen niemals in einer tatsächlichen Hilfeleistung realisiert würde. Das Paradox der unvollkommenen Pflicht ist also dieses: Die Maxime der Hilfeleistung wäre erfüllt ohne je handelnd erfüllt zu werden.

Denn was konkrete Not ist, kann die formale Definition nicht festlegen: „Not“ gilt lediglich als ein Zustand der Mittellosigkeit, in dem „jeder Mensch [...] wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (AA VI, 453). Nun ist der Spielraum des Helfens abgesteckt durch diese formale Vorstellung von Not, die wiederum relativ zur subjektiven Vorstellung von Glückseligkeit bzw. den eigenen „wahren Bedürfnissen“

ist.⁷ Letztere lässt sich Kant zufolge als ein Ideal der Einbildungskraft nicht objektiv-allgemeingültig definieren. Gerade ein objektiver Begriff von Not bzw. vom guten Leben (Glückseligkeit) wäre jedoch erforderlich, um die beliebige Gleichgültigkeit jeglicher Untermaxime zu vermeiden.

Da also unklar ist, was konkrete Not empirisch ausmacht, ist ein Gedankenexperiment möglich, in dem die Hilfeleistung anerkannt und auch erfüllt ist, ohne dass jemals aktiv Hilfe geleistet wird. Die Begründung einer allgemeinen Hilfeleistung wäre somit misslungen, da die Befolgung und Nichtbefolgung der Pflicht rational nicht eingefordert bzw. kritisiert werden könnte; jeder könnte auf seiner individuellen Auslegung von Not beharren. Eine Person, die einen Ertrinkenden sterben lässt, wäre demnach genauso wenig objektiv für die Missachtung der Hilfeleistung kritizierbar wie jemand, der angesichts der globalen Armut nicht bereit ist, einen Teil seines Vermögens zu spenden.

559

Man muss, um die Missachtung der Hilfeleistung von ihrer rechtfertigbaren Nichtbefolgung zu unterscheiden, (1.) auf die Konsistenz der Biographie einer Person (das bisherige Helfen) schauen und (2.) auf das rekurren, was üblicherweise als Notlage und somit auch üblicherweise als Hilfeleistung mit Blick auf das gute Leben (Glückseligkeit) gilt. Das bedeutet, dass bereits bei der Aufgabe einer Begründung der Hilfeleistung und ihrer Untermaximen ein Rekurs auf die gelebten Werte und Normen (*ethos* im Aristotelischen Sinne) notwendig ist und zudem eine zeitlich dimensionierte „moralische Erfahrung“ eine Begründungsfunktion inne hat (Tugendhat 2002: 97).

Das Begründungsargument der Hilfeleistung ist also nur vollständig, wenn die Subjekte der reflexiven Maximenprüfung sich auch aktiv auf Untermaximen der Gattung „Hilfeleistung“ festlegen. D. h., um die Inkonsistenz der Hilfeleistungsbegründung bzw. das Paradox der unvollkommenen Pflicht zu vermeiden, folgt die ‚Pflicht‘, sich selbst auf Basis bisheriger Erfahrungen – gleichsam im Sinne einer Kasuistik – auf Notlagen spezifische Untermaximen festzulegen.⁸ Kant hat diese Problematik der unvollkommenen Pflicht gesehen:

7 Für die Umsetzung der Maxime im konkreten Handeln lassen sich, wie oben erklärt, a priori nur die beiden Extrempunkte einer geforderten Hilfeleistung angeben: (a) Die Not des anderen muss beendet werden und (b) die ‚Aufopferung‘ der eigenen Glückseligkeit muss dabei verhindert werden (vgl. AA VI, 393).

8 Es ist also schlichtweg inkonsistent, wenn die Anwendungsoffenheit der unvollkommenen Pflicht nicht weiter reflektiert, sondern als Liberalismus der Kantischen Theorie und historisch als „Abkehr von den traditionellen Moralexperthen“ gelobt wird (Schüssler 2012: 93; vgl. Höffe 1990).

„Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß“ (AA VI, 411).

560

Diese Kasuistik darf nun, wie an der Paradoxie der unvollkommenen Pflicht deutlich wurde, nicht als nachträglicher Zusatz zu den isolierten Begründungsaufgaben der Moralphilosophie verstanden werden. Doch was ist mit Kasuistik gemeint? Rudolf Schüssler hat argumentiert, dass Kant in der *Metaphysik der Sitten* Kasuistik nicht als Einzelfall bezogene Sammlung verbindlicher Untermaximen versteht (Schüssler 2012: 71f.). Es ist freilich denkbar, dass die „kasuistischen Fragen“, die Kant anführt, nicht, wie zumeist angenommen, Grenzfälle und Ausnahmen der strikten Regelbefolgung anzeigen, sondern eher didaktische Prüffragen, ob die Absolutheit des Pflichtgebots verstanden wurde, darstellen sollen (ebd.: 88f.). Wie dann jedoch die Kasuistik, in die laut Kant die unvollkommene Pflicht ja „unvermeidlich [...] gerät“ (AA VI, 411), als zwar nicht a priori vollständiges System, aber doch als Lehre positiv zu verstehen ist, bleibt bei Schüssler vollkommen offen.

Es ist klar, dass die gesuchte Kasuistik mehr bieten muss als beispielhafte Ableitungen aus dem kategorischen Imperativ. Das Moralprinzip ist, wie wir gesehen haben, nicht hinreichend um, Untermaximen des Helfens als richtig oder falsch zu erweisen. Wenn ich nun die Hilfspflichtbegründung anerkannt habe, dann will ich doch – zur Vermeidung des Paradox – notwendig wissen, was ich als Realisierung der Hilfspflicht wollen könnte. Genau das ist traditionell Aufgabe der Klugheitsethik, so Andreas Luckners Interpretation (Luckner 2005). Eine Klugheitslehre entwickelt Ratschläge zur Überwindung von Desorientierung. Oder anders gesagt: Sie bietet Topoi, die helfen, Handlungsoptionen sichtbar zu machen und diese auch tatsächlich mit Blick auf den Erhalt der Praxis zu wählen (Luckner 2005: 86f.; 144). Die Angewandte Logik der moralischen Urteilsbildung bei Kant kann, zumindest was die unvollkommene Pflicht zur Hilfeleistung betrifft, als Klugheitslehre verstanden werden. Denn eine derartige ‚provisorische‘ und nicht systematische Moralphilosophie (Luckner 2005, 141ff.) bietet keinen Kanon von Regeln für Einzelfälle, sondern situative Ratschläge zur Entwicklung der Optionen, wie im Rahmen eines guten Lebens geholfen werden sollte. Die drei bzw. vier Maximen der provisorischen Moral des Descartes lassen

sich, wie Luckner überzeugend darlegt, als sich wechselseitig ergänzende und korrigierende, formale Topoi verstehen, die ausdrücken, was „sich orientieren“ im Allgemeinen bedeutet (ebd.: 149): So lässt sich also auf die Frage antworten, was ich als Konkretisierung des Hilfsgebotes überhaupt *wollen können kann*. Es ist jedoch klar, dass die Basismaxime „Du musst helfen!“ durch die bei ihrer klugen Anwendung nötigen ‚moralischen Erfahrung‘ nicht widerlegt oder beeinflusst werden kann. Jedoch, so wurde deutlich, ist für Untermaximen ohnehin das konkrete Verständnis von Not und Hilfeleistung von entscheidender Bedeutung und dieses ist im Rahmen einer Klugheitslehre veränderlich und korrigierbar. D. h. jedoch auch, dass Kants Moralphilosophie nicht, wie z. B. Ernst Tugendhat meint, gegen erfahrungsbasierte normative Widerlegung immun ist (Tugendhat 2002: 98).

Freilich bleibt mit Blick auf eine Theorie zur rationalen Kritik von Untermaximen das Problem der Nichtabsolutheit der klugheitsethischen Erkenntnis bestehen: Keine Untermaxime ist absolut verwerflich. Aber – und das ist ein Vorteil gegenüber den Interpretationen von Höffe und Werner – mit den Topoi der provisorischen Moral kann auf Grundlage der Üblichkeiten des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens zumindest dafür argumentiert werden, dass manche Untermaximen relativ besser als andere sind, da sie stärker geneigt sind, die weitere Handlungsfähigkeit bzw. Praxis zu erhalten. Wobei freilich klärungsbedürftig ist, ob die individuelle, gruppenspezifische oder allgemein-menschliche Handlungsfähigkeit gemeint ist (Höffe 1998; Luckner 2005: 98f.). Im Rahmen der wohlbegründeten Hilfspflicht können wir allerdings davon ausgehen, dass der Erhalt der konkreten Fähigkeit des allgemein-menschlichen Helfens gemeint ist.

Die komplementären Momente der Kantischen Ethik und der Klugheitslehren weiter zu explizieren ist sicherlich eine dringende, aber auch weit führende Aufgabe. Hier konnte jedoch gezeigt werden, dass die Begründung der Hilfspflicht die Integration des klugheitsethischen Denkens in den Begründungsteil der Moralphilosophie Kants erfordert – andernfalls ist die Theorie aufgrund des Paradoxes der unvollkommenen Pflicht schlichtweg inkonsistent. Zumindest in Ansehung der Hilfspflicht kann also die These, Anwendung in der Ethik sei nichts anderes als Einsatz der individuellen Urteilskraft und somit eine Theorie der Anwendung unnötig, nicht vertreten werden. Zudem hat sich die strikte Unterscheidung eines Begründungs- und eines Anwendungsteils der Ethik als wenig sinnvoll erwiesen. Wir haben aber gesehen, dass man Kants Moralphilosophie

diese verfehlte ‚neuzeitliche Theorieauffassung‘ (Vieth 2007: 397) nicht unterstellen kann, zumindest dann nicht, wenn das Paradox der unvollkommenen Pflicht überwunden werden soll.

Das Ausbuchstabieren einer Angewandten Logik des moralischen Urteils bei Kant, die sich als provisorische Moral versteht, und das Prüfen ihrer Tragfähigkeit, stellen, so lässt sich resümieren, Desiderate für die weitere Beschäftigung mit der Frage dar, was Anwendung in der Ethik bedeuten kann. Jedoch konnte bereits hier durch Diskussion des Paradox der unvollkommenen Pflicht gezeigt werden, dass Klugheitswissen im Aristotelischen Sinne bei Kant für die Begründung von Pflichten notwendig ist.

562

Literatur

- Altman, Matthew C. (2011): *Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy*, Malden/Mass.: Wiley-Blackwell.
- Dietrich, Julia (2012): „Ethische Urteilskraft. Methodologische Überlegungen aus argumentationstheoretischer Perspektive“, *DZPhil* 60.2: 233-249.
- Esser, Andrea Marlen (2004): *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart: frommann-holzboog Verlag.
- Ewert, David/Richter, Philipp (2012): „Weltarmut und moralische Verpflichtung“, *Agora42. Das philosophische Wirtschaftsmagazin* 6/2012: 80.
- Fischer, Peter (2006): „Angewandte Ethik. Grundriss des Konzepts“, in: Ders.: *Politische Ethik*, München u. a.: UTB: 11-32.
- Gottschalk-Mazouz, Niels (2000): *Diskursethik. Theorien – Entwicklungen – Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag.
- Herman, Barbara (1993): *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge/Mass.
- Höffe, Otfried (1990): „Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44: 537-563.
- Höffe, Otfried (1998): „Aristoteles' universalistische Tugendethik“, in: Rippe, Klaus-Peter/Schaber, Peter (Hg.): *Tugendethik*, Stuttgart: Reclam: 42-68.
- Hubig, Christoph (1995): „Begründungsprobleme angewandter Ethik“, in: Ders.: *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*, Berlin u. a.: Springer: 65-69.
- Hubig, Christoph (2015): *Die Kunst des Möglichen*, Bd. 3: *Macht der Technik*, Bielefeld: transcript.
- Kant, Immanuel (1977): „Die Metaphysik der Sitten“, in: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Zit. n. Band der Akademieausgabe als „AA VI“.]
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, nach 1. und 2. Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg: Meiner. [Zit. als „A/B“.]
- Kant, Immanuel (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker, Hamburg: Meiner. [Zit. n. Band der Akademieausgabe als „AA IV“.]

- Kant, Immanuel (2003): *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner. [Zit. nach Band der Akademieausgabe als „AA V“.]
- Kersting, Wolfgang (1983): „Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37.3: 404-421.
- Kettner, Matthias (1995): „Idealisierung und vollständige Handlung. Modellierungsprobleme praktischer Ethik“, *Berliner Debatte INITIAL* 2/1995: 46-54.
- Louden, Robert B. (2000): *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Luckner, Andreas (2005): *Klugheit*, New York/Berlin: De Gruyter.
- Potthast, Thomas/Kipke, Roland (2014): „Angewandte oder anwendungsbezogene Ethik? Wie ist die Disziplin angemessen zu bezeichnen? Zwei Positionen“, *Jahresbericht 2013*, hrsg. v. IZEW, Tübingen: 8f.
- Rehbock, Theda (1997): „Warum und wozu Anthropologie in der Ethik?“, in: Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Anthropologie und Ethik. Zur Revision eines schwierigen Verhältnisses*, Tübingen: Attempto Verlag: 64-109.
- Richter, Philipp (2013): *Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘*, Reihe Werkinterpretationen, Darmstadt: WBG.
- Richter, Philipp (2015): „Was bedeutet ‚Anwendung‘ in der Ethik?“, in: Ammicht Quinn, Regina/ Potthast, Thomas (Hg.): *Ethik in den Wissenschaften. 1 Konzept, 25 Jahre, 50 Perspektiven*, Tübingen: Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften: 199-206.
- Schöndorf, Harald (1985): „Denken-Können und Wollen-Können in Kants Beispielen für den kategorischen Imperativ“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39: 549-573.
- Schüssler, Rudolf (2012): „Kant und die Kasuistik. Fragen zur Tugendlehre“, *Kant-Studien* 103: 70-95.
- Singer, Peter (1972): „Famine, Affluence, and Morality“, *Philosophy and Public Affairs* 1.1 (Spring 1972): 229-243.
- Steigleder, Klaus (2002): *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart: Metzler.
- Tugenhat, Ernst (2002): „Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik“, in: Ders.: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam: 57-131.
- Vieth, Andreas (2007): „Ausweigungsstrategien des moralisch Relevanten in der Angewandten Ethik. Negative Argumente gegen Angewandte Ethik als philosophische Teildisziplin“, *Ethica* 15.4: 395-420.
- Vossenkuhl, Wilhelm (1996): „Wen orientiert der kategorische Imperativ?“, in: Dietz, S./Hastedt, H./Keil, G./Thyen, A. (Hg.): *Sich im Denken orientieren*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 263-287.
- Werner, Micha H. (2003): *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Werner, Micha H. (2004): „Kants pflichtenethischer Rigorismus und die Diskursethik. Eine maximenethische Deutung des Anwendungsproblems“, in: Gottschalk-Mazouz, Niels (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann: 81-110.
- Wieland, Wolfgang (1989): *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Phillip Richter

The Paradox of Imperfect Duty in Kant's Moral Philosophy.
A Problem in 'Applying' Ethics'

Abstract

The Applied Ethics debate has not yet sufficiently clarified what application of ethics exactly is. The issue of application is considered to be especially problematic in Kantian ethics or in discourse ethics. This article describes the concept of applying ethics in Kant. In discussing the duty of helping others and the theory of its application in *Metaphysics of Morals* it is shown that a strict separation of justification and application in ethical theory results in the paradox of imperfect duty. The paradox says that the duty to help others would be fulfilled without ever being fulfilled in action. To overcome the paradox it is necessary to form submaxims of helping, which are not arbitrarily but instructed by a theory of casuistry. This casuistry, if it is considered as a doctrine of application in Kantian ethics, can overcome the paradox of imperfect duty. However, the casuistry can overcome this paradox only if it is understood as a philosophy of prudence, which can be found in Aristotle or Descartes.

Keywords: Applied Ethics, Application, Duty of Helping Others, Imperfect Duty, Kant, Aristotle, Judgement, Prudence, Moral Philosophy

564

Filip Rihter

O problemu primene u etici:
paradoks nepotpune dužnosti u Kantovoj filozofiji morala

Rezime

U diskusiji primenjene etike do sada nije u dovoljnoj meri objašnjeno to šta znači primena u etici. Kao posebno problematične važe primena Kantove moralne filozofije ili primena etike diskursa. Ovaj tekst opisuje, na primeru nepotpune dužnosti pružanja pomoći u *Metafizici morala*, način na koji čin je Kant razumeo „primenu u etici“. Pokazaće se da strogo razdvajanje dela koji se tiče utemeljenja etike i dela koji se odnosi na njenu primenu te delegiranje njene primene na praksu individualne moći rasuđivanja vodi ka paradoksu nepotpune dužnosti. On se sastoji u tome da bi maksima pružanja pomoći mogla biti ispunjena, a da se nikada ne ispuni u delanju. Konzistentno utemeljenje dužnosti pružanja pomoći mora da prevaziđe paradoks formulisanjem racionalnih podmaksima koje nisu arbitrarne, već su vođene određenom kazuističkom teorijom. Ova kazuistika, kao učenje o primeni etike, kod Kanta prevazilazi paradoks nepotpune dužnosti samo onda kada se učenje o promućurnosti razume u smislu Dekartovog provizornog morala.

Cljučne reči: dužnost, Kant, Aristotel, snaga rasuđivanja, promućurnost, moral

Jan Müller

Natural Goodness and the Political Form of Human Life

Abstract *Ethical Naturalism attempts to explain the objective normativity effective in human practices by reference to the relation between a living individual and the life-form it exhibits. This explanation falls short in the case of human beings (1) – not merely because of their essential rationality, but because the idea of normativity implicit in practice is dependent on the form of normativity’s being made explicit (2). I argue that this explicit form of normativity’s force and claim – the law in general – implies a tension between an explicit norm’s claim to absoluteness and the particularity of the situational case it is applied to. This tension may seem to produce an inherent violence corrupting the very idea of objective normativity inherent in the human form of life (3); in fact, it shows that the human form of life is essentially political. That the human form of life is essentially political does not contradict the idea of objective normativity – provided that this objectivity is not derived from a conception of “natural goodness”; but rather from the actuality of human practice and its principle, justice (4).*

565

Keywords: *Natural Goodness, Ethical Naturalism, normativity, form of life, practices, politics, Agamben, Anscombe, Benjamin, Foot.*

1.1. Human conduct – rational action and thought – exhibits a normative form: To think of an action is to represent it as an instance of a generic process-form. To identify something as an action is to understand it in light of generic action concepts, that is: in light of a description of how such things are typically done, situating it step by step in a wider context of interrelated generic action-forms. Thus, talk of action immediately represents them in a normative mode: Identifying an occurrence *as an action* involves taking a normative stance towards the agent and her activity. This special type of predication – not merely singling out a particular class of “events”, but shifting the mode of representing a subject matter in predication¹ – is definitive for action, the corresponding higher-level practices and for *praxis* in general: The logical grammar of “action” implies that actions are represented as falling under an idea of

1 Anscombe 1963: §19. Cf. Kertscher 2015: 102, Thompson 2011: 209. This difference not in subject but in mode suggests that “actions” (what the agent is doing) are not to be understood as simply a sub-class of events. What one is doing only appears as a mere event when it is represented as what *was done* (of what *happened*). Not only are actions *sui generis*; it stands to reason that with respect to action the category of “event” is not fundamental but derived by abstracting from the grammatical gap between human action and mere happenings that befall an agent from without.

goodness²; that is why Elizabeth Anscombe says that “[a]ll human action is moral action. It is either good or bad” (Anscombe 2005: 209). This “grammatical remark” elucidates the concept “action” by pointing to the form of predicative thought in which something like action can figure at all; and it has become a core argument in what might well be the most promising and exciting strand of contemporary metaethics – for it shows how human conduct is formally subject to a normativity which, rather than merely supplementing an otherwise “neutral” description of events, reveals the very nature of the issue³. At the same time, the remark explains the objectivity – that is: the actual and thus unquestionable force – of the norms governing action. They are implicitly actualized in the very act that exemplifies them; the formal goodness of a singular action hence lies in its relative accordance to *its* norm. Since every action is situated in the wider context of inferentially and practically related generic action-forms or practices, each action’s quality of “goodness” is derived from the most general form of *praxis*: the way we as humans generally act and think in concordance. It is the actuality of human *praxis* in general, then, that explains (by exemplification through each and every individual act) at once the quasi-natural source *and* the contingency, the objective force *and* the natural unintelligibility of normativity.⁴ Let’s call this generic form of *praxis* the human life-form.⁵

1.2. This formal (or “grammatical”) account however lacks explanation of what characterises the general form of *praxis* substantially – for knowing the formal make-up of a possible answer to the question “what is good action” does not give guidance in the miniscule of quotidian life. Metaethical naturalists like Philippa Foot attempt to show, however, that

2 Cf. Geach 1956: 33f. Note that Geach does not claim that attributive uses of „good“ and „bad“ are enforced by their surface grammar; he merely notes a shift in function whenever they relate attributively to the concept „human“ in the sense of „agent“ and pertinent verb classes; cf. Vendler 1963: 246.

3 Anscombe stresses that there are of course “neutral” action description – but she points out that such “neutral” descriptions are derivative abstractions: descriptions of human actions in which it is permissible to disregard human action’s normative form because they do not report what an agent *is doing*, but rather the fact *what has been done*; cf. Anscombe 2005: 214. See also Anscombe’s analogous treatment of the idea of „brute facts“ (Anscombe 1981a).

4 Cf. Anscombe 1981b: 100, 103.

5 This is the way Wittgenstein talks of “forms of life”, for example in explaining what kind of non-negotiable “agreement” characterises mastery of (the rules of) language: “What is true or false is what human beings say; and it is in their language that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life” (Wittgenstein 2009: §241). This interpretation is outlined in Kertscher/Müller 2015: §3.

the formal account is already substantive enough: understanding human action, they argue, equals (at least formally) understanding the activity of living individuals, or of *life* in general⁶. Judgements about the activity of living organisms exhibit an irreducible normative form, in that they establish a relation between reference to an individual and reference to the individual's species. Identifying an organism – a canary, say – implies representing it as belonging to a species which may be typically characterised by generic, timeless judgements of the form “The *S* is/ does/ has *F*”: “The canary feeds in flocks”. Michael Thompson calls such judgements “natural-historical judgements”, and the sentences employed “Aristotelian categoricals”⁷. Compiled in a system of natural-historical judgements, they articulate what it is for something *überhaupt* to be an *S*: the *life-form* of *Ss*. Since they do so *generically*, they imply a normative standard effective in singular judgements. Observing, for example, that “this canary is a solitary feeder” inferentially yields that “this canary is somehow peculiar”, i.e. not conforming to the normative standard its species-description implies. And since feeding in flocks has a function for the typical canary's well-being (an individual is less likely to fall prey to predators), the solitary canary is not only peculiar, but *defective* or *bad*: it lacks something *the* (generically characterised) *canary* requires for its well-being and flourishing.⁸ This idea of “natural goodness” – Foot argues – pertains to human beings as well as canaries: Describing the way humans live in general yields an idea of what it is for human beings to live according to their species-form; and since – drawing from Aristotle's argument on the proper function (*ergon*) of man – “the function of man is an activity of soul which follows or implies reason” (that is: which conforms, albeit in a higher or lesser degree, to a standard of reason), it follows that for humans being a good example of one's species is realizing this capacity to its fullest potential – “human good turns out to be activity of soul exhibiting

567

6 Cf. Foot 2001: Ch. 3.

7 Cf. Thompson 2008: Ch. 1,4.

8 Note how the generality of such characterisations does not allow for inductive correction and thus need not conform to statistical accuracy. A “natural-historical judgment [i.e., a judgment about the characteristics of a life-form] may be true though individuals falling under both the subject and predicate concepts are as rare as one likes, statistically speaking” (Thompson 2008: 68). Even if our solitary canary were to do just fine on his own, it would still aberrate from what canaries *normally* do; and even if it were to belong to a flock of misornithic canaries, or was the last canary on the face of the earth, it (and all its hypothetical flock-mates) would still count as “defective” canaries. The logical grammar of such judgements precedes their empirical substantiation; this is why adequacy of species-descriptions in biological taxonomy cannot be ensured by means of observation alone, but necessarily involves models of evolution and speculative prognosis; cf. Hoffmann 2014: ch. 6.

virtue” (Aristotle 2009 [Eth. nic.]: 1098a7-8, 16-17). The capacity to pursue a rational life, then, characterises human beings in general; and this provides a standard of goodness for human activity which, on the one hand, relies on the generic description of what is necessary for the flourishing of human beings⁹, and on the other hand allows for the ethical evaluation of human action: For, since human action is an actualization of the capacity of reason, considerations about what is good for human flourishing in general provide reasons for (the evaluation of) individual action. Responsiveness to reasons or lack thereof in turn provides grounds for the evaluation of an individual’s virtuous character – of the way she exemplifies her species.

568

1.3. This account of “natural goodness” gives an explanation of the normativity of human practice in general, or of the human form of life, by reference to the kind of organism engaged in it. This kind of organism is determined *per genus proximum et differentia specifica*: First the grammar of evaluating living beings in general, and then the specifics for evaluating a particular species (“rational animals”) are spelled out. This methodology underlies Peter Geach’s famous dictum that “[m]en need virtues as bees need stings” (Geach 1977: 17): For both men and beasts employment of some trait is necessary for individual well-being; they differ in the fact that in the case of humans an additional capacity for reason is involved. But such an “additive account” of human rationality¹⁰ and, subsequently, of the force and validity of human *praxis*’ normativity, runs into serious difficulties, for the capacity for reason not only involves *responsiveness* to reasons but also the ability to weigh and evaluate reasons, that is, to question the validity and adequacy of their claims – reason’s essential *reflexivity*. In fact, both are *one* faculty: the ability to understand reasons, to be open to their claim, is the ability to incessantly question their validity and ask for justification. The same reflexivity holds for practical *thought* – that is: thought which is active, thought *in* action or *as* action. It does not suffice to model the cause of an action after the Humean idea of an *efficient* cause (a desire) which is merely transmitted by thought; instead, practical thought is the *causa formalis* of human action.¹¹ But then, acting for reasons cannot be judged against “natural norms” in the same way our canary’s behaviour is judged against

9 Cf. Foot 2001: 43.

10 Cf. Boyle, internet.

11 Cf. Thompson 2008: 95f., Rödl 2007: 42ff.

the standards of its life-form. For the capacity for rational thought and action is a natural trait of human beings – yet its exercise conforms to its own norms, not those of the life-form whose distinguishing feature it is: “Reason does not just open our eyes to our nature, as members of the animal species we belong to; it also enables and even obliges us to step back from it, in a way that puts its bearing on our practical problems into question” (McDowell 1998, 173). One might well say that since it is natural that individuals of the species *homo sapiens sapiens* can acquire a capacity for reason, it would – in the Footian sense of the word – indeed be bad of an individual to “behave like an animal”, to act without rhyme or reason. If an agent would so behave, we would rightly judge her to behave *inhumane* – that is, in a way which seems to call into question her belonging to mankind altogether. But of course, this is mere semblance; our horror in the face of such acts *shows* that we do *not* regard such an individual as falling under a different species concept (wondering how we ever came to see her as a fellow human being), but recognize her as a member of our humane world who seriously lacks in character. We understand immediately that, *of course*, she *acted for reasons* – and are astonished by the twisted, distorted form her reasoning assumed.¹² But the normative force backing up our astonishment does not spring from a violation of the natural standards of our common species. It springs from the way *in which this natural standard is satisfied*; for the evildoer *does* act from reasons; she *has*, as John McDowell puts it, “acquired a second nature with that [rational] shape, [her] eyes were opened to real reasons for acting” (McDowell 1998, 192).

569

1.4. The upshot of McDowell’s argument is that human beings do not simply *fall under their life-form* in the way canaries do; they are not subject to an objective normativity which, as it were, dictates their needs – at least not with regards to morals. Human beings fall under their life-form in the mode of *bringing themselves under it*.¹³ This shift in exhibiting one’s life-form by actively debating *what counts* as a good realization of our

12 This is, I take it, the long and short of Hannah Arendt’s much disputed analysis of the “banality of evil”: That evil *is*, in fact, a shape of practical reasoning, and *as such* poses a *formal* problem for moral understanding that cannot be solved by merely casting the evildoer from the realm of rational agents; cf. Arendt 1963: Preface; Gaita 2004: 6, 313.

13 McDowell himself conceives of this difference in exhibiting one’s life-form rather dualistically: He understands man as an animal whose nature enables it to acquire a “second nature”, to become a member of human practices and navigate the “space of reasons”. Cf. Stahl 2014, Halbig 2006: §2.

“species” neutralises the thrust of the ethical naturalist’s argument: for “that what members of one’s species need is not guaranteed to appeal to practical reason” (McDowell 1998, 192) – not only because practical reason is understood as *sui generis vis-à-vis* the natural world and might well (judged from a “side-ways on”-perspective: *falsely*) neglect an individual’s specific needs, but because *it is not clear in advance what counts as a need, or what counts as flourishing*. In bringing themselves under their life-form, human beings constantly evaluate, and so re-form and transform the boundaries and the substantive cornerstones of this, their life-form¹⁴. Note that nothing of what I said encourages the idea of human beings somehow “overcoming” their nature, conquering mortality, as a species renouncing nourishment or other such follies. That “human beings fall under their life-form in the manner of bringing themselves under it” is a *grammatical* remark: Because of the way in which human beings fall under the concept which expresses their life-form, the term “species” in reference to humans serves another function¹⁵: It does not merely denote a set of general judgements about a form of life, but a mode of actively relating to this life-form description. Human beings, in a popular Marxian phrase, “make their own history”¹⁶. This is *the same* grammatical remark; understanding the human form of life differs essentially from understanding forms of life in general, for the human life-form – the general concept of what it is to lead a human life – is an object of the activity of the beings that exemplify this form. Hence, the “first historical act of these individuals [sc. human beings] by which they distinguish themselves from animals is not that they think but that they begin to produce their own means of living” (Marx/Engels 1978: 20): Human history proper is separated from the mere natural history of

14 “Hunger is hunger, but hunger that satisfies itself by cooked flesh eaten with forks and knives is a hunger different from that which devours raw flesh” (Marx 1983: 27).

15 This is not to deny that, of course, human beings are animals, more precisely: higher mammals, related to the great apes, etc. But these judgements make up the natural history of man *as an animal*, leaving aside his essential rationality (and indeed, that man possesses the capacity for certain forms of information processing might well figure in a biology course book; what exactly characterises the form of our thought, however, belongs to a different strata – a hermeneutics of man’s second nature). I leave aside attempts to rephrase ethical naturalism in this vain, i.e. as a hermeneutics of the human life-form. I believe that some of these attempts bear some resemblance to the account I outline here; cf. Hoffmann 2015: §9ff. On the whole, however, the idea that it belongs to man *as a biological species* to develop a hermeneutic of its natural history falls prey to the objections I gave.

16 “Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past” (Marx 1960: 115).

animals by a categorical gap. We might accentuate this (logical or grammatical) gap by eschewing the attribute “natural” in talk of the “natural history” of humans. Here, its function hearkens back to uses of “natural” meaning a thing’s *essence* (of what it is for something to be what it is, to exhibit its own *form*), whereas its function in ethical naturalism is to locate living beings in the wider context of the “natural order” as it has been understood since the modern period.¹⁷ Thus, man’s *essential* history is different from the *natural* history of the species *homo sapiens sapiens* – not in that human beings were somehow “more” than mere animals¹⁸, but in that human beings fall under their species concept or life-form in a radically different way. For human beings, their life-form essentially is an *object of their activity*. Normativity, customs, language and law – the institutions that constitute the central ideas of vital descriptions of human life – are not naturally pre-given; they are the “means of life” human beings produce *in leading their lives*¹⁹. That does not contradict the fact that for each and every individual the normative institutions are ineluctable and objectively given. We find ourselves subject to the normative claims our form of life has on us – but, again, not in the way that animals are subjected to their life-form but in the way that human action, practical thought, essentially involves recognition of these claims *and* establishing an inquiring distance to them, recognition of their force *and* the desire to understand them as being founded on reasons.

571

2.1. If this double stance towards one’s own life-form is what characterises the way “natural goodness” in the sense of “essential goodness” plays an irreducible part in human action – falling under one’s life-form in the mode of *leading a live*²⁰ –, then an account of man’s “natural history”

17 Cf. Kambartel 1989: 75.

18 Cf. Boyle (internet). Such an “additive account” of human rationality typically gives rise to rationalist accounts underlining the *sui generis* nature of reason. On such accounts, too, ethical naturalism is unsatisfying; however, the proposed remedy typically involves a dualist explanation of reason’s autonomy as logically independent from the lives lived by human beings, thus obscuring the grammatical gap in the function of the term “species” from the opposite direction; cf. Heinrichs 2015: §5 and Halbig 2015: §6.

19 Matthias Haase stresses this point in his critique of ethical naturalism; however, he interprets the term “means of life” as referring only to food and nourishment, and thus falls short of the substantial critique of naive materialism he intends. Cf. Haase 2015: 297.

20 This is, again, not so say that this transformation of their way of living is something that could be conceived of as brought about by intentional individual acts. “Transforming one’s way of living” is not an *action*; it is *the mode*, the *form* of human action in general.

572

cannot yield the force and hardness of logical necessity in the evaluation of action that ethical naturalism hopes for. For virtually every intelligible description of human *praxis* in general serves the function of exemplifying this mode of falling under a life-form; even practices commonly considered evil or detrimental are valid instances of the form of human life, expressing how action is subject to the normativity of *praxis* in general. Note how this does not entail historicist relativism and subsequent scepticism – as if the normativity in question only pertained to “*praxis* as we know it”, or “western civilization”, all of which may have been different in bygone times and change again in the future. It merely refutes the naturalist’s claim by commenting on the grammar of “human life-form” and emphasizing an essential tension between the thrust of the account of man’s “natural [sc. *essential*] history”, the normative force its institutions yield on the one hand, and the fact that the rational questioning of precisely that thrust on the other hand belongs to this very history. One might say provocatively that for humans the question “what it is to count as human” is at the same time always already categorically answered *and* – in its substantive minutiae – essentially open²¹. That is why understanding the *form* of human life, its essential rationality manifested first and foremost in action, does not immediately produce the kinds of natural necessities standing in for practical reasons in the naturalist’s accounts. If there is necessity it results from the historical form of human thought and sensibility²²; and this implies that it requires rational acknowledgement by the very individuals whose activity it purports to govern. To say what is sound in the human being is, if it is meant to serve as an argument for the necessity of certain virtues, rather a statement about the history of human practice; if its purpose is to elucidate human form, it does so merely in virtue of the grammar it exemplifies, i.e. the fact that it is distinctive of the human form of life to involve reference to reasons for action, that in categorical descriptions of human activity there is, inevitably, normativity at work²³. The idea of human form evolves around

21 I take it that although there is a strong “family resemblance” between this idea and the philosophical anthropology of Helmuth Plessner, both accounts are still distinguished by a grave difference: On Plessner’s account the essential “openness” of human beings is to be understood not as a conceptual provocation but as a positive feature. In contrast, the account presented here takes this “openness” as a reminder of a conceptual *tension* – as a problem, not its sublation. The outcome, however, is similar: The question *what* constitutes a human way of life remains essentially a practical and political question. For a reading of Plessner along these lines cf. Schürmann 2014: ch. 5.

22 Cf. Marx 1968: 542.

23 That is why Wittgenstein characterises his grammatical remarks as remarks on “the natural history of man”, only to add that “we can also invent fictitious natural

the idea of acting for reasons, and this idea implies a formal standard of goodness²⁴. Yet the question of wherein that goodness lies *substantively* cannot be answered by reference to a *natural*-historical species-description; it is rather “a labor of the entire history of the world down to the present” (Marx 1968: 542).

This might seem to threaten the idea of justified normativity – of *Justice* – altogether. Now, I take it that there *is* of course something like a formal idea of justice implied in thinking of something as a fellow human being, in recognizing someone as a person, and in thinking of oneself first-personally immediately sublating the ostensive difference between thinking of oneself and thinking of another²⁵. Since justice is not merely a virtue amongst others “but the whole of virtue”, that is: the mode in which *virtue in general* is completed by *addressing another*²⁶ – it follows that the very idea of communal *praxis* is a *political* idea. Yet this conviction is seriously endangered once the human life-form – and let’s remember it includes *referring to*, and *explicating* this very form – is understood as reflexive in the manner outlined. If a substantive account of the human form of life is to be formally understood as being a *product* of the mode of individual activity it categorically defines, of its history and self-evolution, then potential conflict enters into the reassuring idea of “falling under one’s life-form by bringing oneself under it”.

573

2.2. Michael Thompson argues that the form of human life is known non-observationally: Engaging in rational activity, thinking the thought that “I think this thought”, is immediately knowing oneself for what one is doing – exemplifying self-conscious activity. Hence, “the concept *human* is a pure concept of the understanding devoid of even the least empirical accretion” (2004: 69); it is a *formal* concept that explicates a categorical manner of being. This manner of being is, methodologically, not just

history for our purposes” (Wittgenstein 2009: §365). His point is that whatever intelligible description of human life is given – fictitious or otherwise –, it necessarily exemplifies the form of a (possible) description of human life; it serves as a reminder of the inevitability of the form of thought which is epitomized in such a description’s intelligibility.

24 Cf. Anscombe 2005: 214: “To say that ‘human action’ and ‘moral action (sc. of a human being)’ are equivalent is to say that all human action *in concreto* is either good or bad *simpliciter*. [...] The term ‘moral’ adds no sense to the phrase, because we are talking about human actions, and the ‘moral goodness’ of an action is nothing but its goodness as a human action. I mean: the goodness with which it is a good action”.

25 Cf. Rödl 2007: Ch. 6; Thompson 2004: 38of.

26 Aristotle 2009 [Eth. nic.]: 1130a8-14; Benjamin 1995: 41.

another token of the activity type “living”, but rather the starting point for an elucidation – by noting the relative differences to this mode of being active – of *all* forms of life. Human life is, says Thompson, “the first life form concept”²⁷: It is the form of living in light of which other modes of being are, by virtue of their differences and shortcomings, distinguished²⁸. Practical-rational self-relation – the inherent normativity of practical reasoning which is definitive of the human form of activity – exemplifies the grammar of thoughts in which individuals are in general represented as exhibiting their life-form. Its logical form is thus prior to the distinction of a plurality of different life-forms, and prior to abstractly subsuming such multiple forms (including the human form!) under the common header of a general “representation of life”. The core argument of ethical naturalism, as it were, is based on an inversion of this methodological order: The idea of “natural goodness” takes the most abstract common denominator of different usages of “living”, being-in-activity which has its cause in itself, as a base for the idea of a life-form’s goodness. Action is then understood as a kind of activity, namely: activity caused by knowledge of itself, which is nonetheless *mutatis mutandis* subject to the normativity of “natural goodness” in general. Hence, in the naturalist account the fact that something belongs to its species is understood as a reason-giver that trumps the reflexivity of reason. As John Hacker-Wright writes, we “cannot know ourselves as having a capacity for agency without having been motivated to act on some reason. It follows that nobody can be neutral toward such a capacity [...]. All agents must view the capacity as normal for human beings and avow this interpretation as their own. This makes the standard applied to each agent as a being for whom agency is normal necessarily more than a mere theoretical fact

27 Analogously, practical knowledge as explained by Anscombe, might be called “the first concept of knowledge”: “[I]t is the agent’s knowledge of what he is doing that gives the descriptions under which what is going on is the execution of an intention. [...] [W]e can say that where (a) the description of an event is of a type to be formally the description of an executed intention (b) the event is actually the execution of an intention (by our criteria) then the account given by Aquinas of the nature of practical knowledge holds: Practical knowledge is ‘the cause of what it understands’, unlike ‘speculative’ knowledge, which ‘is derived from the objects known’” (Anscombe 1963: 87).

28 This does not imply a substantive stance towards man’s place in something like a ranked order of life; it merely states that the human form of life we are non-observationally acquainted with (by virtue of exhibiting it) is the methodological starting point, in the same way that “[h]uman anatomy contains a key to the anatomy of the ape. The intimations of higher development among the subordinate animal species [...] can be understood only after the higher development is already known” (Marx 1983: 39). Only in relation to this ineluctable starting point is the meaning of talk of “sub-rational” beings, or oppositely the idea of a “divine intellect” (which is essentially an abstractive concept of human intellect barring some of its characteristics), meaningful.

among others” (Hacker-Wright 2012: 21): it is a *practical* fact whose normative force cannot be avoided lest what is thought to be good for humans as a species is violated. But though we might have a pretty good notion of what that might include, we lack an ultimate justification for it as soon as we take the idea seriously that the mode of human’s falling under their life-form is *bringing themselves* under it²⁹. This reveals a subtle difference in the grammar of the judgements that make up life-form descriptions of living beings in general and of human beings in particular: in the case of human beings the “Aristotelian categoricals”³⁰ of life-form descriptions cannot be thought to unfold their normative force immediately and implicitly, just in virtue of identifying something as falling under them. Since their claim must be debatable if they are to count as reasons for action – first and foremost: of our actions towards each other –, it is necessary that they be translatable into *explicit* claims, into rules, laws and commandments. If they are to figure in the rational practice of giving and taking reasons, they cannot retain their ostensive status as mere declarations of fact. Instead, they assume the enigmatic character of a “Categorical Declarative” (Cavell 1969: 29): Declarations whose factive intention is only intelligible *via* translation into *explicit* claims and demands, hence obfuscating the immediate necessity they purport to convey. To talk of a norm as *implicitly* governing the individuals falling under it necessitates to address such norms in the peculiar mode of *intentio obliqua*: as *explicit* norms addressed with the reminder that, paradoxically, they *ought* to be understood as *implicit*. To say that a norm is grounded in a form of life is, inevitably, to *state* this foundation as factive – yet to state it in a linguistic form that immediately calls this very claim into question. Consider, by way of analogy, Wittgenstein’s treatment of the unquestionable practical certainty that orients action, preceding, as it were, explicit considerations whether one in fact “knows” what one must have been certain of (because one *has acted* in a certain way)³¹: here, too, the immediacy of certainty is difficult to even articulate. To address it as implicit, immediate “knowledge” risks either asserting an infallible knowledge, thus blatantly violating the concept of “knowledge”, or making up just a “very special kind” of knowledge, hence missing precisely the point the term “practical certainty” intended. Yet still we cannot refrain from addressing certainty in this systematically misleading way; for it is defined by its immediacy *in*

575

29 Michael Thompson therefore talks of an essential “groundlessness“ of the human life-form and likens the status of its normativity to the Kantian notion of the *Sittengesetz*’s reality being a “Faktum der Vernunft”; Thompson (internet): 7.

30 Cf. Foot 2001: 29.

31 Cf. Wittgenstein 1984: §510.

actu which can only come into view *ex post*, at the price of having forgone its unquestionable orienting force. So it is with the “essential goodness” of the human life-form: The normative force our life-form exerts on us in virtue of our implicit practical compliance looses its hold through the fact that it needs to be made comprehensible and hence explicit.

576

2.3. When Elizabeth Anscombe programmatically outlined the idea of ethical naturalism in her seminal essay on “Modern moral philosophy”, she took issue with the “law conception of ethics”, arguing that it failed to account for the law’s objectivity: Since it must be modelled after an idea of divine law, its normative force as a motivational reason for action remains bound to the plight to obey it. But then the claim of the law remains relative to another law securing the applicability of the law in the first place; a variant of the rule-following problem ensues³². Anscombe follows Wittgenstein in arguing that the appearance of a paradox in the idea of “following a rule” is produced by a mistaken notion of a rule’s status – that it is imagined along the lines of an explicit rule or law³³. Understanding, however, that rule-following is a “custom”, “a practice”, an “institution” (Wittgenstein 2009: §§199, 202), is understanding that one does not partake in such a practice in virtue of *knowing* the rules but through practical familiarisation and initiation into the custom. The *analogon* that likens ethical life to linguistic rule-following is the mode in which the normative force governing both ethical life and linguistic practice is known non-observationally: it is grounded in being a member of a linguistic community, or in being the kind of creature one is, respectively.³⁴ However, this very analogy reveals that the purported indubitability of reference to one’s practice as well as to one’s life-form does not hold: For although it shows that flat-out sceptical refusal of a normative claim towards our (ethical as well as linguistic) behaviour is indeed incomprehensible, the analogy also shows that exhibiting human form, just like membership in a practice, requires a reflective stance towards what the practice demands. This stance subverts the necessity of conformity that the idea of an *implicit* claim implies. Thus, normativity *for humans* requires being made explicit so that its content can serve as reasons in action; being made explicit *as norms*, rules and claims, however, entails

32 Cf. Anscombe 1981c: 30, 32.

33 Cf. Wittgenstein 2009: §201 and McDowell 2009: 104f., 109; cf. also Kertscher/Müller 2014.

34 Cf. Anscombe 1981c: 44.

need for justification – and thus in the case of humans, reference to “the kind of creature one is” *alone* cannot provide ultimate reasons for action, for it is itself in need of explication and justification.

With this shift in perspective the problem of the “law-conception” of ethics comes back with interest: for it is, despite its apparent insufficiency, not simply an erroneous conception to be done away with but rather a methodologically ineluctable transient point which requires adequate treatment. It necessarily comes up in deliberating the nature of normativity in human practices, because it reminds us of the way in which a normative claim’s actuality and validity needs to be related back to the self-constituting human practice from whence it stems. Hence the seeming threat to the idea of normative objectivity altogether: Consider how at the root of the conception of categorical life-form descriptions lies the assumption that the adequacy of such descriptions is in principle given in the way that beings fall under them; it is the life-form description which makes reference to an individual itself possible in the first place. I argued that this categorical relation between an individual and its generic form is – without losing its categorical pertinence – essentially related back to the history and development of the human form of life, a product of the perpetual reproduction of the human form in general (the generic way in which human beings not merely *live* but *lead a life*). Thus its adequacy is based not on “empirical fact”, nor on metaphysical certainties, but on basic distinctions *made* in human practices. But now the normative force realized in the human way of life seems originate from the force with which these distinctions are upheld. The groundlessness of the human life-form suggests violence at its very root: a collapse of normative force’s mere facticity and its justificatory substantiation.

577

3.1. The problem of a naturalist account of the normativity effective in our human form of life, then, is that it does not take the grammar of normativity’s explicit articulation serious enough. In getting rid of the “law conception” of normativity altogether it also levels an essential feature of the life-form it is most urgently interested in: the reflexive articulation of human activity’s form. Yet it was precisely the grammar of this articulation that precipitated the problems ethical naturalism wanted to remedy: the problem of normativity’s origin, and the problem of its recursiveness, i.e. the paradox of rule-following. Let’s call the form in which norms, rules or conventions are explicated *as* posited demands, claims or commands *the form of law* in general (die “Rechtsform”); for

every explication of normativity takes its cues and words from the practice of explicit normative reasoning and normative judgement, that is: from the sphere of the law. The problem of objectivity at the core of ethical naturalism is now rephrased and explicated as the problem of the *force of law's* origin.

578 In his 1921 essay on the “Critique of violence”³⁵ Walter Benjamin rephrases the very same conceptual problem by stating that the “task of a critique of violence can be summarized as that of expounding its relation to law and justice. For a cause, however effective, becomes an instance of violence, in the precise sense of the word, only when it bears on relations of ethical life [sittliche Verhältnisse]”, and the “the sphere of these relations [dieser Verhältnisse] is denoted by the concepts of law and justice” (Benjamin 1986: 277; 1991: II 179)³⁶. In the absence of a satisfying ultimate justification of normative objectivity, the argument goes, every instance of a normative claim’s actuality in human practice can be seen as bearing down on human activity from without; in fact, being understandable as originating somehow “outside” or “beyond” human practice is the hallmark of such a claim’s objectivity, for it flat-out contradicts the idea of subjectively originating from individual arbitrariness or convention. Benjamin introduces the term “violence” as an index of this connection. Understanding normative (ethical) objectivity *is* to understand violence as the force of normativity and its relation to justice; for this relation *is* what defines the human form of life – the form of human *praxis* in general. Benjamin’s question concerns the foundation of this relation: how to account for the force of “law” – of normativity in general – in a way that elucidates *both* the “violent” character of the law’s efficiency as originating “beyond”, *and* its justification by an idea of human justice. His approach sets out from the conceptual fact that normative practices by virtue of their inherent idea of justice’s claim to validity strive for universalization, for “absoluteness”. They strive, as Benjamin puts it, for the transformation of “natural ends” (i.e. individual ends of intentional action) into “legal ends”, i.e. ends which are justified in virtue of occupying a place in the normative space of reason (Benjamin 1991: II 182). Therefore, “law” defines human practice; and precisely its boundlessness

35 Benjamin uses the term „critique“ in its Kantian sense: as an analytical account of the merits and limits of conceptions of violence in ethical life. This has led to considerable explanatory labour in readings which, misleadingly, tried to interpret Benjamin’s argument as *merely* a rejection of violence; cf. e.g. Honneth 2007: 121.

36 I quote Benjamin’s essay in a modified version of Edmund Jephcott’s translation; the second abbreviation refers to the volume and page in the Suhrkamp edition of Benjamin’s *Collected Writings* (Benjamin 1991).

makes its inherent violence so menacing. Both the tradition of natural law and legal positivism, Benjamin argues, fail to account for this danger, for they conceive of explicit norms as a “means” to the “end” of “justice”³⁷. Conceptions of natural law simply posit certain substantive ends as “naturally justified”, hence failing to account for “the indeterminacy of means” (Benjamin 1986: 279; 1991: II 181): the fact that just ends do not automatically entail just means. Conversely, legal positivism refrains from formulating substantive ends at all, thereby reducing the objective claim (“the absoluteness of” justice as an “end”) to mere accordance with legal procedure (ibid.)³⁸. Within an explanatory framework organized after this model of means and ends alone, Benjamin reasons, law’s violence cannot be understood as “just”. A gap remains between normativity’s claim for justice and its bearing on ethical life “from without”.

579

3.2. One might suspect that ethical naturalism’s attempt to bridge that gap fails because it, too, follows the means–end–model: To give a functional explanation of justice as necessary for social well-being seems to take normativity as a means to the just end of human flourishing.³⁹ Of course, the naturalist claim exceeds simple functionalism, for the function that “goodness” serves should not be understood as prescribed from without. The “goodness” in question is understood as a vital function of human organisms, hence the gap I outlined seems already to be bridged by counting responsiveness for reasons as part of this vital function.⁴⁰ But the gap between normativity’s essential claim to justice and its objectivity results not from lack of connection between normativity and the human agent’s mode of being. It results from the logical, or grammatical form of its conceptual representation in thought: A concept of implicit normative force grounded in membership in the species – a concept that, on the other hand, can only be made intelligible in an explication that denies the very necessity it aimed to express. For *the law* in general is confronted with a problem of applicability, namely in two directions of

37 This is their “common basic dogma: just ends can be attained by justified means, justified means used for just ends” (Benjamin 1986: 278).

38 This double critique of dominant foundations of “law” bears some resemblance to Carl Schmitt’s contemporary argument; indeed, the nature of Benjamin’s relation to Schmitt has been the subject of much debate (cf. e.g. Agamben 2005: 53ff., Honneth 2007: 117ff., Heil 1996). I argue that these apparent similarities are simply due to a common point of departure – how to account for normativity’s objectivity; they do not affect the fundamental difference in their conceptions.

39 Cf. e.g. Anscombe 1981d: 155.

40 Cf. Lott 2015: 83.

fit of a norm towards its subject: first, regarding *which* individuals are subject to the norm – who is rightly addressed by its claim, what counts as a case falling under the norm; and second, regarding the authority and justification with which these distinctions are made. Carl Schmitt interprets this problem of applicability as the essential formal feature of normativity made explicit: Every normative judgement, he argues, implies a decision, because “the juristic deduction is not traceable in the last detail to its premises and because the circumstance that requires a decision remains an independently determining moment” (Schmitt 2005: 30). A norm does not govern its own application, if not for the price of a regress of norms; thus, normative judgement is by its very nature ultimately groundless. This groundlessness is “rooted in the character of the normative and is derived from the necessity of judging a concrete fact concretely even though what is given as a standard for the judgment is only a legal principle in its general universality” (Schmitt 2005: 31). If this is correct, then there is indeed a violent tension inherent in the very form of explicit normative judgement: If the validity of normative judgement does not result from its formal structure, and if this indeterminacy results from the tension between the norm’s generality and the case individual’s concreteness, then every act of normative judgement arbitrarily bridges this gap in two directions: It posits an individual situation as a case of the norm, falling under it and being subject to its claim; at the same time, it redefines what counts as the norm’s *normality*, the general make-up of possible cases of the norm – for “[e]very general norm demands a normal, everyday frame of life to which it can be factually applied and which is subjected to its regulations. The norm requires a homogeneous medium” (Schmitt 2005: 13). The question whether such normality is given or not, can – or so Schmitt argues – not be answered in advance, but is rather answered *in* and *by* judgement; every judgement intervenes in the practice of judgement mediating the general form and its particular instances in a continuous activity of “a living formation” (Schmitt 2005: 27), in which scope and direction of a norm’s force is perpetually modified, transformed and evolved⁴¹. One might say that the question of normativity’s *normality*

41 Cf. Schmitt 2005: 31. Benjamin develops the same idea by saying that normative violence can be described in two perspectives, or two modes: as “lawmaking” and as “law-preserving” violence (Benjamin 1986: 284). Both modes are, of course, mere flip-sides of each other: if law in general is *made* (or violently posited), then it is posited proclaiming its absoluteness – it is posited as if it *had, in virtue of its generality, always already been* in force. Hence, the lawmaking quality of violence immediately appears as law-preserving. Conversely, law-preserving violence, be it the act of judgement or the execution of a sanction, always bridges the gap between the norm’s generality and the particular situation (this is what defines its *violence!*). In judging

is precisely the conceptual revenant of the human being's essential "openness": it signifies a precarious tension, an occasion for dispute *within* the realm of normativity. The objectivity of *the law* is nothing but the actuality of this practice of judgement: This is Schmitt's answer to the problem of objective normative force⁴² once a simple theological foundation of the "law conception" of normativity is no longer viable.⁴³ And it is precisely this tension in which the violence of the law consists.

3.3. It might seem that this tension undermines the very idea of an essential normativity at work in judgements relating human individuals to their life-form. The *formal* argument regarding the form of thought, the very representation of a living being as active and as being the cause of its own activity remains untouched by this. But not so the account of what counts as a successful realisation of the species concept or life-form, the substantive standards of goodness, for its plausibility rests upon the very practice of judgement it purposes to elucidate. Although this practice of judgement *is* rational, it is precisely its rationality that reveals the characteristic tension in explicit normative judgement. But then the practice of judging human conduct in light of the human life-form itself is faced

581

something to be a case of the norm, the norm itself experiences a substantial modification. It gains a determinateness it can, in virtue of its generality, not provide for itself. Hence, the seemingly simple act of preserving a norm *via* its execution immediately appears as lawmaking violence – for the *enforced* norm is no longer identical to the norm prior to its situational application.

42 It is, of course, only *half* of Schmitt's answer; the other half results from Schmitt's considering only the *performative acts* of judging persons to possibly facilitate closure of the gap that characterises the very form of normative judgement. This is the core argument of his decisionism: He believes that, ultimately, the idea of normative force rests on the idea of a judging subject whose entitlement to judge cannot be rationally accounted for but only be factively declared (cf. Schmitt 2005: 34ff.), and which stems from the subject's sheer ability to enforce its decision. From this stems the authoritarianism Schmitt endorses. His argument hence articulates in the clearest possible terms the essential relativity of normative judgement (to the situation judged and the situation of the judgement) as a *problem* – only to embrace it as its own solution, personified in "the instance of competence" (a rough translation of "authority" personified). That "a decision" might be described as "absolute and independent of the correctness of its content" is, for Schmitt, not a scandal to be dealt with but rather an acclaimed feature of the sovereign judge (ibid.: 31). Hence, Schmitt explains the grammar of sovereignty in the sense of absolute normative validity and force only derivatively from explaining what characterises the sovereign *subject*: "he who decides on the exception" (ibid.: 5), which is mere shorthand for: he who is competent to judge whether something falls under a general norm or not, and by implication: what in general constitutes the norm's "normality", tokens falling without doubt within the scope of its claim.

43 Schmitt sees theological justification as outdated in the same way Anscombe does; however he argues that the theological *form* is by no means obsolete but rather the (only) adequate expression of the idea of law's objectivity; cf. Schmitt 2005: 36.

with an irreducible question regarding the life-form concept's applicability: While it is true that the idea of the human form makes reference to an individual *as exhibiting this form* categorically possible in the first place and, as it were, puts into place the normative grammatical framework for representation of human life in thought, this very operation renders invisible that the basic distinction at this framework's root – viz., *what counts as exhibiting the form in question* – does *not* rest upon natural fact. The distinction between “rational” and “mere animals”, between “human life” and “mere life” does not hold – as it claims – in virtue of individuals exemplifying different life-forms; rather the judgement *that* individuals exemplify different species concepts is based upon *the distinction of modes of living being made within the human form*, within human practice. The human form of life is distinguished from other forms of life *insofar human activity distinguishes itself from these other forms*, or distinguishes itself *in itself*.⁴⁴ Giorgio Agamben argues that this corrupts the very idea of sovereignty, that is: the idea of normativity in general's force understood as justified. To understand that the form of human life conforms to an essential normativity, he reasons, is to conceal the distinction that ensures this normative form's “normality”, its unquestionable applicability⁴⁵. In distinguishing qualified human life (*bios*) from sub-rational animal life (*zoé*) it becomes necessary to account for the logical tension between the general life-form concept and the particular individuals falling under it, that is: to account for the ever-present question whether an individual *does* in fact exhibit its life-form. Since this question can neither be answered by exclusive reference to the general life-form concept (for this concept regains its determinateness only by virtue of the individuals exemplifying it) nor by exclusive reference to the individuals (for in identifying an individual for what it is the general life-form concept is always already present), this in practice ever-open question implies (as its centre of gravity, one might say) a zone of indifference, an essential indeterminateness Agamben calls “bare life”, visible only in problematic cases at the fringes of the rational practice of distinguishing “mere reproductive life” from (normatively) “qualified life”⁴⁶. – One need not adopt the whole of Agamben's suspicion that the very idea of normative force should be subject to a radical critique, and even less his conclusion that thus the very idea of the human life-form as a framework of normative judgement is fatally flawed by the violence it exerts already in its initial

44 This is the meaning of Marx's idea that “conscious life activity distinguishes man immediately from animal life activity” (Marx 1968: 516).

45 Cf. Agamben 1998: 26.

46 Cf. Agamben 1998: 181.

distinction, the very definition of its subject area.⁴⁷ But it is worthwhile to register his central intuition, dramatic as he may phrase it: That the human form of life – the rational practice of bringing oneself under a general “species-description” by means of explicit normative judgement – is at its very root *political*, that is: defined by a possibility of conflicting claims to an objective normativity. Such conflict cannot be resolved by theoretical argument or by reference to a common “natural goodness”, because it is the very hallmark of the human form: that which defines the grammar of the attribute “humane”, not as a sortal term in distinguishing different life-forms, but as a reflective concept that indicates a *mode* of living. To say that the human form of life is *political* is to say that the way in which human individuals bring themselves under their live form (immediately in action, or mediated in explicit forms of thought and judgement relating a human individual to the form of its activity) *implies* reference to the form and shape in which the practice of normative judgement is actualized: institutions, states, communities, positive

583

47 In fact, Agamben’s broader project does his initial observation a disservice in taking a genealogical approach to an essentially logical (or grammatical) problem. Agamben argues that it is due to the tradition of European metaphysics and its fundamental distinctions – above all: the Aristotelian distinction between *bios* and *zoé* – that the concept of sovereignty as an explanation of normativity and normative force rests upon a perpetual political conservation of biopolitical classifications and the appropriate regimes of power (cf. Agamben 1998: 81). But not only is his reading of the Aristotelian distinction’s function far from compelling (cf. Boyle (internet): §1.3); above all, he mistakes the grammatical tension in the *form of law* as a mere product of an initial decisive distinction (taking Schmitt’s decisionist argument at face value), a distinction which only ever could become visible after biopolitic’s culmination in the German extermination camps (cf. Agamben 1998, Ch. III.7). This leads him to postulate the need for a way of living *beyond* the normative form (i.e. “law” in general) under which life falls, a mode of existence *beyond* the idea of normative force. He calls this mode of existence “form-of-life” to underline the inseparability, even the grammatical indistinguishability of an activity (“living”) and its form: “By the term *form-of-life* [...] I mean a life that can never be separated from its form, a life in which it is never possible to isolate something such as naked life” (Agamben 2000: 3). I believe that this conclusion not only undercuts his initial finding that the very grammar of “form of life” is characterised by an essential tension, but moreover leads to dubious ideas regarding emancipative political strategy. These come up most clearly in his interpretation of Franciscan monastic life as an attempt at “the possibility of a human existence beyond the law. [...] Franciscanism can be defined [...] as *the attempt to realize a human life and practice absolutely outside the determinations of the law*” (Agamben 2013: 110); if we “call this life that is unattainable by law ‘form of life’, then we can say that the syntagma *forma vitae* expresses the most proper intention of Franciscanism” (ibid.: 111). This intention however is obscure by its very definition. In abandoning *the law*, normativity in general’s explicit positive form, Agamben at the same time foregoes the possibility to account for the normative structure of his proposed radically different “form-of-life”. A mode of living whose form cannot even analytically be “separated” from the activity whose form it is becomes utterly unintelligible.

law, *et cetera*. Of course, meta-ethical objectivists would not object⁴⁸; but the idea outlined here furthermore entails that this essential politics of the human life-form is inherently problematic. The actuality of the objective normativity governing and structuring our form of life faces a conceptual challenge precisely because its situational adequacy cannot be ascertained but only, as it were, rehearsed and tested in human life and its self-development. The human form of life is defined by this conceptual *as well as* practical tension⁴⁹. The *formal* argument of ethical naturalism holds: human form is (as its practical actualization and reproduction) the cause of what it (as explication by thought) understands. Yet what it understands is the inevitability of violence, of a gap between the generic species-form and the individuals bringing themselves under it; and this gap is ever-open because it belongs to the generic species-form that humans do not relate to it *individually* but in practical dispute and contest with their fellow humans⁵⁰. Reason *does* provide us with the bare idea of satisfying one's life-form; but which modes of ethical life and practice may substantially count as such a satisfaction is essentially subject to political struggle.⁵¹

48 Though it may be noted that explicit proposals to develop ethical naturalism in the direction of political theory are remarkably sparse; typically, an image of politics modelled after the late 20th century deliberative democracies of the western world serves as a backdrop for elucidating human "natural goodness" – as if this form of social organisation was self-evident; cf. for example Foot 2001: ch. 6.

49 "This is why the thesis stated at the logico-formal level [...] according to which the originary juridicopolitical relation is the ban, not only is a thesis concerning the formal structure of sovereignty but also has a substantial character" (Agamben 1998: 109).

50 Cf. Hampshire 1989: 189. An example of this idea going unnoticed is Robert Brandom's explanation of "constraint by norms". He writes: "Being constrained by or subject to norms is a matter of belonging to a community, and that is a matter of being *taken* to be a member by the rest of the community" (Brandom 1979: 192). This last condition however – being accepted and recognized as a member – is far from unproblematic. It raises the question of successful participation which is not only answered by giving reasons – case in point: sharing a common species – but, essentially, by eking out the right to claim membership. Hence, the very grammar of communal normativity implies political struggle. That Brandom seems unaffected by this may be a result of the fact that, despite his best intentions, he takes an individualist stance towards the problem of participation.

51 Note that the issue at hand is *not* a supposed *inadequacy* of our conceptual framework but the very working of this irreducible conceptual form. The idea that individuals could somehow in principle "fall through the cracks" of our conceptual framework betrays nothing if not a solid misconception of the role and the status of the form of life in human thought. To refer to something *as* a living individual *is* representing it in light of the form of life it exhibits; and likewise: to refer to someone *as* a person *is* to represent her in light of our shared form of life. The problem of misrepresentations of individuals whose rights to participation in the communal body were violated (of which a doleful abundance can be found throughout the history of mankind) is not a *philosophical* riddle inviting sceptic suspicions about the supposedly all-too narrow scope of our categorical framework. Such misrepresentations readily identify themselves *as a political and moral scandal*; for it is obvious that these individuals

4.1. Arguing that due to the grammar of its own articulation and expression *political struggle defines the very idea of the human form of life* seems to put the concept of objective normativity in dire straits. If normativity's actuality is *nothing but* the actuality of the human practice of normative judgement – if the latter's existence is the medium in which the former's actuality is even conceivable in the first place –, then we seem to be obliged to advocate an at least historical-relativistic idea of normative objectivity, if not a subjectivist stance: Normativity is ever in development, thus its claims on our conduct can at best be relative to a current practice; at worst, it cannot even at present exert a valid force on us, for “we” could always – be it as an individual or a collective subject – choose to transform its substantive shape by our own authoritative judgement.⁵² Hence, if the scope and the meaning of the human life-form concept – the concept of humans' bringing themselves under the form they exhibit in action – is constantly contested and renegotiated, there appears to be a “tragic limit” to the level of objectivity achievable in normative judgement⁵³. But this “tragic limit” would at once also limit the intelligibility of the very concept of normative objectivity; it would be rendered senseless.

585

When Walter Benjamin argued that to understand ethical life is to understand the violence inherent in the idea of a conception of *law*, or of

have been identified as exhibiting our common form of life, *have been* already acknowledged as persons. They figure as such in our thought; it would be utterly pointless to even mention the fact that they allegedly *do not* belong, were this not so. Consider how representing mere things *as living*, or sub-rational creatures *as* rational, does come easy to us, and surely accounts for some of the grammatical misunderstandings we are continually confronted with (from meteors “aiming for earth”, to cats “plotting against blackbirds” or “telling us to hurry up with that tin of cat food”, up to evolution “supplying finches with special beaks”): just like we are able to, in cases of all too open-minded inclusion, frame such manners of speaking as similes or analogies (“If a lion could talk, we wouldn't be able to understand it”; Wittgenstein 2009: II §327), we would have to go through considerable lengths to provide justification for subsequent exclusion of individuals we have already identified in light of our life-form. And indeed: authors throughout history regularly show that they very well feel the claims their own thought has put to them; why else would they comply to the necessity of providing elaborate reasons for – amongst others – the inability of people of colour to partake in enlightened reason, or the inability of women to exercise their right to political and social participation. The very description of the matter shows it to be an injustice, a wrong; it shows that those who verbosely claim it to express a self-evident right surely know it to articulate a wrong, for they have *pronounced and expressed* it so.

52 Obviously, the former position is a tragic rendering of Agamben's account, while the latter draws from Schmitt's presumably inevitable *auctoritas interpositio* (cf. Schmitt 2005: 31).

53 This is the conclusion Robert Cover draws: “as long as legal interpretation is constitutive of violent behavior as well as meaning, as long as people are committed to using or resisting the social organizations of violence in making their interpretations real, there will always be a tragic limit to the common meaning that can be achieved” (Cover 1992: 238).

normativity made explicit, he struggled with precisely this apparent dilemma: To understand explicit normativity as objective is to understand normative force as a means in light of the end it realises; yet this very conceptualisation renders normative force indistinguishable from violence, a forceful intervention in our ethical life from without.⁵⁴ To adhere to the idea of objective normativity, then, requires us to understand means as “pure”, that is: independently from the ends they may serve. To understand means as “pure” does not mean understanding them as non-violent⁵⁵; it implies, as Benjamin writes, that “the violence of an action can be judged no more from its effects than from its ends, but only from the law of its means” (Benjamin 1986: 292; 1991: II 195). To understand an action’s violence – its pertinence to the relations of ethical life, that is: *as normatively qualified* –, it is necessary to account for its possible justice. Since addressing the “relation between violence and justice” cannot be achieved in the conceptual framework of means and ends – for it logically precedes this framework and makes it possible, identifying “justice” with “functionality towards an end” – Benjamin proposes to understand an action’s violence not “as a means to a preconceived end [...] but a manifestation” (ibid.: 294). This, he argues, is the grammar that initial models of normative objectivity exhibit: They imagine the absoluteness and objectivity of a normative claim as derived from a mythical figure, as a “a mere manifestation

54 Properly speaking the term “ethical life” itself would be misused in such a grim context, for it would only denote the mere facticity of convention or an authority assumed by brute force.

55 Benjamin discusses such “non-violent means”, for example the “technique of civil agreement” (Benjamin 1986: 289). But such means are not “pure” in virtue of their being *non-violent* (as Axel Honneth thinks, thus interpreting communication as the prototype for the general form of “pure means”; cf. Honneth 2007: 145). Rather, their non-violence is accidental to their “purity”; it stems only from the fact that their field of employment is the *non-normative* elimination of technical problems: “They [...] never apply directly to the resolution of conflict between man and man, but only to matters concerning objects. In the most objectified [sachlichsten] relation of human conflicts to goods the sphere of nonviolent means opens up” (Benjamin 1986: 289; 1991: II 191f.). Such conflicts are oriented towards some objectified good; they appear as an interruption of quotidian practice. Hence a solution of such conflicts is neither achieved in a rational exchange of reasons, nor in establishing a balance of rights and duties, but merely by making the conflict – i.e. the interruption – disappear. There is no violence in Benjamin’s sense at play in such conflict resolution because the whole process is *beyond* ethical life; it merely concerns “the relationships of private persons” (ibid.). Benjamin narrates his account as if this sphere of “private conflict resolution” were in fact a historical predecessor to the rule of law (cf. ibid.); but this historical figure serves only to highlight a conceptual point: It is possible to understand the metaphysics of *language* as the “medium of being” without reducing it to the normativity of human practices – language in general is, as it were, only conceivable in the shape of human language, yet not reducible to it. The “Critique of Violence” thus follows the argument outlined in his tract “On Language as Such and on the Language of Man”; cf. Müller 2012: §3.

of the gods. Not a means to their ends, scarcely a manifestation of their will, but first of all a manifestation of their existence” (ibid.: 294). It is this *mythical* understanding of objective normativity’s origin that constitutes the archetype of the “law conception” of normativity that Anscombe criticises (and Schmitt enthusiastically welcomes) – an understanding of law’s objectivity that ultimately rests upon a “justification” of normativity through sheer factual power.⁵⁶ Because the attempts to justify normative force by means of theories of natural law or of legal positivism fall short, Benjamin concludes, “the mythical manifestation of immediate violence shows itself fundamentally identical with all legal violence” (ibid.: 296): the latter has traditionally been modelled after the former.

4.2. If there was no other way to account for *the law’s* objectivity, Agamben would, alas, be right in assuming that the very idea of human activity’s accordance with a generic form implies not only “violence” in Benjamin’s use of the term, denoting an essential normative tension. We would be forced to acknowledge that, due to the form of its explication, the idea of human normativity is based on a primordial, unjustifiable distinction between “mere life” and the forcibly posited normality of the human life-form – a distinction whose reinforcement would be the prime purpose of normative institutions in general, for “with mere life the rule of law over the living ceases. Mythical violence is bloody power over mere life for its own sake” (Benjamin 1986: 297). But this is the crucial point: The very category of “mere life” belongs to the *mythical understanding* of normativity – an understanding which cannot be circumvented when addressing normativity as absolute and objective, yet which is by no means exhaustive. The alternative to a mythical interpretation of normative objectivity Benjamin presents is to understand it as *divine* – that is, to understand normativity’s claim to absolute validity without the detour of a personified deity figuring as its origin, but rather as *identical* with an idea of justice which transcends all concrete human practices, yet is intimately concerned with them because it is *their principle*. “[D]ivine violence”, Benjamin writes, is “pure power over all life for the sake of the living” (ibid.: 297). The seemingly theological language-game Benjamin employs in fact serves to elucidate objective normativity as *immanent* in human practice. It serves as a reminder that the uncertainty in practices of normative judgement can only be identified against the backdrop of an idea of human

56 Cf. Benjamin 1986: 295.

life *going right*, of human form being exhibited successfully – that is, of an objective norm’s violent (i.e. effective in normative practice) force manifesting a force unavailable to human intervention *and* exemplifying the very principle of human practices *as human*, the characteristic property of the human form of life. In a short fragment detailing the concept of justice, Benjamin argues that accounts of virtue ethics ultimately fall short in attempting to understand this double-faced objectivity – for since the explanation of virtue as a natural property of human beings succumbs, ultimately, to the criticism directed at natural law theory, virtue’s goodness can only be spelled out as a demand addressed at an individual: that it ought to strive to realize its own species-form in the best possible way. But the idea of “justice” does not express such a mere orienting idea; it has a *factive* sense. It expresses the idea of a humane world’s actuality. “Justice”, Benjamin writes, “does not seem to [primarily] refer to a subject’s good will but to a state of the world in general, justice is an ethical concept relating to the actual, virtue an ethical concept relating to the required. Virtue can be demanded, justice can ultimately only *be*, as a state of the world” (Benjamin 1995: 41). “Justice” attributively denotes the essential mode of human practice, its perpetual development and reproduction. This idea remains – in the first instance – necessarily abstract, for it merely articulates the *form* in which human practice is understood as governed by an objective normative force; a force which, despite its objectivity, is nonetheless a “manifestation” of nothing but this very practice’s actuality, the medium in which something like a human form of “leading a life” can be thought of in the first place.⁵⁷ The meaning of “justice” can therefore not be derived from the general “natural goodness” of perfectly realising one’s species-form, but contrariwise: the very idea of “natural” (i.e. essential) goodness is derived from the idea of an actual just human world⁵⁸. “Natural goodness” is, then, not a fixed standard fit to resolve ethical ques-

57 Hence the “proposition that existence stands higher than a just existence is false and ignominious, if existence is to mean nothing other than mere life [...]. It contains a mighty truth, however, if existence, or, better, life (words whose ambiguity is readily dispelled, analogously to that of freedom, when they are referred to two distinct spheres), means the irreducible, total condition that is ‘man’; if the proposition is intended to mean that the nonexistence of man is something more terrible than the (admittedly subordinate) not-yet-attained condition of the just man” (Benjamin 1986: 299).

58 Benjamin tries to capture this, albeit in his rather opaque style, writing that there “is a subject’s quite abstract principal right to every good, a right not grounded in needs but in justice, and whose ultimate intention is possibly not a subject’s right of ownership but a good’s right to goodness” (Benjamin 1995: 41): that a good’s quality of goodness pertains to human beings is to be understood as *essential* for human beings, but as *accidental* to the very idea of a good, lest its claim to absoluteness and objectivity is infringed.

tions in theory. It expresses a formal clause in sorting, evaluating and navigating the conflicting positions, the power relations and struggles that constitute the make-up of political life: Even if from the perspective of the participants an ultimate agreement on the adequacy and justice of our stances and actions is, in light of the manifold of social claims and requirements, unobtainable⁵⁹, this essential practical complexity cannot give rise to neither scepticism towards the very possibility of normative objectivity, nor to the sort of voluntarist subjectivism that figures as scepticism's gritty existentialist flipside. For the very idea of conflicting viewpoints, of unresolvable clashes of interest, that is: of politics in general, is only intelligible in light of an idea of *successful* human practice, its development and perpetual transformation. Politics is, as one might say, the form of human movement, the form of *humane* activity. Rationality is its organ; justice is its *telos*. Thus, instead of looking at human *nature* as a guarantor of the source of ethical life's normativity, we should seek to understand the political form of its practice: its indeterminacy in the essential situational uncertainty of action⁶⁰ – keeping at bay the temptation to either fall for the “mythical” appearance of normativity's reach, or to soothe the practical tension which defines our form of life⁶¹, and defines it as the original form of life⁶².

589

59 The standard case for such considerations is revolutionary action. A revolution can, by its very definition, not be *intended*, it cannot figure as an end justifying means (lest it be straightforward “mythical”, “bloody” violence); on the other hand, an emancipative political strategy would be ill-advised to forego the concept of revolutionary change altogether. Thus, the very concept of revolution denotes not an event but rather an issue of contestation: an analytical means to evaluate political practice, maybe even a descriptive viewpoint especially suited to interpret the relative *failures* of political action, pressing the question how a political practice *had not been* revolutionary. “[I]f the existence of violence outside the law, as pure immediate violence, is assured, this furnishes the proof that revolutionary violence, the highest manifestation of unalloyed violence by man, is possible, and by what means”. It is no oversight that Benjamin does not specify certain means – he is talking about political practice in general. Since political action is subject to normative contest, it is shown that it *can*, in principle, be objectively justified; that it *can* be a manifestation of, in Benjamin's words, “divine violence” (and not merely be justified relatively to contingent factual norms, i.e. *not* justified). Yet precisely *because* political action can only by addressed in a framework of means and ends its ultimate justice *remains a problem*. “Less possible and also less urgent for humankind [...] is to decide when unalloyed violence has been realized in particular cases. For only mythical violence, not divine, will be recognizable as such with certainty, unless it be in incomparable effects, because the expiatory power of violence is not visible to men” (Benjamin 1986: 300).

60 Cf. Hampshire 1999: 61; Derrida 1991: 57f.

61 Cf. Hampshire 1999: 80.

62 Philip Hogh and Felix Trautmann commented on a draft version of this essay, and I benefitted from their concise queries; Simon Müller helped considerably with what is not my first language. I thank them all.

References

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford UP.
- Agamben, Giorgio (2000a): "Form-of-Life", in: *Means without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 3-14.
- Agamben, Giorgio (2013): *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford, CA: Stanford UP.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1963): *Intention*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981a): "On brute facts", in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 22-25.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981b): "Rules, Rights and Promises", in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 97-103.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981c): "Modern Moral Philosophy", in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 26-42.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981d): "On the Source of the Authority of the State", in: *Collected Papers* vol. 3. Oxford: Blackwell, pp. 130-155.
- 590 Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (2005): "Action, Intention and 'Double Effect'", in: Geach, Mary/ Gormally, Luke (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academics, pp. 207-226.
- Arendt, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin.
- Aristotle (2009): *The Nicomachean Ethics*. Transl. David Ross. Oxford: Oxford UP.
- Benjamin, Walter (1986): "Critique of Violence", in: Demetz, Peter (ed.), *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Schocken, pp. 277-300.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*. Eds. Rolf Tiedemann/ Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1995): "Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit", *Frankfurter Adorno Blätter* IV: 41-42.
- Brandom, Robert B. (1979): "Freedom and constraint by norms", *American Philosophical Quarterly* 16: 187-196.
- Boyle, Matthew: "Additive Theories of Rationality. A critique" (internet) available at: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641840> (viewed 1 August, 2015).
- Cavell, Stanley (1969): "Must we mean what we say?", in: *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge UP, pp. 1-43.
- Cover, Robert (1992): „Violence and the Word“, in: *Narrative, Violence, and the Law. The Essays of Robert Cover*, ed. Minow, Martha/ Ryan, Michael/ Sarat, Austin, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 203-238.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*. Oxford: Oxford UP.
- Gaita, Raymond (2004): *Good and Evil. An Absolute Conception*. London: Routledge.
- Geach, Peter (1956): "Good and Evil", *Analysis* 17: 33-42.
- Geach, Peter (1977): *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*. Cambridge: Cambridge UP.
- Haase, Matthias (2015): "Warum man das Allgemeine nicht essen kann", in: Kertscher, Jens/ Müller, Jan (eds.), *Lebensformen und Praxisformen*. Münster: Mentis, pp. 289- 298.

- Hacker-Wright, John (2012): "Ethical Naturalism and the Constitution of Agency", *Journal of Value Inquiry* 46: 13-23.
- Halbig, Christoph (2006): "Varieties of Nature in Hegel and McDowell", *European Journal of Philosophy* 14: 222-241.
- Halbig, Christoph (2015): "Ein Neustart der Ethik? Zur Kritik des aristotelischen Naturalismus", in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 175-197.
- Hampshire, Stuart (1989): *Innocence and Experience*. London: Penguin.
- Hampshire, Stuart (1999): *Justice is Conflict*. London: Duckworth.
- Heil, Susanne (1996): *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Heinrichs, Bert (2015): "Lebensform – zweite Natur – Person. Überlegungen zum aristotelischen Naturalismus in der Ethik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63: 320-338.
- Hoffmann, Thomas (2014): *Das Gute*. Berlin/ Boston: de Gruyter.
- Hoffmann, Thomas (2015): "Lebensform – Natur, Begriff und Norm", in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 45-64.
- Honneth, Axel (2007): "Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen. Zu Walter Benjamins 'Kritik der Gewalt'", in: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 112-156.
- Kambartel, Friedrich (1989): "Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt", in: *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 61-78.
- Kertscher, Jens (2014): "Handlung – ein wesentlich normativer Begriff", in: id./ Werbik, Hans, *Handeln: Sind wir Menschen rational?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 59-105.
- Kertscher, Jens/ Müller, Jan (2014): "McDowells Wittgenstein", in: Barth, Christian/ Lauer, David (eds.), *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*. Münster: Mentis, pp. 223-236.
- Lott, Mikah (2015): "Justice, Function, and Human Form", in: Rothhaar, Markus/ Hähnel, Martin (eds.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?* Berlin/ Boston: de Gruyter, pp. 75-91.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich (1978): *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels-Werke vol. 3. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1960): "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", in: *Marx-Engels-Werke* vol. 8. Berlin: Dietz, pp. 111-207.
- Marx, Karl (1968): "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844", in: *Marx-Engels-Werke* vol. 40. Berlin: Dietz, pp. 465-588.
- Marx, Karl (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Marx-Engels-Werke vol. 42. Berlin: Dietz.
- McDowell, John (1998): "Two sorts of Naturalism", in: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 167-197.
- McDowell, John (2008): "How not to Read *Philosophical Investigations*: Brandom's Wittgenstein", in: *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 96-111.
- Müller, Jan (2012): "Begriffliches Sprechen. Zur sprachphilosophischen Grundkonstellation der frühen Kritischen Theorie", in: Völk, Malte et al. (eds.), *"Wenn die Stunde es zulässt". Zur Traditionalität und Aktualität Kritischer Theorie*. Münster: Westf. Dampfboot, pp. 172-202.
- Rödl, Sebastian (2007): *Self-Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard UP.

- Schmitt, Carl (2005): *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Tansl. and with an Introduction by George Schwab. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*. München: Fink.
- Stahl, Titus (2014): "Welt der Gründe – Die Auflösung des Dualismus von Wert und Natur", in: Barth, Christian/ Lauer, David (eds.), *Die Philosophie John McDowells. Ein Handbuch*. Münster: Mentis, pp. 137-154.
- Thompson, Michael (1998): "The Representation of Life", in: Hursthouse, Rosalind/ Lawrence, Gavin/ Quinn, Warren (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford: Oxford UP, pp. 247-296.
- Thompson, Michael (2004): "What is it to Wrong Somebody? A Puzzle about Justice", in: Wallace, Jay R./ Pettit, Philip/ Scheffler, Samuel/ Smith, Michael (eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Oxford UP, pp. 333-384.
- Thompson, Michael (2008): *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Thompson, Michael (2011): "Anscombe's Intention and Practical Knowledge", in: Ford, Anton/ Hornsby, Jennifer/ Stoutland, Frederick (eds.), *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, MA: Harvard UP, pp. 198-210.
- Thompson, Michael, "Three Degrees of Natural Goodness (Discussion Note, *Iride*)", (internet) available at: <http://www.pitt.edu/~mthompson/three.pdf> (viewed 1 August, 2015).
- Wittgenstein, Ludwig (1984): "Über Gewißheit", in: *Werkausgabe* vol. 8. Frankfurt/Main: Suhrkamp, pp. 113-257.
- Wittgenstein, Ludwig (2009): *Philosophical Investigations. The German Text, with an English Translation by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Vendler, Zeno (1963): "The Grammar of Goodness", *The Philosophical Review* 72: 446-465.

592

Jan Miler

Prirodna dobrota i politička forma ljudskog života

Rezime

Etički naturalizam objašnjava objektivnost u ljudskoj praksi delotvorne normativnosti logičkim odnosima između žive individue i forme života koju egzemplifikuje. Međutim, ovo objašnjenje je u slučaju ljudskog bića nedovoljno (1) ne samo zbog njegove esencijalne racionalnosti, nego stoga što je predstava praktično implicitne normativnosti upućena na eksplikaciju (2). Iznosim argument u korist teze da eksplikacija normativne snage i normativne pretenzije – pravo uopšte – uključuje napetost između bezuslovne pretenzije eksplicitne norme i partikularnosti situativnog slučaja, na koji se primenjuje. Ova tenzija bi se mogla razumeti kao indicija nasilja koje time ruši ideju objektivne normativnosti uopšte, i koje spada u ljudsku formu života (3). Uistinu, ono je samo naznaka okolnosti da je ljudska forma života suštinski politička. A takav stav stoga ne protivreči ideji objektivne normativnosti – pretpostavimo li da se podrazumeva da ova objektivnost nije izvedena iz nekog modela „prirodne dobrote“, nego proizilazi iz stvarnosti ljudske prakse i njenog načela: pravde.

Cljučne reči: prirodna dobrota, etički naturalizam, forma života, praksa, politika, Agamben, Benjamin, Fut

PROBLEMI NOVOVEKOVNOG ZASNIVANJA ESTETIKE
PROBLEMS OF THE FOUNDING OF AESTHETICS
IN MODERNITY

II

Priredila / Edited by Una Popović

Reč priređivača

Zasnivanje estetike kao zasebne filozofske discipline u XVIII veku, iako na prvi pogled samorazumljivo, zapravo markira niz preobražaja u načinu mišljenja i artikulacije moderne filozofije. Ovi preobražaji nastali su kao neposredne posledice karaktera novovekovne misli, te su, kao i samo zasnivanje discipline, delom bili pripremljeni razvojem kontinentalne i ostrvske filozofije XVII i prve polovine XVIII veka. Sa druge strane, isti preobražaji, ocrtani zasnivanjem estetike, takođe su na vrlo specifičan način usmerili i dalji razvoj estetičke, ali i filozofske misli.

Iako problemi i teme koji su od značaja za estetiku obeležavaju filozofsku misao od samih njenih antičkih početaka, sama disciplina estetike, kao zaseban domen filozofskih istraživanja, nastaje znatno kasnije, tek u XVIII veku sa A. G. Baumgartenom. Njen nastanak se često tumači kao posledica težnje da se filozofska misao i znanje uopšte uobliče u jednu sistematsku celinu, što zasnivanje estetike sa jedne strane neposredno dovodi u vezu sa nekim od centralnih motiva novovekovnog mišljenja, dok, sa druge strane, implicira jedno vanestetičko sagledavanje njenog nastanka. Međutim, nastanak estetike svedoči i o potrebi da se do tad podrazumevano ili zanemareno polje estetskog posmatra na sasvim nov način, prevashodno s obzirom na estetsko iskustvo i, samim tim, konstitutivnu ulogu subjektivnosti u njegovom pojavljivanju. Problem estetskog iskustva, koji se naglašeno pojavljuje unutar novovekovne filozofije, tako predstavlja uslov mogućnosti zasnivanja estetike kao filozofske discipline, budući da on označava izvanrednu mogućnost da se umetnost razume i teorijski obrazloži polazeći od iskustva umetničkog dela, a lepota polazeći od samog doživljaja lepog.

Zasnivanje estetike, iako se odvija u okvirima racionalističke tradicije novovekovne filozofije, pripremljeno je i radom britanskih filozofa XVII i XVIII veka. Paralelni interes za estetičke probleme u obe struje novovekovne misli svedoči o vezi zasnivanja estetike i moderne filozofije uopšte; ona je pre svega oličena u kritici metafizike (lepota), okretu ka unutrašnjem ustrojstvu subjektivnosti, ali ne manje i u vezi estetike i domena društvenosti i političkog. Poslednje je posebno vidljivo na najznačajnijem pojmu estetike XVIII veka, pojmu ukusa, kao i na potonjim promišljanjima odnosa kulture, umetnosti i društva kod Kanta, Šilera, Šelinga, Hegela i romantičara.

Temat „Problemi novovekovnog zasnivanja estetike” osmišljen je sa ciljem da ponudi niz perspektiva koje bi osvetlile filozofske preduslove

zasnivanja estetike, njegov smisao i dalji uticaj. Interes za ovako „klasičnu” temu može se naći na nekoliko nivoa.

Najpre, ukoliko temat posmatramo iz uže estetičke perspektive, interes za savremenim problematizovanjem zasnivanja estetike možemo naći u neo-bičnoj činjenici da je ono kao takvo provociralo niz krucijalnih promena u razumevanju problema umetnosti, lepote i estetskog iskustva uopšte. Na primer, iako i samo počiva na bitnoj promeni fokusa istraživanja, koje sa metafizike lepote prelazi na problem estetskog iskustva, zasnivanje estetike zapravo je provociralo kasniji primat problema umetnosti u odnosu na sve ostale estetičke probleme. Razmatranju ovakvih posledica u tematu je posvećen rad Davora Džalta, *Art: A Brief History of Absence. From the Conception and Birth, Life and Death, to the Living Deadness of Art.*

596

Promene o kojima je reč bitno određuju i dalji razvoj same discipline, te se od Baumgartena na dalje pojavljuje još jedan od centralnih estetičkih problema: pitanje o tome šta je sama estetika, odnosno mogućnost problemskih estetika. Da je upravo zasnivanje estetike kao discipline zaslužno za naznačene promene svedoči i Baumgartenovo doba, koje kritički reaguje na njegov poduhvat: od Kanta do Hegela, mnogi mislioci će naknadno i ponovo promišljati kakav karakter i ime treba da nosi ova nova disciplina. Neke od navedenih problema u tematu razmatra rad Alesandra Naninija (Alessandro Nannini), *Ancient or Modern? Alexander G. Baumgarten and the Coming of Age of Aesthetics.*

Interesantno je primetiti da uprkos nizu zanimljivih problema koje provocira, te očiglednom lomu načina promišljanja estetskog koji označava, zasnivanje estetike do skoro nije moglo biti predmet istraživanja šire naučne zajednice, budući da Baumgartenova centralna dela nisu bila prevedena sa latinskog ni na jedan od svetskih jezika, uključujući tu i nemački. Naime, budući da je Baumgartenova *Estetika* tek 2007. godine u celini sa latinskog prevedena na nemački jezik, a da je njen prevod bio praćen prevođenjem i drugih za ovu problematiku relevantnih Baumgartenovih dela, poput *Metafizike*, za savremenog istraživača otvorene su nove perspektive tumačenja uticaja i smisla zasnivanja estetike kao discipline.

Jedna od takvih perspektiva, koja može da se shvati i uže estetički, i šire, u smislu osvetljavanja same novovekovne filozofije i njenog razvoja, mogućnost je da se zasnivanje estetike neposrednije dovede u vezu sa novovekovnim problemima subjektivnosti, saznanja, istine i systemske organizacije znanja. U tom pogledu posebno se ističe uticaj Lajbnica, ali i osobena razmatranja estetskog iskustva unutar britanske empirističke

tradicije. Razmatranju ovih problema unutar temata posvećeni su radovi *Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike* Nebojše Grubora i *Problemi zasnivanja moderne estetike. Estetika kao analiza iskustva svesti* Ive Draškić Vićanović.

Zasnivanje estetike kao filozofske discipline, međutim, povratno menja i razumevanje ostalih domena filozofskog napora i njihovih međusobnih veza. U tom kontekstu interesantno je sagledati način na koji je zasnivanje estetike uticalo ne samo na uže estetička promišljanja, već takođe i na izmenu načina razumevanja same filozofije, te na raskrivanje dodatnih novih domena njenog interesa. Tako problem teorijske artikulacije domena estetskog, kao jedan od ključnih za samo zasnivanje discipline, ima svoj dalji život u vidu problema artikulacije prostora unutar društvene i političke komunikacije, kao i promene načina filozofskog promišljanja čoveka. Tvrdeći vezu istine, savršenstva i čulnosti, Baumgarten otvara prostor za drugačije i pozitivno razumevanje onog čulnog, što rezonuje u daljem razvoju umetnosti, kulture, ali takođe i antropologije. Takvim posledicama zasnivanja estetike posvećen je rad Burkharda Libša (Burkhard Liebsch), *Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens. Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität*.

597

Una Popović

Nebojša Grubor

Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike

Apstrakt U ovom radu se razmatra Baumgartenovo utemeljenje moderne estetike kao nauke o čulnom saznanju. U tekstu se najpre ispituje mentalistička paradigma u novovekovnoj filozofiji kao misaona pozadina Baumgartenove filozofije i estetike (I). Zatim sledi razmatranje Baumgartenovih definicija estetike iz Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela (1735), Metafizike (1739) i Estetike (1750) (II). Na kraju se razmatra Baumgartenova definicija estetike kao nauke o čulnom saznanju polazeći od Lajbnicovog učenja o različitim stupnjevima saznanja (III).

Cljučne reči: A. G. Baumgarten, moderna estetika, mentalistička paradigma, čulno saznanje.

599

Estetika je filozofska disciplina koja vodjena filozofskim interesom i specifičnom filozofskom metodologijom razmatra dva odnosno tri osnovna problemska kompleksa: problematiku lepote i problematiku umetnosti, ali i problematiku čulnog saznanja ili još neodređenije rečeno problematiku estetskog iskustva¹. Ovaj treći problemski kompleks povezan je sa osobenostima istorijskog razvoja estetike kao filozofske discipline odnosno njenog modernog utemeljenja od strane A. G. Baumgartena. *Filozofska estetika*, dakle, ispituje i istražuje estetsko iskustvo, bilo produktivno, bilo receptivno, i to estetsko iskustvo uzeto u najširem smislu koje podrazumeva opažanje i oset i osećaj i doživljaj odnosno široku sferu afektivnosti i emocionalnosti. Estetsko iskustvo je, pak, u svojoj zakonitosti određeno lepotom, pri čemu umetnički lepo, bar prema nekim estetičarima predstavlja odlikovni način lepote, a iskustvo umetnosti povlašćen tip iskustva. Estetika kao filozofska disciplina ima jedno uže i jedno šire značenje.

U širem značenju filozofska estetika je disciplina koja se bavi lepotom i umetnošću, odnosno predstavlja filozofsku refleksiju o lepoti i umetnosti i deli sudbinu i drugih filozofskih disciplina u kojima i pre imena discipline, već imamo problem kojim se ta disciplina bavi; drugim rečima problem discipline je stariji od njenog imena. Dakle, s obzirom na samu

1 Ovaj rad je pisan u okviru projekta Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu pod nazivom „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“ (Ev. Br. 179041), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

stvar i problem, s obzirom na lepotu i umetnost, možemo govoriti o filozofskoj estetici i njenoj problematici polazeći od samih početaka filozofije. Estetička problematika postoji kod Pitagore, Platona, Aristotela, Plotina, Sr. vekovnih mislilaca, u renesansi, prosvetiteljstvu, nemačkom idealizmu, i naravno glavnim pravcima savremene estetike.

600

Filozofska estetika u užem značenju, ne samo s obzirom na problem i „samu stvar“, nego i s obzirom na ime nastala je u 18. veku i vezuje se za Aleksandera Gotliba Baumgartena (1714-1762). Analiza koju predlažemo u ovom radu bi trebalo da iz sistematske perspektive razjasni ovo prelomno razdoblje u istoriji estetike i nastanak moderne estetike u svetlu racionalističke filozofske tradicije. „Opšte je mesto reći da 18. vek predstavlja prekretnicu u istoriji estetičke misli i doba kada se radja moderna estetika ... tek u 18. veku, zahvaljujući čitavom spletu okolnosti, estetička misao postepeno se oslobadja zavisnosti od drugih filozofskih disciplina i stiče vlastite kategorije ... kao što je odavno primećeno, da filozofiji 18. veka dugujemo daleko više od samog termina „estetika“: korelativne ideje estetičkog kao posebnog domena istraživanja i estetike kao autonomne filozofske discipline i same su plod 18. veka ... Konstatovati tu činjenicu, međjutim, mnogo je jednostavnije nego tačno objasniti kako je do nje došlo i osvetliti kompleksne uzroke iznenadnog procvata estetičke misli u 18. stoleću. Složeno intelektualno kretanje kroz koje se estetika u 18. veku osamostalila kao filozofska disciplina očigledno ima svoj prirodni završetak u Kantu i *Kritici moći sudjenja*; ...“ (Kojen 1989: 77, 78). U ovom radu bismo pokušali da ponudimo objašnjenje filozofskih pretpostavki na osnovu kojih estetika nastaje i osamostaljuje se kao posebna filozofska disciplina. Smatramo da relevantno objašnjenje ovog nastanka, pruža upravo misao filozofa koji je estetici dao njeno ime – filozofska i estetička misao Aleksandera Gotliba Baumgartena. Teza se sastoji u stavu da nastanak estetike u 18. stoleću i uopšte tematizacija estetičke problematike može na ispravan način da se razume samo ukoliko se posmatra u svetlu osnovnih ideja novovekovne filozofije odnosno onoga što se u tekstu naziva mentalističkom paradigmatom u filozofiji. *Mentalistička paradigma* u filozofiji podrazumeva poseban pojam filozofije, određenje predmetnog područja, metode i podele filozofskih istraživanja u sklopu moderne novovekovne filozofije. Mentalističku paradigmatu bi trebalo posmatrati kao širi okvir Baumgartenovih estetičkih nastojanja. U skladu sa gorepomenutim stavovima, u radu ćemo, najpre, situirati Baumgartenovu filozofsku misao u kontekst moderne filozofije odnosno mentalističke paradigmatu (I), zatim ćemo u drugom koraku pokazati kako bi na osnovu ove misaone pozadine trebalo razumeti Baumgartenove

definicije estetike iz *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela* (1735), *Metafizike* (1739) i *Estetike* (1750/58) (II) i najzad, na koji način bi trebalo razumeti Baumgartenovu osnovnu i vodeću definiciju estetike kao nauke o čulnom saznanju na osnovu Lajbnicovog učenja o supnjevitosti saznanja (III). Naime, dok je Baumgartenovo shvatanje metafizike, koja predstavlja misaonu pozadinu njegove estetike, nerazumljivo bez novovekovnog, kartezijanskog preokreta u filozofiji, dotle je sadržinsko odredjenje Baumgartenove definicije estetike kao nauke o čulnom saznanju, nemoguće bez Lajbnicovog učenja o stupnjevitosti saznanja.

I. Baumgarten i mentalistička paradigma u filozofiji i filozofskoj estetici

U svom članku „Filozofija“ iz dvotomnog udžbenika *Filozofija. Osnovni kurs*, koji je uredio zajedno sa Ekehardom Martensom i koji je naišao na veoma širok odjek u stručnim i naučnim krugovima, Herbert Šnedelbah na uspešan način posreduje osnovna filozofska znanja (u ovom slučaju o pojmu same filozofije) uz visok nivo specijalističkog filozofiranja. Prema Šnedelbahovom mišljenju, unutar filozofske tradicije mogu se razlikovati tri velike koncepcije (Schnädelbach 1998: 39). U skladu sa terminologijom Tomasa Kuna, te koncepcije se mogu nazvati „paradigmama“. Jedna paradigma obuhvata, najpre, predstave o predmetnom području koje se filozofski tematizuje, zatim, predstave o osnovnim problemima i uzornim rešenjima problema unutar tematizovanog područja, ali i predstave o specifičnom metodskom pristupu filozofije i sistematizaciji filozofskih disciplina. Osnovne filozofske discipline nisu na isti način zastupljene od jedne do druge filozofske koncepcije i od jednog do drugog filozofa, ali one po pravilu zadržavaju osnovne karakteristike čitave paradigme. Unutar celokupne istorije filozofije razlikuju se, dakle, tri osnovne paradigme: ontološka (gr. *to on* – bivstvjuće, biće) paradigma, čiji su glavni predstavnici Platon i Aristotel, mentalističku (lat. *mens* – svest) paradigmu, koju na uzoran način reprezentuju Dekart i Kant, i lingvističku (lat. *lingua* – jezik) paradigmu čiji je glavni inspirator Ludvig Vitgenštajn (Schnädelbach 1998: 39).

Naravno u ovoj podeli filozofskih paradigmi, kao što naglašava i sam Šnedelbah, ima dosta tipizacije i pojednostavljivanja. Medjutim, važno je imati na umu kako se svaka od paradigmi kako tematski, tako i metodski reflektuje na problematiku posebnih filozofskih disciplina, a u skladu sa tim i na problematiku filozofske estetike. U ovom radu će nas posebno interesovati unutrašnji odnos mentalističke paradigme u filozofiji i utemeljenja

filozofske estetike unutar moderne filozofije. U tom smislu, najpre ćemo eksplicirati osnovne karakteristike mentalističke paradigme polazeći od Šnedelbahove interpretacije, a zatim ćemo pokušati da pokažemo na koji se način unutar mentalističke paradigme otvara prostor utemeljenja filozofske estetike kod Baumgartena.

602

Mentalistička filozofija započinje sa Dekartom. Dok ontološki orijentirano filozofiranje postavlja pitanje o tome šta jeste i na taj način samorazumljivo hoće da iskuša i sazna nešto o svetu, dotle mentalistički okret sa Dekartom predstavlja deformaciju „zdravog“ odnosa između subjekta i objekta, čoveka i sveta (Schnädelbach 1998: 58). Problem koji nastaje sastoji se u tome što onaj ko želi nešto da sazna o svetu, mora najpre da pretpostavi da to može da se sazna. Kako neko može uopšte da bude siguran da svojim mišljenjem nešto saznaje, odnosno da ono što naziva saznanjem zbilja jeste istinito. Upravo je problematično saznanje i zbog toga ne može kroz isto to saznanje da bude potvrđena njegova istinitost (Schnädelbach 1998: 58–59). Ontološko filozofiranje postaje nemoguće ukoliko problem predstavlja pitanje da li saznanje uopšte može da nam podje za rukom. Filozofija, kao to formuliše Šnedelbah, više ne može da započne sa čudjenjem i da se prepusti fascinaciji sveta objekata, nego mora da se uzme u obzir sumnja u mogućnost saznanja i neophodnost da se ta sumnja savlada da bi filozofija kao nauka o istini uopšte bila moguća (Schnädelbach 1998: 59).

Zato sada sumnja, umesto čudjenja, predstavlja početak filozofiranja, osnovno pitanje više nije pitanje o tome šta jeste, nego šta mogu da znam? Put skepse predstavlja uvid da ono u šta se ne može sumnjati jeste činjenica da onaj ko sumnja mora da u isto vreme, barem dok sumnja, ujedno i postoji. Zbog toga sada dolazi do promene u paradigmi, područje filozofiranja više nije prvenstveno područje bivstvovanja, nego područje svesti, svesnih akata, predstava svesti koje sada postaju prvi i pravi predmet filozofije. Promena paradigme od ontološke na mentalističku znači promenu osnovnog područja filozofiranja od područja bića, bivstvovanja na područje svesti. Prva filozofija za Dekarta više nije ontologija u Aristotelovskom smislu. Metafizika za Dekarta nije učenje o bivstvujućem kao takvom i bivstvujućem uopšte, nego metafizika, kao deo celovitog sistema filozofije, sadrži prve „principe ljudskog saznanja“. (Schnädelbach 1998: 61). Ili, kako to upečatljivo formuliše Šnedelbah, filozofski se više ne započinje sa istraživanjem predmeta, nego sa istraživanjem mogućnosti i granica našeg saznanja (predmeta), što predstavlja i Kantovu ishodišnu poziciju (Schnädelbach 1998: 61). Teorija saznanja stupa na mesto prve

filozofije. Osnovni problem Kantove transcendentalne filozofije nije predmet saznanja, nego saznanje predmeta. Uslovi mogućnosti iskustva uopšte su ujedno uslovi mogućnosti predmeta iskustva. Nije saznanje usmereno prema predmetu kao u tradicionalnoj ontologiji, nego su naši načini saznanja i mogućnosti saznanja ono što unapred, a priori, utvrđuje šta je predmet saznanja i šta predmet saznanja uopšte može da bude. Preokreće se odnos predmeta i metode. Tek na odredjen način sprovedeno shvatanje metode konstituiše predmet saznanja (Schnädelbach 1998: 62). Za nas je važno da pokažemo da i u slučaju Baumgartenovog utemeljenja estetike kao filozofske discipline, njegova filozofska misao sledi osnovnu predmetnu usmerenost moderne filozofije na područje svesti kao istinsko i pravo područje filozofiranja. Kao što ćemo videti kod Baumgartena, u skladu sa novovekovnim preokretom od bića ka svesti, (empirijsko) psihološko razmatranje osnovnih ljudskih sposobnosti predstavlja bazu estetike kao nauke koja bi trebalo da upravlja tzv. nižom saznajnom sposobnošću.

603

Baumgartenova filozofija sledi novovekovno kartezijansko stanovište. Njegova definicija metafizike iz § 1 istoimene knjige glasi: „Metafizika je nauka koja sadrži prve principe ljudskog saznanja“ (Baumgarten 2011: 55). Metafizika prema § 2 „sadrži sledeće discipline: ontologiju, kosmologiju, psihologiju i prirodnu teologiju“ (Baumgarten 2011: 55). Ono što je, medjutim, karakteristično i skladu sa novovekovnim preokretom u filozofiji i mentalističkom paradigmatom, jeste položaj i značaj psihologije. Psihologija je shvaćena kao nauka o opštim predikatima duše (Baumgarten 2011: 269). Medjutim, ono što je za nas važno je stav iz § 502 *Metafizike* da „psihologija sadrži prve principe teologije, estetike, logike i praktičnih nauka“ (Baumgarten 2011: 269). Drugim rečima u skladu sa novovekovnom, modernom mentalističkom paradigmatom u filozofiji, psihologija odnosno učenje o duši kao učenje o osnovnim ljudskim sposobnostima sadrži principe drugih filozofskih disciplina, a medju njima i estetike. Ovaj stav nalazimo i u Baumgartenovim *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela*. U § CXV *Meditacija*, Baumgarten govori o nižoj saznajnoj sposobnosti i nauci koja bi trebalo da upravlja ovom sposobnošću odnosno govori o estatici. Takodje kao i u *Metafizici* oslanja se na psihologiju jer „psihologija pruža čvrste osnove“ na osnovu kojih se nema sumnje da može „postojati nauka koja upravlja nižom saznajnom sposobnošću, ili nauka o senzitivnoj spoznaji“ (Baumgarten 1985: 85). Dakle, kako u *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela*, tako i u *Metafizici* empirijska psihologija koja sadrži učenje o osnovnim predikatima ljudske duše predstavlja temelj estetike. Drugim rečima od naših saznajnih i drugih

duševnih sposobnosti zavisi da li ćemo i u kolikoj meri saznati nešto o svetu oko nas, kao i da li ćemo nešto saznati o lepoti i umetnosti u tom svetu. Empirijska psihologija u Baumgartenovoj *Metafizici* ima 5 delova: (1) nekoliko paragrafa u kojima se razmatra pitanje o egzistenciji duše (§§ 504–518), (2) razmatranje niže sazajne moći (§§ 519–623), (3) razmatranje više sazajne moći (§§ 624–650), (4) razmatranje niže i više moći htenja (§§ 651–732), (5) nekoliko paragrafa o odnosu duše i tela (§§ 733–739) (Baumgarten 2011: 268–397). Naročito će Baumgartenovo učenje o nižim sazajnim sposobnostima imati presudan značaj za estetiku. Naime, nakon definicije estetike u § 533 *Metafizike*, kojom ćemo se detaljnije pozabaviti u narednom delu teksta, i u kojoj je estetika, između ostalog, određena kao logika niže sazajne sposobnosti, Baumgarten u ove niže sazajne sposobnosti ubraja čitav niz ljudskih sposobnosti: čulo (*sensus*), uobrazilju (*phantasia*), utančanost osećaja (*perspicacia*), pamćenje (*memoria*), pesničku sposobnost (*facultas fingendi*), sposobnost predviđanja/gledanja unapred (*praevisio*), moć sudjenja (*iudicium*), sposobnost očekivanja i naslućivanja (*praesagatio*) i sposobnost označavanja (*facultas characteristica*) (Baumgarten 2011: 284–329). Na ovom mestu ne možemo da ulazimo u detaljnije objašnjavanje čitavog spektra ljudskih sposobnosti koje sačinjavaju nižu sazajnu moć, ali je važno imati u vidu ovaj spektar moći ili sposobnosti koje Baumgarten smatra nižom sazajnom sposobnošću da bi se razumeo obim onoga što na direktan ili indirektan način pripada estetičkoj problematici. Naime, estetika nije samo nauka o čulnosti u užem smislu, nego i nauka koja uključuje, kao što smo gore u tekstu već pominjali, sferu osećaja i afektivnosti, ali i one sposobnosti koje će kasnije kod Kanta imati veoma veliku estetičku mesnu vrednost i značaj kao što su uobrazilja i moć sudjenja.

Baumgartenova definicija/e estetike iz *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela*, iz *Metafizike* i *Estetike* bazirane su na pretpostavkama koje su eksplicirane u *Metafizici* i naročito u empirijskoj psihologiji kao delu metafizike. Baumgarten u skladu sa novovekovnim mentalističkim preokretom u filozofiranju, estetiku utemeljuje polazeći od empirijske psihologije odnosno metafizike. Razmotrimo sada na osnovu ove misaone pozadine Baumgartenove definicije estetike.

II. Baumgartenove definicije estetike

Aleksander Gotlib Baumgarten je, najpre, valja to iznova isticati, u svom mladalačkom spisu *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela* 1735. godine izneo zahtev za jednom novom naukom, naukom koju

bi tek trebalo oblikovati, i kojoj je on dao ime: estetika. Nadalje, Baumgarten, je prvi put u istoriji filozofije, u zimskom semestru 1742/43. u Frankfurtu na Odri držao univerzitetska predavanja iz estetike. Najzad, Baumgarten je 1750. objavio knjigu *Aesthetica* (drugi tom 1758.) koja je ostala nedovršena i koja predstavlja programski spis za estetiku kao naučnu disciplinu unutar filozofije. (Mirbach 2007: XVIII). Ipak, Baumgartenov put do odredjenja estetike kao posebne filozofske discipline sa njenim sopstvenim autonomnim predmetnim područjem, nije bio jednostavan i o tome svedoče kako definicija estetike iz *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela*, tako i nekoliko definicija estetike iz različitih izdanja *Metafizike*, kao i definicija estetike iz knjige *Estetika*.

U *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela* Baumgarten, kao što smo već videli, upućuje na činjenicu da metafizika odnosno (empirijska) psihologija kao njen sastavni deo pruža teorijske osnove za estetiku kao posebnu nauku. Estetiku Baumgarten shvata u analogiji sa logikom i smatra je srodnom sa retorikom i pre svega poetikom. Naime, u § CXV *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela*, Baumgarten govori o nižoj saznoj sposobnosti, a s obzirom na činjenicu da „psihologija pruža čvrste osnove, ne sumnjamo da može postojati nauka koja upravlja nižom saznom sposobnošću, ili nauka o senzitivnoj spoznaji“ (Baumgarten 1985: 85). Baumgarten, u ovom kontekstu, logiku shvata kao nauku koja usmerava višu sazajnu sposobnost, što, pak, otvara prostor da filozofi istražuju veštine u kojima se usavršavaju niže sazajne sposobnosti. Te veštine su prema § CXVII opšta retorika (nauka o izlaganju senzitivnih predstava, bez nastojanja da to izlaganje bude savršeno) i opšte poetika (nauka o savršenom izlaganju senzitivnih predstava). Baumgarten nauku koju je skicirao i definisao u § CXV, sada s obzirom na njen predmet u § CXVI daje ime: „Definicija već postoji, i lako je sada izmisliti naziv za njen predmet, jer su još grčki filozofi i crkveni oci uvek pomno isticali razliku izmedju estetskog i noetskog ...; pri tome je dovoljno jasno da se u njih estetsko ne svodi samo na čulne opažaje, jer se i ono što je u odsustvu čulno sazajno, kao što su fikcije, počastvuje tim imenom. Dakle, noetsko, ono što podleže višoj sazajnoj sposobnosti, predmet je logike, a estetsko je predmet estetike“ (Baumgarten 1985, 85, 86). Baumgarten se u stvari prilikom imenovanja ove discipline nadovezao na uobičajeno razlikovanje izmedju ljudskih sposobnosti sticanja iskustva, naime, na razliku izmedju *aisthesis*-a i *noesis*-a. Reč *aisthesis* označava u grčkom jeziku „čulno iskustvo“ i onu formu iskustva, koja nam je posredovana putem čula; *noesis*, nasuprot tome, označava, moglo bi se i tako reći, „duhovno iskustvo“, dakle onu formu iskustva, koja nam je dodeljena

putem apstraktne refleksije nezavisno od čula. U smislu ove klasične podele, ključna disciplina, koja se bavi zakonima i uslovima intelektualnog saznanja, je logika, dok se nauka o zakonima i uslovima čulnog iskustva može nazvati estetikom. Upravo to je učinio Baumgarten i na taj način utvrdio ime discipline koje se do danas upotrebljava.

606

U prvom izdanju *Metafizike* iz 1739. Baumgarten se u velikoj meri nadovezuje i oslanja na *Meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*. Međutim, u kasnijim izdanjima *Metafizike* iz 1743., 1750. i 1757. definicija iz prvog izdanja se upotpunjuje i modifikuje. Trebalo bi istaći, takodje, da Baumgarten nije bio naprosto samo jedan među drugim profesorima filozofije, nego filozof koji je u toku svog života, ali i nakon svoje smrti tokom 18. stoleća bio veoma uspešan i uvažavan. Tako je njegova *Metafizika* pored četiri izdanja za vreme njegovog života imala još tri izdanja posthumna izdanja (1763., 1768., 1779.). takodje je veoma uspešna bila i njegova *Ethica philosophica* (1740., 1751, 1763.) sa tri izdanja, a ponajmanje je uspešna bila *Aesthetica* (1750/58) čije nas utemeljenje u ovom radu najpre zanima (Mirbach 2007: XIX, Gawlick/Kreimendahl 2011: XXXIV).

Već smo u prethodnom delu teksta pomenuli da se izraz estetika javlja već u § 502 *Metafizike* i da upućuje na utemeljenje estetike na osnovama psihologije, odnosno da psihologija sadrži principe estetike. Definicija estetike se, pak, nalazi u § 533. *Metafizike* i u prvom izdanja teksta iz 1739. godine ona glasi „Estetika je nauka o čulnom saznanju i predstavljanju. Ukoliko je usmerena na manju savršenost čulnog razmišljanja i govora ona se naziva univerzalnom retorikom, a ukoliko je usmerena na veće savršenstvo, naziva se univerzalna poetika“ (Baumgarten 2011: 576). Estetika se ovde određuje kao nauka o čulnom saznanju, ali je kao i u *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela* usko povezana sa tradicionalnim disciplinama: retorikom i poetikom. U drugom i trećem izdanju *Metafizike* iz 1743. i 1750. godine definicija estetike glasi „Estetika je nauka o čulnom saznanju i predstavljanju (logika niže saznavne sposobnost)“ (Baumgarten 2011: 576). U ovoj definiciji je pored vodećeg određenja estetike kao nauke o čulnom saznanju istaknuta je analogija estetike sa logikom. Estetika je nazvana logikom niže saznavne sposobnosti, ali sada više u definiciji nema upućivanje na opštu retoriku i opštu poetiku. Najzad, u četvrtom izdanju *Metafizike* iz 1757. godine, dakle, u periodu u kom se već pojavila *Estetika* (1750.), definicija estetike je mnogo razvijenija i glasi „Estetika je nauka o čulnom saznanju i predstavljanju (logika niže saznavne sposobnosti, filozofija gracija i muza, niže učenje o saznanju, umetnost lepog mišljenja, umetnost analogona uma)“ (Baumgarten 2011: 283).

Baumgartenova *Metafizika* nam donosi šest odredjenja estetike i to pod uslovom da ostavimo po strani pitanje unutrašnje podele estetike i njen odnos prema retorici i poetici. Estetika je (1) nauka o čulnom saznanju, (2) logika niže sazajne sposobnosti, (3) filozofija gracija i muza, (4) niža teorija saznanja/niže učenje o saznanju (5) veština/umetnost lepog mišljenja, (6) veština/umetnost analogona umu. U ovoj definiciji je pored nesumnjivo vodećeg odredjenja estetike kao nauke o čulnom/senzitivnom saznanju i niza formulacija koje upućuju na analogiju sa logikom (logika niže sazajne sposobnosti, niža teorija saznanja i veština analogona umu), prisutno i pomalo poetizovano odredjenje estetike kao filozofije gracija i muza, ali što je važnije pojavljuje se veza estetike sa fenomenom lepote u odredjenju estetike kao veštine lepog mišljenja. U definiciji, doduše, lepota nije shvaćena polazeći od lepog predmeta, nego polazeći od izvršavanja subjektivnog estetskog akta, ali Baumgartenova estetika omogućava da se govori i o subjektivnom i o objektivnom aspektu lepote.

607

Najzad, za nas je najmerodavnija definicija estetike iz §1 teksta *Estetike* i ona glasi „Estetika (teorija slobodnih umetnosti, niže učenje o saznanju, umetnost lepog mišljenja, umetnost analogona uma) je nauka o čulnom saznanju“ (Baumgarten 2007: 11). U ovoj definiciji estetike vidimo pet osnovnih odredjenja. Estetika je (1) nauka o čulnom saznanju (*scientia cognitionis sensitivae*), (2) teorija slobodnih umetnosti (*theoria liberalium artium*), (3) niža teorija saznanja (*gnoseologia inferior*), (4) veština/umetnost lepog mišljenja (*ars pulchre cogitandi*), (5) veština/umetnost analogona umu (*ars analogi rationis*). Ono što je u ovom definiciji značajno je veza estetike sa umetnošću. Shvatanje estetike kao teorije slobodnih umetnosti upućuje na drugo osnovno područje estetičkih istraživanja pored istraživanja lepote, a to je fenomen umetnosti.

Vidimo da se najrazvijenije i najzrelije definicije estetike iz *Metafizike* i *Estetike* ne poklapaju u potpunosti. Definicija estetike iz *Estetike* je veoma bliska definiciji estetike iz četvrtog izdanja *Metafizike*, ali se ipak u jednoj važnoj tački ove definicije razlikuje – a to je već pomenuto odredjenje umetnosti. Ono što predstavlja nesumnjivo zajedničko jezgro ovih definicija su 4 odredbe prema kojima je estetika: (I) nauka o čulnom saznanju, (II) niže učenje o saznanju, (III) veština/umetnost lepog mišljenja i (IV) veština/umetnost analogona umu. Nesumnjivo je da u ovim odredjenjima na način na koji su formulisana presudan značaj ima Baumgartenova definicija estetike kao nauke o čulnom/senzitivnom saznanju, i to je definicija kojoj ćemo se nešto detaljnije posvetiti u poslednjem delu teksta. Vidimo, nadalje, da u obe najrazvijenije Baumgartenove definicije estetike,

ostaje po strani unutrašnje razgraničenje estetičke problematike prema retorici i poetici, kao i da eksplicitno odredjenje estetike kao *logike* niže saznanje sposobnosti ostaje redukovano na niže učenje o saznanju. Takođe, što je veoma važno u ovim definicijama se insistira na tome da estetičkoj problematici pripada pitanje lepote u formulaciji estetike kao veštine lepog mišljenja. Ono što je možda najznačajnije u formulaciji iz *Estetike* je shvatanje estetike kao teorije slobodnih umetnosti i dovodjenje u vezu estetike sa teorijom umetnosti. Na taj način se opravdava shvatanje prema kom Baumgarten nije samo dao ime esteticima kao posebnoj i autonomnoj filozofskoj disciplini nego je u usku i sistematsku vezu doveo tri osnovna estetička predmetna područja: područje lepote, umetnosti i senzitivnog saznanja odnosno doveo je u sistematsku vezu jednu metafiziku lepog, teoriju umetnosti i gnoseologiju opažanja (Scheer 1997: 55).

608

Baumgartenove definicije estetike koje su u nekim aspektima različite ili makar različito razvijene definicije estetike, ukazuju nam na nekoliko važnih aspekata Baumgartneovog zasnivanja estetike kao moderne filozofske discipline. Naravno mi u ovom radu ove različite vidove Baumgartenovog shvatanja estetike ne možemo detaljno da tematizujemo. Nešto više reći bilo je samo o osnovnom pravcu Baumgartneovog utemeljenja estetike počev od njegove metafizike odnosno mentalističke paradigme u modernoj novovekovnoj filozofiji. Metafizika ili preciznije empirijska psihologija i to učenje o nižoj saznanjnoj sposobnosti čine temelj Baumgartenove estetike. Na drugom mestu je Baumgartenova analogija između estetike i logike. Logika u striktnom smislu reči je logika intelektualnog saznanja, s druge strane estetika je, takodje, logika, ali logika čulnog saznanja. Najzad, tu je povezanost estetike sa tradicijom retorike i poetike. Valja istaći da ono što bi se moglo razumeti kao Baumgartenova teorija umetnosti predstavlja u određenom smislu proširivanje poetičke i retoričke problematike na problematiku umetnosti uopšte ili da se izrazimo preciznije: koncepcija čulnog saznanja koja je u *Meditacijama* primenjena pre svega na probleme poetike, u *Estetici* se proširuje na druge umetnosti. Međutim, misaoni put koji vodi do razumevanja metafizičkih, empirijsko-psiholoških, logičkih, teorijsko-umetničkih aspekata estetike je put ispravog razumevanja Baumgartenove vodeće definicije estetike kao nauke o čulnom saznanju.

III. Estetika kao nauka o čulnom saznanju

Baumgartenovo odredjenje estetike kao nauke o čulnom saznanju predstavlja osnovnu i za sva ostala odredjenja estetike vodeću definiciju estetike. Ova definicija je, ujedno, ključ za razumevanje smisla i značenja

Baumgartenovog utemeljenja moderne estetike. Takođe, ovo određenje estetike na neposredan način svedoči o Baumgartenovoj upućenosti na Volfov, ali pre svega Lajbnicovu filozofiju. Mora se, naime, imati u vidu stav Ernsta Kasirera „Lajbnicovo učenje o stupnjevitosti saznanja, onako kako ga razvija u svojim *Meditationes de veritate, cognitione et ideis*, jeste polazište i okvir za sva Baumgartenova istraživanja“ (Kasirer 2003: 420). U tom smislu Baumgartenova definicija estetike kao nauke o čulnom saznanju i pojam senzitivnosti/čulnosti koji stoji u osnovi ove definicije i koji predstavlja jedan od najznačajnijih Baumgartenovih doprinosa ne samo modernoj estetici, nego i modernoj filozofiji – mora se razumeti polazeći od Lajbnicovog učenja o stupnjevima saznanja.

Baumgarten se gotovo samorazumljivo nadovezuje na Lajbnicovo razlikovanje između tamnih (*obscura*) i jasnih (*clara*) predstava, a zatim i na razlikovanje unutar jasnih predstava i njihovu podelu na jasne, ali konfuzne (*confusae*) i jasne i razgovetne (*distinctae*) predstave. S druge strane Baumgartenovo insistiranje na razlici između ekstenzivno jasnih i intenzivno jasnih predstava, predstavlja modifikaciju Lajbnicovog učenja i ujedno okosnicu Baumgartenovog zasnivanja estetike kao posebne filozofske discipline.

Tamne predstave ne sadrže dovoljno oznaka da se predmet predstavljanja prepozna i razluči od ostalih predstava (predmeta). Lajbnic o tome u svom spisu „Razmatranja o spoznaji, istini i idejama“ (1684) kaže „tamna je neka predodžba, ako nije dovoljna da se neka stvar prepozna, tako, na primjer, ako se doduše sjetim nekog cvijeta ili neke životinje što sam ih nekoć bio vidio, ali to sjećanje ipak nije tako jako da takvu stvar, kad mi opet dodje pred oči, prepoznam ili je mogu razlikovati od nekog drugog sličnog predmeta; tako, razmatram li neki pojam (terminus) koji se u školama slabo objasnio, kao što su Aristotelova entelehija ili uzrok, ukoliko ga ujedno uzmemo kao materijalan, formalan, djelatan i svrhovit uzrok, ili bilo koji drugi pojam, o kojem nemamo nikakve određene definicije, onda će i sud o njemu biti taman ukoliko u njega udje takva predodžba“ (Lajbnic, 1980: 1).

Jasne predstave, naprotiv sadrže dovoljno oznaka da se predmet predstavljanja prepozna i razluči od ostalih predstava predmeta: „jasna je, naprotiv neka spoznaja, ako mi omogućava da predočeni predmet prepoznam, takva je spoznaja, pak, ili zbrkana ili razgovijetna (distinktna)“ (Lajbnic, 1980:1).

Zbrkane predstave: „Zbrkana je, ako nisam kadar da pojedinačno i u dovoljnoj mjeri nabrojim obilježja predmeta po kojima se taj predmet razlikuje

od drugih, premda sama predodžba predmeta doista sadrži ta obilježja i određenja u koja se on može razlučiti“ (Lajbnic, 1980: 2). Zbrkane predstave su takve da nešto predstavljeno tom predstavom možemo da razlikujemo od nečeg drugog. Lajbnic misli da postoje obeležja i određenja koja bi konfuznu predstavu načelno mogla da prevedu u razgovetnu predstavu. Za Baumgartena to nije relevantno jer smatra da jasne-zbrkane/konfuzne predstave tj. naročito one koje su, kao što ćemo videti, ekstenzivno jasnije, već imaju svoju sopstvenu saznavnu vrednost. Lajbnic, nastavlja s primerom „zbog toga možemo dosta jasno prepoznati boje, mirise, okuse i druge osejiteljne predmete te ih razlikovati jedne od drugih, ali to samo zahvaljujući jednostavnom svjedočanstvu osjetila a ne uz pomoć poznatih obilježja“ (Lajbnic 1980:2).

610

Razgovetne predstava su, napokon, takve predstave „kao što je zlatari imaju o zlatu na temelju obilježja, naime, ispitivanja dovoljnih da se ta stvar od svih drugih sličnih *tijela* može razlikovati. Takve predodžbe obično su one koje su zajedničke mnogim osjetima, kao što su predodžba broja, veličine, oblika, kao i one o mnogim duševnim afektima, o nadi, strahu, jednom riječju o svima o kojima imamo *nominalnu definiciju* koja nije ništa drugo do nabranje obilježja koja zadovoljavaju“ (Lajbnic 1980: 2). Radi se o saznanju stvari u slučaju kada raspoložemo pojmom o stvari koja bi trebalo da bude saznata i kada na osnovu pojma o stvarima pokazujemo da li je nešto zadovoljava ili nezadovoljava pojam i definiciju kojom raspoložemo.

Lajbnicovo učenje o stupnjevima saznanja i razlikovanje između tamnih i jasnih i konfuznih i razgovetnih predstava stoji u osnovi Baumgartenovih *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela*. Na početku svoje rasprave o poeziji Baumgarten razvija svoju osnovnu poetičku i estetičku ideju o senzitivnom saznanju. On polazi od toga da je poezija proizvodnja poema, a poeme su savršen senzitivni govor. Senzitivni govor je govor koji se sastoji od senzitivnih predstava dakle od predstava koje su tamne i jasne-zbrkane. Senzitivni govor vodi ka saznanju (povezanih) senzitivnih predstava (Baumgarten, 1985: 11). Elementi senzitivnog govora su, prema § VI *Meditacija*: senzitivne predstave (1), veza senzitivnih predstava (2) i reči, artikulisani glasovi (3) (Baumgarten 1985: 11). Savršen senzitivni govor je pesničko delo, poema. Poetika je skup pravila po kojima treba stvarati poemu. Nauka, filozofija pesništva je nauka o poetici. Poezija odnosno pesništvo je proizvodnja poema. Pesnik je proizvođač poema. Poetično je ono što doprinosi savršenstvu pesničkog dela. Međutim, osnovno pitanje je na koji način bi zapravo trebalo razumeti

konceptiju senzitivnih predstava odnosno senzitivnog saznanja? Šta su senzitivne predstave koje čine misaono jezgro ne samo Baumgartenove poetike, nego i njegove buduće estetike? Kako je ovo učenje uklopljeno u Baumgartenovu širu filozofsku koncepciju?

U § III *Meditacija o nekim aspektima pesničkog dela* predstave (*repraesentationes*) koje primamo nižim delom saznanne sposobnosti nazivaju se senzitivnim (Baumgarten 1985: 9). Baumgarten u *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela* pretpostavlja podelu na višu i nišu saznanjnu sposobnost. U § 520 *Metafizike*, niža saznanjna sposobnost podrazumeva sposobnost da se nešto sazna kao tamno, konfuzno i nerazgovetno. Baumgarten objašnjava da je ono što nazivamo jasnim saznanjem veće od tamnog saznanja. U skladu sa tim jasnoća predstavlja veći, a tama manji stepen saznanja (Baumgarten 2011: 277). Nadalje, unutar područja jasnog saznanja, zbrkanost/konfuznost predstavlja niži, a sposobnost razlikovanja (obeležja), razgovetnost, viši stepen saznanja. Iz tih razloga je sposobnost da se nešto sazna kao tamno, ali i kao zbrkano i nerazgovetno je ono što se naziva nižom saznanjnom sposobnošću. Naša duša poseduje nižu saznanjnu sposobnost putem koje dobijamo i tamne, ali i zbrkane/konfuzne predstave, odnosno predstava koje su jasne, ali nisu razgovetne. Senzitivne predstave su prema tome i tamne i jasne, ali jasne pripadaju senzitivnom saznanju, samo ukoliko su konfuzne, a ne razgovetne. Granica između niže i više saznanne sposobnosti prolazi kroz jasne predstave odnosno između jasnih, ali konfuznih, i jasnih i razgovetnih predstava. U §521 *Metafizike* Baumgarten kaže „jedna nerazgovetna predstava naziva se čulnom/senzitivnom“ (Baumgarten 2011: 277).

611

Alfred Bojmler objašnjava kako Baumgarten, premda se strogo držeći terminologije Volfove škole, preduzima veoma značajne promene na školskom pojmu jasnih predstava. Naime, Baumgartena više ne zadovoljava izraz: *clara et confusa repraesentatio*. Izraz „jasan“ je Baumgartnenu, tako s pravom smatra Bojmler, po svemu sudeći bio neizbrušen i bezizražajan. Baumgarten hoće jedan tradicijom manje opterećen i svežiji izraz i u tom smislu bira izraz: „*sensitivus*“ (senzitivno/čulno), koji se tada po prvi put primenjuje kao termin unutar Volfove škole (Bojmler 1967: 214).

Medjutim, Baumgartenova poetičko-estetička koncepcija iz *Meditacija* ne može u potpunosti da se razume, ako se ne uzme u obzir ne samo Baumgartenovo preuzimanje, nego i značajno *modifikovanje* Lajbnicovog modela stupnjeva saznanja. Baumgarten, naime, svoje misaono polazište odnosno Lajbnicovo učenje o stupnjevima saznanja, modifikuje u *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela* § XVI i *Metafizici* § 531 i § 634.

Lajbnicovoj podeli predstava na tamne i jasne, smatra Baumgarten, potrebno je dodati novu razliku koja se tiče jasnih predstava (Mirbach 2007: XL, XLI). Radi se o podeli na ekstenzivno jasne i intenzivno jasne predstave. U *Meditacijama o nekim aspektima pesničkog dela* Baumgarten ističe: „Ako je u predstavi A više toga predstavljeno nego u B, C, D itd., a sve su neraščlanjene, predstava A biće EKSTENZIVNO JASNIJA od ostalih“ (Baumgarten 1985: 17). U *Metafizici* relevantan stav iz § 533 glasi: „Veća JASNOST na osnovu jasnosti obeležja može da se nazove INTENZIVNOM, a ona koja je na osnovu mnoštva obeležja naziva se EKSTENZIVNO VEĆA“ (Baumgarten 2011: 281–283). Baumgartenu je ovo razlikovanje potrebno, s jedne strane, da bi se nerazgovetne, konfuzne, ali ekstenzivno bogate i jasne predstave razlikovale od intenzivno jasnijih predstava koje nazivamo razgovetnim, i, s druge strane, da bi se unutar sfere senzitivnih predstava istakle one koje su presudne za poetičku i estetičku problematiku: ekstenzivno jasne-nerazgovetne/konfuzne naspram naprosto jasnih i nerazgovetnih predstava i naspram tamnih predstava.

Naime i tamne i jasne-konfuzne/nerazgovetne predstave imaju svoj sopstveni kvalitet (senzitivnost, poetičnost) koji ne poseduju razgovetne predstave i koji se ne može meriti merilom razgovetnosti (Mirbach 2007: XXXIX). Ekstenzivno jasnije predstave, nadalje, u kojima je najviše toga predstavljeno na senzitivnan način su u najvećoj meri poetične predstave (§ XVII) (Baumgarten 1985: 17). Što se više toga nagomilava u jasnoj zbrkanoj/neraščlanjenoj (confusa) predstavi tim je ona ekstenzivno jasnija (clarior). Što se detaljnije nešto predstavlja, to je poetičnije (§ XVIII) (Baumgarten 1985: 17). Individue, jedinice su u svakom pogledu određene, pa su individualizovane predstave posebno poetične (§ XIX) (Baumgarten 1985: 19). Iz ovih Baumgartenovih razmišljanja možemo da izvedemo nekoliko važnih zaključaka u vezi sa autonomizacijom područja estetičkih istraživanja i u krajnjoj liniji pravim smislom i značenjem Baumgartenovog zasnivanja estetike kao moderne filozofske discipline.

Baumgartenove ideje mogli bismo da formulišemo i na sledeći način: nešto može da bude jasno saznato, shvaćeno i razlikovano od nečeg drugog, premda ne moraju da budu saznata sva obeležja neke stvari. Baumgartenovo razlikovanje niže i više saznajne sposobnosti u § 520 i § 624 *Metafizike* i sa njima povezano razlikovanje tamnih i jasnih-zbrkanih predstava, s jedne strane, i razgovetnih predstava, s druge strane, vodi u pravcu autonomizacije senzitivnog saznanja. Naime, ono što zbrkanost/nerazgovetnost (confusae) označava je nešto što upućuje na vezu, povezanost, prepletenost predstava. Ekstenzivna jasnost čuva ovu prepletenost predstava,

a intenzivna jasnost (razgovetnost) je razara (Hauskeller 2005: 120). Zadatak, može se i tako reći, ne samo poezije u vezi sa govorom, nego zadatak umetnosti uopšte sastoji se u profinjavanju i sredjivanju senzitivnih predstava, na taj način da budu što je više moguće ekstenzivno jasnije (Hauskeller 2005, 120).

Baumgartenova pesnička teorija objašnjava, takodje, da su i tamne i jasne predstave poetične, ali da su jasne predstave poetičnije od tamnih predstava, dok razgovetne predstave nisu uopšte poetične (Baumgarten 1985: 15). Polazeći od stavova da su jasne predstave poetičnije i da je pesničko delo sastavljeno od jasnih predstava poetičnije od onog pesničkog dela koje počiva na tamnim predstavama Baumgarten dodatno ograničava pravu sferu estetičkih i poetičkih istraživanja. Nas doduše u estetici zanima čitav obim predstava dosegnutih nižom saznajnom moći, ali dok raščlanjene/razgovetne (*distincta*) predstave nisu senzitivne i nisu prema tome ni poetične (§ XIV) (Baumgarten, 1985:15), mora se imati u vidu da ni sve senzitivne predstave nisu jednako relevantne (poetične) i da su jasne predstave poetičnije od tamnih. U Baumgartenovom objašnjenju većeg stepena poetičnosti jasnih u odnosu na tamne predstave, pored opovrgavanja prigovora da je najpoetičnije ono što je najtamnije (Baeumler 1967: 216) nailazimo na još jedan misaoni korak koji vodi unutrašnjem razgraničenju onoga što nas estetički interesuje i zanima. Jasne predstave su poetičnije nego tamne, jer je u slučaju jasnih predstava sadržano dovoljno obeležja, po kojima jednu stvar možemo da razlikujemo od druge. Mnoštvo elemenata postoji samo u onome što je jasno, ne i u onome što je tamno. Gde nema jedinstva, nema raznovrsnosti/različitosti/raznolikosti, a onda nema ni savršenosti tj. potpunosti odnosno jedinstva sagledanog i saznanog u raznovrsnosti elemenata. Upravo je jedinstvo tj. veza u čulnim predstavama ono što je poetično (Bojmler, 1967: 216). Zbog toga postoji zahtev za povezanošću, jedinstvom i saznatljivošću. Razumevanje stvari ne sme da bude otežano putem punine obeležja (Bojmler 1967: 217) već naprotiv doprinosi specifičnom načinu saznavanja stvari u njenoj pojedinačnosti individualnosti. Ova misao o čulnoj punini i povezanosti u sferi jasnih predstava, ujedno je po već više puta u tekstu referisanom Bojmleru, odlučujuća misao nemačke filozofije uopšte: misao jednog drugačijeg jedinstva nego što je to logičko-racionalno jedinstvo.

Ekstenzivna jasnoća, kao jedna vrsta modifikacije Lajbnicovog učenja o stupnjevima saznanja, upućuje na mnoštvo, na bogatstvo elemenata. Ovo bogatstvo je prisutno samo u jasnim, ne i u tamnim predstavama. Putem jasnih i zbrkanih/konfuznih predstava nešto sasvim jasno razlikujemo

od nečeg drugog, ali je ta usmerenost na saznavanje usmerenost na nešto pojedinačno, individualno. Čulni govor je sve savršeniji ukoliko više elemenata podstiče/izaziva čulne predstave. Jedan čulno savršen govor je jedna saznatljiva veza što je više moguće brojnijih čulnih predstava. Radi se o saznanju jedinstva u mnoštvu elemenata. Ovo jedinstvo sačinjava savršenstvo odnosno lepotu. Ne radi se o tome da nam čulno saznaje (pre svega jasno i konfuzno) pruža nekakav materijal za razgovetno saznanje, nego da mi jasno saznajemo nešto pojedinačno individualno u bogatstvu njegovih odredjenja i da to što saznajemo nije nešto što bi putem intenzivne jasnoće moglo da se prevede u pojmovno saznaje. Zadatak, može se i tako reći ne samo poezije u vezi sa govorom, nego zadatak umetnosti uopšte sastoji se u profinjavanju i sredjivanju senzitivnih predstava, na taj način da one budu što je više moguće ekstenzivno jasnije (Hauskeller 2005, 120). Radi se o što bogatijem odredjenju predmeta odnosno o njegovom sve većem individualizovanju. Čini se da ono što je individualno, što je posebno, što sadrži svoju sopstvenu istinu, nužno nestaje ukoliko se na njega primeni princip razgovetnosti i razgovetnih predstava. Koje bismo osnovne karakteristike Baumgartenovog utemeljenja estetike mogli da izdvojimo na osnovu dosadašnjih izvodjenja?

Najpre, Baumgartenovo zasnivanje moderne estetike u velikoj meri je oslonjeno na tematsko odredjenje predmeta filozofije i filozofiranja unutar novovekovne mentalističke paradigme filozofiranja. Zatim, Baumgartenove različite definicije estetike nam saopštavaju da se estetika sastoji u sistematskoj povezanosti teorije umetnosti, metafizike lepog i teorije saznanja. Najzad, Baumgartenovo odredjenja estetike kao nauke o čulnom saznanju, odredjenje pravog smisla i značaja senzitivnog saznanja i uspostavljanje merila ekstenzivne jasnosti predstava, dovode ne samo do sistematske povezanosti i prepletenosti lepote, umetnosti i teorije niže saznanje sposobnosti, nego upućuju na osamostaljivanje, odvojenost i autonomnost sfere estetičkog. Ukoliko se u ovom posebnom području ekstenzivno jasnijih predstava sagledava jedinstvo u mnoštvu različitih odredjenja, sagledava se ujedno potpunost, savršenstvo odnosno lepota onoga što je predstavljeno. Zadatak umetnosti, pak, sastoji se u sredjivanju i doterivanju što više ekstenzivno jasnijih predstava. Područje čulnog saznanja, a posebno područje njegove savršenosti, odnosno područje lepote i umetnosti, ne bi trebalo razumeti kao predstupanje intelektualnog saznanja, nego, naprotiv kao čoveku primereno odnošenje prema sebi, drugima i svetu oko sebe u kom se sagledava, razume i saznaje ono što je posebno, pojedinačno i individualno.

Literatura

- Baeumler, Alfred (1967), *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 2. Durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983), *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Lateinisch-Deutsch, Übersetzt und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Meiner.
- Baumgarten, Aleksander Gotlib (1985), *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, Preveo s latinskog Aleksandar Loma, Stručna redakcija, predgovor i napomene Milan Damnjanović, Beograd: BIGZ.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1988), *Theoretische Ästhetik. Die Grundlegende Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, Lateinisch-Deutsch, Zweite, durchgesehene Auflage, Übersetzt und herausgegeben von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Meiner.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2007), *Ästhetik*, Band 1, Lateinisch-Deutsch, Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2011), *Metaphysica/Metaphysik*, Lateinisch-Deutsch, Historisch-kritische Ausgabe, Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Damnjanović, Milan (1985), „Prvobitna ideja estetike“, u: Baumgarten, Aleksander Gotlib, *Filozofske meditacije o nekim aspektima pesničkog dela*, Preveo s latinskog Aleksandar Loma, Stručna redakcija, predgovor i napomene Milan Damnjanović, Beograd: BIGZ.
- Franke, Ursula (1971), „Analogon rationis“, u: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, s. 229-230.
- Franke, Ursula (1998), „Baumgarten“, u: Nida-Rümelin, Julian/Betzler, Monika (Hg.), *Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart: Kröner., s. 72-79.
- Gawlick, Günter/Kreimendahl, Lothar (2011), „Einleitung“, u: Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica/Metaphysik*, Lateinisch-Deutsch, Historisch-kritische Ausgabe, Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog., s. IX-LXXXVII.
- Grlić, Danko (1976), *Estetika II. Epoha estetike*, Zagreb, Naprijed.
- Hauskeller, Michael (2005), „Aleksander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)“, u: Majetschak, Stefan (Hg.), *Klassiker der Kunstphilosophie*, München: C. H. Beck, s. 117-130.
- Kasirer, Ernst (2003), *Filozofija prosvetiteljstva*, Preveo Danilo N. Basta, Beograd: Gutenbergova Galaksija.
- Kojen, Leon (1989), *Umetnost i vrednost*, Beograd, Filip Višnjić.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1980), *Izabrani filozofski spisi*, Preveo M. Mezulić, Zagreb: Naprijed.
- Majetschak, Stefan (2007), *Ästhetik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Mirbach, Dagmar (2007), „Einführung zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* (1750/58)“, u: Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ästhetik*, Band 1, Lateinisch-Deutsch, Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner.

- Reicher, Maria (2005), *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Scheer, Brigitte (1997), *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt: Primus.
- Schnädelbach, Herbert (1998), „Philosophie“, u E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Band 1, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, s. 37-76.
- Stolnic, Džerom (1987), *Dve studije o nastanku moderne estetike*, Izbor, prevod i predgovor Leon Kojen, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Zurovac, Mirko (2002), „Ideja estetike“, Otisak iz GLASA CCCXCIII Srpske akademije nauka i umetnosti, Odeljenje društvenih nauka, knj. 29., Beograd., s. 61-87.

Nebojša Grubor

Baumgartens Begründung der modernen Ästhetik

616

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wird Baumgartens Begründung der modernen Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis behandelt. Im Text wird zuerst die mentalistische Paradigma in der neuzeitlichen Philosophie als denkerische Hintergrund von Baumgartens Philosophie und Ästhetik untersucht (I). Dann folgt die Erörterung der Baumgartens Definitionen der Ästhetik in der *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedicht* (1735), *Metaphysik* (1739) und *Ästhetik* (1750) (II). Am Ende wird Baumgartens Definition der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis im Ausgang vom Leibniz' Lehre von den verschiedenen Stufen der Vorstellungen behandelt (III).

Schlüsselwörter: A. G. Baumgarten, Ästhetik, Moderne Ästhetik, Mentalistisches Paradigma, Sinnliche Erkenntnis.

Nebojša Grubor

Baumgarten's Foundation of Modern Aesthetics

Abstract

The paper explains Baumgarten's foundation of modern aesthetics as the science of sensible cognition. The paper first examines mentalistic paradigm in modern philosophy as an intellectual background of Baumgarten's philosophy and aesthetics (I). This is followed by consideration of Baumgarten's definitions of aesthetics from *Philosophical meditations of pertaining to some matters concerning poetry* (1735), *Metaphysics* (1739) and *Aesthetics* (1750) (II). Finally, it considers Baumgarten's definition of aesthetics as the science of sensible cognition starting from Leibniz's theory of different stages of knowledge (III).

Keywords: A. G. Baumgarten, modern aesthetics, mentalistic paradigm, sensible cognition.

Iva Draškić Vićanović

Problemi zasnivanja moderne estetike: Estetika kao analiza iskustva svesti

Apstrakt *Tekst predstavlja pokušaj da se rasvetle uzroci i okolnosti koji su doveli do zasnivanja estetike u 18. veku kao discipline koja analizira iskustvo svesti. Autor prepoznaje epistemologiju 17. veka kao ključnu za rađanje moderne estetike, naročito ideju subjektivnosti, problem odnosa svesti i predmeta i novu metodu filozofske introspekcije. Posebno mesto u modernoj estetici, prema mišljenju autora, ima koncepcija Fransisa Hačesona koji određuje lepota kao fenomenalno svojstvo iskustva subjektivne svesti.*

Ključne reči: *moderna estetika, epistemologija, subjektivna svest, iskustvo svesti, introspekcija, lepota, fenomenalno svojstvo*

617

Činjenica da je estetika jedna od najmlađih filozofskih disciplina, zasnovana formalno u 18. veku, nije slučajna i ustvari je posledica ozbiljnih i krupnih problema koje svaki pokušaj filozofskog zasnivanja ove discipline otvara.

Naime, može delovati neverovatno da je toliko vremena proteklo od rađanja prve estetičke koncepcije u filozofiji Pitagorejaca do njenog formalnog zasnivanja u 18. veku. Ali već način na koji su Pitagorejci razmišljali o suštini estetskog fenomena ukazao je na brojne logičke i epistemološke probleme koji su potom vekovima sprečavali estetiku da dobije čvrst i koherentan filozofski temelj.

Indicije budućih problema i dugotrajnog pripremanja terena za pokušaj filozofskog zasnivanja estetike primećuju se u onome o čemu se danas najčešće govori kao o implikacijama pitagorejske teorije lepote. Jedna od tih takozvanih implikacija je ključna – mislim na implicitnu, ali aksiomatsku, pitagorejsku postavku da je lepota, određena kao simetrija, odnosno harmonija delova jedne celine, inherentno svojstvo predmeta i da, po definiciji, pripada objektu. Ako je to tako, kako onda protumačiti doživljaj lepote u svesti, odnosno u duši, kako su govorili stari Grci? Već u ovoj implikaciji pitagorejske teorije lepote postoji naslut epistemičkog jaza između subjektivne svesti koja doživljava lepota i objekata, predmeta tog doživljaja.

Problem je (kao i mnoge) osvestio i sagledao u potpunosti Aristotel; pitanje koje postavlja u *Organonu* da li je lepota kvalitet ili relacija je ona

suštinska epistemološka nedoumica koja nije dozvoljavala zasnivanje estetike vekovima. Dakle kako odrediti lepotu: kao inherentno svojstvo predmeta, objektivno, Aristotelovim terminima rečeno – kvalitet, ili kao nešto što se iskiva u međuprostoru između predmeta i svesti, Aristotelovim terminima rečeno – relacija.

Aristotelov odgovor u *Organonu* poštovao je pitagorejsku tradiciju (i možda duh vremena) i decidan je – lepota je kvalitet. Dakle, Aristotel ima punu svest o tome da je potrebno, zarad estetičkih istraživanja, definisati logički status lepote i da je to, štaviše, krucijalno.

Ali zanimljivo je da je Aristotel, iako je precizno definisao logički status lepote i priklonio se objektivističkoj tradiciji, u *Poetici* dao drugačiju konotaciju pojmu lepote; hotimice ili nehotice, Aristotel je, duboko osećajući složenost estetskog fenomena, bacio svetlo na njegovu sasvim drugačiju dimenziju.

618

U *Poetici* naime, obrazlaže tezu da su lepi oni entiteti koji se mogu pogledom obuhvatiti, te da se ne može nazvati lepim sve ono što je preveliko ili, naprotiv, premaleno.“ ...ono što je lepo, bilo to živo biće, bilo svaka stvar koja je sastavljena iz pojedinih delova, treba ne samo da te delove ima dobro poređane, nego da ima i određenu veličinu, ne ma kakvu...Zato ne bi mogla biti lepa ni veoma sitna životinja – jer gledanje gubi jasnoću kad se približi granici neprimetnog – ni veoma krupna – jer gledanje ne biva u isti mah, nego jedinstvo i celina iščezavaju gledaocima iz vidika...Zato... kod telesa i kod živih bića (da budu lepa) treba da bude izvesna veličina, ali takva da se može pogledom obuhvatiti...” (Aristotel 1955: 19).

Ovo upućivanje na pogled posmatrača, na obuhvatanje pogledom, je vrlo jasna relacionistička implikacija kod Aristotela. On nam daje na znanje da misli da se o lepoti može govoriti podrazumevajući odnos svesti i predmeta. Upućivanje na pogled, na opažanje, odnosno na recepciju, podrazumeva stav da je svest nužna za konstituisanje estetskog fenomena, te da je logički status lepote – relacija.

Kako je moguće da se velikom logičaru, preciznom umu, majstoru pojmovno terminoloških distinkcija, dogodi ovako kontradiktorno tvrđenje? U *Organonu* precizan odgovor na pitanje da li je lepota *kvalitet* ili *relacija* – kvalitet, a u *Poetici*, doduše ne ovako precizno formulisana, ali sasvim jasna i neosporna implikacija da je lepota *relacija*... Mislim da nije u pitanju greška, već da je upravo složena, višedimenzionalna priroda estetskog fenomena iznudila ovu Aristotelovu kontradiktornost. Štaviše, mislim da ovo što bi se u prvi mah moglo nazvati greškom i nedoslednošću, služi na

čast Aristotelovoj estetičkoj analizi, jer upravo pokazuje da je Aristotel imao sluha za svu dubinu i višeznačnost pojma lepote.

Aurelije Avgustin je drugačijim terminima formulisao ovo Aristotelovo pitanje; čuvena Avgustinova formulacija pitanja o logičkom statusu lepote, koliko pregnantna, toliko i duhovita **Da li su stvari lepe zato što se dopadaju ili se dopadaju zato što su lepe...?..** otvara nam prostor da postavimo i sledeće pitanje: Postoji li mogućnost da su lepe a da se ne dopadaju i da se dopadaju a da nisu lepe?

Analizirana dva Aristotelova ne samo različita, već dijametralno suprotna iskaza na ovu temu, su odjek prethodne situacije u grčkoj filozofiji, odnosno dominantnih, a potpuno suprotnih stavova po pitanju logickog statusa lepote: jednog, pominjanog, pitagorejskog i drugog – sofističkog.

Sofistička filozofska misao razvijala se u pravcu potpunog vrednosnog relativizma, pa u skladu s tim – i estetičkog. Nema opšteg i svevažećeg principa lepote, nema objektivno i po sebi lepog, svako vidi i ocenjuje lepotu različito (kao što različito procenjuje i dobro i istinu). Protagorina čuvena maksima *Anthropos metron* je u ovom aksiološkom kontekstu dobila jedan krajnje zaoštren subjektivističko individualistički vid. Temeljna implikacija ovako zaoštrjenog individualnog estetičkog subjektivizma je oslanjanje lepote na čulni opažaj. Lepota se čulima opaža, samim tim je relativna, jer čulni doživljaj je različit kod svakog čoveka ponaosob i nema opšte i svemu zajedničke crvene niti kada je čulnost u pitanju. Savremenim terminima rečeno, lepota je fenomenalno svojstvo subjektivne svesti, neka vrsta *quale*, i postoji prepoznatljiva asimetrija između stanja na predmetu i doživljaja svesti. Ovaj relativizam počiva na principu relacije opažanja (subjektivne svesti) i predmeta. Doživljaj lepote je uslovljen čulnim opažajem subjektivne, individualne svesti, *ergo* on je relacionistički koncipiran i nastaje na temelju kontakta predmeta i opažajuće svesti.

619

Da su sofisti formulisali problem logičkog statusa lepote na način na koji je to učinio Aristotel i postavili pitanje da li je lepota kvalitet ili relacija, njihov odgovor, bez svake sumnje, bio bi – relacija. Dakle, estetički relativizam sofista počiva na jednoj zaoštrenoj individualističkoj varijanti relacionizma. Individualna svest, subjektivna svest čoveka kao pojedinca je arbitar vrednosti. Kriterijum je do te mere individualizovan da je de fakto ukinut.

Platon je, analizirajući i kritikujući sofiste, došao do zaključka da je njihov saznajni relativizam prouzrokovan njihovom elementarnom tezom da je čovekova spoznaja čulna i tumačio ga kao problem relacije

sa subjektivnom čulnom spoznajom čoveka pojedinca; odnosno, tretirao je relativizam sofista kao ishod njihovog specifičnog, implicitnog ali stožernog, individualno - čulnog relacionizma.

Drugu nit koja je zamrsila analizu fenomena lepote, nalazimo u sokratsko platoničkoj estetičkoj koncepciji. Imam na umu mladog Platona i njegov dijalog *Hipija Veći*, kao i Ksenofontove *Uspomene o Sokratu* i konstituisanje estetičke kategorije prikladnosti, prilagođenosti svrsi (*to prepon*).

Naime Sokrata je dosledna primena njegove epagoške metode, to jest definisanje pojma oslanjanjem na ono što je opšte i zajedničko svim analiziranim entitetima, dovela do pokušaja određenja lepote kategorijom prikladnosti (Sokrat je imao i prefilozofsku tradiciju, homersku, koja je ponudila prilagođenost svrsi kao objašnjenje lepote) (Draškić Vićanović 2010: 73 – 86).

620

Prikladnost, odnosno prilagođenost svrsi je bila jedini zajednički imenilac pod koji su se mogli podvesti tako raznorodni entiteti kao što su lepa lađa, lepa kuća, lepa devojka, lep štit i lepa kutlača. I zanimljivo, ono što je vrlo rafinirano dotakla sokratsko platonička analiza (i čak Ksenofontova istovetno!) je specifičan relacionizam koji implicira kategorija prikladnosti kao pokušaj rešenja zagonetke lepote. Smeštena u okvir *kalokagatije* i pronađena ujedno kao epagoški produkt onoga što je zajedničko i lepom i dobrom, prikladnost, odnosno prilagođenost svrsi dovodi sokratsko platoničku analizu do neželjenog, a vrlo ozbiljnog, relativizma.

Naime, u Platonovom *Hipiji Većem* (Platon 1982: 200) i u Ksenofontovim *Uspomenama o Sokratu* (Ksenofont 1980: 79) (što nam daje za pravo da zaključimo da je analiza uistinu sokratska) ispostavlja se da je temelj kategorije prikladnosti relacija u odnosu na svrhu. Kutlača od zlata nije lepa (ni dobra) jer ne odgovara svrsi – kujanju kaše; kutlača od drveta je lepa i dobra jer je prilagođena svojoj svrsi, naime prikladna je za kuvanje... Ali to što je prikladna za kuvanje ne znači da je prikladna i za nešto drugo, ili treće, te se može zaključiti da nije apsolutno lepa i dobra. Isto tako, štit od zlata nije lep ni dobar jer ne služi svrsi, odbrani od neprijatelja, a lep i dobar je gvozdene jer je prikladan za odbranu. I opet – nije apsolutno lep jer je određen jednom relacijom svrhovitosti i na nju usmeren – **za odbranu** – a ne za nešto drugo. I najzad, čovek takođe nije apsolutno lep: neko je lep za trčanje, neko za bacanje koplja, neko za rvanje... Lepota je uvek **za** nešto i tom usmerenošću prema nekoj određenoj svrsi suštinski određena i definisana kao *to prepon*.

To je taj veliki i značajan problem koji je otvorio Platon u *Hipiji Većem*, koji ga je, po svemu sudeći, zbunio i uslovio završnicu dijaloga koja nije

zaključak diskusije o lepom, već otvaranje problema relacionizma i u istom dahu i relativizma. Problem koji je možda sprečio zasnivanje jednog grandioznog estetičkog sistema, Platonovog, na objektivističkim pozicijama.

Platonu se ustvari dogodio jedan ozbiljan brodolom do koga je dovela estetička analiza njegovog velikog učitelja Sokrata – lepota je uvek lepota za nešto i relacija prema svrsi ka kojoj je usmerena relativizuje je u potpunosti. Veliki borac protiv sofističkog relativizma, zapleo se i sam u jednu vrlo specifičnu relacionističko – relativističku varijantu kada je lepota u pitanju.

Ovakvu situaciju, formulisanu od strane velikana antičke grčke filozofije, zatekla je *mutatis mutandis* i filozofija novog veka. To su bili gorući epistemološki problemi sa dubokim reperkusijama po ontološki status vrednosti kao takve - u tom sklopu i estetske - koji su onemogućili formalno zasnivanje estetike kao filozofske discipline vekovima. (Kažem formalno, jer mislim kao i velika većina estetičara, da estetika suštinski postoji od Pitagorejaca.)

621

Prelomni momenat za mogućnost zasnivanja estetike u 18. veku nastupio je u 17., što u prvi mah može zvučati čudno jer u 17. veku estetike *sensu stricto* nema. No, desilo se nešto ključno – dotaknuto je bilo problema estetike, i to na terenu epistemologije kao subjekt – objekt problem, odnosno kao problem epistemičkog jaza između fenomenalnog iskustva subjektivne svesti i objektivnog, po sebi stanja predmeta. Interesantno je da su teren epistemologije kao podloge za zasnivanje estetike podjednako uspešno pripremale i racionalistička i empiristička struja u filozofiji 17. veka – i Dekart (Descartes) i Lok (Locke) – i da je ono što je zajedničko kartezijskoj i Lokovoj teoriji saznanja iznedrilo mogućnost zasnivanja estetike – osvestivši prethodno u potpunosti njen temeljni problem.

Naime, značajni ontološki plod racionalističke Dekartove epistemologije, jaza između svesti i predmeta, kartezijski dualizam, ispostavio se u potpunosti kompatibilan sa ontološkim produktom, takođe dualističkim, Lokove empirističke epistemologije – učenjem o primarnim i sekundarnim kvalitetima predmeta, a i jedno i drugo su se ispostavili kao temelj mogućnosti zasnivanja estetike kao filozofske discipline.

Postavivši svest i predmet kao dva potpuno različita ontološka principa, nesvodiva jedan na drugi, Dekart je lepotu odredio relacionistički. U svojoj čuvenoj prepisci sa opatom Mersenom, Dekart, upitan kako razume lepotu, odgovara da lepo „ne označava ništa sem našeg odnosa prema

predmetu“ (Tatarakijevič 1976: 131), čime pokazuje da, iako načelno nije imao sluha za estetičku problematiku, izvanredno oseća goruće probleme estetičke teorije.

622

Ključni trenutak koji je odredio smernicu budućim zbivanjima u estetici bio je Lokovo utemeljenje nove metode poznate pod nazivom *new way of ideas, novi put ideja*. U pitanju je filozofska introspekcija koja ispituje iskustvo subjektivne svesti i oslanjajući se na svojstva iskustva svesti pristupa razmatranju prirode objekta. Uslov *sine qua non* spoznaje objektivnog sveta je spoznaja subjektivne svesti – izuzetno interesantan momenat u istoriji ideja koji je na iste pozicije postavio jednog tvrdog empiričara i jednog doslednog racionalistu – Loka i Dekarta. Lok je, naime, svojom epistemologijom i novom metodom filozofske introspekcije, uvažio osnovni princip kartezijanskog jaza – problem odnosa subjektivne svesti i predmeta i ujedno pokušao da ga prevaziđe, odnosno reši metodskim postupkom začuđujućim kada je u pitanju mislilac empirističke orijentacije za kakvog s pravom važi Džon Lok: osluškivanje iskustva subjektivne svesti je uslov i metod za spoznaju prirode objekta.

U bogatoj britanskoj filozofskoj tradiciji 17. veka u kojoj se susreću dve oprečne struje, novoplatonizam i empirizam, Ralf Kadvort (Ralph Cudworth) i Tomas Hobs (Thomas Hobbes) postoji malo poznat i nepravično zanemaren mislilac koji je potakao Džona Loka da razmišlja u ovom pravcu – lord Herbert od Čerberija (Lord Herbert of Cherbury) svojom pregnantnom idejom da svest subjekta utiče na predmet i da postoji interakcija između svesti i predmeta.

Time je Lok dao ključ u ruke dolazećoj generaciji britanskih estetičara 18. veka, filozofsku introspekciju, koja im je poslužila kao *organon* estetičke analize i dovela ih do toga da se opredele za jednu stranu kartezijanskog jaza, stranu subjektivne svesti, u pokušaju zasnivanja filozofske estetike. Estetika će se konstituisati u 18. veku kao filozofska disciplina koja se bavi iskustvom svesti.

Samog Džona Loka, pak, dosledna primena filozofske introspekcije i analize procesa u subjektivnoj svesti kao platforme za analizu objekta, dovela je do neke vrste ontološkog dualizma (opet zajednička nit između njega i Dekarta) do izuzetno značajnog i duboko protivrečnog njegovoj osnovnoj tezi empirizma *nihil est in intellectu quod antea non fuerit in sensu* i ideji o razumu kao *tabuli rasi* – učenja o primarnim i skundarnim kvalitetima koje je imalo povlasticu da na jedan specifičan način osvetli temeljni problem (ne) mogućnosti zasnivanja estetike.

Lok, naime, pravi tu famoznu „razliku između ideja kao opažaja u našem duhu“ i ideja „kao modifikacija materije u telima koja proizvode te opažaje u nama, da ne bismo mislili (kao što se možda obično misli) da su one tačne slike i prilike nečega što postoji u predmetu...“ (Lok 1962: 127). Drugim rečima, Lok formuliše tezu bitnu za buduća zbivanja u estetici, da fenomenalna svojstva subjektivnog iskustva svesti spoznata introspekcijom, nisu puki odraz svojstava predmeta (koji postoje objektivno i po sebi) i da su različita od situacije na objektu, odnosno da postoji epistemički jaz između fenomenalnih svojstava subjektivne svesti i objekta.

„Ideje primarnih kvaliteta tela“ (prostiranje, oblik, čvrstoća, kretanje i broj) „imaju sličnosti sa njima, njihovi uzori stvarno postoje u samim telima“ (Lok 1962: 130), odnosno nema asimetrije, nema jaza između stanja svesti, fenomenalnog iskustva svesti i stanja objekta i kada su primarni kvaliteti u pitanju, Lokova teorija o razumu kao *tabuli rasi* funkcioniše i funkcioniše stav da se spoznaja odvija po principu otiskivanja pečata u vosku.

623

„Ideje proizvedene u nama sekundarnim kvalitetima tela“, (boja, zvuk, miris, ukus...) međutim, „nemaju nikakve sličnosti sa tim telima. U samim telima nema ničega što bi ličilo na takve naše ideje...“ (Lok 1962: 130) Ovo je situacija koja priznaje epistemički jaz između svesti i predmeta, štaviše implicira i njegovu načelnu nepremostivost i dovodi problem do pune svesti u empirističkoj epistemološkoj struji filozofije 17. veka odakle će ga preuzeti estetika 18. veka. Lokovo učenje o primarnim i sekundarnim kvalitetima, koje su (što je krajnje neobično) prihvatile podjednako i filozofska i naučna misao, ali i takozvana obična, nefilozofska svest, odnosno svakodnevno mišljenje, omogućilo je misliocima sa sluhom za estetičke probleme da isti aršin primene i na estetski fenomen, da ga filozofski promišljaju na isti način na koji je Lok promišljao sekundarne kvalitete. Kao da ih je epistemološka situacija sekundarnih kvaliteta oslobodila da na isti način postavite stvari i kada je lepota u pitanju. Ta misao ponavlja se kao odjek kod svih značajnih britanskih estetičara 18. veka – Zašto ne tretirati lepotu kao Lokove sekundarne kvalitete ili nešto sasvim nalik na to?

Goruće pitanje koje je postavila Lokova epistemologija i na koje nije dala odgovor – Šta to dovodi do diskrepance, do asimetrije između svesti i predmeta?

U pokušaju da premosti ovaj, nazovimo ga, „Lokov jaz“, i dualizam koji on podrazumeva, Džordž Berkli (George Berkley) konstituiše svoju specifičnu ontologiju primenjujući sasvim dosledno *new way of ideas*, Lokovu introspekciju, epistemološki organon zajednički sveukupnoj britanskoj

post-lokovskoj filozofiji, Berkli vezuje i takozvane primarne kvalitete za svest subjekta: svest predstavlja ontološki temelj kako primarnih, tako i sekundarnih kvaliteta – i dolazi do svog čuvenog stava *esse est percipi*; prevazilazeći na taj način Lokov jaz, Berkli poriče Lok – Njutnovu i Dekartovu tezu o postojanju materijalne supstance.

Ovaj trenutak prepoznajemo kao prelomni za zasnivanje estetike u 18. veku. Naime epistemološka situacija kako na Ostrvu, tako i na Kontinentu, i Berklijevo specifično zasnivanje ontologije otvorili su mogućnost zasnivanja estetike. Zašto?

624

Estetika nije mogla biti filozofski utemeljena bez opredeljenja, bez izbora jedne strane kartezijanskog jaza. Prema našem uverenju, zasnivanje estetike u antičkoj grčkoj filozofiji od strane dvojice mislilaca koji su imali dostatan filozofski kapacitet za konstituisanje filozofske discipline, Platona i Aristotela, omele su – Platona: relacionistički relativizam kategorije prikladnosti kojom su on i njegov učitelj Sokrat pokušali da objasne lepotu, a Aristotela lebdjenje u raskoraku između dve strane subjekt – objekt jaza, što je dokazao svojim oprečnim izjavama o logičkom statusu lepote u dva različita spisa. Aristotel je naslutio problem, otvorio pitanje, ali nije izabrao stranu za pokušaj zasnivanja.

Isti ovaj problem je omeo i lorda Šaftsbereja (Lord Shaftesbury) velikana britanske estetičke misli 18. veka da zasnuje estetiku kao filozofsku disciplinu *sensu stricto* – upravo stajanje u raskoraku na obe obale subjekt – objekt jaza; naime, Šaftsbere je napravio neobičan, beskrajno privlačan, ali duboko protivrečan spoj britanske neoplatonističke filozofske tradicije (imam na umu filozofiju Kembridžkih platoničara) i filozofske misli Džona Loka, posebno njegove nove, pregnantne introspektivne metode. Tako Šaftsbere pokušava da opstane u napornom raskoraku na obe obale jaza: s jedne strane, primenjujući introspekciju tretira estetski fenomen kao iskustvo svesti i kao takvog ga analizira; s druge strane, platonički, tretira lepotu kao objektivno i po sebi postojeći entitet.

Nemoguće je dakle bilo utemeljiti estetiku nad provalijom, u raskoraku nad obe strane kartezijanskog jaza. Trebalo je izabrati jednu stranu za zasnivanje estetike; osvešćenje problema, preciziranje i formulisanje u 17. veku, izbor, za analizu introspekcijom pogodne strane, strane subjektivne svesti; svi ti činioци kojima su podjednako doprineli Dekart i Lok doveli su do toga da se moderna estetika konstituiše kao analiza iskustva svesti, a u britanskom kraku moderne estetike uslovili su određenje lepote kao fenomenalnog svojstva subjektivne svesti.

Poseban značaj imala je metoda – Lokova filozofska introspekcija, *new way of ideas*, koja je polazila od analize iskustva svesti da bi u spoznaji dosegla objekat, što su mislioci sa estetičkim sluhom prepoznali kao moćan *organon* ispitivanja suštine lepote. Prisustvo introspekcije u epistemologiji 17. veka navelo je estetičare 18. da izaberu stranu, a ideja da je jaz nepremostiv i da diskrepanca između primarnih i sekundarnih kvaliteta načelno postoji, dala im je smelosti da isti model transponuju i na estetski fenomen, odnosno na lepotu i doživljaj lepote u svesti.

Hačeson (Hutcheson), Addison (Addison), Hjum (Hume) na Ostrvu i Baumgarten (Baumgarten) zvanični „otac“ estetike i njene struje na Kontinentu utemeljili su estetiku kao filozofsku disciplinu koja ispituje iskustvo svesti. Britanska struja u modernoj estetici je pošla od hipoteze da između svesti i predmeta postoji i epistemički i vrednosni jaz, otvorena su oba pitanja i da li subjekt sazna, odnosno recipira ono što uistinu postoji kao svojstvo predmeta, objektivno, i da li ono što subjektivna svest procenjuje kao vrednost predmeta, zaista na predmetu postoji.

625

Fransis Hačeson, bez svake sumnje, sa Baumgartenom, ključna figura filozofske estetike 18. veka (Hačesonu čak pripada istorijsko prvenstvo u odnosu na Baumgartena)¹ sprovodi jedno sistematsko istraživanje iskustva svesti. Hačeson primenjuje Lokovu introspektivnu metodu, usvaja i njegov pojmovno – terminološki aparat, a impresivna je kod njega i lokovska epistemološka preciznost.

Možda je vrhunski domet britanskog kraka filozofske estetike analiza fenomenologije akta estetske recepcije, a najprecizniji analitičar tog segmenta je upravo Fransis Hačeson.

Hačeson polazi od analize čulnosti u čemu se oslanja na Džona Loka i kao početnu platformu svog istraživanja uzima Lokovu značajnu misao (parafraziram) da je opšte mišljenje da čovek ima pet čula, iako se možda može s pravom računati da ih ima više (Locke 1959: 146 – 147). Inspirisan ovim Hačeson kaže: „ Mi smo prihvatili da je broj pet fiksiran kao broj naših spoljašnjih čula, iako bi se broj sedam ili deset isto tako mogli lako braniti.“ (Hutcheson 1971: X) Hačeson navodi kao primer osećaj gladi i žeđi koji se, prema njegovom mišljenju, ne mogu redukovati na pet priznatih čula. Podvrgnut introspekciji, osećaj gladi, ono „kako je biti gladan“ kao doživljaj subjektivne svesti, opire se svođenju na etabliраних pet modusa čulnog doživljavanja.

¹ Napominjem u ovom kontekstu važnu činjenicu da je Hačesonov spis *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, izašao 1725. godine, deset godina ranije od Baumgartenove čuvene studije *Neke stvari u vezi s pesmama*.

Ovim je Hačeson spretno otvorio prostor za mogućnost uvođenja novog pojma – estetskog čula, specifičnog doživljaja lepote za koji je sposobna subjektivna svest.

Pristupajući svojoj estetičkoj analizi, Fransis Hačeson pravi jedan revolucionaran korak (možda presudan u procesu zasnivanja estetike) određujući sasvim precizno i sa punom svešću o posledicama po dalji tok estetičkog istraživanja, lepotu kao „ideju izazvanu u nama“. (Hutcheson 1971: 6) Hačeson nam nudi jednu krajnje subjektivistički zaoštrenu definiciju lepote u kojoj lepota ima isključivo fenomenalno značenje i tretira se kao fenomenalno svojstvo iskustva subjektivne svesti.

626

Interesantno je da Hačesonova analiza daje lepoti status vrlo blizak onom koji u savremenoj filozofiji duha imaju *qualia*: Naime, lepota je dostupna subjektu pomoću introspekcije i doživljava se neposredno (na ovom momentu insistiraju svi britanski estetičari 18. veka počev od Šaftsbeterija); subjekt ima punu svest da li je doživljaj lepote fenomenalno svojstvo njegovog iskustva; saopštljiva je i shvatljiva subjektu koji ima istovetno iskustvo svesti, dakle svojstvo je subjektivne svesti kao takve; svaki subjekt ima to famozno iskustvo – kako je doživeti lepotu, bez obzira što taj doživljaj vezuje za različite spoljašnje nadražaje.

Jedino je pod upitnikom intrinzičnost kao svojstvo doživljaja lepote, jer po tom pitanju Hačeson nije dovoljno precizan. Naime, lepota je prema Hačesonovom mišljenju, „složena ideja“ (Hutcheson 1971: 6) i nije istovetna Lokovim sekundarnim kvalitetima koji su „proste ideje“ i kako to Hačeson formuliše „ideja lepote...može imati veću sličnost sa objektima od ovih senzacija,“ (Hutcheson 1971: 14) od takozvanih sekundarnih kvaliteta. Ali ključnu dimenziju intrinzičnosti Hačeson lepoti ne oduzima – ona nije svodiva na neke druge senzacije niti objašnjiva pomoću njih, dakle ne može se ni na koji način redukovati.

Dakle, Hačesonova fenomenologija estetskog akta, izvanredno analitična i precizna, ontološki fundira lepotu na svesti tretirajući je kao fenomenalno svojstvo subjektivne svesti.

U Hačesonovoj fenomenologiji estetske recepcije zanimljiv status ima i estetski predmet, objektivno i po sebi postojeći izazivač estetske reakcije, odnosno doživljaja lepote u svesti. Status estetskog predmeta ukazuje ne samo na punu svest ovog modernog estetičara o subjekt – objekt jazu, kako epistemičkom, tako i aksiološkom, već i na prisustvo ideje o nepremostivosti tog jaza.

Hačeson decidno kaže da predmete ne smemo zvati lepim, već da su to samo „prilike (occasions) za uživanje u lepoti“... (Hutcheson 1971: 11), “Kad ne bi bilo svesti (duha, uma – mind) sa čulom za lepotu da posmatra objekte, ja ne vidim kako bi se oni mogli zvati lepim“ (Hutcheson 1971: 14). Epistemološki oslonac za ovo Hačeson je našao u Lokovoj analizi sekundarnih kvaliteta: „Ako oči ne vide svetlost i boje, uši ne čuju zvuke... onda boje i zvuci iščezavaju i svode se na svoje uzroke“ (Lok 1962: 128).

Prema Hačesonu, oni predmeti koji poseduju jedinstvo u raznovrsnosti, kao objektivno svojstvo, imaju moć da izazovu ideju lepote u svesti subjekta.

Ali pošto je predmet samo uzrok, prilika za doživljaj lepote, to znači da do estetske reakcije ne mora nužno doći u kontaktu sa predmetom koji poseduje jedinstvo u raznovrsnosti i koji je potencijalni izazivač, uzročnik, odnosno prilika. A empirijska je činjenica da do estetske reakcije zaista i ne dolazi kod svakog subjekta ponaosob. Kako objasniti ovu asimetriju? Empirijska raznovrsnost sudova ukusa otvorila se Hačesonu kao ozbiljan problem u njegovom pokušaju zasnivanja filozofske estetike.

627

Hačesonova estetička pozicija, njegova varijanta zasnivanja estetike izvedena sa punom svešću o problemu subjekt – objekt odnosa, opredelivši se za jednu stranu jaza, stranu subjektivne svesti, stigla je do koherentnog, utemeljenog određenja lepote kao ideje u svesti dajući joj isključivo fenomenalno značenje i status sasvim sličan statusu *qualia*. No, to je imalo svoju cenu: ovakva estetička analiza implicira da nije tek rasep već bezdana provalija između „ideja u svesti“ i „prilika“ za ideju na predmetu.

To je, prema našem mišljenju, jedan od najkrupnijih problema ovako utemeljene estetike i bez svake sumnje, jedan od najteže rešivih.

Moderna estetika dakle u samom svom procesu zasnivanja, uhvatila se ukoštac sa ozbiljnim epistemološkim problemom: naime pojavio se stari problem relativizma ali sada modifikovan novom filozofskom situacijom.

Najteže rešiv problem estetike koja ontološki temelji lepotu na subjektivnoj svesti, bez svake sumnje je problem relativizma estetskog suda i vrednosti, saznanji i aksiološki relativizam. Stari problem koji se u estetičkoj teoriji 18. veka pojavio u novoj formi, okalemljen epistemologijom 17.veka, sa novim izdankom: naime pokušaj da se reši antički relativizam do kojeg je dovelo vezivanje doživljaja lepote za **individualnu** svest subjekta, utemeljenjem ideje lepote na **subjektivnoj svesti kao takvoj** – bio je pregnantan i moćan filozofski potez koji je i omogućio zasnivanje estetike u 18. veku; no, stari problem relativizma se ipak pojavio u

nešto modifikovanom obliku - fundiran sad na Lokovoj epistemološkoj shemi primenjenoj na estetski fenomen; na diskrepanci (koju Lok vidi kada su u pitanju tzv. sekundarni kvaliteti), epistemičkom jazu između stanja na predmetu i ideje u svesti.

Ako je ideja lepote fenomenalno svojstvo subjektivne svesti kao takve, zašto subjekt X o nekom datom predmetu sudi drugačije od subjekta Y? Ako uzročnik ideje lepote biva predložen obojici, zašto jedan ima doživljaj lepote, a drugi ne? Recipira različito situaciju na predmetu, ili recipira isto a vrednuje drugačije? Empirijska raznovrsnost estetskih sudova je činjenica koja potvrđuje i epistemički i aksiološki jaz između subjektivne svesti i predmeta.

Problem empirijske raznovrsnosti ukusa ostao je permanentni izazov čitavoj plejadi estetičara 18. veka. Jedinstveno i impresivno rešenje ponudiće krajem veka estetička analiza Imanuela Kanta (Immanuel Kant).

628

Literatura

- Aristotel (1955), *O pesničkoj umetnosti*, Beograd: Kultura.
 Draškić Vićanović, Iva (2010), „Forma kao izraz funkcije”, *Theoria*, LIII (4): 73–86.
 Hutcheson, Francis (1971), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
 Hutcheson, Francis (1971), *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
 Ksenofont (1980), *Uspomene o Sokratu*, Beograd: BIGZ.
 Lok, Džon (1962), *Ogled o ljudskom razumu*, Beograd: Kultura.
 Locke, John (1959), *Essay Concerning Human Understanding*, New York.
 Platon (1982), *Hipija Veći*, u *Dijalozi*, Beograd: Grafos.
 Tatarkijevič, Vladislav (1976), *Istorija šest pojmova*, Beograd: Nolit.

Iva Draškić Vićanović

Aesthetics as Analysis of Mind Experience

Summary

The paper presents an attempt to shed light on causes and circumstances which brought about foundation of aesthetics in 18th century as discipline which analyzes mind experience. Author recognizes key importance of 17th century epistemology for constitution of modern aesthetics, principally idea of subjectivity, subject-object relation problem and new method – philocopical introspection. Special place in modern aesthetics, according to author, deserves aesthetic theory of Francis Hutcheson who defines beauty as phenomenal quality of subjective experience of human mind.

Key words: modern aesthetics, epistemology, subjective mind, mind experience, introspection, beauty, phenomenal quality

Alessandro Nannini

Ancient or Modern? Alexander G. Baumgarten and the Coming of Age of Aesthetics

Abstract *The aim of this essay is to examine Baumgarten's conception on the history of aesthetics and on his role in it. In the first part, I analyze the way in which Baumgarten's aesthetic innovation has been perceived by two of his disciples, namely Georg Conrad Winckelmann and Georg Andreas Will. While the former puts the emphasis on the modernity of aesthetics, Will seems more inclined to attribute the birth of aesthetics to ancient philosophers. Despite this apparent disagreement, my thesis is that the basic positions of the two authors are very similar and find their rationale in Baumgarten's peculiar treatment of the issue. Consequently, I set out to inquire into Baumgarten's theory, in the attempt to better understand his reconstruction of the empirical history of aesthetics. My purpose is to see how this empirical history is framed within a more systematic history which establishes its guidelines and marks its turning points. Eventually, I take into account the possible implications of this position with regard to the question of the origin of aesthetics.*

629

Keywords: *Alexander G. Baumgarten; origin of aesthetics; history of aesthetics; 18th century aesthetics; German aesthetics; German Enlightenment; Enlightenment aesthetics; Georg A. Will; Georg C. Winckelmann*

I.

The debate on how to conceptualize the possible discontinuity occurred in the history of aesthetics in the middle of the eighteenth century is in full swing. The crucial question revolves around the status of this discontinuity: is it a real watershed, beyond which lies an unexplored region of the philosophical domain, or is it only a parallax effect – a different way to deal with much more ancient issues according to modern philosophical ideals?

The answer to this interrogation is controversial, as it changes depending on what we mean by aesthetics. The problem has recently been brought to the fore by Porter (Porter 2009) in an article where the author took issue with Kristeller's notorious essay *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics* (Kristeller 1951-1952). One of the main tenets rejected by Porter is that aesthetics – as Kristeller seemed to purport – becomes possible only through the systematization of the fine arts achieved by Batteux in the eighteenth century (Porter 2009a: 14-5). Porter

presents this thesis as a sort of dogma, that has deeply influenced cultural and philosophical history since the mid-20th century. Confronting such an established orthodoxy directly, Porter sets out to prove that Kristeller's narration does not hold up to any serious scrutiny from both a historical and a theoretical point of view. Once called into question Kristeller's assumptions, Porter can finally make his point, by arguing that aesthetics has its roots in classical antiquity, and thus cannot be deemed as a modern invention.

630 It is impossible for us to do justice to the arguments of the two parties nor can we take into account the continuation of the discussion with the interventions of Larry Shiner (Shiner 2009; see also Porter 2009b), who raises some objections to Porter's position, and of James Young (Young 2015), who elaborates further this latter's critique. The present debate, nonetheless, gives us the opportunity to ask a similar question for the German context of that age, with the difference that in this case the alleged breakthrough would be due to the coinage of the word "aesthetics" rather than to the systematization of the fine arts.

To put it bluntly, does Baumgarten's onomaturgic act stand for a birth certificate, or is it more similar to an "adult baptism" (Guyer 2007: 353) that ends up with merely imparting a new name to old problems? In the face of these huge questions, my purpose in this essay is rather modest: it does not consist in collecting evidence to bring grist to the mill of one hypothesis or the other, but only in reconstructing Baumgarten's (and some of his disciples') view on this subject. In sum, I do not intend to determine from above what Baumgarten's innovation has entailed for the history of aesthetics, but how this innovation was perceived and evaluated by Baumgarten himself.

To do this, I start with a brief presentation where I sum up the way in which Baumgarten justifies the need for a new branch of philosophy called aesthetics; secondly, I turn to a comparison between two almost-forgotten Baumgarten's followers, Georg Conrad Winckelmann and Georg Andreas Will, both concerned with making sense of their master's contribution to the history of aesthetics from apparently opposite standpoints. In the last part, I return to Baumgarten, in the attempt to examine his conception on the development of aesthetics from antiquity to modernity as well as on his own role in it.

As is already evident, my approach here will be more historical than theoretical, although there is not too great a distance between the two.

Indeed, it is undeniable that the prerequisite for moving forward the current debate on the vexed question of the origins of aesthetics demands an in-depth and possibly unprejudiced investigation of the primary sources, which may serve as a litmus test for the different positions. With the present article, I try to give my contribution to this undertaking.

II.

When Baumgarten introduces for the first time the term “aesthetica” in 1735 (Baumgarten 1954), his main purpose is to confer a systematic status to the philosophy of poetry, although he seems to be well aware of the more general potentialities of this project. In § 9 of his *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus*, after defining poetics as the “the body of rules to which a poem conforms”, Baumgarten claims that the science of poetics is called “philosophy of poetry”. Since a poem is a perfect sensitive discourse, philosophy of poetry – Baumgarten concludes in § 115 – is the science that leads a sensitive discourse to perfection.

631

Every sensitive discourse communicates a series of sensitive representations which have their source in the lower cognitive faculty, that is, sensibility. Hence, in order to guide a sensitive discourse, philosophy of poetry must guide the lower cognitive faculty. Actually, this task should be performed by logic in its broader sense; yet, current logic – Baumgarten complains – is concerned solely with the guide of the higher cognitive faculty (see also Baumgarten 1907: § 1). Therefore, something else is needed to perform this office. To the extent that psychology provides firm principles (see also Baumgarten 2013: § 502; Baumgarten 1750-1758, § 10), this “something else” in charge of the lower cognitive faculty may be considered as a science – the science of sensitive knowledge.

In this way, Baumgarten works out a definition for a new discipline, but not yet a name. From the former to the latter, however, is but a short step. The Greek philosophers and the Church Fathers – Baumgarten argues (Baumgarten 1954: § 116) – have already carefully distinguished between *αἰσθητά* and *νοητά*; since *αἰσθητά* do not include only things perceptible by the senses, but all that can be referred to the lower cognitive faculty, the science of sensitive knowledge can be regarded as the science of *αἰσθητά*; and the science of *αἰσθητά*, in Greek *ἐπιστήμη αἰσθητικῆ*, well deserves the name of “aesthetics”.

Since my purpose here is not to follow the evolution of the concept of aesthetics in Baumgarten’s thought, I will not focus on the different

stages of its development. Suffice it to say that the definition of aesthetics as the science of sensitive knowledge will hold true until Baumgarten's *Aesthetica* (1750). It is on this definition that every other specification of the discipline rests; and it is with this definition that Baumgarten as well as his disciples will have to deal, in order to weigh up the significance of its innovation in the history of aesthetics.

III.

632 One of the first authors who explicitly sets himself this problem is Georg Conrad Winckelmann. Born in Neugattersleben in 1723, Winckelmann attended classes at the Latin School (1735-1738) and at the Waisenhaus (1738-1742) in Halle, before becoming an inspector at the Latin and German School (1743), and eventually a preceptor at Halle's Pädagogium (1747). His experience in these institutions was crucial for his appointment as co-rector (1750), and then as rector (1751), of the city school in Sorau, a post which he held until his premature death in 1753.¹ Although external to the academic world, rector Winckelmann had the possibility to take a stance on substantial scholarly issues in the traditional annual proslution of the school. In 1752, he decided to deliver a speech entitled *De aesthetica nuper inventa*, that is, "Of the newly-invented aesthetics", which seems to answer the question as to whether aesthetics is ancient or modern (Winckelmann 1752; see also Winckelmann 1754).

Winckelmann approaches the problem in a systematic way, by arguing for the duplicity of the genres of cognitive faculties of the human mind, the lower and the higher, depending on the kind of clarity (respectively, vividness and distinctness) of the representations we can know through them (Winckelmann 1752: 5-6).² If both of these faculties need to be perfected and polished, special care must be observed in the training of the inferior faculty, as it is more exposed to errors and more frequently employed. Looking back to the past, Winckelmann remarks that many efforts have been made to improve the human intellect; however, little has been done to emendate the lower faculty. Whereas in the first case

1 See the following documents in the archive of the Franckesche Stiftungen (Halle): AFSt/S L3; AFSt/S B I 93 Album der Knabenwaisenanstalt Bl. 108, Nr. 1202; AFSt/H D24a; AFSt/S A I 194.

2 Actually, the lower cognitive faculty is not a single faculty, but rather a set of faculties, whose collective name is precisely that of *analogon rationis*. As Buchenau notes, Baumgarten no longer discusses the *analogon rationis* as an empirical substitute for reason, but as its symmetrical counterpart within the human mind, see Buchenau 2013: 168-9.

philosophers have tried hard, though not always successfully, to detect the rules according to which the truth is known, whence the early birth of logic, in the second case they were unable to overpass the empirical level. They simply used to draw rules from the best works of each art. This is true in particular of the ancients (Winckelmann 1752: 6).³ Although there were many excellent orators, poets, painters and sculptors among them, their greatness depended more on their genius than on a solid knowledge of their art.

In the Modern Age, the attempts to find out new rules and to clear up the old ones – Winckelmann argues – have hugely increased, in the way it is witnessed by French and German works on beauty (Winckelmann 1752: 6-7). Once reached a critical mass, these efforts started to strive for a common bond. Differently from Batteux, however, this common bond does not concern specifically the fine arts, but all the arts pertaining to humanity.⁴ In this way, Winckelmann is able, on the one hand, to acknowledge a caesura in the history of aesthetics and, on the other hand, to ascribe it to Baumgarten's innovation.

633

The novelty of aesthetics precisely consists in the identification and conceptualization of the set of principles which found the laws of beauty in a consistent way. It is on the grounds of these principles that the theorists of the different arts are then allowed to prescribe more specific rules to artists (Winckelmann 1752: 5). This goal, however, can be achieved only by gathering the noteworthy teachings on beautiful knowledge which have been delivered since antiquity, and by connecting them coherently, in much the same way as John of Damascus or Boetius gleaned Christian doctrines from different sources, in order to form a unique canon (Winckelmann 1752: 4).⁵

In sum, although aesthetics is not born fully grown as was the goddess Athena from Zeus' head, its systematic body differentiates it from its forbearers. Such a systematization had already been preconized by Georg

3 This aspect, as we shall see below, corresponds to the "ars erudita" in Baumgarten's *Aesthetica*.

4 On the relationship between rising aesthetics and humanities, see Hernández Marcos 2003: 81-121.

5 It is most likely that Winckelmann is here commenting on a passage of Meier 1748-1750: I, § 6: "Wer die philosophische Historie versteht, dem kan nicht unbekant seyn, daß jederzeit die Ausübung einer Wissenschaft das erste ist, welches von derselben bekant wird. Alsdenn finden sich geschickte Köpfe, welche diese und jene einzeln Stücke der Theorie nach und nach erfinden, bis endlich ein systematischer Kopf die zerstreuten Glieder samlet, und eine eigene und besondere Wissenschaft aus denselben bildet."

Bernhard Bilfinger (Winckelmann 1752: 7), who had advanced the hypothesis of an “organon” for the lower faculties similar to the one conceived by Aristotle for the intellect. While, though, Bilfinger did not go beyond a mere announcement (Bilfinger 1725, § 268), Baumgarten – in Winckelmann’s eyes – finally took on the charge to elaborate the organic philosophy of sensibility under the name of aesthetics. In directing the inferior faculties, that is, the *analogon rationis*, aesthetics proves to be a peculiar logic applying to all the activities with a common ground in sensitive knowledge. By means of this logic, sensitive knowledge is not only preserved from further errors and deviations, but also emended and developed, until attaining its utmost perfection which is beauty (Winckelmann 1752: 7-8).

634

It is through this dimension that aesthetics manages to satisfy the need for unity which critics and philosophers have been experiencing for ages. This is the ultimate reason why aesthetics, according to Winckelmann, must be considered as a modern discipline and cannot be confused with poetics and rhetoric, in the way its detractors allege (Winckelmann 1752: 8). Such a conclusion justifies the triumphal opening of the dissertation: “Our age has witnessed a widening of the borders of the learned world, in that the science of humanities, which the guardians of arts have left completely uncultivated and abandoned so far, begins not only to be diligently cultivated, but also to be endowed with foundations on which it seems that a new building can be erected safely” (Winckelmann 1752: 3).

Seen from this standpoint, the title of Georg Andreas Will’s dissertation, *De aethetica veterum*, should appear as a non-sense. If aesthetics has just been invented (*nuper inventa*), as Winckelmann’s prolusion reads, something like an *aethetica veterum*, that is, an aesthetics of the ancients, in the strict sense of the term, cannot exist. Yet, their juxtaposition is far from being useless or meaningless. Rather, it is precisely from the comparison between these two poles-apart views that a better understanding of the point at issue can be achieved.

IV.

Will was born in Obermichelbach in 1727 into a learned family with illustrious forefathers.⁶ He studied at the university of Altdorf under the aegis of Johann Wilhelm Schaubert, who introduced him to Baumgarten’s *Metaphysica* (1739¹; 1743²) in 1744. Will then moved to Halle, where

6 These biographical data can be found in Kiefhaber 1799.

he attended Meier's classes, and started to lecture on Baumgarten's *Metaphysica* and Wolff's ethics. After a brief stay in Leipzig, Will settled in Altdorf in 1748, where he taught at the local university until his death (1798). Although in his maturity Will became a renowned historian, his commitment to philosophy and humanities never faded. In this field, his philosophical North Star, as for Winckelmann, was Baumgarten.⁷ It is not surprising then that Will decided to consecrate his proclusion for his installation as extraordinary Professor in Altdorf to the discipline inaugurated by his master. What could at first shock is the attempt to inquire into the aesthetics of the ancients, thereby seemingly downplaying Baumgarten's innovation. Yet, Will never ceased to regard himself as a loyal follower of Baumgarten. As he wrote shortly before his death: "At my age I still consider Baumgarten as the deepest and most rigorous philosopher, no offense to Kant" (Kiefhaber 1799: 37). The title of the proclusion, solemnly delivered at the Alma Noricorum Altorphina on 9 December 1755, should therefore not be immediately understood as a provocation, but rather as a different way to sound out the theoretical potentialities lying latent in Baumgarten's philosophy.

635

Odd as it may be, Will begins his discourse with a praise for his own age, the reason of the praise being the number of new philosophical disciplines invented for humankind's sake (Will 1756a [1-4]).⁸ His long list of examples includes among other things cosmology, the science of the world and of created things, which was introduced by Wolff as a part of metaphysics, and general hermeneutics, whose inventor Georg Friedrich Meier had been Will's teacher at the University of Halle (Will 1756a: [3-4]). In the program of lectures announced on the day before this proclusion, Will himself had presented a new branch of philosophy, transcendental physics, a science committed to the nature of all things, both theoretical and practical (Will 1756b). What Will now aims to do through the survey of the latest innovations in the philosophical field is to exalt the merits of the moderns against any short-sighted critique. The core of the argument lies in the thesis that also the eighteenth century is indeed a golden age for philosophy. To this golden age – Will states – contributes greatly also the recent emergence of aesthetics.

7 See the *Praefatiuncula* in Will 1756c: 7, where Will praises Baumgarten's *Metaphysica*. Besides, Piselli reports the presence of the following manuscript in the Universitätsbibliothek München: Georg A. Will, *Comentariolus in Metaphysicam Baumgartenii*, see Piselli 1989: 259-60.

8 The dissertation does not have page numbers. In square parentheses, I give the corresponding page number, where p. [1] is the first page of the *Oratio*.

After congratulating Baumgarten and Meier for their efforts, though, Will reminds that it is very difficult in general to say something that has not been said yet. This, one may guess, is the case of aesthetics (Will 1756a: [4]). In order to show that this observation is not intended to debase the moderns' achievements, Will goes over the various stages of the "invention": Baumgarten's *Meditationes* (1735), where he originally set out the idea of a science of sensitive knowledge; the first public course of aesthetics held by Baumgarten in Frankfurt on the Oder (1742); and eventually the publication of Meier's *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (in three volumes, 1748-1750) and Baumgarten's *Aesthetica* (1750). The conclusion drawn by Will is that the undertaking of this "duumvirate" is unequivocally modern; but this does not imply that aesthetics is modern as well (Will 1756a: [6-7]).

636

To prove this, Will delves into the etymology of the term "aesthetics", and then focuses on the thing itself. As for the first point, Will maintains that the term "aesthetics" derives from the Greek verb αἰσθῶ⁹ or αἰσθάνομαι, a term with a double meaning since antiquity (Will 1756a: [8-9]). On the one hand, it usually means *sentio*, to feel; on the other hand, it can be also rendered with *scio*, to know. The aesthetic science has a link with both of these meanings: insofar as it guides the sensitive faculty, it takes its name from *sentio*; insofar as it is a science, it takes its name from *scio*.

As already claimed by Baumgarten, Will remarks the fact that also the ancients carefully distinguished between αἰσθητά and νοητά. While νοητά are the objects of logic, which guides the νοῦς, αἰσθητά include both things of sense and things currently removed from sense, that is, *phantasmata*. In the attempt to trace back the origin of the noun "aesthetics", Will cites Galen, in which the very term αἰσθητική occurs in the phrase αἰσθητικὴ δύναμις (Will 1756a: [9-10]). Now, Will argues, the αἰσθητικὴ δύναμις, understood as the faculty to correctly use sensitive representations, is but the αἰσθητικὴ ἐπιστήμη taken in a subjective sense. From this point of view, the objections founded on a nominalistic basis are therefore debunked, in that things do not need to have a name to exist: the Copernican system, Will maintains, existed (and was occasionally known) well before being named after the famous Polish astronomer (Will 1756a: [10]). And yet, the name remains a crucial symptom of the thing it designates. Whereas it is not permitted to draw the

9 In this case, Will relies on the wrong etymology αἰσθῶ put forward by Meier. The mistake will be ridiculed in Gesner 17742: 219.

modernity of the thing from the modernity of the name, it is absolutely legitimate to draw the antiquity of the thing from the antiquity of the name; and since the name of aesthetics is most ancient, aesthetics itself can be undoubtedly attributed to the Greeks and the Romans.

Will, though, does not insist only on the terminological aspect. Quoting a long passage from Soner's commentary on Aristotle's metaphysics (Will 1756a: [11-2]; see Soner 1657: 41), he distills three theoretical points already present in the Stagirite's philosophy. First, the appreciation of the senses; second, their consideration as efficacious instruments to attain intellectual knowledge; and third, the possibility to learn the principles of arts and sciences by means of the senses. Now, Will remarks, these three points constitute the very pillars of Baumgarten's aesthetics (Will 1756a: [12-3]). Moreover, nobody can cast doubts on the fact that the ancients, as well as the moderns prior to Baumgarten, widely debated on the concept of beauty and set the philosophical principles of poetry (Will 1756a: [13-5]).

637

Will's predictable conclusion is that aesthetics has existed since antiquity also in this sense (Will 1756a: [16]). The big question now is to understand how it is supposed to have existed, so as to determine both the distance from Winckelmann's conception and the possible compliance with Baumgarten's assumptions.

V.

As above said, Winckelmann contends that aesthetics has been invented as a science by Baumgarten. In the first part of his proslution, Will seems to hold the very opposite opinion: aesthetics – he claims – is a science not unknown to the ancients (Will 1756a: [9]); in the second part, though, he tempers his position and adopts a more balanced view. Will still makes reference to Aristotle and credits him for founding the “aesthetic art” (*ars aesthetica*) itself, though remarking its deficiency or, at least, its incompleteness with regard to the modern achievements in this field: “As the ancients built houses made of straw, thatch-roofed huts, and small shacks on the same ground and basis as that on which we erect palaces supplied with all kinds of things, possessing plastered columns, courtyards, women's apartments, adjoining bedrooms, and suchlike appurtenances, so did the Stagirite leader found and erect aesthetics, while we have given it a beautiful form, appearance and look” (Will 1756a: [12-3]). In sum, provided that Aristotle is the real founder of the discipline, in his age aesthetics was an art *in statu nascendi* and resembled primitive peoples' ramshackle dwellings, which still need to

be rendered safer and more solid. And yet, even if it was unstable as a science, it was nonetheless flourishing.

Admittedly, the production of the first masterpieces of an art always precedes the establishment of the rules of that art;¹⁰ the same must hold for aesthetics. Will argues: “From the eternal chronicles of arts and philosophy, we learn that the practice and exercise of any discipline always precedes the moment in which it is reduced to the form of an art and a science. The orator, the poet, the musician, and the painter trained themselves and gained an immortal fame to their name and works before posterity has been concerned with the rules of oratorical, poetical, musical, and pictorial arts as well as with their bond. Moses existed before rhetoric, Homer before poetics, Plato before logic, and certainly the aesthetician before Baumgarten” (Will 1756a: [16]).

638

Who is this aesthetician? How should we understand aesthetics at a time when its discipline was only roughly sketched? In what did it consist? Will immediately explains that “the natural degree of the lower cognitive faculties, developed only by its use without the disciplinary doctrine, is called Natural Aesthetics and is something most ancient” (Will 1756a: [16]). Aesthetics – we may argue – was flourishing among the ancients as natural aesthetics.

That natural aesthetics is something most ancient, though, is not rejected by Winckelmann himself, who writes: “It is well-known that a not small part of the things pertaining to the beauty of knowledge were invented many centuries ago and put into practice for human life’s sake with great success; however, nobody before the one I have mentioned, namely Baumgarten, had thought to collect them and reduce them to the form of an art” (Winckelmann 1752: 4). From this point of view, the differences between Will and Winckelmann are almost smoothed out, since the two authors seem to embrace the same basic thesis. Both of them agree that natural aesthetics dates back to the mists of antiquity, whereas scientific aesthetics, at least in its strictest sense, is a recent achievement. What distinguishes their positions is the different emphasis they put on these premises, and consequently the different conclusions they draw from them with regard to the history of aesthetics.

Such conclusions are strongly biased by the meaning of aesthetics considered as more prominent. In Will’s view, the identity of aesthetics is

10 The same thesis, as we shall see, is held by Baumgarten himself, who distinguishes between *archetypa* and *ectypa* of erudite arts, see below.

already posed in its foundations, whence its antiquity; in Winckelmann's view, instead, it is the completion of its building that ratifies its existence, whence its modernity. In sum, while according to Winckelmann the absence of an aesthetic system implies the absence of a full-fledged aesthetics, Will purports that the systematization of aesthetics does not belong to its essence, so that aesthetics can be considered at least as two millennia old. Baumgarten's role, in this sense, is not to give birth to something still *in nuce*, but – as Will summarizes with an apt metaphor – to rejuvenate an aged woman (*vetula*) and give her the look of a young girl (*puella*) (Will 1756a: [8]). As we shall see in what follows, both of these conceptions have their own reasons and find their rationale in Baumgarten's philosophy, to which we now turn.

VI.

639

At the beginning of his *Lectures on aesthetics*,¹¹ Baumgarten clearly explains the duplicity of the term: “Aesthetics as a science is still new; to be sure, rules for thinking finely have been repeatedly given, but hitherto the whole body of all rules had not been brought into a systematic order in the form of a science; consequently, also this name can be widely unknown” (Baumgarten 1907: § 1). Shortly after, he returns to the same concept: “This science and the body of its truths is not so new as if nobody had never thought finely before. No, we had practical aestheticians before there were rules for aesthetics and before these rules were reduced to the form of a science” (Baumgarten 1907: § 1; see also Meier 1748-1750: I, § 6). What does Baumgarten mean by this “aesthetics before aesthetics”?

To answer this question, Baumgarten exposes to his students what he considers as an introduction – the first introduction, indeed – to the history of aesthetics.¹² More than a real history of aesthetics, though, Baumgarten gives a brief survey of the whole history of philosophy *sub specie aethetica*. His aim is to demonstrate that also the greatest “champions”

11 Baumgarten's lectures on aesthetics actually derive from the notes taken by one of his students probably in 1750-1751, see Poppe 1907: 62-3.

12 The insightful volume by Salvatore Tedesco (Tedesco 2000) has, among other things, the merit to examine the relationship between Baumgarten's conception of the history of aesthetics and its own aesthetic science in the light of the Wolffian dichotomy between historical and philosophical knowledge (Tedesco 2000: 31ff). Our inquiry into Baumgarten's texts sets out precisely from Tedesco's claim that the historical reconstruction is totally subordinated to the theoretical project (35). For this reason, the value of the history sketched by Baumgarten is to be sought in its theoretical meaning, rather than in its historiographical dimension.

of distinct knowledge have not neglected sensibility, so that they can be viewed as practical aestheticians.

640 Following the periodization of the history of philosophy employed by Johann Franz Buddeus, whose textbook he had already used for his lectures as soon as 1738-1739,¹³ and by Johann Jacob Brucker in his *Historia critica philosophiae* (1742-1744), Baumgarten claims that the deepest philosophical minds have always made use of sensitive knowledge and exposition, with the sole regrettable exception of the medieval Schoolmen. Without approaching the problem theoretically, even the learned barbarians such as the ancient Egyptians, who used to express themselves through hieroglyphics, or the Celts, whose Druids presented their knowledge in the form of poems, actively cultivated the lower cognitive faculties. The same can be said of Greek and Roman cultures, not only in their inception, but also in their most important thinkers like Plato, whose dialectics was not exempted from sensitive knowledge, or Cicero, more esteemed as an aesthetician than as a philosopher. After the obscure medieval period, the only age during which the figure of the aesthetician was ignored, if not overtly condemned, Baumgarten grapples with the moderns, among whom the very harbinger of distinct knowledge, Descartes, did not despise beautiful knowledge (Baumgarten 1907: 1907: § 1).¹⁴

Beside practical aesthetics, Baumgarten hints at two other modes of the presence of aesthetics in previous history. On the one hand, he mentions what we could conceive of as a history of poetics in its broadest sense, that is, “all the history of painters, sculptors, musicians, poets, and orators, because all these parts have their general rules in aesthetics” (Baumgarten 1907: § 1; Tedesco 2000: 34).¹⁵ On the other hand, Baumgarten lists some philosophical works which are not necessarily “beautiful” as are Descartes’s physics and Leibniz’s *Essays on theodicy*, but tackle some relevant issues of the theory of beauty. These works, among which Baumgarten cites for example Crousaz’s *Traité du beau* and König’s *Abhandlung vom Geschmack*, treat beauty in general terms, but do not exhaust the problem, because they lack demonstrative certainty.

13 See “Wöchentliche Hallische Anzeigen”, April 1738, col. 250.

14 Beside Descartes, Baumgarten mentions Leibniz, Wolff, and Bilfinger. This latter, as above noted, provided valuable input to Baumgarten for the concept of an “organon” of the lower faculties. More surprising is the mention of Wolff, who admittedly did not love much aesthetics. Shortly before his death, he even defined Baumgarten’s (and Meier’s) aesthetics as a “paltry thing” (*elendes Zeug*), see J.K.K. Oelrichs 1782: 62.

15 Also this history belongs in a sense to practical aesthetics, see below.

All in all, Baumgarten indicates three pre-scientific domains of aesthetics: the beautiful knowledge and expression embedded within philosophical works; poetics (of different arts and genres); and the philosophical reflection on beauty and taste. Hence, Baumgarten does not claim to have invented *sic et simpliciter* aesthetics simply because he has coined its name.¹⁶ Nor does he assert to have invented artificial aesthetics as such. Poetics on the applicative side and the attempts, albeit tentative, to generalize the rules of beauty on the theoretical side, are tokens of artificial aesthetics, imperfect as it may have been, well before Baumgarten.¹⁷

That on which Baumgarten thinks he has a paternity right is the aesthetic science. According to Baumgarten, science is “*cognitio certa ex certis*” (Baumgarten 1761: § 2; Baumgarten 1770: § 31). In order for the aesthetic art to be promoted to the rank of aesthetic science, it is necessary to found it on sound principles, so that it may be subject to demonstration (Baumgarten 1750-1758: §§ 70-1). These firm principles, as above seen, are provided in particular by empirical psychology, which explores the foundations of sensibility, connecting them with the whole metaphysical system. Consequently, at the end of his excursus on the history of aesthetics, Baumgarten can triumphantly conclude that “we know aesthetics in the form of a science” (Baumgarten 1907: § 1) in a way that was not possible before. As a science of sensitive knowledge, aesthetics is therefore entitled to become the “organon” of the lower cognitive faculties that Bilfinger had only dreamt of, without being able to achieve it. Thus, aesthetics is eventually bestowed the title of “instrumental philosophy”, breaking the relation of synonymy between logic and *philosophia instrumentalis* (Baumgarten 1907: § 1).¹⁸ Such is Baumgarten’s main source of pride in his reconstruction of the genesis of aesthetics.

In this way, the turning point of the history of aesthetics is put down to a systematic dichotomy (roughly, the opposition between pre-scientific

16 As evident from Baumgarten’s examples, sensitive knowledge precedes the rising of distinct representations not only from a systematic, but also from a historical point of view. Regrettably, we cannot analyze here Herder’s considerations on this point.

17 Whereas poetics has existed since antiquity, the generalization necessary for the rising of the aesthetic art (Baumgarten 1907: § 70) seems to be a modern prerogative (“Bouhours, Crousaz in his *Traité du beau*, the *Discourse der Mahler*, the *Abhandlung vom Geschmack* deal with many general things on beauty”, Baumgarten 1907: § 1). If therefore the aesthetic art does not designate only its highest accomplishment, it is possible to apply the term, at least in an inchoative form, also to these philosophers’ achievements.

18 Baumgarten returns several times to this notion in his works, but we cannot dwell on that here. In any case, see at least the classic volume Franke 1972: 15-36.

and scientific aesthetics). But how shall we understand the discrepancy between these two kinds of aesthetics? What is the systematic difference underlying this historical caesura? In sum, what is the relationship between the system and the history of aesthetics?

VII.

642 The whole system of aesthetics, as Baumgarten presents it in the first paragraphs of his *Aesthetica*, is featured by three seminal distinctions drawn from logic (Baumgarten 1761: §§ 9-14), the elder sister of aesthetics (Baumgarten 1750-1758: § 13).¹⁹ The fundamental subdivision is that between natural and artificial aesthetics. Natural aesthetics deals with the “natural degree of the lower cognitive faculties, as developed only by its use without disciplinary knowledge (*citra disciplinalem culturam*)” (Baumgarten 1750-1758: § 2),²⁰ and bifurcates into two: connatal aesthetics and acquired natural aesthetics. The former encompasses the lower cognitive and appetitive faculties without excluding the superior faculties; the latter is divided in turn into a theoretical and a practical part. Theoretical acquired natural aesthetics is concerned with the perfected theory, obtained exclusively through experience, of the elements that influence the contents and the form of beautiful knowledge (Baumgarten 1750-1758: § 62), whereas practical acquired natural aesthetics consists in the habit of fine thinking, acquired through free aesthetic exercises, in particular improvisations.²¹

Artificial aesthetics divides into a theoretical and a practical part as well. Although also in this case the theoretical dimension points to an aesthetic theory about the objects and the form of beautiful knowledge, its status is now explicitly disciplinary (*disciplina aesthetica*). The disciplinary theory of the objects of beautiful knowledge concerns the regions of the learned world able to nourish a *pulcra eruditio* (Baumgarten 1750-1758: §§ 63ff; Baumgarten 1907: §§ 63ff), while the disciplinary theory of the form of beautiful knowledge regards its rules (*ars aesthetica*) (Baumgarten 1750-1758: §§ 68ff; Baumgarten 1907: §§ 68ff). To the extent that these rules, demonstratively proven and methodically ordered (Baumgarten

19 As stated in Baumgarten 1907: § 13, logic can be considered the elder sister of aesthetics only from a theoretical point of view. From a practical point of view, instead, the relationship is reversed. See above note 16. On this sororal relationship, see Franke 1972: 26-30.

20 As is evident, Will's above-quoted definition of natural aesthetics is taken almost verbatim from here.

21 We will return to this below.

1750-1758: § 70), emanate from the first principles of beauty and radiate their effects to all the singular liberal arts, the aesthetic art attains the status of an outright science (Baumgarten 1750-1758: §§ 71ff; Baumgarten 1907: §§ 71ff).²² Finally, as for practical artificial aesthetics, Baumgarten never addressed the problem directly, because of the illness that prevented him from finishing the *Aesthetica*. In any case, Baumgarten would have probably treated in this section the particular rules whereby the general principles of beautiful knowledge are applied to the different arts and literary genres.²³

From this cursory summary, it is possible to conclude that the most basic distinction in Baumgarten's aesthetics opposes natural and artificial aesthetics, as a consequence of the general opposition between nature and culture. How is this gap to be bridged? Recalling Luhmann's thesis, Anthony Krupp argues in an excellent essay that the impasse of a paradox can be escaped by temporalizing its terms.²⁴ This is true also of Baumgarten. The categories that the glacial gaze of the system tends to freeze into simultaneous and apparently irreducible dichotomies may be narrated as different moments of the same sequence. Yet, a plot is needed in order for the sequence to be made plausible. To this aim, Baumgarten introduces the figure of the "felix aestheticus", to whose character he devotes Sections 2 to 7 of his *Aesthetica*.²⁵ At the end of the first section of his lectures on aesthetics, Baumgarten explains that the successful aesthetician's character is but the collection of his essential parts (Baumgarten 1907: § 27). If this collection conveys the idea of a juxtaposition, the corresponding paragraph of the *Aesthetica* points to the fact that the analysis of the "pulchre cogitaturus" must begin with its genesis, in particular with its natural bases. In this way, the synchronic juxtaposition

22 The exercises that put into practice scientific knowledge are more rigorous, see for example Baumgarten 1750-1758: §§ 62; 68. We cannot go into further detail with regard to this classification here. For the difference between art and aesthetic science, see Tedesco 2000: 35ff.

23 Practical aesthetics as such includes any expression of fine thinking, see Baumgarten 1907: § 2; in contrast, practical artificial aesthetics serves as a sort of middle term between aesthetic theory and beautiful knowledge, insofar as it deals with the specific rules of the single arts, see Baumgarten 1750-1758: § 13. See also Meier 1748-1750: III, § 736.

24 Krupp 2006: 525. The essay is a reworking of a chapter of his doctoral thesis: Krupp 2000: 25-45. See also his more comprehensive work on the history of childhood in late-seventeenth and eighteenth centuries, Krupp 2009. I am greatly indebted to Krupp's challenging approach to the first sections of Baumgarten's *Aesthetica*. See also the interesting essay Zirfas 2014: 132-6.

25 Also Sections 5; 6, and 7 of the *Aesthetica* deal with the *felix aestheticus*, but not from a developmental perspective.

is turned into a diachronic narrative, whose plot, as in a *Bildungsroman*, consists in the process of self-cultivation of the *felix aestheticus* up to his adulthood.²⁶ From this standpoint, the *felix aestheticus* embodies not only, as widely acknowledged, the aesthetic prototype of the “whole man”,²⁷ but also the “storification” of the system under the disguise of a “*fictio personae*”.

VIII.

As rightly indicated by Krupp, it is possible to distinguish several stages in the individual’s development (see Krupp 2000: 41).²⁸ The first stage consists in a mere natural propensity for thinking finely. This propensity constitutes the “*aesthetica naturalis connata*” (Baumgarten 1750-1758: §§ 28-46), which can be attributed already to the neonate that still lacks an experience of the world. A reference to culture, though, is not absent even in this stage, inasmuch as the enumeration of the lower cognitive faculties “suggests a gradual unfolding of the successful aesthetician’s nature in the direction of culture” (Krupp 2006: 529).²⁹ This unfolding requires first of all an early training of the natural talents, lest these decrease and decay (Baumgarten 1750-1758: § 51).

644

To explain this training, Baumgarten explicitly hints at the infant, whose education draws both on the virtuous examples provided by the teacher and on the first involuntary exercises (improvisations; *αὐτοσχεδιάσματα*), deriving from the expectation of similar cases and from an almost inborn capacity of imitation (Baumgarten 1750-1758: § 54). Through these exercises, the infant learns to master his own faculties and gradually prepares for more complex tasks, which are typical of childhood.³⁰ Baumgarten attaches great importance to children’s games and first indiscriminate readings, in that they stimulate the spirit of discovery and engagement

26 For another strategy adopted by Baumgarten to minimize the leap between nature and culture, see Krupp 2006: 528.

27 See the studies cited in Adler 1990: 47, note 342. See also Groß 2001; Borchers, 2011: 136ff.

28 While Krupp distinguishes four phases, the model I propose, usually rather convergent with Krupp’s, distinguishes five phases, provided, of course, that the stages in a continuous process have only an indicative value.

29 For a discussion of the various faculties in this respect, see Krupp 2006: 529-30.

30 Differently from Krupp (Krupp 2000: 41), I treat childhood as a phase distinct both from infancy and from adolescence, in order to account for the specificity of its heuristic exercises. Moreover, such a subdivision enables to better understand the elective affinity between the child’s inventive mind and its equivalent on a “phylogenetic” level; see below. In this sense, natural acquired aesthetics includes both the stage of infancy and the stage of childhood.

which are of the utmost value for a beautiful mind.³¹ Improvisations are here no longer totally extemporaneous, but rather heuristic, insofar as they require a certain autonomy of invention,³² and therefore the ability – as Baumgarten says with Horace’s words – of swimming without a cork.³³

In the following phase, the child, by now an adolescent, performs more rigorous exercises with the aid of the “erudite art” (Baumgarten 1750-1758: § 58). Although Baumgarten does not specify its meaning, it is likely that the “ars erudita” simply designates the theory of each art, in particular of each liberal art, thus including the body of rules necessary to achieve a good work of that art.³⁴ In this sense, the reference to the *artes eruditae* already leads to a disciplinary dimension, even if not immediately to the aesthetic discipline in the strict sense of the term, which will mark the entrance into adulthood. Only when the adolescent acquires an ordered *pulcra eruditio* and understands the principles of the various liberal arts in their dependence on a common “ars erudita” called “ars aesthetica,”³⁵ he will finally come of age and become a full-grown aesthetician.³⁶ This transition phase (from the *artes eruditae* to the *ars aesthetica*; from youth to adulthood) will be entirely completed when the young man gains a “methodic and adult” experience of the aesthetic culture (Baumgarten

645

31 This engagement is in sharp contrast with the attitude of the adult who often limits himself to a detached and superficial appreciation of works of art, see Baumgarten 1750-1758: § 56.

32 See Baumgarten 1750-1758: § 57 and Baumgarten 1907: § 57. As rightly remarked by Krupp (Krupp 2006: 534), this autonomy of invention is the fruit of the interaction between children’s spontaneity and adults’ correction, since “the modern individual is always described as having an educator”. In contrast, the ancients had only Nature as a teacher.

33 Horace, *Sermones*, I, 4, 120.

34 I do not believe that Baumgarten designates a peculiar kind of exercises by the term “ars erudita”, as Krupp contends (Krupp 2000: 41-2). On the contrary, I think that the *ars erudita* is the theoretical presupposition which justifies a peculiar kind of exercises (that is, exercises which are more rigorous and correct than improvisations). In this sense, the *artes eruditae* possess both a theoretical and an applicative dimension, thereby encompassing the domain of poetics. I agree with Krupp’s emendation of *Aesthetica*, § 58, see Krupp 2000: 41, in note.

35 From what we have said in the previous note, it is possible to argue that it is within the domain of the *artes eruditae* that the *ars aesthetica* can rise through a process of generalization of their principles.

36 As suggested in note 34, the rigor of the rules is directly proportional to the rigor of the exercises they dictate. One may say that the successful aesthetician’s coming of age is made possible by his gradual self-disciplining, embracing both the disciplining of knowledge into an aesthetic “discipline” and the disciplining of his natural body, which turns the vagueness of the improvisations into the determinateness of strictly defined exercises (Baumgarten 1750-1758: § 62). For this aspect, Menke is surely right to claim with Foucault that the disciplining fulfills itself as subjectification, see Menke 2014: 235.

1750-1758: § 66) and is able to demonstrate the rules of the aesthetic art, thus attaining the scientific level of knowledge.³⁷ In this way, the different systematic categories *become* the stages of the successful aesthetician's formation, and can therefore be chronologically ordered.

However, according to Baumgarten the passage from nature to culture does not occur only in the individual. If we return to the historical sketch presented by Baumgarten and his followers Will and Winckelmann, the "aesthetica citra disciplinam" of the ancients is not simply something opposite to, but something prior to scientific aesthetics.³⁸ Similarly, in his reply to the objection that aesthetics is at best an art, but surely not a science, Baumgarten claims that there is no irreconcilable fracture between them, but rather a distance which can be covered by a historical development.³⁹ This amounts to arguing, though, that the individual's unfolding is not the only device to temporalize the nature/culture dichotomy. In other terms, the storification of the system can also take the shape of a history, in particular of a history of aesthetics. If this is true, it does not seem hazardous to see in the process of individual maturation the blueprint for the historical development of aesthetics itself, with the difference that the place of the neonate is taken by the rude and primitive man,⁴⁰ who must follow a similar process of self-cultivation.⁴¹ In this sense, the first exercises of the infant driven by the instinct of imitation aristotelically correspond to the auroral improvisations which originally brought poetry into being (Krupp 2006: 524-5), as Baumgarten exemplifies with the rough Saturnian meter employed by the inhabitants of archaic Latium (Baumgarten 1750-1758: § 52).⁴²

646

37 We cannot even mention these rules here. We can only say that the theoretical aesthetics should have been divided into three parts: heuristics; methodology and semiotics, see Baumgarten 1750-1758: § 13.

38 In this sense, the "citra" assumes a temporal nuance.

39 Baumgarten 1750-1758: § 10. In Baumgarten 1907: § 10, however, Baumgarten specifies that aesthetics may still be considered an art in a sense. The aesthetic science is different from the aesthetic art solely in relation to the level of certainty of the rules presented (certain rules for science; uncertain rules for art). Yet, the aesthetic science continues to be an (erudite) art in the sense that it is a collection of rules to perfect something. It is for this reason that the logic science itself is usually defined as an *ars cogitandi*.

40 Like the neonate, also the rude man is not explicitly outlined in these passages, but his presence is arguable *ex negativo* from the subsequent phases as well as from some allusions to the rudeness of the uncultivated mind, see Baumgarten 1750-1758: §§ 51; 53.

41 Krupp interprets this parallel as a sort of recapitulationism, which Baumgarten probably borrowed from Aristotle's *Poetics*, see Krupp 2000: 39; Krupp 2006: 532. In his analysis, though, Krupp considers at length only two stages of this "phylogenetic" development (*archetypa* vs. *ectypa*, see Krupp 2000: 44), and does not explicitly discuss their possible consequences for the history of aesthetics as a whole.

42 The passage makes reference to Horace, *Epistulae*, II, 1, 139ff.

While during infancy exercises are still rudimental, in childhood improvisations assume, as stated above, a new heuristic meaning. The playful inventions of the child (Baumgarten 1750-1758: §§ 55 and 57; Baumgarten 1907: § 57) thus find an equivalent in the “inerudite” minds of Homer and Pindar (Baumgarten 1750-1758: § 53), whose works are neither rude nor examples (*ectypa*) of an “erudite art”, but rather serve as archetypes (*archetypa*) for subsequent poetry, precisely in the heuristic sense that they invent a not-yet-existing genre (respectively, heroic poem and heroic ode) (Baumgarten 1907: § 53). The archetypes of poetry and, in general, of each liberal art, presuppose, as archetypes, a following phase, corresponding to youth, in which rules are drawn from these masterpieces to the advantage of future artists.⁴³ We may suppose that the phase of youth includes also the first attempts to generalize the rules of beauty into a still imperfect aesthetic art.⁴⁴ The theoretical maturity of aesthetics is eventually reached with the reduction of the aesthetic art to the form of a science – a theoretical operation that Baumgarten claims for himself.

647

From this point of view, the “tensions” of the self-disciplining process experienced by the adolescent *felix aestheticus* in his passage into adulthood are the same tensions experienced by modern aesthetics in its becoming a science. In this case, though, the image that best suits Baumgarten’s aesthetics from his own perspective is not a birth nor a rejuvenation, but rather a coming of age. In the image of the coming of age concur together the continuity with the past and the novelty of a second beginning, which reflect the amphibious nature of the origin of aesthetics. The reason of this ambiguity is now apparent.

At first glance, it is all too clear that the coming of age presupposes a growth, i.e., a previous tradition devoted to train and theorize sensitive knowledge, which can be dated back to the ancients. If we ask what lies at the origins of this growth, the answer cannot but be nature, specifically human nature, which endows us with faculties capable of sensitive knowledge along with the first impulse to perfect this knowledge, namely the instinct of imitation.

43 As above seen, this passage will be discussed both by Winckelmann and by Will; according to Meier, the gradual invention of the single parts of the aesthetic theory is the middle term between the mere practice of aesthetics and its systematic elaboration, see Meier 1748-1750: I, § 6.

44 The possible pioneers of the aesthetic art mentioned in Baumgarten 1907: § 1 are Bohours, Crousaz, König, and the Swiss critics; see also Meier 1748-1750: I, § 6. As above noted, Will considers Aristotle as the founder of the “ars aethetica”.

However, there is a second aspect to be taken into account. As we have said, the aesthetic science was invented by Baumgarten. Indeed, his own *Aesthetica*, together with Meier's *Anfangsgründe*, can be considered as the first examples of this science. Yet, by inserting the narration of the successful aesthetician's maturation into his *Aesthetica*, Baumgarten treats the aesthetic science as a single stage of a wider process. What is the status of the other stages? Do they belong to the aesthetic science, in that they are part of the *Aesthetica*, which is the aesthetic science *par excellence*? Or do they not, in that they precede the phase of science? The truth is in the middle.

648

The fact is that the *Bildungsroman* of the *felix aestheticus*, and of aesthetics *tout court*, has not an omniscient or a neutral narrator as one might expect, but an internal and "interested" one. More precisely, the narrator is the *felix aestheticus* himself, who, once come of age, reconstructs his own identity in view of what he has become, that is to say, through the scientific values in which he recognizes himself now. It is such a narration that informs the guidelines of Baumgarten's empirical history of aesthetics and gives its three ambits a theoretical justification and a systematic location.⁴⁵ Accordingly, the developmental stages that precede the aesthetic science are not a mere empirical preamble to the systematic tractation of the criteria of perfection of sensitive knowledge, as if this were the only actual scientific core of the project, but rather the genetic unfolding of the science itself.

In this perspective, it seems legitimate to conclude that the history of aesthetics is the history of the aesthetic science in the double sense of the genitive. The aesthetic science, in fact, is not present in the narration solely as an explicit theoretical object, but also, more pervasively, as the organizing principle that governs the succession of the various phases towards its own incarnation in that history. In sum, the aesthetic science serves as the intradiegetic τέλος of the narration insofar as it is its ἀρχή.

If, therefore, scientific aesthetics finds its own objectual ground in natural aesthetics, natural (and, in general, pre-scientific) aesthetics finds in

45 The first ambit, that is, the presence of beautiful knowledge throughout the whole history of philosophy clearly depends on its rooting in nature, which has enabled even the most ancient peoples to think finely. The second domain of pre-scientific aesthetics cited by Baumgarten, that is poetics, can be viewed as an example of the "ars erudite", which belongs to the systematic age of youth; lastly, the philosophical reflection on beauty in general is a form of aesthetic art, an art that manages to acquire a scientific status only with Baumgarten's philosophy.

turn its conceptual ground within the aesthetic science.⁴⁶ It is the possibility to interpret differently this duplicity that could explain the ultimate reason of the difference between Will's and Winckelmann's conceptions, but also of their complementarity. In Baumgarten's eyes, in fact, aesthetics has its origin both in nature and in science, so that the best solution to the problem of its genesis consists precisely in alluding to their indissoluble relationship.

In this sense, Baumgarten's approach does not limit itself to giving a one-sided answer to the question as to whether aesthetics is ancient or modern, but proposes a theoretical framework which permits to account for the legitimacy of the two positions, albeit on different levels. Neither "res antiquissima" nor "res nuper inventa", but rather "res nov-antiqua": such is the "bistable image" of aesthetics suggested by Baumgarten, an image, which, far from being outdated or no longer relevant, seems still able to provide considerable food for thought to the current debate.

649

Bibliography

- Adler, Hans (1990), *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder*, Hamburg: Meiner.
- Baumgarten, Alexander G. (1750-1758), *Aesthetica*, Traiecti cis Viadrum: Kleyb.
- Baumgarten, Alexander G. (1761), *Acroasis logica*, Halae Magdeburgicae: Hemmerde.
- Baumgarten, Alexander G. (1770), *Philosophia generalis*, Halae Magdeburgicae: Hemmerde.
- Baumgarten, Alexander G. (1907), *Kollegium über die Ästhetik* (probably 1750-1751), in Bernhard Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig: Noske, pp. 59-258.
- Baumgarten, Alexander G. (1954), *Reflections on Poetry* (1735), ed. by K. Aschenbrenner and W.B. Holther, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Baumgarten, Alexander G. (2013), *Metaphysics* (1739; 1757^t), edited by C. Fugate and J. Hymers, New York: Bloomsbury.

46 We could say that a substantial novelty of the aesthetic science consists precisely in its looking at the past in aesthetic terms. It is not simply a nominalistic issue, but a conceptual one, insofar as only the "storification" of a coherent system could enable to assume the necessary continuity of its object through time, and thereby to open up the possibility of a history, whose internal articulations do not jeopardize the underlying aesthetic identity. In other words, Baumgarten's aesthetics manages to reach the critical mass of aesthetic theory necessary to consider the previous non-systematic aesthetic attempts as part of a specifically aesthetic history. This could be a further, scarcely considered, consequence of the elevation of aesthetics to the degree of instrumental philosophy.

- Bilfinger, Georg B. (1725), *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo*, Tubingae: Cotta.
- Borchers, Stefan (2011), *Die Erzeugung des "ganzen Menschen". Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Berlin-New York: de Gruyter.
- Buchenau, Stefanie (2013), *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment: The Art of Invention and the Invention of Art*, New York: Cambridge University Press.
- Franke, Ursula (1972), *Kunst als Sinnlichkeit. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Wiesbaden: Steiner.
- Gesner, Johann M. (1774²), *Primaе lineae isagoges in eruditionem universalem*, Tomus I, Lipsiae: Fritsch.
- Groß, Steffen W. (2001), *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Guyer, Paul (2007), "Free Play and True Well-Being: Herder's Critique of Kant's Aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 65: 353-368.
- Hernández Marcos, Maximiliano (2003), "Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de la estética en A.G. Baumgarten", *Cuadernos dieciochistas* 4: 81-121.
- Kiefhaber, Johann C.S. (1799), *Leben und Verdienste Georg Andreas Will's*, Nürnberg: Zehe.
- Kristeller, Paul O. (1951-1952), "The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics", *Journal of the History of Ideas* 12: 496-527; 13: 17-46.
- Krupp, Anthony (2000), *Autonomy and Development in the Works of Karl Philipp Moritz*, PhD diss., Baltimore.
- Krupp, Anthony (2006), "Cultivation as Maturation: Infants, Children and Adults in Alexander Baumgarten's *Aesthetica*", *Monatshefte* 98: 524-538.
- Krupp, Anthony (2009), *Reason's Children: Childhood in Early Modern Philosophy*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- Meier, Georg F. (1748-1750), *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 voll., Halle im Magdeburgischen: Hemmerde.
- Menke, Christoph (2014), *Die Disziplin der Ästhetik ist die Ästhetik der Disziplin. Baumgarten in der Perspektive Foucaults*, in Rüdiger Campe; Christoph Menke; Anselm Haverkamp, *Baumgarten-Studien*, Berlin: August, pp. 233-247.
- Oelrichs, Johann K.K. (1782), *Tagebuch einer gelehrten Reise 1750, durch einen Theil von Ober- und Nieder-Sachsen*, in Jean Bernoulli (ed.), *Sammlung kurzer Reisebeschreibungen*, Fünfter Band, Berlin-Dessau: [bei dem Herausgeber]-Buchhandlung der Gelehrten, pp. 1-152.
- Piselli, Francesco (1989), *Perfectio phaenomenon. Baumgarten e l'estetica*, Milano: Solari.
- Poppe, Bernhard (1907), *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig: Noske.
- Porter, James I. (2009a), "Is Art Modern? Kristeller's 'Modern System of the Arts' Reconsidered", *British Journal of Aesthetics* 49: 1-24.
- Porter, James I. (2009b), "Reply to Shiner", *British Journal of Aesthetics* 49: 171-178.
- Shiner, Larry (2009), "Continuity and Discontinuity in the Concept of Art", *British Journal of Aesthetics* 29: 159-169.
- Soner, Ernst (1657), *In libros XII metaphysicos Aristotelis commentarius*, Ienae: Krebsius.

- Tedesco, Salvatore (2000), *L'estetica di Baumgarten*, Palermo: Aesthetica.
- Will, Georg A. (1756a), *Oratio sollemnis de aethetica veterum*, Altorphii: Schupfel.
- Will, Georg A. (1756b), *Programma oratoris novum generaliore et accuratioris physicae conceptum tradens*, in Georg A. Will, *Oratio sollemnis de aethetica veterum*, Altorphii: Schupfel.
- Will, Georg A. (1756c), *Selecta philosophica sex exercitationibus academicis ex ontologia et cosmologia sumta*, Altorphii: Schupfel.
- Winckelmann, Georg C. (1752), *De aethetica nuper inventa*, [s.l.].
- Winckelmann, Georg C. (1754), "Von der ohnlängst erfundenen Aesthetik", *Altes und Neues von Schulsachen* 6: 149-164.
- Young, James O. (2015), "The Ancient and Modern System of the Arts", *British Journal of Aesthetics* 55: 1-17.
- Zirfas, Jörg (2014), *Die Kunst des schönen Denkens und Darstellens. Die Bildung des "felix aetheticus" bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, in Jörg Zirfas; Leopold Klepacki; Diana Lohnwasser, *Geschichte der ästhetischen Bildung*, Band 3: Neuzeit, Teilband 1: *Aufklärung*, Paderborn: Schöningh, pp. 123-139.

651

Alesandro Nanini

Staro ili novo? Aleksander G. Baumgarten i sazrevanje estetike

Apstrakt

Cilj ovog rada je da se Baumgartenova pozicija ispita s obzirom na istoriju estetike i s obzirom na njenu ulogu u njoj. U prvom delu rada analizira se način na koji je inovacija Baumgartenove estetike prihvaćena od strane dva njegova učenika, naime, Georga Konrada Vinkelmana i Georga Andreasa Vila. Prvi od njih naglašava novinu estetike, dok je Vil, čini se, više naklonjen tome da rođenje estetike pripiše antičkim filozofima. Uprkos ovom prividnom razilaženju, moja teza je da su osnovne pozicije ova dva autora vrlo slične i da svoju potvrdu nalaze u naročitom Baumgartenovom odnosu prema ovom problemu. S obzirom na to, želim da istražim Baumgartenovu teoriju kako bi se bolje razumela njegova rekonstrukcija empirijske istorije estetike. Cilj je uočiti kako je ova empirijska istorija uklopljena unutar sistematičnije istorije koja uspostavlja njene smernice i markira njena prelomna mesta. Napokon, razmatraćemo moguće implikacije ove pozicije s obzirom na pitanje o poreklu estetike.

Ključne reči: Aleksander G. Baumgarten, poreklo estetike, istorija estetike, estetika 18. veka, nemačko prosvetiteljstvo, Georg A. Vil, Georg K. Vinkelman

Davor Džalto

Art: A Brief History of Absence

(From the Conception and Birth,
Life and Death, to the Living Deadness of Art)

652

Abstract *This essay focuses on the logic of the aesthetic argument used in the eighteenth century as a conceptual tool for formulating the modern concept of “(fine) art(s).” The essay also examines the main developments in the history of the art of modernity which were initiated from the way the “nature” of art was conceived in early modern aesthetics. The author claims that the formulation of the “aesthetic nature” of art led to the process of the gradual disappearance of all of the formal elements that had previously characterized the visual arts; the result was “emptiness” or “nothingness” as art. The author refers to this process in terms of “vanishing acts” that allow for the formulation of an aesthetics of absence in connection to twentieth-century art (complementing the Ästhetik der Absenz, formulated in German art theory). The author also briefly addresses the consequences that these processes have for the way contemporary art, and art world operate.*

Key words: *aesthetics, aesthetics of absence, autonomy of art, beauty, modern art, vanishing acts, emptiness, end of art*

Prologue

If one reads a general survey of art history, the first impression one might receive after reading the chapter on the twentieth century art is that most, if not all, of the elements that characterized artworks in the previous chapters have disappeared. Those familiar with the variety of the late twentieth and early twenty-first century artistic practices know that there are no any *a priori* expectations as to what the art of our time should look like; it can look like anything, everything, and nothing. This is the reason why many non-specialists, but also artists, art theoreticians, and art lovers with a more conservative taste, find it difficult to accept that much of this art is art at all.

Some of these changes in the visual arts over the past hundred years or so are, in my view, the result of the way “art” was envisioned at the very beginning of modernity. My claim is that the character of the development of the majority of modern art practices was profoundly influenced

by the logic of the “aesthetic argument” on art, which began to obtain its shape in the mid-eighteenth century. The aesthetic argument (whose formulation was a joint effort on behalf of aesthetics/philosophy of art, art history, and art criticism) gave birth to the new *concept* of art as a distinctly modern phenomenon. The later development of this argument in the course of the nineteenth century, culminating with *Formalism* in the early twentieth, made art an autonomous, self-referential entity.

In this paper I want to address two basic issues. I want to explain the phenomenon of “vanishing acts” within modern art as a process of the gradual disappearance of all of the major elements that characterized visual arts in the pre-modern and early modern period. My claim is that this process, which spans over a longer period of time and includes a variety of artistic strategies, movements and techniques, has its roots in early modern aesthetics and the character of the “aesthetic argument” which gave birth to the new concept of “(fine) art” as a distinctly modern phenomenon.

653

The Aesthetic “Nature” of Art

“Art” is one of the most characteristic inventions of modernity. “Art,” as this concept has been commonly understood in the history of modern “Western” culture, was invented in (Western) Europe in the early modern period. Just like modern ideas of “rationality,” “science,” “nation” or “free market,” “art” became an important point of reference for the entire modernity, a new social function that served to accommodate the whole spectrum of ideas, needs, fears and expectations that were, consciously or subconsciously, projected onto it, often in a paradoxical manner.¹

The word “art” had very different connotations in the pre-modern periods, compared to the modern understanding of this concept. What “art” (Gr. τέχνη, Lat. *ars*, It. *arte*, Germ. *Kunst*, Serb/Croat. *um(j)etnost*) primarily implied were the types of human activities that we would nowadays call “crafts.” That means that the concept of “art” denoted productive activities, the work executed mostly manually, with a certain amount of skill and knowledge necessary for *making* something.² The word could also refer to something “artificial” (made by human hands) as opposed

1 The genesis of this concept is very complex and one cannot attempt to examine it thoroughly within the limited space that this paper allows. For a more detailed account on how the concepts of *techne*, *ars*, *creation*, and *genius* (talent) were integrated into the modern concept of art see Džalto 2009, 13–33; Džalto 2010.

2 For the basic etymological reference on the Greek τέχνη and Latin *ars* see: Lidell, Scott 1996, 1784–85; Lewis, Short 1958, 166–167; Maltby 1991, 54–55.

to the works of nature, which is the meaning still preserved in many contemporary languages (Eng. *artificial*, Germ. *künstlich*, Srb/Croat. *umjetno*). Finally, “art” was commonly used to describe different types of human knowledge. In this sense it was a synonym for both of our modern categories of “arts” and “sciences.”³ This meaning has, occasionally, been preserved in our modern use of the word. In the English language for instance, this ancient and medieval sense of the word “art” (*ars*) is preserved in constructions such as “liberal arts” (Lat. *artes liberales*), which is still used to describe the sphere of human knowledge and activities that we also call “humanities” (as opposed to “hard sciences”). In Serbian/Croatian, the word *um(j)etnost* (art) is derived both from the noun *um(ij)ecé* (skill, technique, but also knowledge) and the verb *um(ij)eti* (to know how to do something).

654

The new system of human knowledge and activities that began to emerge in the era of the Enlightenment slowly replaced the ancient categories of “mechanical” and “liberal” arts (*artes mechanicae* and *artes liberales*). The extent of the change, and the length of the process necessary for the change to become widely accepted, can be seen from the fact that the question of how to use the word “art” was still an unsettled issue in the mid-eighteenth century. Alexander G. Baumgarten, for instance, briefly addresses this issue in the “Prolegomena” for his *Aesthetica*, revealing at the same time how the concepts of “art” and “science” could have still been used interchangeably.⁴

Eventually, the result was that instead of operating only with various types of “arts,” over the past two hundred years we have come to categorize different human activities as “crafts,” “sciences” and “(fine) arts.” The criteria for differentiating the first two of these three disciplines are, seemingly, clear and fair enough: “crafts” are primarily productive activities, having an immediate practical purpose (most of them replaced in the meantime by industrial production), while “sciences” are based on rational investigation,

3 This meaning is related to the very early, and probably original, meaning of *τέχνη* as knowledge in general (without clear, or at least without sharp, distinction between *τέχνη* and *ἐπιστήμη*), which only later became “productive” knowledge, as opposed to primarily “theoretical” one. Cf. Bošnjak 1989, 93–108.

4 In the § 10 (Objection 8), answering the potential objection to his understanding of aesthetics, that “Aesthetics is an art, not a science,” Baumgarten writes “I reply (a) that these fields are not the opposites of each other. How many subjects which were once only arts have now also become sciences? (b) Experience will demonstrate that our art can be subjected to proof; it is clear a priori, because psychology, etc. provide a sure foundation; and the uses mentioned in §3 and §4, amongst others, show that aesthetics deserves to be elevated to the rank of a science.” Baumgarten, “Prolegomena” to *Aesthetica*, quoted after Harrison 2008a, 491.

theoretical (objective) knowledge and the pursuit of (experimentally and logically verifiable) *truth*. However, in order to differentiate activities such as painting, sculpture or music from activities such as “crafts” or “sciences,” one had to come up with an *aesthetic argument*. This argument holds that human activities such as painting, making sculptures or singing are different to other “arts” primarily because their ultimate end is neither the production of something useful, nor knowledge of (objective) truth. Their purpose is rather in themselves, and the *pleasure* they provide to the one who looks at/listens to their works.⁵

The eighteenth century was the period in which this aesthetic argument was shaped, giving birth to the modern concept of “fine arts.”⁶ The essence of this argument was that “fine arts” (e.g. painting, sculpture) are primarily concerned with *beauty* and *pleasure*. In spite of many nuances that one can find in the elaboration of the aesthetic argument, the core of these theories evolved around a couple of ideas: that the purpose of “fine arts” and artworks was to 1) imitate natural or ideal beauty, 2) to be itself beautiful, 3) to make the viewer experience pleasure in looking at/contemplating such beauty and the beautiful works.

655

Already Leibniz explains, in a very characteristic manner, that

[T]he contemplation of beautiful things is itself pleasant, and a painting of Raphael affects him who understands it, even if it offers no material gains, so that he keeps it in his sight and takes delight in it, in a kind of image of love.⁷

The beauty of nature is reflected in the arts via imitation and the application of certain principles of beauty, thus enabling art to be beautiful too, even more beautiful, as it was sometimes claimed, than nature itself, by way of its formal elements, the artist’s “genius” and skill. Daniel Webb writes (in 1760) quite illustratively in this regard:

The artist, therefore, observing, that nature was sparing of her perfections, and that her efforts were limited to parts, availed himself of her inequality, and drawing these scattered beauties into a more happy and complete union, rose from an imperfect imitative, to a perfect ideal beauty.⁸

5 For a detailed analysis of the way the modern concept of art (or “system of arts”) was shaped see Kristeller 1951, Kristeller 1952. Cf. Wittkower, 1963.

6 Although the category of “fine arts” is much broader, including as early as the eighteenth century a variety of activities that had not normally been perceived as parts of the same category of human endeavor before, I will focus in my analysis primarily on the visual arts, as the “vanishing acts” that I address later on apply only to them.

7 Gottfried W. Leibniz on art and beauty, quoted after Harrison 2008a, 235.

8 Daniel Webb, *An Inquiry into the Beauties of Painting*, quoted after Harrison 2008a, 457–458. Cf. *On the Artistic Imitation of the Beautiful* by Karl Phillip Moritz (1788).

The new concept of “fine” or “beautiful” (beaux) arts appears in the title of Charles (Abbé) Batteux’s famous work *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (1746). Batteux uses the criterion of “pleasure” and “imitation of beautiful nature” to separate “fine arts” from the “mechanical” ones. (Cf. Kristeller 1952, 20–21) We find a similar understanding of this new concept’s principles in Rond D’Alambert’s “Preliminary Discourse” for the *Encyclopedia*. D’Alambert explains that “fine arts” (beaux-arts) are called so “primarily because they have pleasure for their aim,” and, unlike the liberal arts, they are the product of an “inventive genius.”⁹

656

That there was a significant change in this respect in the eighteenth century, compared to the previous periods, can be seen from a simple comparison with the way painting or sculpture (belonging in the eighteenth century to the “fine arts” category) had been understood during the Renaissance. For many Renaissance artists (e.g. Alberti, Leonardo), visual arts were *sciences* that required significant theoretical knowledge, such as perspective, geometry/mathematics, anatomy, biology, etc.¹⁰ Although those arguments may seem strange to those who are already accustomed to the modern concept of “fine arts,” the logic of their argument becomes perfectly intelligible when one knows its social and the historical context. Arguing that painting (or sculpture) is a science, they were trying to elevate the social status of the visual artists, in order to give their occupation a more prominent place among human activities and move these “arts/sciences” from the “mechanical arts” to which they effectively belonged in the Medieval times (together with other crafts), to “liberal arts” worthy of learned and free citizens. Such “liberal arts” had to do primarily with human intellectual and spiritual capacities (“theory”), rather than with purely manual and technical skill.

The birth of (the modern understanding of) art coincides with the birth of two other, closely related disciplines: aesthetics, officially born in 1750 (the year of publication of the first volume of Alexander Gottlieb Baumgarten’s *Aesthetica*),¹¹ and art history, officially born in 1764 (with the publication of Johann Joachim Winckelmann’s *Geschichte der Kunst des Alterthums*). Both of the authors deal with the question of *beauty*

9 Jean-Baptiste le Rond d’Alembert, “Preliminary Discourse” for the *Encyclopedia*, quoted after Shiner 2001, 84.

10 See for instance Leonardo’s argument on the range of “theoretical” knowledge necessary for the formation of the painter in his *A Treatise on Painting*.

11 The second volume would follow in 1758. The very term “aesthetics” actually appeared earlier, in Baumgarten’s thesis *Philosophical Meditations on Some Matters Pertaining to Poetry* (1735).

and *art*, as well as with the pleasure that one feels when looking at/contemplating beauty (understood as the fundamental property of the sensuous experience).

As Udo Kultermann puts it, aesthetics for Baumgarten was at the same time “a science of sensible knowledge and a theory of fine arts.”¹² Winckelmann also discusses art and beauty, focusing on the development of visual arts in antiquity, among which Greek art distinguishes itself for its “superiority” and “beauty,” since “among no people has beauty been prized so highly as among them.”¹³ Beauty, understood as the fundamental property of art, becomes the justification of both the artistic practice (and its new social function) and the theoretical engagement with it.

In his works Winckelmann advocates a certain idealism of beauty, claiming that rational beings have an “innate tendency and desire to rise above matter into the spiritual sphere of conceptions” and that the “true enjoyment is in the production of new and refined ideas.”¹⁴ Although Winckelmann finds in Greek art the whole range of formal elements (e.g. unity of form, proportion, simplicity) that make it “beautiful,” he points to the “idea” and “noble simplicity” which seem alone to be able to imitate (represent) “the highest conceptions of beauty.”¹⁵ This way Winckelmann stays within the idealistic tradition of thinking about beauty and the beautiful but, at the same time (similarly to Baumgarten), he focuses on sensuous qualities and the sensuous experience when encountering concrete (material) artworks and experiencing their beauty. Winckelmann is also to be credited for creating the concept of (visual) “art” as an organic whole, as an entity that has its own particular development. Such a conception of art, whose peak for Winckelmann is Classical Greek art, becomes relevant for his own time, not only as a part of the general interest in antiquities, but, more importantly, for the production of modern (contemporary) art and its criteria. This was possible because of the slight, and yet crucial shift that we find in Winckelmann’s aesthetic argument. Although his theory of art still relies on the concept of mimesis, Winckelmann moves the accent from the imitation of beautiful nature (and/or ideas) to the imitation of the great art of antiquity.¹⁶ This way the

12 “Für ihn war die Ästhetik gleichermaßen eine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis wie auch eine Theorie der schönen Künste.” Kultermann 1987, 96.

13 Johann J. Winckelmann, *A History of Ancient Art*, quoted after Harrison 2008a, 468.

14 Johann J. Winckelmann, *Ibid.*, quoted after Harrison 2008a, 472.

15 Cf. Johann J. Winckelmann, *Ibid.*, in Harrison 2008a, 475.

16 “The only way for us to become great or, if this be possible, inimitable, is to imitate the ancients.” J. J. Winckelmann, quoted after Prettejohn 2005, 31.

beauty of ancient art becomes directly relevant for the production of contemporary art. Paintings and sculptures that were produced thousands of years before the modern concept of “art” even existed, are now incorporated into a long and continuous *history of art* and become capable of inspiring the production of aesthetic value in arts of modern times. History of (fine, visual) art becomes thus its legitimization. Art is given a historical body that can be used for the purposes of thinking about art in self-referential (autonomous) terms, as something that is distinct from all other activities and concerns.

658

The classical formulation that would offer the autonomy and self-referentiality of aesthetically defined art was Immanuel Kant’s often misunderstood description of “beauty” as “purposiveness without purpose.” Although Kant’s understanding of beauty and the beautiful was not designed specifically to give aesthetic “autonomy” to the fine arts category, differentiating “beauty” in art from other types of “beauty,” it still marks the key moment in the conceptual development of the modern understanding of art and its “nature.” Kant’s argument could be (mis)understood as the seal on the aesthetic argument on art. If the utmost purpose, meaning and value of art lie in beauty and the beautiful, and if the nature of beauty is without (e.g. ethical, epistemological) purpose outside of itself, then the nature of art becomes self-referential too; it becomes an aesthetic experience with no other end. The newly born (concept of) art obtains thus its own noble purpose – *to be what it is*.

Although it would be a mistake to try to reduce apparent differences that existed between the way the concepts of “fine arts” and “beauty” were understood in various eighteenth-century authors, one can specify a couple of main elements of the aesthetic argument on art, which would continue to be the relevant, if not the dominant, theory of art until the “crisis” of the modern concept of art in the second half of the twentieth century: 1) art is an autonomous field, distinct from other human activities, 2) the nature of such art is to be found in “beauty,” sensuous perception and the “pleasure” that this perception enables, 3) apart from beauty in general, there is beauty in art, which should be imitated in order to reach perfection and eventually, even overcome imitation as such. The concepts that would also come to accompany the new category of art are “imagination” and “genius,” which characterize the new understanding of the “artist” who is capable of producing (“fine”) art.

The eighteenth century would conclude with two disciplines that made the new concept of “fine arts” their major object of analysis (aesthetics,

which would soon explicitly become “philosophy of art,”¹⁷ and art history), in this way legitimizing the new category and its position within the newly-established bourgeois society.

* * *

Although the main elements of the aesthetic argument on art were clearly developed in the eighteenth century, one can differentiate between this early stage and the later nuancing of the same argument that would come with the nineteenth century intellectual movements. In the first stage of the aesthetic argument on art, the accent was on the general concepts of beauty (and imitation of “beautiful nature”) and pleasure. As Elizabeth Prettejohn rightly remarks, “for Winckelmann beauty is not synonymous with the material characteristics of the object.” (Prettejohn 2005, 28) And yet, the “material” and formal aspects of the artwork would become the focus of the aesthetic argument in the second stage of its development. Later aesthetics would primarily focus on the beauty and sensuous properties of art itself, and would thus culminate in the *art for art’s sake* ideology and the formalist theory of art.

659

Already in the first half of eighteenth century we can find positions that sound remarkably “formalist” in their focus on the pleasure and beauty that one discovers in the visual and material properties of painting, together with the artist’s skill. In the *Essay on the Theory of Painting* (1715/1725), the painter Jonathan Richardson connects the pleasure that one experiences in painting primarily with its formal qualities:

The Pleasure that Painting, as a Dumb Art, gives us, is like what we have from Music; its beautiful Forms, Colors and Harmony, are to the Eye what Sounds, and the Harmony of that kind are to the Ear; and in both we are delighted in observing the Skill of the Artist in proportion to It, and our own Judgment to discover it.¹⁸

The nineteenth century theories would shift the focus from beauty in general (especially from idealist foundations of beauty) to art’s “own content,” giving the aesthetic argument its full shape. The most prominent theories in this respect are the *l’art pour l’art* movement in France, and its British equivalent (although somewhat different, as explained below) – *art for art’s sake*.

17 Georg W. F. Hegel famously claimed that the proper name of the discipline he discusses under the name of “aesthetics” should be “philosophy of fine art.” Cf. Hegel 1975, 1.

18 Jonathan Richardson, *Essay on the Theory of Painting*, quoted after Charles Harrison, *Ibid.*, 328.

The influential thought of Victor Cousin helped shape the *l'art pour l'art* position. Cousin's theory rejects the relevancy of beauty outside of art, as well as the need to imitate such beauty. In his rejection of imitation of natural beauty, human actions or the need for art to serve any other cause (e.g. religious) except its own, Cousin clearly traces the main trajectory that the core of the artistic theory of the nineteenth century would follow. (Cf. Prettejohn 2005, 71–77) Art of the nineteenth and early twentieth centuries would try to find out what this aesthetic argument really means in practice, in the very medium of painting.

660

Theophile Gautier continues along these lines. He offers an appropriation of Kant's "aesthetic ideas," when he admits the absence of one specific, definite and definable meaning of art, claiming that art exists as a "free manifestation of beauty." (Cf. Prettejohn 2005, 67) Gautier's arguments establish a certain autonomy of art, setting up clear boundaries between art and everything that is not art (and, therefore, also between artistic beauty and beauty in general):

Art (...) expresses itself, without other preoccupation.¹⁹

Prettejohn correctly warns that the main purpose of the *l'art pour l'art* project, in its social and historical context, was not to claim "form for form's sake" as it has sometimes been interpreted, but rather to advocate a complete divorce between art and morality. (Cf. Prettejohn 2005, 98) However, the focus on the form seems to be the only consequential outcome of the *l'art pour l'art* equation. This would become clear among the (English-speaking) advocates of *art for art's sake*.

Oscar Wilde provides a very precise description of the theoretical attempts to expel from the field of art everything that is not "essential" to it. In his view, which echoes Gautier's words:

Art never expresses anything but itself! (...) Remote from reality and with her eyes turned away from the shadows of the cave, Art reveals her own perfection... (...) Even those who hold that Art is representative of time and place and people cannot help admitting that the more imitative an art is the less it represents to us the spirit of its age.²⁰

Even more specific is Charles Algernon Swinburne, who claims that the sole duty of the artist is to "make good art." (Cf. Prettejohn 2005, 125) This already introduces a tension between the concept of the beautiful (as too broad and too dependent on non-artistic contexts) and the concept of

19 Theophile Gautier, quoted after Prettejohn 2005, 67.

20 Oscar Wilde, *The Decay of Lying*, quoted after Harrison 2008b, 86o.

“good art” (which was sought primarily in the composition of formal elements), which would become very relevant in Formalism. As Prettejohn puts it:

[I]f art is genuinely to be “for art’s sake” *only*, then we cannot seek its value anywhere else, not even in a higher spiritual realm. (...) For Swinburne, art – and only art – contains its value entirely within itself; uniquely among the things human beings do, it does not depend on prior purposes or future consequences. (Prettejohn 2005, 126)

Concentrating primarily on beauty as something that is rooted in the formal qualities of the visual arts was a widely spread tendency. Sometimes we find very precise and explicit references to “forms” and “colors” as the “prime object of pictorial art,” as in Sidney Colvin’s writing.²¹

In a certain sense, the *art for art’s sake* thought was more radical than the French *l’art pour l’art*, in its rejection of any ethical or spiritual implications of art, or for associations of the artistic concerns with the beauty in general.

661

The major difference compared to the earlier stage of the aesthetic argument is that the *art for art’s sake* theory was trying to understand art in a stronger opposition to all non-artistic elements, occasionally implying even a complete rejection of beauty and pleasure as normative for art. If art does not need to be anything else except “good art,” it also does not need to be “beautiful” or give “pleasure” in the conventional meaning of the word.

The development of the aesthetic argument reaches its culmination in Roger Fry and Clive Bell’s *Formalism*.²² They explicitly challenge the relevancy of the concept of “beauty” in order to operate with a more precise conceptual apparatus which would better express the (autonomous) aesthetic nature of art. Fry writes that

It became clear that we had confused two distinct uses of the word beautiful, that when we used beauty to describe a favorable aesthetic judgment on a work of art we meant something quite different from our praise of a woman, a sunset or a horse as beautiful. (Fry 1920, 194)

21 “The only perfection of which we can have direct cognizance through the sense of sight is the perfection of forms and colours; therefore perfection of forms and colours – beauty, in a word – should be the prime object of pictorial art.” Sidney Colvin, quoted after Prettejohn 2005, 139.

22 The early period of “formalism” has also often been misunderstood, applying to it some of the later ideas, primarily those of Clement Greenberg. Roger Fry was particularly cautious not to reject all other elements of a work of art for “purely aesthetic quality,” or to claim the knowledge of the “ultimate nature of art.” Cf. Fry 1920, 188.

Clive Bell was interested in the properties shared only by artworks, and not by other things. To this end, he was even more resolute, substituting in his aesthetics the concept of “beauty” with the concept of “significant form.” (Cf. Bell 1914, 3–71) The reason for developing this new terminology for the aesthetic argument on art, instead of continuing to rely on “beauty” and “beautiful,” was, in part, the need to focus attention on the material and formal properties of artworks as their chief dimension, as the concept of “beauty” could be misleading. “Beauty” can point to the representational dimension of artworks, to something that art merely *represents* but not to what it *really is*, diluting the very material/formal properties of the work. However, the reason was also that

More than ever, “beauty” seemed too bland or anodyne a term to describe the gritty, deliberately ugly, or confrontational art of certain modern artists, or the abrupt strangeness, to European eyes, of the arts of Africa, the Far East, or South America. Thus a number of twentieth-century artists and critics explicitly denounced “beauty” as an artistic aim. (Prettejohn 2005, 160)

662

The aesthetic argument was gradually obtaining its final shape. Its *colonizing* power – the power to apply itself to all contexts and historical periods, the power to find (modern, European, but also an extremely *rationalized* concept of) art and aesthetics in cultures and historical periods where they never existed and include them within a single (*hi*)*story of art* – became stronger than ever.

A late version of the formalist aesthetic argument was Clement Greenberg’s theory of “self-criticism” of the artistic media, which leads to their “purification.” Greenberg claims that not only must art (in general) demonstrate what is unique and irreducible in it, in comparison with other disciplines (and here Greenberg clearly follows the tradition of the aesthetic argument from the eighteenth century to Bell), but that each particular art must determine what is exclusive, unique and irreducible in the nature of its medium. (Cf. Greenberg 1973) In the case of painting, this is “flatness.” Through this “purification,” which is a historical process, a particular artistic discipline (e.g. painting) comes to some sort of Hegelian self-consciousness. This development, for Greenberg, results in Abstract Expressionism as the type of painting which finally operates at the level of its own (purified) medium, with the means that are exclusive to painting which no other art shares with it. Greenberg, or course, failed to see the clear political and ideological implications of his theory. Just as the aesthetic argument in general tends to present itself as disinterested and concerned “purely” with the “autonomous” nature of art, Greenberg’s

vision of Abstract Expressionism affirms a certain naivety of “pure” painting, while its disinterest and “purity” make it a very useful ideological and political weapon (especially in the context of the Cold War for instance).

And here we face the paradox of the entire project of art, envisioned in (autonomous) aesthetic terms. While the aesthetic argument pointed, in its mature form, to the formal and material properties of art as its true “nature,” it was precisely these formal elements (together with everything that traditionally characterized the medium of painting) that would vanish from art in the attempt of the artistic practice to reach and realize its autonomous, aesthetic nature. In other words, the quest for the substance of autonomous art (for “art’s own nature”) led to a greater focus on particular properties of art that were then, one by one, reduced and rejected in order to reach the “true” (“pure”) “nature” of art.

In this respect, the process of rejection of certain elements that traditionally characterized painting is somewhat similar to Greenberg’s thesis about the rejection of everything that is not “essential” to a given artistic medium. However, what Greenberg did not notice was that the very medium (of painting) is also ultimately subjected to vanishing acts, and that both the disappearance of particular elements from the painting and the disappearance of the very medium of painting within modern art are parts of the same process. In other words, there is nothing metaphysical about the “purification” of a certain medium/discipline; only a (constructed) process that is *happening* within a broader modernist construct. And yet, the very construct, and this particular process within it, turned out to be very productive. The quest for the “autonomy” of art, the necessity of defining the “nature” of art, was the reason why many artists trained in traditional media felt compelled to move to other, alternative and “expanded” media to be able to “express” their ideas. This led to some of the most innovative approaches within the history of modern art.

663

Vanishing of (the Aesthetic Nature of) Art

The quest for the (autonomous) “nature” of art has long been recognized as one of the main projects of modern art, and even as its major tendency. (Cf. Menna 2001) This, however, does not mean that there were not any other parallel developments in the history of modern art. It only means that many of the most prominent and innovative modern artistic strategies pursued this direction, which proved to be very fruitful. Among the reasons for this productiveness were the difficulties that many of these artistic practices faced in the attempt to pursue art’s own ends,

means and meanings, without associating it with other (non-artistic) contents and means. The problem was real – how to fulfill the requirements that the aesthetic argument presented to art, and how to respond to the questions “what is art’s own nature?” or “how does one *make* (good) art which has no other concerns except to be (good) art?” within the very artistic practice. Theory, here as it is often the case, was not following and merely explaining the practice; on the contrary, practice was following the theoretical framework which was designed for it.

To live up to the pure, autonomous aesthetic ideal, artistic practice would need to get rid of all particular elements that had characterized painting in the past, first of which was mimesis.

Vanishing Acts I – Disappearance of Mimesis

664

In the first phase of “vanishing acts” we find a gradual abandonment of the mimetic approach and mimesis as the most influential and long-living theory in the sphere of visual arts. Even though the advocates of *l’art pour l’art* and *art for art’s sake* could not predict it, and even though their claims for the autonomy of art did not require abstraction, this particular nuancing of the aesthetic argument would eventually lead to the elimination of the figurative and mimetic approach. If motifs, narratives and beauty outside art become irrelevant to the condition of art, and if art’s quality depends primarily or solely upon the arrangement of the visual elements and artistic materials, the mimetic approach clearly manifested itself as irrelevant to art’s own concerns. Moreover, if one takes Kant’s concept of aesthetic ideas seriously, especially in Gautier’s version of that argument, and holds that the absence of firm, definite, and rational ideas and meanings is the nature of both the creative process and the perception of artistic beauty, then the elimination of all narratives and the disappearance of all kinds of representation appears as the necessary step. Art must stop *representing* something, must stop *meaning* something in order to *be* what it is (art). It seems that the most prominent artistic strategies of the late-nineteenth and early-twentieth century began their artistic adventures with this logic in mind – a logic that Maurice Denis expressed in his famous (1890) dictum that a painting

[B]efore being a war horse, a nude woman, or telling some other story – is essentially a flat surface covered with colours arranged in a particular pattern.²³

23 Maurice Denis, “Definition of Neo-Traditionalism,” in Harrison 2008b, 863.

Of course, the process was a gradual one. We find the first clear stage of the disappearance of the mimetic approach in the work of James Whistler, the painter who was most closely associated with the *art for art's sake* climate. In Whistler's *Nocturne in Black and Gold* (1875) one perceives almost a completely abstract surface. The artist was not concerned with a depiction of a correct or even recognizable "reality" outside the canvas. The motif becomes virtually irrelevant to the artistic intentions. The focus is on the phenomenal aspect of the painting; a "free play" of brush strokes, paint, colors. Even when we recognize the motif, we immediately move from thinking about it to considering the much more dominant contents of the work – its purely *aesthetic* (visual) effects that take place on the surface.

Whistler's work is significant for its references to music as well. In his earlier works music becomes the topic of some of his canvases. This already signifies a move from representation of the visible reality to establishing analogies between different artistic media, between painting and music as the most abstract among the "fine arts." To *paint music* seems like a paradox, but it becomes intelligible if we understand it as a phase, as an attempt to attain the same level of abstractness in painting (by focusing on its aesthetic properties) that music has by exposing its "nature" in seemingly much more instantaneous way (in e.g. *absolute* music, as a combination of tones, vibrations of air).

665

We find a similar shift from the depiction of non-artistic narratives or motifs, to the investigation of the structure and quality of visual phenomena used to create a piece in many Impressionist, Post- and Neo-Impressionist works. Impressionism destroys the solidity of depicted forms, revealing their visual and aesthetic structure. Human figures, landscapes, oranges or streets, are there not primarily as parts of the reality outside the painting,²⁴ but as aesthetic phenomena, as yellow, blue, red or green stains of color. The focus becomes increasingly (and soon exclusively) not on "what" (is depicted) but rather on "how" (something is depicted).

24 An important issue in this context, that deserves a separate discussion, is the problem of light as, in some sense "absolute" reality in and for painting in general. Impressionism is in a very fundamental sense focused on light (as a material reality) and light effects (primarily reflections) that result in "dematerialization" of visible forms in most Impressionist works. However, although these effects are transposed in Impressionism to produce primarily visual, artistic phenomena, the fact remains that they are rooted in the visible and material reality outside the painting and must, as such, be taken into account.

Paul Cézanne and Georges Seurat are probably the most subversive artists of their generation in the way they reject the mimetic approach. Cézanne depicts objects that we find in nature, but these objects become, in a very profound sense, irrelevant to art. It seems that the very recognizable motifs are used to dismiss their relevancy for the artistic concerns. His still lifes or landscapes are abstractly constructed forms on the surface of the painting. The painting becomes a new, re-created (artistic) reality, which exposes not the structure of the objects in the world around us but the structure of the surface of the painting itself (by using the abstract forms that are derived from the observation of the visible reality). The most distinct aspect of Cézanne's painting becomes his brushwork – the structure of the strokes that are building blocks of the new, painterly reality.

666 Seurat does a similar thing, employing quite a different method. The essential structure of his compositions is also geometric, but in Seurat's case this geometry becomes a very precise, calculated structure, which, in his mature works, can almost always be reduced to exact numerical proportions (e.g. golden section). This abstract, geometric structure is then filled with another abstract element – small dots of paint that completely dematerialize the visible reality and recognizable forms, giving the forms, at the same time, a new (purely artistic) material quality. This artistic materiality is achieved by rendering visible the process of painting and the structure of the canvas. Again, what comes forth is not what is represented (what small brush strokes stand for), but what is produced in terms of the aesthetic properties of the phenomenal surface.

The final step towards a complete rejection of mimesis in favor of purely formal elements of painting was made, of course, by Vasilij Kandinsky. It is not by chance that he, similar to Jonathan Richardson and James Whistler, compares painting with music as, in his view, the most abstract of all arts. His mature works are often simply called “compositions.” Kandinsky, however, never claimed a complete and radical autonomy for art, which would separate it from the human condition. He always saw a human content and meaning in both music and painting. He saw their connection with the human “soul” and “spirit.” However, in spite of this “traditional” dimension of Kandinsky's concept of art, the fact remains that to fulfill this spiritual and/or psychological purpose, his art operated with purely aesthetic elements (abstract shapes, colors, lines). Via this profoundly sensuous experience that is not distracted by references to the reality outside us, he hoped to appeal directly to the soul.

Vanishing Acts II – Disappearance of Visual Elements

Once the mimetic approach had been abandoned, as both an essential and useful method in the field of visual arts, the abstraction, as the newly achieved level of reductionism, went through another stage of vanishing act. Already in the second decade of the twentieth century, another Russian painter would reject the rich and complex visual language of (abstract) art to reduce it to ascetic monochrome or non-chromatic paintings. Kasimir Malevich was the first one to reject colors, various textures and multiplicity of forms, in the name of reaching the true nature of (abstract) art and a certain type of specifically artistic *mysticism*. With his “Black” and “White” squares he stylized painting to an unprecedented degree. This reduction was, again, made to enable “pure” and “free creation” in Malevich terms, signifying the chief (“suprematist”) tendency within modern art. The “new” and “pure” art requires a radical autonomy; all ties to society and the world (outside art) should be cut:

Our world of art has become new, non-objective, pure. Everything has vanished, there remains a mass of material, from which the new forms will be built.²⁵

The consequence of this was almost a completely empty canvas, or “White on white” as a personification of Malevich’s system, which signals the main development in contemporary art and the final liberation of art.²⁶

Another radical reduction, although quite different from Malevich’s, is achieved by Alexander Rodchenko with his monochrome paintings. With his “Pure Red Color,” “Pure Blue Color,” and “Pure Yellow Color” (1921), Rodchenko announces the “death of painting.” Apart from the primary colors, each evenly applied to one canvas, everything else has vanished:

I reduced painting to its logical conclusion and exhibited three canvases: red, blue and yellow. I affirmed: it’s all over. Basic colors. Every plane is a plane and there is to be no representation.²⁷

25 Kasimir Malevich, “From Cubism and Futurism to Suprematism: The New Realism in Painting” (1916), in Harrison 2008c, 181.

26 “I have ripped through the blue lampshade of the constraints of colour. I have come out into the white. Follow me, comrade aviators. Swim into the abyss. I have set up the semaphores of Suprematism. I have overcome the lining of the coloured sky, torn it down and into the bag thus formed, put colour, tying it up with a knot. Swim in the white free abyss, infinity is before you.” Malevich, “Non-Objective Art and Suprematism” (1919), in Harrison 2008c, 293.

27 Rodchenko, quoted after Bois 1993, 238.

In search for its autonomous nature, art came not only to the abstraction but to the final reduction of the very aesthetic (visual) means and properties that were used to construct the very esthetic argument, and claim the autonomy and distinctiveness of art.²⁸

Vanishing Acts III – Disappearance of Manual/Skilled Execution

668

In the history of vanishing acts Malevich is to be credited for one more thing. In searching for the autonomy of painting and its nature, he does not only reduce the expressive elements of art, to their, one could say, final logical possibility, to “white on white.” Malevich takes an even further reductionist step in his radically autonomous understanding of art, and rejects, for a while, the very medium of painting. As it is generally known, he stopped painting soon after he had finished his most important Suprematist works (between 1920 and 1924), continuing his work in the form of thinking and writing about art. This way Malevich rejects one of the most persistent aspects of the entire tradition of painting – the manual, skilled execution of a piece. Painting, both as an activity and a medium, is thus rejected in the name of investigation of art’s own nature, in a *theoretical* way.

This incident is significant for another reason as well. Malevich’s abandonment of painting seems to have announced (in reference to the medium of painting) another influential idea within the twentieth century art – that *art* is primarily a *concept*, a specific *understanding* of what art is.

Another example of the vanishing of the manual aspect of art production can be found in Marcel Duchamp’s “ready-mades.” The artist does not “make” anything; he only “chooses” objects that he exhibits as artworks. This way Duchamp questions the nature of art, challenges the entire modern understanding of art as something that was based on the aesthetic argument. Material objects become merely a demonstration of the “artist’s decision” to call something art. Artistic autonomy is thus sought out on another level of abstraction, in the artist’s decisions as means of artistic creation, and the viewer’s intellectual engagement with the conceptual

28 Empty and monochrome canvases as an artistic strategy would continue to be produced later on as well. Among many artists of the second half of the twentieth, as well as in the twenty-first century, who employed (in many different ways) this radical reduction of the medium of painting, one can point to Robert Ryman, *Untitled*, (1961), Mel Ramsden, *Secret Painting* (1967-08), Remy Zaugg, *Grundierung* (1975-77), Tom Friedman, *1000 Hours of Staring* (1992-1997), Spencer Finch, *Buried Treasure* (2003).

game that the artist proposes as to what art, in each particular context, means. The focus is thus shifted to the mental (conceptual), on the meaning of artworks, especially in the context of the modern art world. This practice culminates in Duchamp's chess plays, where the "immateriality" of the art (as a process) becomes most explicit.

Vanishing Acts IV – Disappearance/ Irrelevancy of Objects

Following Duchamp's shift from the aesthetic dimension of artworks (their material and formal qualities) to ideas, Conceptual artists (primarily Joseph Kosuth and the artists gathered within the *Art & Language* group) were those who made the final step toward the reduction of the material (physical) properties of art. This aspect of the vanishing acts has been famously characterized as the "dematerialization of art."²⁹ In many ways, Conceptual art represents the culmination of the modernist quest for autonomous art and the investigation of its own "nature."

669

For Joseph Kosuth, objects are "irrelevant to the condition of art" and every attempt to explore the visual aspects of art is a "pure exercise in aesthetics," which Kosuth perceives as something not only different from but actually opposite to the true nature of art.³⁰ Kosuth was ready not only to reject all objects (including ready-mades) as the necessary (pre)condition of the very existence of artworks, but to actually claim the "conceptual" nature of art.³¹ He comes to the complete reversal of the aesthetic argument; Kosuth's equation could be summarized as following: more aesthetic properties means less art. This was possible because the modernist logic in thinking about art still operates in Conceptualism, in spite of the complete reduction of all (aesthetic) elements that traditionally characterized art (and that were used to construct the aesthetic argument). Kosuth rejects art defined aesthetically, but continues to think of art in autonomous terms, as a specific, self-referential field with its own nature that is radically different to other phenomena. Art reaches the peak of its autonomy and self-referentiality in becoming a tautology, a logical form, a proposition that "art is art." While breaking with the visual, aesthetic and material aspects of art, Kosuth's tautologies

29 Lucy R. Lippard, John Chandler, "The Dematerialization of Art" in *Art International* 12/2, February 1968.

30 Cf. Joseph Kosuth, "Art After Philosophy" in: *Studio International*, No. 915, October 1969, 134–137; also Kosuth 1991.

31 "All art (after Duchamp) is conceptual (in nature) because art only exists conceptually" Kosuth 1991, 18.

actually solidify the autonomy of art, making it in some ways “absolute.” This is the paradox of Conceptual Art, which, on the one hand, wants to reject the aesthetic nature of art (as clearly modernist and bourgeois in nature) but, on the other hand, it also wants to retain the modernist claim for the art’s autonomy. Art and speaking about art becomes a self-referential system, something that should have freed art from its market purposes, redeem it from being simply a commodity in capitalist society. This noble project ignored the fact that the modern (and thus also Conceptual) understanding of art is a product of modern society, and that, probably, art’s own (autonomous) “nature” is inextricably tied to it.

670

Apart from Conceptual art, one can find another example of disappearance of material objects in the practices of performance and action art. Instead of producing objects, the artist’s own body and the actions one performs, signify the creative process and effectively become artworks in the whole range of artistic practices, such as happening, performance, body art, and actions.

Vanishing Acts V – Disappearance of the Artist/Artist’s Body

The disappearance of the traditional visual properties of art, manual execution of the artwork, together with the entire material aspect of art, seems to have left only one more element to be subjected to the vanishing acts – the modern concept of the artist and the artist’s role in the creation of art.

The modern concept of the “artist,” just as art, is a modernist construct. The artist was envisioned as a “genius” and “creator,” someone (mostly *he*) who employs “imagination” and “inspiration” in his/her creative activities. In some aesthetical discourses (e.g. Kant’s), these capacities appear as vital for understanding the production of the aesthetic value and its reception.

There are a few instances of the disappearance of the artist in the twentieth century art that can roughly be divided into two main categories: questioning/deconstructing the role of the modern figure/concept of the artist, and the disappearance of the artist’s body.

To the first category belong artistic practices such as Conceptual Art, happenings or performances. In these practices the artist is very often eliminated as the sole producer of the artwork and its meaning. The modernist concept of the artist is seriously challenged when the viewer

is transformed into an artist-collaborator. In these artistic strategies, art becomes a joint activity, often resembling pre-modern, ritual-like communal activities (e.g. in Joseph Beuys's works). These practices, which came to flourish in the 1960s and 1970s, went parallel to the theoretical critiques of the artist as a modernist construct, most notably expressed in two famous essays by Roland Barthes and Michel Foucault.³²

To the second category belong works where the artwork is the result of the physical absence of the artist. We find such examples in the works of Richard Long's *Land Art* projects (e.g. *A Line Made by Walking*, 1967), Keith Arnatt's *Self-Burial* (1969) or Andy Warhol's *Invisible Sculpture* (1985). In all of them, the actual work of art is the result of the physical disappearance of the artist (artist's body) from the site. The artwork thus becomes something that occurs in/out of the artist's absence. (Cf. Warr 2006, 162–177)

671

Vanishing Acts VI – Emptiness is All That's Left

Yves Klein's *exhibition* entitled "Le Vide" (void), opened in 1958 in the Iris Clert gallery in Paris, is the action that reduces art to *emptiness* in a paradigmatic way. Its visitors were presented with the empty gallery; emptiness or "nothing" (apart from freshly painted white walls of the gallery) was all that was exhibited. Art appears here as being liberated not only from mimesis, formal elements of visual art, material objects or their manual execution, or the *compelling* presence of the artist; the "real" and "pure" nature of art appears as nothing, signifying the final stage of the vanishing acts. The absence, emptiness and/or nothingness that are derived from Klein's project can probably be interpreted as disclosing the real "nature" of (autonomous) art, as the aesthetic argument aspired to established it. "Nothing" becomes the final stage and a complete self-realization of art as an autonomous phenomenon.³³

* * *

Some aspects of the vanishing acts, as discussed here, have already been described in terms of the "end" of art. In the famous Arthur Danto's

32 Roland Barthes, "La mort de l'auteur" in *Manteia*, No. 5, 1968, 12–17; Michel Foucault "Qu'est-ce qu'un auteur?" in *Bulletin de la Société française de philosophie*, No. 63/3, 1969, 73–104.

33 The newest reiteration of the idea of "nothing" as art represents Lana Newstrom's "invisible art" that has been interpreted both as a rather bizarre attempt to be "original" at all costs, as well as a cynical comment upon the contemporary art world and the art market. Cf. Kinsella 2014, Internet; Jones 2014, Internet.

thesis, art comes to its end when the visual, material and aesthetic properties of art cease to be sufficient for distinguishing art objects from non-art objects. (Cf. Danto 1997) For Danto this is the case both in Dadaism (Duchamp's *ready-mades*) and in some manifestations of the Neo-Dada (Warhol's *Brillo Boxes*). When art ceases to be recognizable (and *definable*) in its aesthetic properties, one needs a "theory" which would contextualize and explain something as art, and the "artworld" in which such objects can function as art.

However, one needs a *theory* to differentiate even traditional artworks (e.g. paintings) from non-art works. Visual or material properties alone are never enough; in order to accept that something is *art*, one has to accept the modern conception of art, which is based on the aesthetic argument. And that is already a *theoretical* (or, should one say, *ideological*) construction.

672

Art, moreover, is not only a certain theory of art, it is also a social practice – a function within bourgeois society. In fact, this is precisely how one could interpret the vanishing acts and the aesthetics of absence that can be constructed based on them. One can claim that the chief reason why the project of looking for the "nature" of autonomous art ended up in a complete *void* or *nothingness* as art, is that this "nothing" is precisely what constitutes the "nature" of art as an autonomous, self-referential and aesthetically-defined entity. Let us, at the end, take a closer, although very brief look at this issue.

The Aesthetic as the Political

One conclusion that can be drawn from the above-given, preliminary map of vanishing acts, is that both the aesthetic argument on art and the quest for the "autonomy" of art, which proceeds from it, were mistaken from the very beginning. One could conclude that "pure" art, which is entirely self-referential, concerned with its own "nature," is not art at all.³⁴ Many artists, as well as authors, over the past two hundred years, would agree with this or similar conclusions. Artists such as Picasso openly rejected this (modernist) concept of art, and claimed something quite the opposite, that art is an "offensive and defensive weapon against the enemy."³⁵ Rejecting the self-referential understanding of the "nature" of

34 The claim could be, then, that only insofar as art ceases to be reduced to its own (supposed) autonomous nature, it remains *something*, avoiding *reductio ad nihil*.

35 "What do you think an artist is? An imbecile who, if he is a painter, has only eyes, if he's a musician has only ears, if he's a poet has a lyre in each chamber of his

art, Picasso also refused to give up any of the traditional aspects of the medium of painting, in which he predominantly worked. Some elements of the mimetic approach, materiality, traditional techniques, skillful drawing, etc., all remained present in his work throughout his career.

Of course, one could draw an opposite conclusion as well, and interpret the vanishing acts and the aesthetic argument as a very subtle ideological project, which was by no means mistaken, although its real purpose was very different from the proclaimed aesthetic *purity*. One could claim that the purpose of the aesthetic argument was primarily ideological, and that the “true nature,” and the final objective of “autonomous” art were not aesthetic but political. Viewed from this perspective, art’s autonomy becomes a very useful narrative which covers up the real social function of art, its ideological and political meaning by claiming its “beauty” and “disinterest” as its true “nature.” This point can be illustrated by two examples that Larry Shiner gives in his excellent study, *The Invention of Art*. Shiner establishes a parallel between the concept of “fine,” “elegant” or “polite arts” and the “polite (social) classes” for which the new system of arts was established. (Cf. Shiner 2001, 79–98) On the other hand, he also points to important ideological issues surrounding the establishment of the Louvre as the first “national” museum of fine arts. The category of “fine arts” and the aesthetic argument which claimed disinterested enjoyment in beauty with no other purpose were used to promote the Revolutionary ideals and the newly born social elite. It was, following Shiner, precisely social and political purposes that led to the preservation of the works of “fine arts” in this period. These works were collected and exhibited as “artworks” at the “national museum,” becoming that way a part of the *national heritage*, not the exponents of the royalty anymore. (Cf. Shiner 2001, 180–186) This kind of “de-functionalizing” of paintings and sculptures, based on their “purely” aesthetic value, was a revisionist political intervention *par excellence*. The idea of “purposeless beauty” in which people could delight while contemplating the artworks exhibited in the museum, was used to de-politicize the very works from their previous function and meaning (as exponents of the monarchy and its power),

673

heart, or even if he’s a boxer, just muscles? On the contrary, he is at the same time a political being, constantly alert to the heart-rending stirring or unpleasant events of the world, taking his own complexion from them. How would it be possible to dissociate yourself from other men; by virtue of what ivory nonchalance should you distance yourself from the life which they so abundantly bring before you? No, painting is not made to decorate apartments. It is an instrument for offensive and defensive war against the enemy.” Picasso, *Les Lettres Francaises* (March 1945), quoted after Sullivan 2007, Internet.

while employing them, at the same time, to support the new social and political system that was taking root.

Viewed from this perspective, art would appear as a social construct, which merely conveniently exploits the aesthetic argument to justify, legitimize, rationalize and utilize its political and ideological role. One should also not forget that art was not born as merely a concept, but as a social institution, or a set of social institutions (museums, galleries, art dealers, art criticism, etc.) that had never existed before. It could be claimed that if one wants to find the “true nature” of art, one should seek it precisely in its social and ideological function, not in any immanent aesthetic or metaphysical contents and features. This approach has already been formulated in respect to the twentieth-century art (in its fullest form in the so called “institutional” theory of art), but the logic of the argument generalizes, and can be applied to the earlier period as well.

674

Following Arthur Danto’s theory of the “artworld,” Georges Dickie developed his “institutional theory of art,” which successfully moves the stress from metaphysical (or aesthetic) arguments on the nature of art to the institutions that constitute the art world. In other words, Dickie successfully explains why one and the same object, when seen in a regular shop or on the street, is only that – an average, useful object, while the same object seen in a gallery or museum, is a work of art. The object remains the same (in its material, visual or aesthetic properties) and yet it is not the same, since its function has changed – it begins to *function* as an artwork, within the socio-cultural industry called “art.” Since the eighteenth century art has evolved into the whole industry of art. As such it exists as a function within modern, bourgeois society, and as a very profitable venture.

The awareness of the fact that art is a social function and that, in the meantime, it became a primarily business, grew gradually. The de-constructivist approach to the whole set of modernist “constructs,” including art, presented a significant contribution to developing this awareness, as did the vanishing acts that occurred within the artistic practice itself.

This shift of perception and understanding of art is apparent in the way the contemporary art world functions. Instead of focusing on the artists as “geniuses,” big and important art manifestations become primarily about galleries, art dealers and curators. Big “stars” are there if and when they contribute to a better marketing.

In this way the contemporary story of art is, in certain sense, a continuation of the story of art after the death of the *noble* (modernist) ideology

of art. We live in a disillusioned (art) world, where only very naïve newcomers, or rich outsiders who (just as in the movie *Untitled*³⁶) buy their social status and prestige through “investing” in art, can believe in some profound, deep and metaphysical nature of art. Its nature is (in) its market. That is why the contemporary art seems to be a living dead – it is alive only insofar as its (autonomous) being is dead.

Bibliography

- Bell, Clive (1914), *Art*, New York: Frederick A. Stokes.
- Bois, Yve-Alain (1993), *Painting as Model*, Boston: MIT Press.
- Bošnjak, Branko (1989), “Techne als Erfahrung der menschlichen Existenz: Aristoteles–Marx–Heidegger,” in Walter Bieme and Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (Eds.), *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 93-108.
- Danto, Arthur (1997), *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton: Princeton University Press.
- Dickie, George (1974), *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Džalto, Davor (2009), *Decem Concepti et Termini*, Belgrade: Faculty of Culture and Media.
- Džalto, Davor (2010), “Creation vs. Techne: The Inner Conflict of Art,” *Analecta Husserliana* CVI: 199-212.
- Džalto, Davor (2014), *The Human Work of Art: A Theological Appraisal of Creativity and the Death of the Artist*, New York: SVS Press.
- Fry, Roger (1920), “Retrospect” in *Vision and Design*, London: Chatto & Windus, 1920.
- Greenberg, Clement (1973), “Modernist Painting” in Gregory Battcock (Ed.), *The New Art*, New York: Dutton, 66-77.
- Harrison, Charles, Paul Wood, Jason Gaiger (Eds.) (2008a), *Art in Theory 1648-1815: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Harrison, Charles, Paul Wood, Jason Gaiger (Eds.) (2008b), *Art in Theory 1815-1900: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Harrison, Charles, Paul Wood (Eds.) (2008c), *Art in Theory 1900-2000: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Hegel, G. W. F. (1988), *Aesthetics: Lectures in Fine Art*, Oxford: Clarendon Press.
- Jones, Johnathan (2014), “Invisible Art: the Gallery Hoax That Shows How Much We Hate the Rich” (internet), available at: <http://www.theguardian.com/artanddesign/jonathanjonesblog/2014/sep/30/invisible-art-hoax-lana-newstrom-cbc>
- Kinsella, Eileen (2014), “News Scandal Erupts Over Fake ‘Invisible Art’ Stunt” (internet), available at: <https://news.artnet.com/art-world/news-scandal-erupts-over-fake-invisible-art-stunt-120088>
- Kosuth, Joseph (1991), *Art After Philosophy and After: Collected Writings 1966 – 1990*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kristeller, Paul O. (1951), “The Modern System of the Arts (I),” *Journal of the History of Ideas*, 12: 496-527.

675

36 *(Untitled)* (2009), directed by Jonathan Parker.

- Kristeller, Paul O. (1952), "The Modern System of the Arts (II)," *Journal of the History of Ideas*, 13: 17-46.
- Kultermann, Udo (1987), *Kleine Geschichte der Kunsttheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lehmann Ulrike, Peter Weibel (Eds.) (1994), *Ästhetik der Absenz. Bilder zwischen Anwesenheit und Abwesenheit*, München-Berlin: Klinkhardt & Biermann.
- Levinson, Jerrold (Ed.) (2005), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Charlton T., Charles Short (1958), *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Liddell, Henry G., Robert Scott (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.
- Maltby, Robert (1991), *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds: Francis Cairns.
- Menna, Filiberto (2001), *Analička linija moderne umetnosti*, Beograd: Clio.
- Prettejohn, Elizabeth (2005), *Beauty and Art*, Oxford: Oxford University Press.
- Ranciére, Jacques (2011), *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, London: Continuum.
- 676 Shiner, Larry (2001), *The Invention of Art: A Cultural History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Sullivan, David (2007), "Picasso - 70 Years Since Guernica" (internet), available at: <http://www.marxist.com/picasso-70-years-guernica.htm>
- Warr, Tracey, Amelia Jones (Eds.) (2006), *The Artist's Body*, London: Phaidon.
- Weinhart, Martina, Max Hollein (2006), *Nichts/Nothing*, Exhibition Catalog, Frankfurt: Schirn Kunsthalle, Hatje Cantz Verlag.
- Wittkower, Rudolf and Margot (1963), *Born under Saturn - The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Davor Džalto

Umetnost: kratka istorija odsustva
*(od začetka i rođenja umetosti, njenog života
 i smrti, do umetnosti kao živog mrtvaca)*

Apstrakt

U ovom radu autor se fokusira na logiku estetskog argumenta koji je, kao konceptualni instrument, iskorišćen u osamnaestom veku da bi se formulisao moderni pojam "lepih umetnosti". Rad takođe istražuje glavne tokove umetničke prakse u modernom periodu koji su se razvijali pod neposrednim uticajem ideje o "prirodi" umetnosti i načinu na koji je ova ideja formirana u ranoj estetici. Autor tvrdi da je samo formulisanje "estetske prirode" umetnosti dovelo do procesa postepenog nestajanja svih formalnih elemenata koji su karakterisali vizuelne umetnosti u prethodnom periodu. Rezultat ovog procesa je bila "praznina" ili "ništa" kao umetnost. Autor ovaj proces naziva "vanishing acts", što mu omogućava formulisanje svojevrstne *estetike odsustva* u vezi sa umetnošću dvadesetog veka (čime se dopunjuje i dalje razvija koncept *Ästhetik der Absenz* formulisan u nemačkoj teoriji umetnosti). Autor takođe ukratko razmatra konsekvence koje ovi procesi imaju za savremenu umetničku praksu i način funkcionisanja savremenog sveta umetnosti.

Ključne reči: estetika, autonomija umetnosti, lepota, moderna umetnost, estetika odsustva, teorija umetnosti, praznina, kraj umetnosti

Burkhard Liebsch

Das individuelle Selbst auf der Suche nach der Lebbarkeit seines Lebens

Fragen an die heutige Ästhetik im Lichte gegenwärtiger Sensibilität

Zusammenfassung Dieser Aufsatz deutet das in der aisthesis fundierte Ästhetische mit Blick auf Vorstellungen von einem individuellen, sensibilisierbaren Selbst, wie es von der Anthropologie des 18. Jahrhunderts an zum Vorschein gekommen ist. Dieses Selbst muss sich umwillen der Lebbarkeit seines Lebens unumgänglich auf außer-ordentliche Spielräume einer Sensibilität einlassen, die es jederzeit überfordern können und in einem durchgängig normalisierten Leben nicht aufzuheben sind. Welche Fragen sich daraus für praktische Lebensformen ergeben, in denen dieses Interesse gegenwärtig Gestalt annehmen kann, ist Gegenstand abschließender Überlegungen.

677

Schlüsselwörter: Aisthesis, Ästhetik, Sensibilität, Selbst, Lebensformen, Normalität

1. Zwischen Wahrnehmung und Ästhetik: Sensibilität

Fragt man derzeit nach „Grundlagen“ moderner oder heutiger Ästhetik, so kann man sich weniger denn je einfach auf die einschlägigen Autoren und Texte des 18. Jahrhunderts und auf den Deutschen Idealismus berufen, der diesem Begriff zweifellos zu besonderem intellektuellem Ansehen verholfen hat. Weit entfernt, über eine für allemal unerschütterliche Grundlage für eine neue Praxis, Kunst, Disziplin und Theorie dieses Namens zu verfügen, sehen wir uns heute mit radikalen Revisionen des Ästhetischen konfrontiert, die gelegentlich so weit gehen, die gängige These ganz und gar zu verwerfen, nach einem zweitausendjährigen Schlaf sei die aristotelische *aisthesis* von Alexander G. Baumgarten an endlich als Ästhetik zu sich selbst gekommen. Ohne mich dieser Verwerfung einfach anzuschließen, werde ich im Folgenden ebenfalls einen anderen Weg als den einer nachträglichen Subsumtion der *aisthesis* unter das Ästhetische einschlagen; und zwar ausgehend von dem Befund, dass sich die Karriere des Ästhetischen keineswegs in ästhetischer Lust, im Interesse am Schönen, in Kunst bzw. diversen Künsten und deren ästhetischer Beurteilung erschöpft und dass die entsprechenden Engführungen des

Ästhetischen auch nicht einfach im Rekurs auf eine „allgemeine Wahrnehmungslehre“ im Sinne des Aristoteles zu unterlaufen sind, wie es diejenigen verlangen, die in diesen Engführungen eine wenig überzeugende oder sogar unzulässige Verkürzung des aisthesiologisch weit zu fassenden Ästhetischen sehen.

678

Zwischen Wahrnehmung und Ästhetik liegt ein Drittes, um das es mir demgegenüber im Folgenden geht: der Spielraum einer zwar in Wahrnehmung fundierten und gewiss bis in die Kunst und deren Theorien hineinreichenden, aber auf beides nicht reduzierbaren *Sensibilität leibhaftiger Wesen*, die sie vielfältig, nicht zuletzt im Politischen, zum Tragen kommen lassen. Dabei kommt menschliche Sensibilität keineswegs einfach als eine natürliche Ausstattung zum Vorschein. Vielmehr hat sich gezeigt, dass menschliche Sensibilität aus Prozessen der Sensibilisierung hervorgeht und dass sie eben deshalb auch desensibilisiert und übersensibilisiert werden kann. Als solche ist die zunächst *als Sensibilisierbarkeit* zu verstehende menschliche Sensibilität rückhaltlos technischen, geschichtlichen, politischen Prozessen ausgesetzt, die mehr oder weniger tief in sie eingreifen, sie aktivieren oder auch unterdrücken können. Deshalb ist sie eng mit Fragen der Abstumpfung und der Vergleichgültigung, aber auch der Inspiration und Überforderung verknüpft, die sich ebenfalls auf leibhaftige, mehr oder weniger (de-) sensibilisierte Wesen beziehen, von denen anzunehmen ist, dass sie ‚selbsthaft‘ existieren, d.h. *als Selbst*, als jemand, der oder die in bestimmter Art und Weise für etwas oder angesichts Anderer sensibilisiert wurde bzw. werden kann. Diese Art und Weise und die Hinsichten der Sensibilisierung erschöpfen sich einerseits nicht in bloßer Wahrnehmung, wenn sie das ganze menschliche Leben und Denken erfassen können; andererseits reduzieren sie sich keineswegs auf ästhetisch-künstlerische Praxis und Theorie, wenn sie sich auch im quasi-kriminalistischen Gespür, in hermeneutischer Divination und in ethischer Verantwortlichkeit offenbaren können.

Sensibilität ist demnach leibhaftigen Subjekten zuzuschreiben und betrifft deren in Wahrnehmung fundiertes Selbst. Aber als Ergebnis von mehr oder weniger spezifischen Sensibilisierungsprozessen kann sie weit über die Wahrnehmung hinausgehen und somit *menschliche Lebensformen im Ganzen* betreffen, darunter *unter anderem* solche, die ein besonderes ‚ästhetisches‘ Interesse aufweisen. Dieses Interesse ist jedoch nur ein partieller Ausdruck eines basaleren *páthos*, das daher rührt, dass wir – zumindest im Zeichen der Moderne und ihrer bis heute nachwirkenden Folgen – überhaupt nicht leben können, ohne zugleich mit der Frage konfrontiert

zu sein, wie unser Leben *individuell wirklich lebbar* sein kann. Diese Frage ist es, woraus die moderne Karriere des Ästhetischen ihre eigentliche, existenzielle Dynamik bezieht; und zwar auch dann, wenn sie im Einzelnen weit über den Horizont individuellen Lebens hinaus geht und sich negativistisch zu einer wie auch immer verdunkelten politisch-gesellschaftlichen Welt verhält, um ihr den Vorschein eines verfehlten Glücks entgegen zu halten (Adorno 1973: 15, 26, 35). Es handelt sich indessen nicht um eine Frage der „Ästhetik der Existenz“, sondern um ein Existenziell-Ästhetisches (Liebsch 2013: 69–94), das überall dort ins Spiel kommt, wo menschliches Leben umwillen seiner wirklichen Lebbarkeit nach Formen der Wahrnehmung, des Ausdrucks und der Darstellung sucht, die heute weniger denn je einfach vorgegeben sind, die aber in ihrer unübersehbaren und kontingenten Vielfalt zugleich das Problem aufwerfen, wie man sich zu den expressiven Möglichkeiten, die sie eröffnen, nicht bloß arbiträr, sondern so verhalten kann, dass sie als überzeugender Ausdruck eigenen und fremden Lebens erscheinen und gelten können.

679

Im Folgenden werde ich in der skizzierten Perspektive zuerst beschreiben, unter welchen Voraussetzungen die Vorstellung von einem individuellen, sensiblen bzw. originär sensibilisierbaren Selbst von der Anthropologie des 18. Jahrhunderts an bis hin zur Ethik der Gegenwart zum Vorschein gekommen ist (2.), das sich umwillen der Lebbarkeit seines Lebens unumgänglich auf soziale, individuelle und außer-ordentliche Spielräume einer Sensibilität einlassen muss (3.), die es jederzeit überfordern können und in einem durchgängig normalisierten Leben nicht aufzuheben sind. Welche Fragen sich daraus für praktische Lebensformen ergeben, in denen dieses Interesse gegenwärtig Gestalt annehmen kann, ist Gegenstand abschließender Überlegungen (4.).

2. Das leibhaftige, sensibilisierbare Selbst

Was heute im Allgemeinen unter dem Oberbegriff *Ästhetik* firmiert, tritt kontingenterweise bekanntlich erst im 18. Jahrhundert ans Licht der Öffentlichkeit. So alt das Wort *aisthesis* ist, auf den dieser Begriff zurückgeht, so ganz neuartig konnte es im Jahrhundert der Aufklärung erscheinen – als ob „Ästhetik“ überhaupt keine Vorläufer gehabt hätte. Und bis heute ist sich die Ästhetik als Disziplin ihrer Grundlagen nicht sicher. Man wirft ihr sogar vor, *von Anfang an verkannt zu haben*, worum es im Ästhetischen eigentlich geht, das sich auf die bei Aristoteles *aisthesis* genannte Wahrnehmung gründet. Weder als Lehre von sinnlicher Erkenntnis und Darstellung (Alexander G. Baumgarten) oder von der Beurteilung des Schönen

(Immanuel Kant) noch als eine Theorie der Kunst im Rahmen einer Philosophie des absoluten Geistes (Georg W. F. Hegel) lässt man sie heute noch gelten, wo ein „Rückzug d[er] Ästhetik auf *aisthesis*, auf Wahrnehmung“ nicht nur beobachtet, sondern ausdrücklich *verlangt* wird (Welsch 1995: 109; Rancière 2006: 9); und zwar offenbar deshalb, weil man meint, dass Ästhetik aus Wahrnehmung hervorgeht, so dass sie in letzterer ihren Ursprung hat und aus ihr gewissermaßen auch ihre Aufträge empfängt. Die Wahrnehmung lässt sich allerdings nicht denken ohne *leibhaftige Subjekte*, denen Wahrzunehmendes, zum Ausdruck und zur Darstellung zu Bringendes gegeben oder erschlossen ist (Merleau-Ponty 1966). Es handelt sich um die *aisthesis* eines *wahrnehmenden Selbst*, das in sich selbst mit der Frage seiner *Lebbarkeit* konfrontiert ist.¹ Keineswegs handelt es sich beim Rückgang von Ästhetik auf Wahrnehmung nur um einen Rekurs auf eine *aristotelische Aisthesiologie*. Vielmehr kommt es nach dem durch Hegel ausgerufenen Ende der Kunst, mit dem die Ästhetik als deren Theorie ironischerweise von Anfang an und bis heute leben muss², im 20. Jahrhundert überhaupt erst zu einer *Philosophie der Wahrnehmung*, die diese als Angelegenheit eines Subjekt-Leibes (*corps-sujet*) (Merleau-Ponty 1973: 124–128) und eines selbsthaften Lebens begreift, in dem es von Anfang an um dessen Lebbarkeit geht. Für diese noch längst nicht abgeschlossene Entwicklung stehen Namen wie Helmuth Plessner mit seiner „Anthropologie der Sinne“ (Plessner 1980: 268, 278; Plessner 1982: 5) und Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1984a: 54, 56)³, der, angeregt u. a. von Edmund Husserl, Aron Gurwitsch und Kurt Goldstein, eine gleichfalls aisthesiologisch bzw. ästhesiologisch ansetzende Phänomenologie vielfältiger Sinnbildungsprozesse entworfen hat, die ein *leibhaftig wahrnehmendes Selbst* (Waldenfels 2000) betreffen, das sich von Anfang an der Frage der Lebbarkeit seines Lebens ausgesetzt sieht.⁴ Mitnichten erschöpft sich diese Frage in bloßer Selbsterhaltung oder, wenn gerade sie das Leben zu kosten droht, das sie eigentlich sichern soll (Horkheimer/Adorno 1969: 33), in einem ästhetischen Interesse am Schönen, das

1 Vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, bes. Kap. VIII.

2 Diese These ist bis heute vielen Missverständnissen ausgesetzt; vgl. Gadamer 1985: 12.

3 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, § 48 f.

4 So jedenfalls lese ich die §§ 26 ff. der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Der Begriff der Lebbarkeit (*livability*) wird quasi terminologisch jedoch, so weit ich sehe, erst von Judith Butler verwandt. Bei Waldenfels, der sich, ebenfalls an eine Ästhesiologie Husserlscher und Plessnerscher Provenienz anknüpfend, bekanntlich besonders eng an Merleau-Ponty orientiert, spielt dieser Begriff dagegen keine Rolle; vgl. Waldenfels 2010: 34, 89.

ggf. für ein als unlebbar erscheinendes Leben irgendwie entschädigen soll. Es ist immer noch ein (auch hier nicht eingelöstes) Desiderat, den mit diesem Ansatz verbundenen Rückgang von ‚Ästhetik‘ auf Wahrnehmung umfassend zu explizieren, um deutlich zu machen, wie jene Frage ein leibhaftiges Subjekt herausfordert und überfordert. Keinesfalls handelt es sich um einen bloßen Rückzug etwa auf eine „Lehre von der Sinnlichkeit“ im Allgemeinen, so als ob es nur darum ginge, zu klären, wie uns als endlichen Wesen etwas sinnlich (als Sichtbares, Hörbares usw.) ‚gegeben‘ sein kann und uns auf diese Weise affiziert im Verhältnis zu einer äußerlich vorgestellten Welt. Ein leibhaftiges Selbst ist in die wahrgenommene Welt selbst verwickelt, die es angeht und ihm unter die Haut geht; es steht ihr nicht in quasi-theoretischer Distanz gegenüber. Es ist ihr ausgesetzt und muss sich ihr seinerseits aussetzen. Der Begriff des Selbst kommt, obwohl auch er eine bis in die Antike zurückreichende Vorgeschichte hat, allerdings überhaupt erst in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, angeregt vor allem durch Søren Kierkegaard, voll zum Tragen (Liebsch 2012); und zwar so, dass deutlich wird, was für ein menschliches Selbst in seiner leibhaftigen Existenz vor allem auf dem Spiel steht, nämlich ob und wie es in einem Leben mit und unter Anderen, ggf. aber auch ganz getrennt von ihnen, in einer *Lebensform* Gestalt annehmen kann, die ihm ein individuell wirklich lebbares Leben ermöglichen sollte.

681

Dafür, dass sich diese Frage rückhaltlos stellen konnte, war es erforderlich, das individuelle Selbst nicht länger als ‚etwas‘ zu denken, das in seiner Selbigkeit Probleme der Selbsterhaltung und der Selbststeigerung aufwerfen mag, wie sie von Hobbes an beschrieben worden waren (Buck 1987: 208–302). Das individuelle Selbst ist nicht ‚etwas‘, das sich selbst erhält und nach Möglichkeit steigert, sondern *jemand*, nach dem wir mit der Frage ‚wer?‘ fragen können. Bis man mit Friedrich H. Jacobi, Friedrich D. E. Schleiermacher und dann vor allem mit Søren Kierkegaard, Karl Jaspers und Martin Heidegger auf die Eigenständigkeit der Wer-Frage und der Selbstheit gegenüber der traditionell vorherrschenden Was-ist-Frage und der Selbigkeit aufmerksam wird, um sie bis hin zu Paul Ricœur ontologisch angemessen zu entfalten, begreift man auch den Menschen und jeden Einzelnen vor allem als etwas Seiendes, dem man hinsichtlich seiner Besonderheit gerecht zu werden versucht. Doch dieses Seiende entbehrt in der Moderne zunehmend jeglicher archäologischen und teleologischen Versicherung hinsichtlich dessen, *was* es ist und *wozu* es bestimmt ist. Im Spielraum, den diese Entsicherung freigibt, wird die Frage nach individueller Selbstheit zum Vorschein kommen, die sich auf keinerlei Selbigkeit mehr reduzieren lässt.

3. Im Prozess der Geschichte

682 Von Aristoteles bis hin zur neuzeitlichen Aufklärung wird der Mensch als weitgehend unveränderliches, konstantes Wesen gedacht – als ein Seiendes, das ein für allemal ‚von Natur aus‘ mit der Befähigung zur Wahrnehmung, zu sprachlichem und vernünftigem Ausdruck begabt ist, in dem man den Sinn seiner Existenz als eines besonderen Lebewesens (*zoon logon echon*) zu finden meinte. So enthüllt die Archäologie dieses Wesens die Teleologie seiner natürlichen Bestimmung zur Vernunft. In der frühen Neuzeit beginnt sich diese Verknüpfung aufzulösen. V.a. bei Thomas Hobbes tritt an die Stelle einer natürlichen Teleologie des Menschen angesichts der Gewaltverhältnisse des 16. Jahrhunderts ein rückhaltloses Einander-ausgesetzt-sein im Zeichen der Furcht vor dem Anderen. Auch Hobbes aber glaubt nur das natürliche Sosein des Menschen zu beschreiben. Wie er als Übersetzer von Thukydides' Schrift *Der Peloponnesische Krieg* wusste, ist dieses Sosein zwar ständig einer kontingenten Geschichte ausgesetzt; aber diese vermag nichts am Eidos des Menschen zu ändern. Dagegen begreift es bereits Michel de Montaigne als einer unaufhörlichen Alteration durch Unabsehbares ausgeliefert. Demnach kann jeder im nächsten Moment bereits zu einem Anderen werden. So macht sich ein „Teloschwund“ (Blumenberg 1983) bemerkbar, der im 18. Jahrhundert in die These mündet, der Mensch sei „von Natur aus nichts“ (August L. v. Schlözer), so dass sich Andere dazu ermächtigt sehen können, alles Mögliche aus ihm zu machen (Buck 1984). Von Christoph M. Wieland über Johann G. Herder, Claude A. Helvétius und Jean-Jacques Rousseau bis hin zu Johann F. Herbart und zur Anthropologie des 20. Jahrhunderts versucht man die Konsequenzen dieser Deteleologisierung zu bewältigen und pädagogisch zu nutzen. Als „erstem Freigelassenen der Schöpfung“ (Herder), als unbestimmt „perfektiblen“ Lebewesen (Rousseau) und „instinktentsichertem Tier“ (Arnold Gehlen) steht dem Menschen demnach alles offen, was er aus sich machen kann bzw. *was Andere aus ihm machen können* – vielleicht sogar ganz und gar „artifizielle“ Menschen, wie bereits Rousseau erwägt.

Die seit dem 18. Jahrhundert explizit mit systematischem Anspruch als solche auftretende Anthropologie (Marquard 1982: 122–144) muss das freilich als rhetorische Übertreibung zurückweisen. Jeder Versuch, aus Menschen etwas zu machen, setzt deren Beeinflussbarkeit voraus und muss insofern an ihre natürliche Ausstattung anknüpfen, wie auch immer man sie umgestalten will. Von John Lockes Empirismus über Étienne de Condillacs Sensualismus und Immanuel Kants Bestimmung der Endlichkeit

des Menschen, die darin liegt, dass er auf Material angewiesen ist, das ihm „gegeben“ werden muss und das er sich nicht selbst verschaffen kann, wenn er etwas erfahren will, bis hin zu Hegels *Enzyklopädie* fragt man sich in diesem Sinne: womit fängt menschliches Leben an (Cassirer 1932; Kondylis 1986)?⁵ Wenigstens mit einem Zustand der Irritierbarkeit, der Reizbarkeit und der Sensibilität bzw. der Sensibilisierbarkeit (Baasner 1971: 609; Fontius 2003: 487–508; Sarasin 2001; Starobinski 2003), antworten die Anthropologen der Aufklärung mit Albrecht v. Haller u.a (Haller 1753). So wird eine „Anthropologie von unten“, die bei den elementarsten Formen der Empfindung, der Wahrnehmung und der Empfänglichkeit für Anderes ansetzt, für alle Versuche maßgeblich, aus Menschen etwas zu machen, was sie nicht schon von Natur aus sind. Das gilt auch dort, wo man der menschlichen Natur mit Johann G. Herder und Wilhelm v. Humboldt noch ein Prinzip der (Selbst-) Bildung zuschreibt, die dazu in der Lage sein sollte, durch eine epigenetische Produktivität höhere Formen des Selbstseins aus sich heraus hervorzubringen (Canguilhem 1962: 3–63; Liebsch 1992; Müller-Sievers 1993).

683

Besonders die an der zunächst weitgehend staatskonformen Stimulierbarkeit, Disziplinierung, Zivilisierung und Rationalisierung Anderer interessierte Pädagogik⁶ wirft die Frage auf, wie Sensibilität und Bildungstrieb, die Empfänglichkeit für fremde Einflüsse und ihre richtige teleonome Ausrichtung zusammen gehen können (Schwarz 1802: 199, 210). Dabei sieht sie sich mehr und mehr dazu gezwungen, auch einer pathogenen Erregbarkeit (Paul 1963: 31), dysteleologischen Ausartungen des Bildungstriebes (Denzel 1825: 52, 130) und nervösen Überreizungen (Beneke 1876: 53, 78) Rechnung zu tragen. Man weiß, dass die kindliche Seele der Stimulation und der „Sensation“ bedarf; und man will ihr Interesse und ihre Neugier auf diesem Wege „wecken“. Aber ob das so geschehen kann, dass ihre pädagogisch gewollte Sensibilisierung nicht in eine überforderte und teleologisch desorientierte Pathologie umschlägt, wird zu einem Kernproblem eines patho-pädagogischen Diskurses (Denzel 1825: 130; Strümpell 1890a: 227; Strümpell 1890b; Howe/Wiegandt 2014), der darum kämpft, die stimulierte Sensibilität des Einzelnen durch „Regelmäßigkeit und Ordnung“ in Schach zu halten, der sich aber zugleich – bis heute – immer

5 Von der weiteren, die Physiologie und Psychologie des 19. Jahrhunderts betreffenden Weiterentwicklung dieser Frage sehe ich hier ab; vgl. Sommer 1987.

6 Zweifellos greift sie auf eine lange Vorgeschichte zurück – von Aristoteles' ethischen und dianoetischen Tugenden über die *courtoisie* und gemäßigte Formen des Umgangs mit Anderen, die mehr oder weniger auf sie Rücksicht nehmen sollen, bei Erasmus v. Rotterdam bis hin zur von N. Elias entfaltenen Zivilisationstheorie. Jedoch spielt der Begriff der Sensibilität noch keine herausragende Rolle; vgl. Weise 1969: 280–325.

mehr dazu gezwungen sieht, mit einer Temporalisierung der Lebensverhältnisse Schritt zu halten, die sich mit einem bloß konservativen Ordnungsverständnis kaum mehr vereinbaren lässt (Rosa 2005).

Ein solches Ordnungsverständnis ist im 18. Jahrhundert von mehreren Seiten her fragwürdig geworden: (a) durch den besonders von den schottischen Theoretikern des *moral sense* angeregten Diskurs über das *Mitleid* (*pitié*) (Hamburger 1985; Wilson 1993), der den Nächsten wiederzuentdecken beginnt, der *jeder Andere* sein kann (Liebsch 2008), wie es das Samaritergleichnis gelehrt hatte; (b) durch die bürgerliche Kultur *individueller Empfindsamkeit* (Pikulik 1981; Sauder 2003), die (c) in der Apologie des Sentimentalischen zur Zeit der *Romantik* schließlich in eine *außer-ordentliche* Sensibilität übergeht, die sich in überhaupt keiner sozialen, moralischen, politischen oder ästhetischen Ordnung mehr bändigen lässt (Bohrer 1989; Frank 1989; Liebsch 2011: 25–49). So kommt eine *soziale, individualisierte und außer-ordentliche Sensibilität* zur Geltung, die sich nicht länger auf eine ‚natürliche‘ menschliche Ausstattung reduzieren lässt, insofern sie überhaupt erst auf dem Weg einer progressiven, weder archäologisch noch teleologisch vorweg bestimmten Sensibilisierung gezeitigt wird.

684

Wo sich schließlich die Anthropologie mit Helmuth Plessner, Karl Löwith, Max Scheler u.a. im 20. Jahrhundert rückblickend über ihre eigene geschichtliche Situation in der Moderne klar wird, ist es um das Vorurteil geschehen, der Mensch sei durch eine weitgehend unveränderliche Ausstattung bestimmt (Plessner 1979: 276–362; Löwith 1981: 243–258). Auch Historiker von Lucien Febvre über Philippe Ariès bis hin zu Alain Corbin beginnen den Menschen mitsamt der ihm zugesprochenen Sensibilitäten entschieden zu historisieren (Febvre 1988: 91–108; Ariès 1988; Corbin 1984; Raulff 1986: 145–166). Ariès kommt dabei (1949) ähnlich wie schon Paul Valéry (Valéry 1995: 105, 110, 366, 118; Löwith 1971) zu dem Befund einer massiven „Invasion der Technik in die Sensibilität“, die jegliche Illusion einer zeit- und geschichtsresistenten Beständigkeit des Menschen zerstören müsse. Ariès spricht von einer „totalen Geschichte“, die „alles erfasst“ habe (Ariès 1988: 245, 260) – bis hin zu einem „ungeheuerlichen Überfall der Geschichte auf den Menschen“, wie ihn für Ariès der Nationalsozialismus dargestellt hat (Ariès 1988: 53, 56).

Diese Ausdrucksweise blendet allerdings aus, dass gerade im Vorfeld des Nationalsozialismus und des Faschismus eine zunächst vorwiegend verbal radikale, nicht von „der Geschichte“, sondern von geschichtlich Handelnden zu verantwortende Politik im Namen einer „absolut neuen“,

„futuristischen Sensibilität“ propagiert worden ist. Filippo Marinetti und seine Gefolgsleute, die sich kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges den italienischen Faschisten andienten, verwarfen nicht nur jegliche Romantik, jegliche Sentimentalität und jeglichen Schmerz, der sich an Verlust und Vergangenen entzündet (Schmidt-Bergmann 2009: 105); sie propagierten nicht nur die „Entmachtung der Toten“ (ebd.: 175), der Trauer um sie und des Erinnerns, sondern auch eine radikal umzugestaltende Sensibilität *für* Gewalt (durch die das enthusiastisch bejahte Neue herbeigeführt werden sollte), für Beschleunigungen aller Art und die Technik mit ihrem Lärm, die das Unmögliche möglich machen sollte. So hielten sie sich für „die Primitiven einer neuen, völlig verwandelten Sensibilität“, die in keiner Weise mehr mit dem zu überwindenden ‚alten‘ Menschen verwandt sein sollte (ebd.: 310). Welche Mühe man mit dieser *neuen* Primitivität haben würde, darauf wirft die berüchtigte Posener Rede Heinrich Himmlers ein bezeichnendes Schlaglicht, in der er freimütig eingestand, angesichts von 100, 500 oder auch 1000 Leichen⁷ sei die Übelkeit – lt. Günter Anders in diesem Fall das „letzte Residuum der Gesittung“ (Anders 1988: 39) – nicht leicht in den Griff zu bekommen.

685

Zweifellos können der Futurismus, der Faschismus und der Nationalsozialismus als (im negativen Sinne) ‚herausragende‘ Projekte einer revolutionären Umgestaltung der menschlichen Sensibilität verstanden werden, die bis heute die dreifache Frage aufwerfen, ob (a) der verlangten „neuen“ Sensibilität einfach eine „alte“ (wirklich oder vermeintlich überwundene) Sensibilität entgegensetzen ist; ob (b) der kollektiven Gewalt, die man offen propagiert hat, sowie bestimmten Techniken politischer Herrschaft die menschliche Sensibilität überhaupt zu Gebote steht; und ob (c) womöglich gerade letztere der propagierten Gewalt einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. Das ist explizit die Position von Emmanuel Levinas, in dessen Werk eine der europäischen Gewaltgeschichte entgegengehaltene Sensibilität als absolut unverfügbar beschrieben wird (Levinas 1992; Levinas 1987: 162–171).

4. Unverfügbare Sensibilität?

In keinem anderen Werk der Philosophie der Moderne kommt der menschlichen Sensibilität eine vergleichbar zentrale Stellung zu; aber so, dass wir gezwungen sind, diesen Begriff mit einer vielfältigen Vorgeschichte

7 https://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Redem

zu vermitteln, die von anthropologischen Beschreibungen einer natürlichen, nicht mehr archäologisch begründeten und teleologisch ausgerichteten Ausstattung des Menschen als eines *wenigstens sensibilisierbaren Wesens* über Versuche pädagogischer Zurichtung dieser Ausstattung und ihre außer-ordentliche, romantische und individualistische Steigerung bis hin zu ihrer Auslieferung an Geschichte, Technik und Politik radikale Zweifel daran weckt, ob sich überhaupt noch angeben lässt, was ‚uns‘ als sensible Wesen menschlich ausmacht.⁸ Während die traditionelle Anthropologie noch fragte, was wir (als Menschen) sind, um auf eine eidetisch invariante, ontologische Selbigkeit abzustellen, versucht Levinas schließlich die ganze Last dieses ontologischen Erbes abzuwerfen und meint die fragliche Sensibilität in einer ethischen Verantwortung für den Anderen zu finden, der an die Identität bzw. Selbstheit des Verantwortlichen appelliert.⁹ Darin liege die eigentliche Sensibilität menschlicher Subjektivität. Durch die Sensibilität angesichts des Anspruchs des Anderen sei sie zur Identität eines Lebens aufgerufen, nach dem wir mit der Wer-Frage fragen können.

So gerät Levinas allerdings mit einer philosophischen Aesthesiologie in Konflikt, die – sei es mit Helmuth Plessner, sei es von Edmund Husserls „Logos der ästhetischen Welt“ aus – von Maurice Merleau-Ponty über Bernhard Waldenfels bis hin zu Gernot Boehme eine *rein ethische Deutung* der Sensibilität im Zeichen des Anderen zurückweist, wie sie Levinas nahe legt.¹⁰ Zum anderen gerät diese Position dort, wo sie die Unverfügbarkeit menschlicher Sensibilität statuiert, in Konflikt mit *Politiken* der Sensibilisierung, welche, sei es von ‚rechts‘ (wie im Fall des Futurismus und Faschismus), sei es von ‚links‘ (wie etwa in der sog. Kritischen Theorie¹¹) (Menne 1974; Marcuse 1995: 80–88) ganz und gar auf Praktiken einer Sensibilisierung setzen, die sich scheinbar überhaupt nicht von sich aus ergibt; auch nicht „angesichts des Anderen“ (Levinas).

8 Dass es Levinas gelungen sei, das mit phänomenologischen Mitteln aufzuzeigen, ist besonders von D. Janicaud massiv bezweifelt worden; Janicaud 2014. Es ist ein Desiderat, diese gewichtige, aber vielfach als polemisch abgetane Kritik endlich ernst zu nehmen.

9 Der Weg von der Ontologie des Frühwerkes von Levinas hin zur anti-ontologischen Konzeption des zweiten Hauptwerkes, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, kann hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden..

10 Vgl. die kritische Diskussion einer „ästhesiologischen‘ Gemeinschaft“ bei E. Levinas. Levinas 1986: 52; Levinas 1987: 169. Diese Diskussion macht deutlich, wie problematisch der fragliche Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Sozialität nach wie vor ist. (Siehe dazu wiederum Merleau-Ponty 1984a: 54).

11 <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html>

Aktuelle Positionen wie etwa die von Susan Sontag (Sontag 2003b), die von einer wesentlich der Moderne, besonders der Kunst Francisco de Goyas zu verdankenden, aber erst heute durchgreifend wirksamen ethischen Sensibilisierung ausgeht, zwingen dazu, diesem Begriff (a) *in historisch-ideengeschichtlicher Perspektive* (b) unter dem Aspekt seiner *Aneignungen* durch die Pädagogik, die Technik und die Politik (c) darauf hin zu untersuchen, ob er inzwischen tatsächlich *von jeglichem Bezug auf eine menschliche Natur abgelöst* zu denken ist, wie es sowohl *Levinas' ethische Apologie einer unverfügbaren Sensibilität* als auch eine *Politik der Sensibilisierung* zu behaupten scheint, die die menschliche Sensibilität ganz und gar als ihr Produkt begreift. Diese Frage stellt sich schließlich (d) vor dem Hintergrund einer Vielzahl *medialer Vermittlungsprozesse*, wie sie bei Sontag, aber auch bei Luc Boltanski u.a. zur Sprache kommen (Boltanski 1999). Längst erschöpft sich die menschliche Sensibilität nicht mehr im sinnlich in räumlicher Nähe Wahrnehmbaren, sondern öffnet sich auf globale Horizonte, in denen jeder Fremde ‚Nächster‘ werden kann (Eagleton 2009). Das ist ohne Potenziale der Resonanz, der Überforderung, der affektiven Stimulierung und Desensibilisierung nicht zu denken, die bereits im 19. Jahrhundert zur Sprache gekommen sind, heute aber, unter medial dramatisch verschärften Bedingungen, neu bedacht werden müssen (Radkau 1998; Crary 2002; Franck 1998; Türcke 2002). Um Spielräume der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung heute ausloten zu können, muss man daher die Anthropologie als historisierte Rede über menschliche Natur, machtkritische Diskursgeschichten, die zeigen, wie man sich ihrer zu bemächtigen versucht hat, gewaltkritische Ethik, Ästhetik und medienkritische Diagnostik ins Gespräch miteinander bringen.

687

Das kann nur gelingen, wenn die überbordende Komplexität der Sensibilitäts- und Sensibilisierungsformen, die in der Moderne – vom divinatorischen Gespür und hermeneutischer Subtilität über psychologisches Einführungsvermögen bis hin zur musikalischen Raffinesse – zur Sprache gekommen sind und auf die man von Paul Valéry über Jean Starobinski bis hin zu Richard Rorty ein Loblied gesungen hat, auf einen möglichst scharfen analytischen Fokus bezogen wird, als den ich den Begriff der *Sensibilisierung* vorschlagen möchte. Dieser hat im Gegensatz zur Sensibilität den Vorteil, differenzierte Fragen nahe zu legen, die an den *transitiven Gebrauch des Verbs* anknüpfen können: Sensibilisiert *wird* etwas oder jemand, das bzw. der nicht von sich aus sensibilisiert *ist*, aber sich als sensibilisierbar erweist. So gesehen stellen sich folgende Fragen:

- *Wie zeigt sich* menschliche Sensibilität infolge von Sensibilisierungsprozessen? In ersterer Näherung können wir sagen: daran, dass und

wie jemand sich besonders bzw. außer-ordentlich aufgeschlossen dafür erweist, was ‚da‘ ist, was sich zeigt, was ‚gegeben‘ ist und über das Gegebene hinausweist auf einen Überschuss an Erfahrbarem, der seinerseits niemals einfach ‚gegeben‘ ist. So gesehen liegt *prima facie* ein ästhetologischer Zugang zu Sensibilisierungsprozessen nahe. Wer nicht einfach sieht, sondern sich einem „sehenden Sehen“ (Max Imdahl) hingibt, wird nicht nur mehr und anderes als andere sehen, indem er das Sichtbare erkundet wie in einem *studium* (Roland Barthes); er wird auch nicht nur über das Sichtbare hinaus anderes „sichtbar machen“ (Paul Klee), sondern das Sichtbare selbst überschreiten im ‚Hinblick‘ auf das, was im zu Sehenden nicht aufgeht. In diesem Sinne sprach Barthes von einem „bestechenden“ Bild (*punctum*). Das „sehende Sehen“ geht an diese Grenze und ggf. über sie hinaus, um das Sehen im doppelten Sinne des Wortes sein zu lassen.

688

- *Wer oder was* wird sensibilisiert? *Woran* spielt sich Sensibilisierung ab? Wenn nicht an etwas, dann *an jemandem*, auf den wir mit der *Wer*-Frage abzielen. Die Antwort auf die *Wer*-Frage ist aber das *Selbst*. Sensibilisiert wird das *Selbst*. Das menschliche, leibhaftige, primär wahrnehmende *Selbst* ist für sensibilisierbar zu halten.¹²
- *Wie* aber und *durch was oder wen*? So stellt sich die Frage nach Subjekten und Mitteln der Sensibilisierung.
- Mit welcher Intention, mit welchem Zweck oder *worumwillen* wird sensibilisiert? Ist Sensibilität auch das Ziel jeglicher Sensibilisierung? Auch um den Preis einer überfordernden Übersensibilisierung? Kann es überhaupt eine Form der Sensibilität geben, die *nicht* dieser Gefahr ausgesetzt wäre?
- In welchen *Registern und Dimensionen* menschlicher Erfahrung spielt sie sich ab? Lassen sich sinnliche, kognitive, moralische, ästhetische Sensibilisierungen unterscheiden bzw. voneinander trennen? Gibt es Transfereffekte? (Früchtl 1996; Rorty 1992; Rorty 2001; Rorty 2002)
- Wie steht es um *Schwellen, Grade und Grenzen* der Sensibilisierung? Wie schlägt ggf. übermäßige Sensibilisierung in Überforderung und schließlich in Desensibilisierung um?

12 Dass sie sich Was- und die Wer-Fragen nicht fein säuberlich voneinander trennen lassen, wird deutlich, wenn man mit Ricœur bedenkt, wie die Selbigkeit (*mêmeté*) des Körpers und die Selbstheit (*ipséité*) der Person miteinander verschränkt zu denken sind. Zu zeigen wäre das konkret anhand dessen, was ‚unter die Haut geht‘. Ricœur 1996; Benthien 1999.

- Wie geht man damit um, sei es pädagogisch, sei es politisch? Wie macht man ‚Politik‘ mit reduzierter oder gesteigerter Sensibilität, indem man desensibilisiert oder hypersensibilisiert, indem man an Affekte wie Zorn, Wut und Empörung, aber auch an Schmerz, Empathie und Trauer appelliert (Butler 2006; Liebsch 2006/2007: 109–122; Breyer 2013) und die jeweils intendierte Sensibilität gerade dadurch in Frage stellt, dass man zu opportunen Zwecken auf sie einzuwirken versucht?

Zusammengefasst geht es darum, in einem interdisziplinären Diskurs zu erkunden, wie sich menschliche Subjektivität als nicht ohne weiteres von sich aus ‚sensible‘, aber *vielfältig sensibilisierbare* zwischen ästhesiologischen Registern ihrer Affizierbarkeit, Ontologien des Selbst, Ethik und politisch motivierten Praktiken der Sensibilisierung heute darstellt. Als *außerordentlich sensible* (und insofern niemals ganz und gar normalisierbare) scheint sie höchstes Lob zu verdienen, zugleich aber auch eine absolute Überforderung zu riskieren. Messen diejenigen, die sich zutrauen, ihr angesichts dessen Grenzen zu ziehen, nicht „mit nicht vorhandenen Maßstäben“ (Friedrich Nietzsche)?

689

5. ... im Interesse an der Lebbarkeit seines Lebens

Wie gezeigt, spannt sich von der Anthropologie der Aufklärung über Ontologien des Selbst bis hin zur Ethik einer außerordentlichen Sensibilität ein weiter ideengeschichtlicher Horizont auf, in dem die Frage zunehmend virulent wird, wie ein individuelles, weder archäologisch noch teleologisch verbürgtes, leibhaftiges Selbst, dem in seiner Endlichkeit wenigstens etwas ‚gegeben‘ sein muss, Potenziale seiner Sensibilisierbarkeit entfalten kann, die sich weder auf bloße Wahrnehmung (*aisthesis*) reduzieren lassen noch auch in Kunst und Ästhetik aufgehen. In dieser Sicht handelt es sich bei moderner Ästhetik weniger um eine theoretische Begründung der Kunst oder um die Begründung einer allgemeinen Wahrnehmungslehre, sondern um eine radikale Besinnung darauf, wie sich jemandem, dessen Leben sich als Selbstsein vollzieht, Verhältnisse zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst überhaupt darstellen; und zwar im Lichte der existenziellen Frage, wie in diesen Verhältnissen Wege eines individuell lebbaren, expressiven, um Wahrnehmung, Ausdruck und Darstellung ringenden Lebens zu bahnen sind, die nicht länger in der Archäologie menschlicher Natur oder in einer ethischen Teleologie gemeinsamen Lebens vorgezeichnet sind.

An dieser Frage *müssen* wir unvermeidlich ein mehr oder weniger starkes, sogar leidenschaftliches Interesse haben, denn sie widerfährt uns bzw.

geht uns immer schon unter die Haut, sobald wir unser Leben eigens leben müssen. *Menschliches, zu lebendes Leben ist nur in dieser Fraglichkeit möglich.* Wir können demnach überhaupt nicht leben, ohne zugleich auch mit dieser Frage konfrontiert zu sein, wie unser Leben über bloße Selbsterhaltung hinaus *überhaupt lebbar* sein kann, sei es allein, sei es mit und unter Anderen, in Formen der Zusammenarbeit, des zusammen Handelns, sei es in einem abgeschiedenen Leben¹³ und im Verzicht auf jegliche Macht und jeglichen Besitz, gut oder glücklich.

690

Verschärft stellt sich jene Frage heute angesichts einer unaufhebbaren Pluralität von Lebensformen, die auf mannigfaltige Art und Weise zu leben und zu formen sind, ohne im Überlieferten ein zureichendes Fundament haben zu können. Dem widerspricht keineswegs, dass jede Lebensform auf eine gewisse Normalität angewiesen ist. Individuelle Lebensformen, wie sie die Moderne möglich gemacht hat, können bzw. dürfen sich jedoch nicht mehr in ihrer Normalität erschöpfen. Verdient ein gänzlich normalisiertes Leben überhaupt noch, Leben genannt zu werden? Als individuell lebbar kann sich das Leben nur infolge einer wenigstens vorübergehenden Suspendierung seiner Normalität erweisen, die kraft des Außer-Ordentlichen ‚anders‘ zu leben ermöglicht; und zwar in Spielräumen, die heute kaum mehr autark und isoliert, sondern in der Verflochtenheit, Interferenz und Vernetzung¹⁴ mit dem Leben Anderer und Fremder sich eröffnen, die vielfach an ganz anderen Lebensweisen interessiert sind. Konflikte sind damit vorgezeichnet, wenn sich das Leben der einen nicht einfach indifferent neben dem Leben der anderen abspielen kann und wenn sich verschiedene Lebensformen ganz unterschiedlich zu ihrer inneren und äußeren Normalisierung verhalten. Für die einen mag sie vor allem Halt versprechen in einer Welt, die scheinbar von nichts mehr auslassender Kontingenz beherrscht wird – so als ob alles jederzeit (ganz) anders sein könnte. Für die anderen stellt sie dagegen eine ständige Bedrohung dar – so als ob das Leben gerade durch seine Normalisierung ums Leben gebracht werden könnte.

In diesem Sinne spricht Agamben von einem nicht normalisierten Leben als einem Leben im (andauernden) Ausnahmezustand. Damit spielt er

13 Vgl. die (wie bei Blumenberg) ‚nomadistische‘ Deutung der Lebensform der *xenitheia* als eines philosophischen, freiwilligen Aufenthalts in der Fremde bei Roland Barthes. Barthes 2007: 203–209.

14 Mit diesen Metaphern deute ich nur an, was genauer zu untersuchen wäre: Wie das, was Aristoteles als ein Leben in der Verflochtenheit mit dem Leben Anderer beschreibt, heute, besonders im Zeichen medialer Vermittlungsprozesse, gewissermaßen neuartige Aggregatzustände annimmt. Vgl. Latour 2014: 356–366.

nicht nur auf Carl Schmitts, zeitweise dem Nationalsozialismus angediente Politische Theorie, sondern auch auf eine ‚ästhetische‘ Kritik normaler Lebensformen an, die sich seit der Frühromantik und dann auch in der von Luc Boltanski und Ève Chiapello sog. „Künstlerkritik“ (Boltanski/Chiapello 2003: 80) Geltung verschafft hat, in der es um die Lebbarkeit eines individuellen Lebens ging, das sich, wie Agamben schreibt, „aufs Spiel setzt“ und sich u. U. dazu gezwungen sieht, mit dem Leben zu experimentieren. Damit ist der Horizont weitgehend kollektivierter und konventionalisierter Lebensformen des Mittelalters, an denen sich Agamben zuletzt in seinen anti-kapitalistischen Reflexionen über die „Höchste Armut“ orientiert hatte, gesprengt (Agamben 2012).

Individuelles Leben kündigt zwar keineswegs jegliche Gemeinschaft auf; aber die genannte Kritik besteht doch, mit Søren Kierkegaard und Paul Ricœur zu reden, darauf, dass in einem unvermeidlich ekstatischen, *außer sich* geratenden Leben jeder Einzelne ‚anders‘ und somit in gewisser Weise eine Ausnahme ist.¹⁵ Jeder ist einzig in seiner Art und darauf angewiesen, Wege eines für sich (mit und unter Anderen) lebbareren Lebens zu finden, die nicht einfach vorgegeben sind und die sich nicht in Gewohnheit und Routine erschöpfen sollten. Denn darin läge eine Normalisierung, die Lebensformen in einem ‚geregelten Leben‘ zu ersticken droht.¹⁶ Genau dagegen wendet sich eine Auffassung von *individuellem Leben als Kunst*, die weder als bloße Lebenskunst noch auch im üblichen Sinn als ästhetisch oder als bloßes Spiel aufzufassen ist. Diese Auffassung von Leben als Kunst wehrt sich sowohl gegen eine bloß diätetische Auffassung von Lebenskunst (Kant 1984: 233) als auch gegen eine falsch verstandene „Ästhetisierung“ (Brombach/Setton/Temesvári 2010)¹⁷, die das gesuchte Leben von jeglicher Verbindlichkeit sozialer, moralischer, rechtlicher oder politischer Art ablösen würde,

15 Hier ist von einem Zusammenleben mit Anderen als Anderen die Rede, das sie nicht um ihre Alterität, ihr Anderssein verkürzt. Vgl. dazu die aktuelle sprachkritische Revision dieser Redeweise bei P. Ricœur. Ricœur 2015.

16 Ich habe das an anderer Stelle ausführlicher zu zeigen versucht und knüpfe hier an die entsprechenden Vorüberlegungen wieder an: Liebsch 2015.

17 Vielfach wird der Begriff der Ästhetisierung (wie bei Wolfgang Iser etwa) auf ein ‚Ästhetisch-machen‘ dessen bezogen, was von sich aus *nicht* ‚ästhetisch‘ ist. Im Fall des Politischen handelt es sich in diesem Sinne oft (wie schon bei Walter Benjamin in seiner Beschreibung faschistischer Ästhetisierung) um die Kritik einer illegitimen Bemächtigungsstrategie. Hier schlage ich einen anderen Begriff von Ästhetisierung vor, der sich eine solche Kritik nicht zuziehen muss, wenn er auf das *páthos* eines Lebens zurückbezogen wird, dem es um seine durch nichts zu garantierende freie Lebbarkeit geht. Wenn Ästhetisierung diesem ‚Interesse‘ Ausdruck verleiht und wenn sie an eine diesem *páthos* selbst innewohnende *aisthesis* anknüpft, ist sie nicht generell einer gewaltsamen Bemächtigung von Nicht-Ästhetischem verdächtig.

um sich womöglich *nur noch* auf das *Wie* des Lebens bzw. auf dessen *Stil* zu beschränken (Blom 2010: 165–180).¹⁸

In diesem Sinne nimmt Agamben denn auch Michel Foucault gegen den Vorwurf der Ästhetisierung der Lebens-Kunst in Schutz (Agamben 2005: 60).¹⁹ Was unter der Devise Leben als Kunst auf dem Spiel steht, ist nicht eine Ästhetisierung durch Entpflichtung, Entmoralisierung oder Entpolitisierung, die sich schließlich nur noch auf ein angeblich autonomisiertes Schönes bzw. auf autonome ästhetische Erfahrung²⁰ beziehen würde. Vielmehr geht es darum, dass individuelles Selbstsein, dem es um die Lebbarkeit eigenen und fremden Lebens zu tun ist, nicht durch eine weitgehende Normalisierung genau darum gebracht wird. Insofern treten Foucault und Agamben tatsächlich als Apologeten einer *Entnormalisierung* auf. Die aber muss kein Selbstzweck sein, so als ginge es nur darum, Lebensformen wieder zu ent-regeln und in diesem Sinne um eine Anarchie, die jegliche Normalität zu beseitigen verspräche.

692

Vielmehr geht es um Erfahrungen und Praktiken der Suspendierung einer normalisierten Differenz von geformtem Leben und vitalisierter Form, deren Sinn darin liegt, das ekstatische, der Welt, Anderen und sich selbst exponierte Leben als solches – poetisch, musikalisch, künstlerisch oder auch theoretisch – zum Ausdruck und zur Darstellung kommen zu lassen, ohne jegliche Normalität regressiv zu unterlaufen. Dieser Ausdruck erfindet nicht etwa Möglichkeiten ‚kreativen‘ Lebens *ex nihilo*, sondern kämpft darum, ein vorgängiges Leben zum Vorschein zu bringen, das sich zunächst *pathisch*, nämlich im *Widerfahrnis* sei es schmerzhafter, sei es darüber hinaus inspirierender Herausforderungen überhaupt erst als vitales Leben abzeichnet, das aber durch mannigfaltige Prozesse seiner Normierung und Normalisierung unterdrückt zu werden droht. Genau dafür kann *par excellence* ästhetische bzw. eigens ästhetisierte Erfahrung

18 Hier soll der Stil mit Berel Lang als „Seinsform“ (statt als Attribut) rehabilitiert werden (Blom 2010: 170). Wie auch Susan Sontag in ihrer Ehrenrettung des Stil-Begriffs gezeigt hat (Sontag 2003b: 23–47), wäre es jedenfalls auf schlechte Weise abstrakt, sog. „Inhalte“ gegen Stile als deren Formen auszuspielen. Das gilt auch für menschliche Lebensformen: *Worum* es ‚inhaltlich‘ in ihnen geht, lässt sich überhaupt nicht trennen davon, *wie* man sich miteinander um Strittiges auseinandersetzt. Das hat auch Jacques Rancière in seiner ‚politischen Ästhetik‘ im Blick, der das ‚Wie‘ allerdings nicht (wie schon Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty) auf der Ebene der Wahrnehmung entfaltet; vgl. Merleau-Ponty, 1984b: 78.

19 Der Autor bezeichnet dann aber ein sich aufs Spiel setzendes Leben als „ethisch“. Agamben 2005: 65.

20 Deren Spezifität kann man durchaus verteidigen, ohne zum phänomenologisch unplausiblen Gedanken einer wörtlich als Selbstgesetzgebung verstandenen Auto-Nomie Zuflucht zu nehmen.

sensibilisieren (Welsch 1995: 75). Überzeugend wird ihr dies jedoch nur gelingen, wo sie nicht etwa subjektivistisch, scheinbar beliebig (Kulenkampff 2002: 52), künstlich oder gewaltsam Lebensverhältnisse ‚ästhetisiert‘, sondern wo sie – wie sublimiert auch immer – das *páthos* eines Lebens aufgreift, das von Anfang an um seine Lebbarkeit ringen muss, in sozialen und politischen Lebensformen, im Widerstreit ihrer pluralen Manifestationsformen und jenseits ihrer vielfältigen Normierungen und Normalisierungen, die zu ersticken drohen, worum es ihm in seiner freien Vitalität gehen muss, wenn wir Friedrich Schiller folgen (Schiller 1984a; Schiller 1984b).

6. Gegenwärtige Fragen

Hier stoßen wir auf eine Vitalität, die auf solche Herausforderungen immer schon Antwort gibt, bevor sie in Lebensformen aufgefangen und normalisiert werden kann; um einen Preis womöglich, den wohl jeder zu hoch findet, der sich für eine Suspendierung eines normalisierten Lebens interessiert, das als durchgängig geregeltes zu verkümmern droht.

693

In dieser analytischen Perspektive eröffnet sich eine ganze Reihe von Fragen, die im Hinblick auf die eingangs beschriebene Situierung menschlicher Sensibilität im Kontext fragwürdig gewordener „Grundlagen“ heutiger Ästhetik von zentraler Bedeutung sind:

- (1) Wie ziehen wir uns solche Herausforderungen zu? Wie gehen sie einem exponierten, ekstatischen Leben „unter die Haut“, um nach Formen des Ausdrucks zu verlangen, die in einem weitgehend normalisierten Leben nicht zu haben sind? Leben wir wirklich und unumgänglich im Interesse an der Suspendierbarkeit eines geregelten, geformten Lebens, wie ich es unterstellt habe?²¹
- (2) Wie sind Lebensformen zu begreifen, denen es an solchen vitalen bzw. vitalisierenden Herausforderungen mangelt? Man denke an Phänomene der Apathie, der Indifferenz, der Gleichgültigkeit, der Erschöpfung und Depression.²²

21 Diese Frage ist nicht neu. Schon Georg Simmel wirft sie (in einer anderen Terminologie) auf (Simmel 1998: 119–134). Hier spricht er vom „tiefsten Anspruch des Individuums“, sich seine „Eigenart“ zu bewahren, und zwar durch die Differenzempfindlichkeit einer auf alles Antwort gebenden Seele (Simmel 1998: 119, 125), die sich nur in der Weise des „Andersseins“ in einer praktischen Lebensform ausprägen kann (Simmel 1998: 130). Gerade das bewahre sie aber nicht vor einem Konformismus, der sich auch in einem forcierten und nachgeahmten Anderssein manifestieren kann.

22 Ob die genannten Phänomene durchgängig privativ zu deuten sind, bleibe dahingestellt. Vgl. Geier 1997.

- (3) Wie stimulieren solche Herausforderungen expressive Leidenschaften²³, die nicht in normalisierten Lebensformen aufgehen können?
- (4) Wie können solche Leidenschaften (im Bereich des Theaters, der Musik, des Films, der Literatur, der Malerei) eine Suche nach anderen Lebensformen anregen, ohne auf überholte und irreführende Modelle einer Identität von Leben und Form etwa abzu zielen?²⁴ Wie können sie mit der unaufhebbaren Differenz von vitalisierter Form und geformtem Leben umgehen, ohne dass diese Differenz als bloßes Scheitern erfahren werden muss?
- (5) Wie können sich solche Leidenschaften im heutigen Kontext einer unaufhebbaren Pluralität von Lebensformen politisch situieren, ohne auf deren Aufhebung – etwa in einem „ästhetischen Staat“ – abzu zielen, ohne sich aber auch in politische Abstinenz und Indifferenz zurückzuziehen, die sie um jegliche (wenigstens indirekte) gesellschaftliche Bedeutung zu bringen droht?
- (6) Wie können sie speziell ästhetische Arten und Weisen der Suspendierung normalisierter Formen sozialen Lebens wieder an diese zurückbinden, statt sich nur irreversibel von ihnen zu entfernen und womöglich zu entfremden?
- (7) Diese Frage schließlich mündet in hochkomplexe Probleme einer Gegenwartsdiagnostik, die nicht zuletzt das Selbstverständnis zur Sprache bringen muss, im dem wir uns als pathisch verfasste und leidenschaftlich-expressive Subjekte begreifen im Kontext einer Kultur, die besonders in Folge einer weitgehenden Verrechtlichung und Ökonomisierung des Sozialen zu einem Normalismus neigt, in dem die Regelung unseres Leben über das zu regelnde Leben zu triumphieren droht.
- (8) Wenn ästhetische Formen der Suspendierung normalisierten Lebens einem solchen Normalismus nicht geradewegs den Krieg erklären, wie können sie es dann mit ihm aufnehmen, ohne sich auf eine Weise zu überfordern, die nur in Resignation münden kann?²⁵ Und wie

23 Zu deren Ambiguität vgl. Agamben 2012: 115, mit Blick auf Nietzsche.

24 Eine schlichte Identifikation von Kunst und Lebensform kann in dieser Sicht nicht überzeugen; vgl. Shusterman 1994: 37; Rancière 2008: 37.

25 Eine, und nicht die geringste, Überforderung liegt bekanntlich darin, dass die Kunst wie auch ihre ästhetische Theorie die Rolle radikaler Kritik eines Verblendungszusammenhangs übernehmen soll, der uns derart total beherrschen sollte, dass lt. T. W. Adorno überhaupt kein richtiges oder gutes Leben mehr im falschen oder un-guten mehr denkbar und möglich erschien. Bubner 1989: 106; Rancière 2010: 36. Wenn Rancière dagegen darauf baut (ähnlich wie schon Goethe, der meinte, alles könne

können sie es vermeiden, *gerade als Formen einer solchen Suspendierung* wiederum für opportune Zwecke in Dienst genommen zu werden; vor allem durch einen Markt, der es offenbar versteht, aus allem Kapital zu schlagen, auch aus höchst individualisierten, expressiven und experimentellen Lebensformen, die unter ökonomischem Druck am Ende in Formen der Selbstaussbeutung umzuschlagen drohen?

Davor ist selbst ein auf Besitz, Macht und Geld weitestgehend verzichtendes Leben nicht geschützt, das man – sei es als gemeinschaftliches, sei es ganz ‚auf eigene Rechnung‘ – in der Annahme selbst zu leben versucht, dass es sich nur so überhaupt als ‚lebbar‘ erweisen kann. Dass es sich *von sich aus* als lebbar erweisen kann, ist jedenfalls weniger denn je gewiss, seit dem uns kein philosophisches Wissen mehr darüber zur Verfügung steht, ob im menschlichen Leben von Natur aus ein realisierbares *telos* angelegt ist, sei es die Verwirklichung des für alle Guten (wie bei Aristoteles), sei es die Ausprägung der Menschheit in der Gestalt eines jeden (wie bei Friedrich Schiller) oder eine durch nichts zu vereinnahmende Individualität und ihr Ausdruck. Aber mangels eines solchen *telos* sind wir nicht zu einer subjektivistischen Ästhetisierung unseres Lebens verurteilt, wie es Hegel glauben machte, wenn wir uns der ‚pathologischen‘ Dimension einer Ästhesiologie leibhaftigen Lebens versichern, dessen Lebbarkeit durch nichts garantiert ist. Gerade darin mögen am Ende auch die Künste – unbeschadet des so oft schon ausgerufenen ‚Endes‘ der Kunst – eine Quelle ihrer Vitalität haben, die nicht versiegen wird.²⁶

695

Literatur

Adorno, Theodor Wiesengrund (1973), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2005), *Profanierungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2012a), *Der Mensch ohne Inhalt* [1970], Berlin: Suhrkamp.

poetisiert werden), alles könne „re-ästhetisiert“ werden (Rancière 2010: 34), so fragt man sich doch, ob man nicht anzugeben versuchen sollte *wozu* – zumal, wie dieser Autor selbst feststellt, die frühere Allianz zwischen künstlerischer und politischer Radikalität aufgelöst und nicht wieder herstellbar zu sein scheint; schon gar nicht im Sinne des Versprechens der Verwirklichung einer politisch-ästhetischen Gemeinschaft. Rancière 2007: 32, 47.

²⁶ Dass mit diesem Rekurs auf ein ‚leidenschaftliches‘ Ästhetisches nicht geklärt ist, wie ein spezifisch ästhetisches Genießen bzw. ästhetische Lust, die sich an einer spezifisch ästhetischen Differenz entzündet und bei ihr sich aufhält, zu jener Vitalität beitragen kann, versteht sich von selbst. Vgl. Jauss 1991: 71-90, wo allerdings wieder die „sinnliche Erkenntnis“ triumphiert, um „in der Welt heimisch zu sein“, und zwar durch Kunst, die angeblich „der Außenwelt ihre spröde Fremdheit benimmt“ (Hegel; Jauss 1991: 87).

- Agamben, Giorgio (2012b), *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV, 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Anders, Günther (1998), *Wir Eichmannsöhne*, München: Beck.
- Ariès, Philippe (1988), *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M.: Athenäum.
- Baasner, Frank (1971), „Sensibilité“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel: Schwabe.
- Barthes, Roland (2007), *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976-1977*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beneke, Friedrich Eduard (1876), *Erziehungs- und Unterrichtslehre*, Berlin: Mittler und Sohn.
- Benthien, C. (1999), *Haut. Literaturbilder – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Reinbek: Rowohlt.
- Blom, I. (2010), „Stil als Ort. Eine Neudefinition der Frage nach Kunst und Sozialität“, in: K. Gludovatz, D. v. Hantelmann, M. Lüthy, B. Schieder (Hg.), *Kunsthandeln*, Zürich: Diaphanes, 165-180.
- Blumenberg, H. (1983), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boehme, G. (2001), *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink.
- Bohrer, K. H. (1989), *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boltanski, L., Chiapello, È., (2003) *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: Universitätsverlag.
- Boltanski, L. (1999), *Distant Suffering*, Cambridge: University Press.
- Breyer, T. (Hg.) (2013), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München: Fink.
- Brombach, I., Setton, D., Temesvári, C. (Hg.) (2010), „Ästhetisierung“. *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich: Diaphanes.
- Bubner, R. (1989), *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Buck, G. (1987), „Selbsterhaltung und Historizität“, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 208-302.
- Buck, G. (1984), *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München: Schöningh.
- Butler, J. (2006), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York: Verso.
- Canguilhem, G. et al. (1962), „Histoire de la biologie. Du développement à l'évolution au XIXe siècle“, in: *Thalès, t. XI*, Paris, 3-63.
- Cassirer, E. (1932), *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: Mohr.
- Corbin, A. (1984), *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin: Wagenbach.
- Crary, J. (2002), *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Denzel, B. G. (1825), *Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichtslehre für Volksschullehrer*, Stuttgart.
- Eagleton, T. (2009), *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Chichester, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Febvre, L. (1988), „Sensibilität und Geschichte“, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, Berlin: Wagenbach, 91-108.
- Fontius, M. (2003), „Sensibilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität“, in: K. Barck et al. (Hg.), *Handbuch ästhetischer Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Metzler, 487-508.

- Franck, G. (1998), *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien: Hanser.
- Frank, M. (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Früchtl, J. (1996), *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1985), „Der Kunstbegriff im Wandel“, in: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.), *Künste unserer Zeit: Studium generale an der Universität Heidelberg, Vorträge im Sommersemester 1983*, Heidelberg, 7-19.
- Geier, M. (1997), *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz*, Reinbek: Rowohlt.
- Haller, A. v. (1753), *Essai sur les parties irritables et sensibles du corps animal*, Lausanne.
- Hamburger, K. (1985), *Das Mitleid*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Howe, J. N., Wiegandt, K. (Hg.) (2014), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Janicaud, D. (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard.
- Janicaud, D. (2014), *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin: Turia+Kant.
- Jauss, H. R. (1991), „Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis“, in: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-90.
- Kant, I. (1984), „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“, in: C. W. Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* [1796], Frankfurt/M.: Suhrkamp, 227-225.
- Kondylis, P. (1986), *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Kulenkampff, J. (2002), „Metaphysik und Ästhetik: Kant zum Beispiel“, in: A. Kern, R. Sonderegger (Hg.), *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 49-80.
- Latour, B. (2014), *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin: Suhrkamp.
- Levinas, E. (1986), „Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty“, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink, 48-55.
- Levinas, E. (1987), „De la sensibilité“, in: *Hors sujet*, Paris : Fata Morgana, 162-171.
- Levinas, E. (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1978], Freiburg i. Br., München: Alber.
- Liebsch, B. (1992), *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München: Fink.
- Liebsch, B. (2006/07), „Zur Wiedergewinnung der Trauer. Trauer als Quelle politischer Sensibilität? Eine Skizze“, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 36: 109-122.
- Liebsch, B. (2008), *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, B. (2011), „Eine allzu vertraute Vergangenheit? Zur zwiespältigen Aktualität des literarisch-philosophischen Milieus um 1800“, in: E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*, München: Fink, 25-49.

- Liebsch, B. (2012), *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, B. (2013), „Ästhetik der Existenz oder existenzielle Ästhetik? Anmerkungen zu einer leidenschaftlichen Lebensform“, in: E. Bippus, J. Huber, R. Nigro (Hg.), *Ästhetik der Existenz. Lebensformen im Widerstreit*, Zürich, Wien: Ambra, 69-94.
- Liebsch, B. (2014), Rezension von B. Latour, *Existenzweisen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 67, Nr. 4: 356-366.
- Liebsch, B. (2014), *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricoeur und Butler*, Zug: Die Graue Edition.
- Liebsch, B. (2015), „Nicht normalisierbares Leben: Was Aristoteles' Politik, Friedrich Schillers ‚ästhetische Erziehung‘ und Giorgio Agambens ‚Lebensformen‘ miteinander verbindet. Zum Verhältnis von Ästhetik, Sozialphilosophie und Geschichte“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 2, i. V.
- Löwith, K. (1971), *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht.
- Löwith, K. (1981) „Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen“ [1938], in: *Sämtliche Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: Metzler, 243-258.
- Marcuse, H. (1995), „Der Friede als gesellschaftliche Lebensform“, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 80-88.
- Marquard, O. (1982), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menne, F. (Hg.) (1974), *Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten*, Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1973), „Natur und Logos: der menschliche Leib“, in: ders., *Vorlesungen I*, Berlin, New York: de Gruyter, 124-128.
- Merleau-Ponty, M. (1984a), *Das Auge und der Geist*, Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1984b), *Die Prosa der Welt*, München: Fink.
- Müller-Sievers, H. (1993), *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn: Schöningh.
- Paul, J. (1963), *Levana*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Pikulik, L. (1981), *„Bürgerliches Trauerspiel“ und Empfindsamkeit*, Köln, Wien: Böhlau.
- Plessner, H. (1979), „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 276-362.
- Plessner, H. (1980), „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923)“, in: *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7-316.
- Plessner, H. (1982), *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam.
- Radkau, J. (1998), *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München, Wien: Hanser.
- Rancière, J. (2006), *Das ästhetische Unbewußte*, Berlin, Zürich: Diaphanes.
- Rancière, J. (2007), *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien: Passagen.
- Rancière, J. (2008), *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books.

- Rancière, J. (2010), „Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie“, in: Brombach, Setton, Temesvári (Hg.), „Ästhetisierung“. *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich: Diaphanes, 23-40.
- Raulff, U. (1986), „Die Annales E.S.C. und die Geschichte der Mentalitäten“, in: G. Jüttemann (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Seelischen*, Weinheim: Beltz, 145-166.
- Ricœur, P. (2006), *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink.
- Ricœur, P. (2015), *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin: Turia+Kant.
- Rorty, R. (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, R. (2001), *Philosophie und die Zukunft*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Rorty, R. (2002), *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart: Reclam.
- Rosa, H. (2005), *Beschleunigung. Veränderte Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sarasin, P. (2001), *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sauder, G. (Hg.) (2003), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, Stuttgart: Reclam.
- Schiller, F. (1984a), *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*, Stuttgart: Reclam.
- Schiller, F. (1984b), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart: Reclam.
- Schmidt-Bergmann, H. (2009), *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek: Rowohlt.
- Schwarz, H. C. (1802), *Erziehungslehre*, Leipzig.
- Shusterman, R. (1994), *Kunst Leben. Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Simmel, G. (1998), „Die Großstädte und das Geistesleben“ [1903], in: *Soziologische Ästhetik*, Bodenheim: Philo, 119-134.
- Sommer, M. (1987), *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sontag, S. (2003a), *Kunst und Anti-Kunst*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sontag, S. (2003b), *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Starobinski, J. (2003), *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaars*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Strümpell, L. (1980a), *Die Pädagogische Pathologie oder die Lehre von den Fehlern der Kinder. Versuch einer Grundlegung für gebildete Ältern, Studierende der Pädagogik, Lehrer, sowie für Schulbehörden und Kinderärzte*, Leipzig.
- Stümpell, L. (1980b), *Die Pädagogische Pathologie*, Leipzig.
- Türcke, C. (2002), *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München: Fink.
- Valéry, P. (1995), *Werke, Bd. 7, Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurter Ausgabe, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2010), *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp.
- Weise, G. (1969), „Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung“, in: A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 280-325.

Welsch, W. (1995), *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.
 Wilson, J. O. (1993), *Moral Sense*, New York: Simon and Schuster.

Internetquellen

<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html>

https://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Redden

Burkhard Liebsch

The Individual Self in Search of the Livability of Its Life

Questions Concerning Contemporary

Aesthetics in View of Present Sensibility

Summary

700

This essay interprets the aesthetic (that is founded in aisthesis) with respect to conceptions of an individual, sensitive self which came to the fore since 18th-century anthropology. For the sake of the livability of its life, this self must inevitably get involved in extra-ordinary latitudes of a sensibility which can demand too much of it at any time and which cannot get sublated in a largely normalized life. Final considerations refer to questions of practical forms of life in which that interest presently takes shape.

Key words: aisthesis, aesthetics, sensibility, self, life forms, normality

Burkhard Libš

Individualno sopstvo u potrazi za životnošću svog života

Pitanja o savremenoj estetici u svetlu današnje senzibilnosti

Apstrakt

Ovaj rad razmatra ono estetičko, zasnovano u *aesthesis*-u, s obzirom na predstave o individualnom sopstvu sposobnom za senzibilizaciju, kako se ono pojavljuje od antropologije 18. veka na dalje. Usled životnosti svog života, ovo sopstvo mora se nezubežno upustiti u izvanredne prostore senzibilnosti, koji ga uvek mogu prevazići i koji se ne mogu zaobići u jednom u celosti normalizovanom životu. Završna razmatranja za predmet imaju pitanja koja iz ovoga nastaju za praktičke forme života, u kojima se ovi interesi danas mogu situirati.

Gljučne reči: aisthesis, estetika, senzibilnost, sopstvo, forme života, normalnost

STUDIJE I ČLANCI III
STUDIES AND ARTICLES

Petar Bojanić

“Taking the Human out of Human Rights“

Human Rights or Group Rights?

Abstract *What interest me are the reasons why “human” or “human rights” could be important or possibly most important in constituting a group (hence the introduction of the complicated word “group” and “group right(s)” in the subtitle). If I had to justify the existence of the latest debates on nature, justification and universality of human rights, on their distinction from other normative standards, on the philosophy and (legal) foundation of human rights, on “Human Rights without (or with) Foundations” (Raz, Tasioulas, Besson), then I would immediately conclude that this “process of grandiose concretization” of a complete fabrication is far from over. Despite the innumerable pacts and international conventions established after World War II, the slew of obligations to which states have agreed in the last few decades, the establishment of rights to secession or humanitarian intervention it is as if the constitution of classification of basic human rights and their universality is far from over.*

Key words: *human rights, group, group rights, declaration, international legal human rights*

703

At the moment it is not at all certain whether a text that features terms such as “human rights,” “human,” “human propriety,” can be completed in a satisfactory manner, nor indeed whether it will be of use in the construction of a theory of the institution or “*contre-institution*,” which is what interests me presently.¹ Upon spending several months of reading

¹ It would appear that the phrase ‘counter-institution’ was first used by Saint-Simon. *“Il en est résulté [du passé historique] que les Anglais se sont en même temps soumis à deux organisations sociales bien distinctes, qu’ils ont, dans toutes les directions, doubles institutions, ou plutôt qu’ils ont établi, dans toutes les directions, les contre-institutions de toutes les institutions qui étaient en vigueur chez eux avant leur révolution et qu’ils ont conservées en très grande partie.”* Cf. Simon 1859: 131. In one of his last texts, “Le modèle philosophique d’une ‘contre-institution,’” Jacques Derrida gives seven basic characteristics of the counter-institution, keeping steadfastly in mind the idea of Collège and Cerisy (*l’expérience contre-institutionnelle de Cerisy*): the counter-institution is non-governmental in origin (*d’origine non gouvernementale*); it does not have war or resistance to any other institution as its mission; philosophy, although omnipresent, does not dominate over other disciplines; it is international; it does not confer honors or titles, academic or professional; it ensures space for expertise and experimentation; finally, we never know what awaits us in counter-institutional space, because it holds within itself pre-institutional space, space prior to norm (that which is ‘incalculable’, this being the word repeated several times in this text). Derrida 2005: 248, 253–255. This paper was written as part of project no. 43007 funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

various declarations, protocols, conventions, charters on human rights, various texts on human rights, written in various languages, coming from disparate traditions – all that I can do is to explain this borrowed title (as it is a quote²) and subtitle, in an effort to problematize “conceptual imperialism,” present in different interpretations of human rights. Perhaps this could orient me towards a possible line of argument on the importance of the attribute “human” or “right to the human” within the constitution of a group and collective work (cooperation) within an institution. First, what interests me are the reasons why “human” or “human rights” could be important or possibly most important in constituting a group (hence the introduction of the complicated word “group” and “group right(s)” in the subtitle). Whatever I should at present leave aside, yet which is implicitly always present in any thematization of human rights, refers to the long tradition of concretization of a bit of nonsense and fiction that has been taking place for nearly two and a half centuries.³ If I had to justify the existence of the latest debates on nature, justification and universality of human rights, on their distinction from other normative standards, on the philosophy and (legal) foundation of human rights, on “Human Rights without (or with) Foundations” (Raz, Tasioulas) (John Tasioulas’ *A Philosophy of Human Rights* is expected to come out

2 The title is a remake of Allen Buchanan’s 2006 “Taking the Human out of Human Rights” (a text reissued in Buchanan 2010: 31–49), which was later turned around by Tasioulas 2010: 647–678. My intention is certainly not to oppose Tasioulas’ efforts to ground human rights in morality, nor to renew Buchanan’s criticism of Rawls (on the contrary, Rawls’ attempt to ground human rights on the idea of cooperation seems constructive to me, with a right to association and emigration particularly important). Rather, my intention is to note the problem of the relation or the tension between the terms “Human” and “Right(s).”

3 There are different readings of “Déclaration des droits de l’homme et du citoyen” by Joseph de Maistre, Edmund Burke, Jeremy Bentham (Bentham calls the declaration a “manifesto”), Marx, all the way up to Alasdair McIntyre or Bernard Williams. (In his 1987 “The Standard of Living: Interests and Capabilities,” in *The Standard of Living*, ed. G. Hawthorn, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, Williams writes: “The notion of a basic human right seems to me obscure enough, and I would rather come at it from the perspectives of basic human capabilities”) Williams 1987: 100. All these readings above all question the existence of personal rights (*subjektive Rechts*), “man” as such, as a legal subject and the legitimacy of what today, from the perspective of biopolitics, we might call “the naked life” or “the simple or naked man.” Hegel’s formulation is at the root of these phrases: he mentions the right to life or a right to live (*Das Recht des Lebens*) in paragraph 118 of his lectures on the *Philosophy of Right*, held in Heidelberg’s winter semester of 1817–1818, Hegel 1983: 221–222. The right to live (the commandment “Thou shalt not kill” implies an existence of some such right) or the right to live freely is protected by law such that “the rights of liberty rest simply upon the supremacy of the law – they are law, not personal rights.” Jellinek 1901: 53. Jellinek explains that before the declaration, in 1765, “in spite of his fundamental conception of a natural right, the individual with rights was for Blackstone not man simply, but the English subject.” *Ibid.*, 56.

shortly, as is Samantha Besson's *A Legal Theory of Human Rights*) – then I would immediately conclude that this “process of grandiose concretization” of a complete fabrication is far from over. Despite the innumerable pacts and international conventions established after World War II (the Universal Declaration of Human Rights was adopted in 1948, whereas the Convention on the Right of the Child was adopted in 1989), the slew of obligations to which states have agreed in the last few decades, the establishment of rights to secession or humanitarian intervention (it is possible today to intervene forcefully in order to protect the human rights of certain ethnic groups – paradoxically, it is possible to kill people in the name of free life of other people, entirely in harmony with various protocols and pacts followed by “signatories”) – it is as if the constitution of classification of basic human rights and their universality is far from over.

705

Why is this so? For two reasons. One of the correct answers to the questions why do people have human rights and what are they could be that people actually have their rights or human rights because a multitude of states has agreed on the Universal Declaration. However, not all states have agreed to and signed the international conventions (immediately taking away from the universality of the Declaration, as well as from human rights, which thus become instantly subjective normative evaluations not establishing any universal obligation). Not only that, but the Declaration has created space for a differentiation between democratic and non-democratic states (Rawls, Christiano), or between more or less democratic states. And perhaps most importantly, the Declaration as such (as a document) establishes neither procedures nor bodies or institutions for the protection of human rights. This is directly under the auspices of politicians and lawyers (not philosophers) and concerns an insufficient emphasis on what Buchanan calls “international legal human rights.”⁴ The

4 In Buchanan 2013 insists on the construction of a very specific system of international legal human rights (an act which would certainly suppose the establishment of institutions and an even greater curbing of state sovereignty), and investigates in detail all existing theories of human rights. One of these is a book by James Nickel *Making Sense of Human Rights* (2007 saw the publication of a revised version). Buchanan writes in the introduction of his book: “James Nickel states that the human rights of today are “the rights of the lawyers, not the philosophers,” and he too recognizes that international legal human rights need not mirror pre-existing moral human rights. However, in my judgment he does not focus sufficiently on the question of what it would take to justify having an international legal human rights system, where this includes an account of why there is a need for individual rights at the international in addition to the domestic constitutional level and an examination of the legitimacy of international legal human rights institutions.” Nickel 2007: 4.

second reason refers to (again using Buchanan's words) "conceptual imperialism" of philosophers who definitely insist, and in particular so when it comes to human rights, without any argument, that there is "only one concept of human rights (namely, theirs)."⁵ No doubt, philosophers are incredibly exclusive when it comes to an understanding of human rights.⁶

Philosophers routinely use the phrase "human rights" without making it clear whether they are talking about moral human rights or international legal human rights. This is unhelpful, especially if one of the goals of a philosophical theorizing is to explain the relationship between moral and international legal human rights.⁷

706

To this distinction between philosophic speech on moral human rights and international legal human rights, I would like to add another reason for caution that could possibly help facilitate the understanding of the significance of the term "human" for the harmony itself between an individual and a group, and in general, for the construction of a group as such. Namely, I would here assume that the rights of the individual could have a significantly greater potential and efficiency exclusively if they were publicly declared and manifested in a group (vocally, clearly, publicly or collectively), and not despite the group or in opposition toward a group. In that sense, moral rights of the individual do not necessarily have to be independent of the law (or international legal human rights), presenting some kind of basis for criticism of the very same law, and therefore be in disharmony with the rules of the group or be opposed to institutions. Law need not at all be the means an individual uses against the repression on the part of other entities (Nozick, Dworkin), but just the opposite, a means for achieving harmony with others (Raz). It seems to me that introducing an instance that refers to other individuals and equal rights of others, and thus collective or group rights, could improve the normative potential of law held by each individual in seeking to affirm and preserve its own humanity (and vice versa, the human potential each individual possesses in seeking to affirm and preserve its right to be part of a group).

5 Buchanan 2013: 10.

6 Of course, this exclusiveness on the part of philosophers has nothing to do with the cynical comment by Edmund Burke about the lack of existence of any use of debating a professor of metaphysics about abstract rights to food or medicine. Burke says that in those situations it is better to seek cooperation of the peasant or doctor. Onora O'Neill analyses this fragment at the very beginning of "The Dark Side of Human Rights", O'Neill 2005: 427–428.

7 Buchanan 2013: 12. In a famous lecture from 2002, "Why Invent Human Rights" and probably the most complex text on human rights ever written, published in 2004 as "Elements of a Theory of Human Rights" Amartya Sen 2004: 315–356), Amartya Sen speaks in the conclusion about the necessity of public debate and critical inquiry of human rights that surpass the borders of states.

Let me now assume that speech about human rights or declarations (publicly and always collective, of a group: “We the people...”) regarding the right of each individual of a group implies a few models that hold the group together, connected, and also give right to a group. Instead of a model, I could mention a few unconditional conditions for the existence of a group as such. Further, I would attempt to claim that the Declaration as such (or various declarative acts or declarations as documentary acts) is the very establishment of the protection of the individual and that it guarantees its freedom.

The first model or condition for the existence of a group concerns the guarantees for the protection of life or right to life and freedom of all its members or parts. A group is a group only if it protects, always for a limited time, the basic rights of the individuals who comprise it. However, this protection is produced by the very members of a group. The protection of human rights as a basic or minimal condition of collaboration and joint living would be conducted by encouraging the rights of individuals to collaborate and protect the ties that hold the group together. Human rights exist if and only if they serve to protect the ties we establish with other individuals (responsibilities and commitment).⁸

707

The following model – and the reason human rights should never lose this eminent legal register or legal protocol⁹ – refers to the nature of law to connect and bind all those who are or are not present, who participate and cooperate in a group.¹⁰ My right also represents a responsibility towards another or for others, and vice versa. “Rights involve counterpart duties: I only have a right to X if someone else is under a duty to me with respect to X” (Tasioulas, Raz). The duty to be human therefore always refers to the right of another.

Finally, the last and for us most important model, also the most important part of this brief presentation, refers to the Declaration as a

8 Human rights speech is *de facto* speech about a minimum, a minimum of rights and a minimum of humanity. A theory of human rights is a “minimalistic theory” (Cohen), sometimes described as “the minimalism of human rights” (Buchanan), and at other times as having a “minimalistic character” (Griffin). Nickel writes: “Human rights are not ideals of the good life for humans; they are rather concerned with ensuring the conditions, negative and positive, of a minimally good life.” Nickel 2007: 138.

9 Human rights are not principles, nor are they “*das Prinzip einer andren Politik*” (Ch. Menke), nor a practice or “*die Bewegung einer Praxis entbildet*.” Menke, Raimondi 2011: 9, 18.

10 Here I am giving a version or a rewording of a famous maxim by the Physiocrats: “*Qui dit un droit, dit une prérogative établie sur un devoir; point de droits sans devoir et point de devoir sans droit.*” [To claim a right is to claim a prerogative based on a duty; there can be no rights without duties and no duties without right.]

document,¹¹ that is, a written document. Human rights are above all constituted as a declaration, as a text that binds all who sign and publish it. This recognition by all produces the deontological power of this document and, at the same time, the power of the group as such. The Declaration is possible exclusively in the form of “we,” such that the declaration constitutes the rights of all at the same time as the constitution of the group or the community of all. When all declare (assert) themselves regarding the rights of all individually, on human rights – this is when they become constituted as a “we,” a group. However, since human rights are published in the form of a declaration, these rights are also at once permanently declared and interpreted. Therefore human rights exist in the form of an explanation of their own essence and are the sum of various declaratory acts. A permanent explaining of the word “human” is in fact part of the great and eternal project of human rights.¹²

708

Bibliography

- Buchanan, Allen (2010), *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*, New York: Oxford University Press.
- Buchanan, Allen (2013), *The Heart of Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Derrida, Jacques (2005), “Le modèle philosophique d’une ‘contre-institution’” *SIECLE. Colloque de Cerisy*, IMEC, Paris, 248, 253–255.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Vorlesungen. Hamburg: Felix Mainer Verlag, vol. 1: 221–222.
- Jellinek, Georg (1901), *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen, Verfassungsgeschichte*. New York: Henry Holt, 1901.
- Menke, Christoph, Raimondi, Francesca (2011), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nickel, James (2007), *Making Sense of Human Rights* 2nd Edition, Oxford: Wiley-Blackwell.
- O’Neill, Onora (2005), “The Dark Side of Human Rights”, *International Affairs* 81 (2): 427–428.
- Sen, Amartya (2004), “Elements of a theory of human rights”, *Philosophy and Public Affairs*, 32(4): 315–356.

11 In a text dedicated to human rights from 1996, Cornelia Vismann explains the genesis of the term declaration and its use during the course of the 18th century. This term encompasses interpretation, permanent interpretation of certain legal acts on the part of the minister of justice. Vismann 2012: 231.

12 This sentence is a modification of a Vismann excerpt that goes like this: “So wie die Menschenrechte keine Rechte sind, sondern eine rhetorische Praxis in Gang setzen, ist auch der Mensch kein Rechtssubjekt. Der Mensch, die Lücke im Gesetz, erklärt sich, indem er spricht. Die Erklärung des Begriffs ‘Mensch’ – wohlweislich kein, nicht einmal ein unbestimmter Rechtsbegriff – ist darum Teil des diskursgenerierenden Projekts der Menschenrechte.” Ibid., 238.

- Simon, Saint (1859), *Œuvres choisies*, Bruxelles: Van Meenen.
- Tasioulas, John (2010), "Taking Rights out of Human Rights", *Ethics* 120: 647–678.
- Vismann, Cornelia (2012), *Das Recht und seine Mittel. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Williams, Bernard (1987), "The Standard of Living: Interests and Capabilities," in *The Standard of Living*, ed. G. Hawthorn, Cambridge: Cambridge University Press.

Petar Bojanić

„Oduzeti ljudsko iz ljudskih prava“

Rezime

Interesuju me razlozi zašto bi „ljudsko“ ili „ljudska prava“ mogli da budu važni ili eventualno presudni u konstituisanju jedne grupe (to je razlog zašto sam u podnaslovu ovog teksta uveo komplikovanu reč „grupa“ i „prava grupe“). Sve ono što bih u ovom trenutku trebalo da ostavim u rezervi, a što je implicitno uvek prisutno u svakoj tematizaciji ljudskih prava, odnosi se na dugu tradiciju konkretizacija jedne besmislice i fikcije koja se obavlja već skoro dva i po stoleća. Ako bih trebao da opravdam postojanje najsavremenijih rasprava o prirodi, opravdanjima i univerzalnosti ljudskih prava, o njihovom razlikovanju od drugih normativnih standarda, o filozofiji i (pravnim) utemeljenjima ljudskih prava, o „ljudskim pravima bez (ili sa) utemeljenjem“ (Raz, Tasioulas, Besson), onda bih odmah zaključio da ovaj „proces grandiozne konkretizacije“ jedne izmišljotine uopšte nije završen. Bez obzira na bezbroj paktova i međunarodnih konvencija koje su ustanovljene posle Drugoga svetskog rata, na mnoštvo obaveza država potpisnica koje su pokrenute poslednjih decenija, na ustanovljenje prava na secesiju ili humanitarnu intervenciju, kao da kompletna klasifikacija osnovnih ljudskih prava i njihova univerzalnost još uvek nije ni dokazana ni konstituisana.

Cljučne reči: ljudska prava, grupa, prava grupe, deklaracija, međunarodna legalna ljudska prava

Michal Sládeček

Razlozi za moralnu pristrasnost

Apstrakt *U prvom delu teksta autor izlaže argumente protiv pristrasnosti u moralnom odlučivanju, kao i argumente koji govore u prilog pristrasnosti i ukazuju na ograničenja i moguće neprihvatljive posledice nepristrasne pozicije. Središnji deo teksta tiče se pitanja moralnog statusa ličnih projekata, kao i pitanja da li je i na koji način povezanost i bliskost između osoba relevantna po moralno odlučivanje. U poslednjem delu rada autor ističe značaj refleksije o granicama važenja razloga moralne pristrasnosti ukazujući na ključni značaj karaktera odnosa između osoba, konteksta, kao i moralne težine ili značaja slučaja na koje se moralno procenjivanje odnosi.*

Ključne reči: *moralnost, refleksija, pristrasnost, nepristrasnost, kontekst*

710

1. Da li je pristrasnost moralno opravdana?

Moralno delanje počinje na kućnom pragu.¹ Od nas se očekuje da osobe u okruženju tretiramo na moralno ispravan način i pri tome naše stanovište prema drugim osobama zavisi od vrste povezanosti koju imamo sa njima. Delimo gotovo sve kućne stvari sa članovima porodice, ali ne i sa susedima ili prijateljima. Pomažemo susedima i kolegama pri popravci kućnih aparata ili selidbi, ali ne i nepoznatim osobama koje stanuju kilometrima od nas. Smatramo da je to što imamo mogućnost da mi sami, a ne neko drugi, biramo zanimanje ili hobi, moralno vredno. Situacija se menja kada primenimo moralnu refleksiju i nastojimo da postupanje sagledavamo iz neutralne perspektive, kao i kada postavimo pitanje kako da se ophodimo prema strancima ili nepoznatim osobama. Tada uviđamo da lični projekti treba da imaju vrednost koja je nezavisna od samog subjekta, da sami odnosi bliskosti nisu značajni intrinzično, nego zbog dobra koje stvaraju, da sve osobe zaslužuju jednaku brigu i poštovanje. Shvatamo da njihova jednaka prava i dužnosti izviru iz toga što su ljudska bića, a ne iz njihove socijalne uloge: bez obzira da li smo sa njima u ikakvim vezama, sve osobe zaslužuju pomoć, i moralna težina činjenja ili nečinjenja se povećava ukoliko je pomoć značajnija i urgentnija. Razlozi za prvi oblik ophođenja opravdavaju moralnost iz pristrasnosti, dok bi drugi razlozi podržavali nepristrasno moralno delanje.²

1 Ovaj članak nastao je u okviru projekta "Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst" (evidencioni broj 179049), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

2 Pošto je reč o ispravnosti ili neispravnosti delanja koje je usmereno prema osobama, govorimo o moralnosti pristrasnog postupanja prema nekome, a ne o pristrasnosti

Adekvatna etička teorija bi, prema tome, trebalo da uzima u obzir razloge kako za jedan, tako i za drugi oblik moralnosti, odnosno da prihvata da se moralnost može posmatrati sa dva gledišta, od kojih jedno uvažava pristrasnost, dok drugo insistira na nepristrasnosti.³ Prema prvom, nas kao moralna bića odlikuje naklonost i briga prema drugim osobama, pri čemu se ona na prvom mestu odnosi na osobe u našoj blizini, koje poznajemo i sa kojima smo u interakciji. Etički odnos je orijentacioni, upućen prema nekome ili nečemu i mora se uzeti u obzir situacija i domen u kojem se moralni obziri ispoljavaju – stoga je briga o deci, roditeljima, prijateljima primarni moralni odnos. Osoba može biti indiferentna prema drugim ljudima, ali ukoliko je ravnodušna prema sopstvenim roditeljima ili deci, smatrali bi je krajnje nemoralnom. Prema drugom gledištu, osnovna karakteristika i kriterijum moralnosti jeste pravedan odnos prema svakoj osobi, poštovanje ličnosti i autonomije pojedinca bez obzira na njegove osobine ili status. Delanje se procenjuje nepristrasno, i do stanovišta da li je ono moralno ili ne, odnosno da li odgovara moralnim normama, mogu doći sva racionalna bića kada se postave u neutralnu poziciju, odnosno poziciju trećeg lica. Racionalna moralna refleksija iz ove pozicije vodi ka načelu da sva ljudska bića imaju jednaku vrednost i objektivno nije moralno favorizovati nijednu osobu. U krajnjoj liniji, potrebe bilo kojeg deteta na svetu nisu važnije od potreba našeg deteta, a žrtvovati se za prijatelja nema većeg značaja od žrtvovanja za bilo koju osobu.

711

interesa ili pristrasnoj koncepciji dobra. Za razliku od pristrasnosti, koja može biti opravdana ili ne, interes nema moralni značaj. Interes se odnosi na ostvarenje ličnih ambicija, sticanje statusa ili materijalnih koristi (mada način njihovog zadobijanja može biti neetički i moralno neispravan), dok je pristrasnost okrenuta ka kvalitetu samih osoba i odnosa sa njima, kojima se priznaje samostalna moralna vrednost – brak iz obostranog interesa, kao ni pomaganje radi uzvraćanja usluge, nemaju moralno značenje.

Moralnost iz pristrasnosti treba takođe razlikovati od koncepcije dobra. Kada neko zastupa ili sledi određenu koncepciju dobra, on ima stavove o ispravnom i vrednom načinu života, sadržaju i osobinama vrline, etički smislenom delanju itd. i ovi su stavovi različiti od moralnih principa koji se odnose na ispravnost ili neispravnost postupanja prema sebi ili drugima – samim tim i od principa čiji izvor i opravdanje leži u posebnim odnosima osobe prema nekome ili nečemu.

3 Eksplicitni interes za problem pristrasnosti u etičkim se raspravama intenzivirao tek poslednjih decenija i njime su se bavili i autori poput Bernarda Vilijamsa (Williams), Skenlona (Scanlon), Nejjela (Nagel) i Šeflera (Scheffler). Ovom su problemu, osim brojnih članaka, posvećene i knjige Nejjela i Kelera (Nagel 1991, Keller 2013), kao i reprezentativni zbornik (Feltham and Cottingham, 2010). O pristrasnosti se raspravlja i povodom šireg spektra tema poput obaveze, lojalnosti, patriotizma, prijateljstva, ljubavi, odanosti, egoizma i sl., tako da je oskudnost teorijskog razmatranja moralne pristrasnosti ipak samo prividna. Takođe, ova tema zadire i u probleme političke filozofije – Beri (Barry), Rols (Rawls), Mekintajer (MacIntyre) i Ecioni (Etzioni) su samo neki od autora koji su uvideli njen značaj za pitanja pravednosti, političkih dužnosti, uzajamnosti, osnovne strukture društva itd.

Norme koje se oslanjaju na pristrasnost i norme nepristrasnosti jesu često u međusobnoj konfrontaciji, bez obzira što su u situacijama kada se posmatraju izolovano oba gledišta podjednako prihvatljiva i dobro potkrepljena. Nesporazum između ovih gledišta može da nastane ukoliko se previdi da se sama pristrasnost može poimati u dva značenja, od kojih je samo jedan od njih suprotan nepristrasnosti u moralnom smislu. U prvom značenju reč je o pristrasnosti kao antonimu nepristrasnosti, odnosno objektivnom prosuđivanju – reč je o neopravdanom davanju prednosti ili favorizovanju nekoga zbog našeg afiniteta prema osobi, bliskih odnosa sa njom ili koristi koju imamo pri favorizovanju. Prema drugom značenju pristrasnost označava motivaciju za afirmisanje nekoga ili nečega, za dodeljivanje vrednosti ili pridavanje značaja – antonim ovakve pristrasnosti jeste indiferentnost prema nečemu, nezainteresovanost za osobe na koje se procenjivanje odnosi. Moralna nepristrasnost je suprotna pristrasnosti jedino u prvom značenju. Zastupnici pristrasnosti smatraju da njihovi oponenti ne uviđaju razliku u značenjima, pošto razumevaju pristrasnost u prvom smislu, previđajući da je ova druga pristrasnost neophodna kao motivacija moralnog delanja.⁴

Sa refleksivnog stanovišta, čini se sumnjivim da sklonost prema nekome ili nečemu može biti činilac koji određuje moralno rasuđivanje. Nepristrasnost se čini bolje obrazložena i ne čudi da najznačajnije etičke teorije u filozofiji, kao što su konsekvencijalističke i deontološke teorije, uvažavaju pre svega norme nepristrasnosti. Koje norme i vrednosti vode do poboljšanja stanja svih ljudi, kakva prava i dužnosti osobe imaju bez obzira na status, položaj, odnos prema nama, koje norme i principi brane autonomiju osobe pred institucijama, interesom grupe ili zahtevima drugih ljudi pitanja su oko kojih se uglavnom kreću etičke rasprave u ovim teorijama, pri čemu se posebni odnosi prema drugima, sklonosti i lične vezanosti posmatraju iz perspektive opštijih etičkih obaveza. Odlučivanje na osnovu pristrasnosti podrazumevalo bi moralni relativizam, pa čak i redukciju etičkih normi na motive sebičnosti. Moralnost kao pristrasnost predstavljala bi kontradikciju.

Drugi razlog zbog kojeg bi pristrasnost bila neadekvatna tiče se njene ograničenosti na neposredne odnose između osoba sa određenom socijalnom ulogom. Zadržavajući se na situacijama manjih razmera, ovakva moralnost daje validnost parohijalnim i običajnosnim normama koje se

4 Zastupnici nepristrasnosti pak mogu da smatraju da je pristrasnost u prvom smislu moralno neispravna, dok pristrasnost u drugom smislu ne spada u domen morala. O ovom pitanju moralne irelevantnosti biće još reči u daljem tekstu.

pokazuju kao neadekvatne kada se primenjuju na širi okvir, takav u kojem interakcija osoba ne bi bila licem u lice. Aristotel je mogao da projektuje etičke obzire proistekle iz prijateljstva na celu sferu politike, no ova se sfera, prema njegovoj interpretaciji, proteže na polis sa ograničenim brojem građana, neuporedivo manjim od onoga koji obuhvata savremena država. Pravednost, solidarnost i jednakost zadobijaju drugačije značenje i sadržaj kada se primenjuju van okvira porodice, kruga kolega, prijatelja i poznanika. Uz to, neprikosnoveno prvenstvo neposrednih etičkih obzira pokazuje se pogrešnim i moralno bezvrednim: ispunjenje trivijalnih etičkih obaveza prema prijateljima ili roditeljima imalo bi prednost nad, recimo, lako izvodljivom intervencijom kojom bi se značajno smanjila nepravda, otklonila ili olakšala nesreća nama nepoznatih osoba.

Rekli smo da je sa refleksivnog stanovišta nepristrasni pristup u prednosti, pošto se u analizi moralnih razloga pretpostavlja da etički principi moraju da budu konstituisani kroz test validnosti, odnosno prihvatljivosti za sve osobe, bez obzira na njihov status ili odnos prema nekome. Konsekvencionalizam i deontičke moralne koncepcije daju kriterijume na osnovu kojih bi se postupci mogli kvalifikovati kao moralno opravdani ili neopravdani, pri čemu ti kriterijumi odražavaju nepristrasnost moralnog subjekta prema drugim osobama. Sami postupci koji su određeni i vođeni posebnim odnosom koji osobe imaju između sebe procenjuju se sa stanovišta bilo konsekvencijalističkog holističkog vrednovanja, bilo deontološkog univerzalizovanja. Sa prvog stanovišta, moralni razlozi za pristrasnost nisu validni jer vode ka pristrasnosti koja ima za rezultat da bi bilo kakvo dobro koje bi proisticalo iz pristrasnosti imalo prednost nad znatno vrednijim posledicama nepristrasnog delanja; sa drugog stanovišta, nejednako i diskriminišuće postupanje kod pristrasnosti degradira ličnost i narušava pravo na jednak tretman osobe sa kojom moralni subjekt ne stoji u bliskom odnosu. Ukoliko bi se pretpostavilo da su odnosi iz pripadnosti izvor ili obrazac moralnih razloga, u tom bi se slučaju morala pozitivno oceniti mafijaška omerta i lojalnost huliganskom gangu, pošto iz njih proističu pojedini etički vredni fenomeni, kao što su održanje obećanja, vernost, uzajamna pomoć, doslednost ili poštovanje. Sa konsekvencijalističkog stanovišta, ove veze ne mogu da budu vrednost ili odnos dostojan poštovanja i održanja, s obzirom da delanje treba da se posmatra u relaciji prema društvenom dobru i posledica koje slede iz tog delanja. Sa deontološkog stanovišta, mada lojalnost gangu i ispunjavanje mafijaškog zaveta mogu da imaju etičko značenje, odnosno mogu da se procenjuju kao činovi koji odgovaraju određenim normativnim uzusima,

oni ipak ne bi odgovarali poštovanju prava i integriteta svih osoba, odnosno ne zadovoljavaju opravdane bazične moralne principe koje nijedna racionalna osoba ne bi mogla da odbaci ukoliko dosledno rezonuje.⁵

714

Naravno, pozicija pristrasnosti koja bi opravdavala omertu ili pripadnost gangu bila bi neodbranljiva, no pitanje je ne samo da li neko teorijski brani ovu poziciju, već i da li je moguće nju zdravorazumski-praktično zastupati. Etičke veze koje proističu iz uzajamnosti mogu da budu raznovrsne, mogu da imaju različite manifestacije pristrasnosti, sa različitim vrednosnom valencom, pa tako možemo da pozitivno ocenjujemo osobu koja pomaže roditeljima čak i ako je reč o lošim osobama, ali ne i njene postupke ukoliko ta pomoć podrazumeva krađu ili prevaru. Moralnost koja uzima u obzir uzajamne veze osoba najčešće ukazuje na nedostatke nepristrasnosti kao principa koji isključuje druge razloge. Takođe, ni zastupnici moralnosti iz pristrasnosti ne moraju da smatraju da je moralnost iz pristrasnosti prototip svake moralnosti, još manje da su bliskost, prisnost ili povezanost presudan razlog u svakom moralnom odlučivanju.

Novije etičke teorije razrađuju razloge za pristrasnost ujedno ukazujući na neprihvatljive posledice njihovog prenebregavanja u teorijama moralnosti kao nepristrasnosti.⁶ Kao što naivno poimanje moralne pristrasnosti vodi ka neprihvatljivim konsekvencama, zagovornik pristrasnosti može da tvrdi da nepristrasnost takođe vodi ka kontraintuitivnim, zbujujućim, pa čak i zastrašujućim rezultatima. U skladu sa svojim utilitističkim načelima, Godwin (Godwin) je smatrao da je moralno opravdano da bi, ukoliko bi bio primoran da izabere, spasio iz požara biskupa Fenelona (Fénelon), a žrtvuje vlastitu majku, pošto je po celokupnu dobrobit društva i samog čovečanstva Fenelon neuporedivo vredniji od Godwinove vlastite majke. Ništa manje neobičnim se ne čini ni Kantovo stanovište da bi laž bila neopravdana čak i ako bi vodila do žrtvovanja prijatelja: ako kažemo osobi sa nožem u ruci gde se nalazi moj prijatelj, koji je potencijalna žrtva, i time doprinesemo zločinu, laganje bi bilo još gore, jer se njme narušava bezuslovno opšte načelo govorenja istine, čime se nanosi nepravda čovečanstvu uopšte.⁷

5 Upor., na primer, Skenlonovu kontraktualističku formulaciju prema kojoj je „čin neispravan ukoliko bi njegovo izvršenje pod određenim uslovima moglo biti neodobreno od strane bilo kojeg skupa principa opšte regulacije ponašanja koji niko ne bi razložno odbacio kao osnovu neprinudne i saznanjima potkrepljene opšte saglasnosti.“ (Scanlon 1998: 153.)

6 Stocker (1976), Williams (1981), Cottingham (1986), Scanlon (1998), naročito deo II 4, Kolodny (2010), Scheffler (2010), Keller (2013)

7 Godwin 1926 [1793]; Kant 2008 [1793]

Ipak, ovakva je vrsta striktnosti nepristrasnosti pre izuzetak, no pravilo. Većina teoretičara smatra da moralna nepristrasnost inkorporira na jedan ili drugi način etičke razloge zbog kojih je opravdano da pojedinac pokazuje pristrasnost prema određenim osobama sa kojima ima značajne povezanosti, a da ne pokazuje istu pristrasnost prema nepoznatim osobama. Slučajevi u kojima su razlozi za ispravno delanje određeni pripadnošću ne govore samo da posebni odnosi prema nekome poput roditeljstva, bratstva ili prijateljstva predstavljaju vrednost, nego i da oni pretpostavljaju postojanje posebnih moralnih dužnosti. Osoba je odgovorna za sebi bliske osobe zbog toga jer uspeh i dobrobit nama bliskih osoba često zavisi od njene privrženosti tim osobama. Ističući naše dužnosti prema bliskim osobama, članovima našeg udruženja i našim sugrađanima razlozi iz pristrasnosti ispoljavaju zajedničke deontičke osobine sa generalnom moralnošću.⁸

715

U određenim konkretnim etičkim situacijama osobe imaju internu obavezu da postupaju pristrasno – takvu koja nije nametnuta od strane neutralnih principa, nego proističe iz samih odnosa. Prijatelji imaju obavezu da se međusobno pomažu, inače ne bismo mogli govoriti o prijateljstvu.⁹ U ovim slučaju delanje je relativno u odnosu na delatnika, pošto treća osoba nema iste obaveze, ili ih nema uopšte, koje ima pojedinac prema svom prijatelju. Većina savremenih koncepcija nepristrasnosti je stoga umerena, pošto bi u svojoj striktnoj varijanti koja isključuje svaki razlog za pristrasnost (poput održavanja prijateljstva) i priznaje jedino činove koji su nezavisni od delatnika, nepristrasnost poput strogog konsekvencijalizma bila očigledno pogrešna.¹⁰ Neophodnost usaglašavanja razloga za delanje koji zavise od subjekta i razloga koji su

8 Stoga je, prema Šefleru, zadatak adekvatne moralne teorije inkorporiranje razloga iz pristrasnosti u opšte moralne principe. Štaviše, dužnosti prema porodici, prijateljima, sugrađanima ili sunarodnicima jesu paradigmatski slučajevi moralnih dužnosti. Vidi Scheffler 2010: 73.

9 Osim što imam razloga da budem pristrasan prema mom bratu, prijatelju ili kolegi sa posla koji druge osobe prema njima nemaju, može se reći da imam i *specifične obaveze* da prema njima budem pristrasan. Iako imamo poznanstva i kontakte sa većim brojem ljudi, pristrasni smo samo prema određenim ljudima, što znači da pristrasnost, njen intenzitet i karakter, zavise od odnosa sa drugom osobom i ova vrsta odnosa određuje razlog za pristrasnost.

10 Upor. Kolodny 2010: 193. O razlici razloga za delanje zavisnih od delatnika (agent-relative, odnosno takvih koji neizbežno obuhvataju osobine i položaj moralnog subjekta) i razloga za delanje nezavisnih od njega (agent-neutral, koji se odnose na norme kojih treba svako da se pridržava, nezavisno od subjektivih usvojenih vrednosti i vrste povezanosti sa osobama na koje njegove vrednosti utiču), govori Neigel u brojnim člancima i knjigama, naročito u delu *Equality and Partiality*. (Vidi, između ostalog, Nagel 1991: 40.) Ova se razlika poklapa sa razlikom razloga pristrasnosti i razloga nepristrasnosti.

neutralni može se uvideti i kod najličnijeg izbora, kakav je izbor „temelj-
nog projekta“, koji motiviše i osmišljava značajan deo delanja pojedinca,
odnosno koji delanju daje etičku vrednost.

2. Pristrasnost prema ličnim projektima

716

Koncipiranje ličnih projekata i angažman za njihovo ostvarenje se mogu posmatrati iz ugla vanetičkog interesa pojedinca, ali i iz šireg moralnog značaja koji ima određeni projekat. Kao što je već bilo rečeno, u svom čistom vidu interes nije etička kategorija, jer se tiče individualnih svrha koje donose određenu korist osobi, a što je moralno neutralno: neko može da upiše studije medicine, da postane broker na berzi ili da se u slobodno vreme bavi programerstvom pošto mu to može obezbediti status u društvu, visoke prihode ili mogućnost da dopuni kućni budžet i ni u jednom slučaju ne bismo rekli da su motivi ovih osoba podstaknuti etičkim pobudama, niti da njihove odluke treba da budu predmet moralne refleksije. Osnova liberalne moralnosti jeste načelo da pojedinac ima neprikosnoveno pravo da sledi vlastite projekte, ukoliko ti projekti ne ugrožavaju drugoga. No ovo je nesadržinsko i vrednosno neutralno načelo, pošto ne naznačava koji su projekti značajni a koji ne, odnosno njime se pretpostavlja da su svi projekti jednako vredni. Drugačiji je slučaj kada se ispituje njihova vrednost i tada oni zadobijaju etičko značenje, odnosno pojedinac, kao i treće lice, nastoji da, mimo ličnog interesa, odredi da li je izbor određene profesije ili hobija vredniji od nekog drugog, da li dati hobi nečemu doprinosi, da li određena profesija ima sumnjive etičke konsekvence. Da li visok brokerski standard ima opravdanja ukoliko je on postignut takvim sredstvima kao što su nesrazmerno visoki i etički sumnjivi bonusi, ukoliko vodi do nestanka slobodnog vremena i modeliranja životnog stila prema nametnutim običajima korporacije (a time i do bitnog ograničenja autonomije pojedinca), ukoliko je uslovljen potpunom subordinacijom višim menadžerima? Ili: da li se umesto na sakupljanje kutija od šibica slobodno vreme može iskoristiti na vredniji način?

Pri tome se podrazumeva da vrednost ne određujemo kao predmet želje ili afiniteta, odnosno da vrednost ne bi bila ma koje stanje, predmet, kvalitet ili odnos za koji se osoba vezala i kojima je pridala kvalitet vrednoga, nego je neophodno da se pruži neko opravdanje: zbog čega je uopšte nešto vredno. Čak i najličnija sentimentalna vrednost ima ovu dimenziju minimalnog opravdanja, i kada osoba smatra da je neki beznačajni predmet za nju dragocen zbog njegove sentimentalne vrednosti, razlog tome jeste najverovatnije to što je dati predmet izvor nenadoknadivog

sećanja na nekoga ili nešto. Kao i pristrasnost prema određenoj osobi, i pristrasnost prema projektu jeste razložna ukoliko poseduje određeno opravdanje, ukoliko se može reći zbog čega je osoba pristrasna prema drugome ili prema projektu. Ova je vrednost zavisna od subjekta: sentimentalna vrednost koju za nekog ima neki predmet nije veća od sentimentalne vrednosti koju neki drugi predmet ima za neku drugu osobu, i u istom smislu neki projekat može imati vrednost u zavisnosti od osobe koja vrednuje. Ipak, određeni projekat treća osoba može da posmatra kao bezvredan, kao kod pomenutog sakupljanja šibica. Dok objekat sentimentalnog vrednovanja može biti bilo koji predmet, pri čemu spoljašnje karakteristike nisu bitne (važnije ima samo njegova posredna povezanost sa afinitetom osobe koja je sentimentalno vezana za dati predmet), kod trivijalnog ličnog projekta reč je o korištenju resursa, energije i vremena za koje bi se moglo reći da bi se trebalo iskoristiti na drugačiji način. Projekti mogu biti površni, loši, besmisleni, trivijalni, pa ipak, kako sugerise Šefler (Scheffler), ne može se poreći pravo pojedinca da smatra projekat vrednim – ne postoji autoritet koji bi arbitrirao među mogućim projektima i koji bi zabranjivao pojedine projekte koji bi bili beznačajni, tako da se mora pretpostaviti ireducibilni pluralizam vrednosti projekata.¹¹ Ipak, vrednovanje projekta zahteva subjektive opravdavajuće razloge (osobe uglavnom moraju da objašnjavaju drugima zbog čega izabiru profesiju filozofa ili sakupljaju kutije sa šibicama), koji se konfrontiraju sa razlozima koje iznose druge osobe i preko tog sučeljavanja može se odrediti značaj samog projekta, koji ne bi bio idiosinkratičan.

717

Moralni principi zasnovani na nepristrasnosti zahtevaju da primena principa bude odvojena od određenog odnosa prema nekoj osobi i njenih posebnih osobina, no u takvom moralnom delanju i same karakteristike delatnika, njegov identitet i njegova motivacija takođe moraju da budu apstrahovani.¹² Jedino moralno opravdani motivi jesu oni koji odgovaraju principima nepristrasnosti, dok kao nelegitimni bivaju označeni ne samo oni motivi koji su proistekli iz interesa, nego i oni koji su rezultat karaktera, vrednosnog sistema, ličnih naklonosti, aspiracija i stremjenja delatnika, a čiji kompleks se može označiti sintagmom temeljni projekt.¹³ Ovakvo stanovište vodi ka sukobu sa onim stanovištem koje insistira na

11 Upor Scheffler 2010: 49.

12 Upor. Williams 1981: 2.

13 Ovde je reč o takvom skupu ili kompleksu koji konstituiše nečiji individualni identitet, odnosno koji je blisko povezan sa osmišljavanjem vlastitog smisla egzistencije. Prema Vilijamsu, temeljni (ground) projekt jeste onaj koji ujedno motiviše buduće akcije, usmerava ih i povezuje sa identitetom koji će osoba imati u budućnosti. Vidi Williams 1981: 12-14.

etičkom karakteru projekta, takvom koji vrednost pridaje samoizboru pojedinca, njegovoj sposobnosti da formuliše i sledi određeni nenametnuti životni plan. Pri tome može da dođe do poklapanja sa nepristrasnošću (kao što je to slučaj sa altruističkim projektima ili projektima koji imaju značajnu moralnu težinu, poput ispravljanja društvene nepravde, smanjenja zagađenja okoline i slično), no to ne znači da je ovde reč o motivacijskom identitetu i da je osoba pristala da individualni projekt podvede pod impersonalnu delatnost. Osobi može biti bitno da to bude kantijanski nepristrasan i univerzalno prihvatljiv projekt, ili takav čiji će konačni skor dovesti do smanjenja patnje i uvećanja blagostanja, ali joj je od ključnog značaja da to bude *njen* projekt, iza kojeg ona stoji uverenjem i angažmanom. Ako svi projekti nisu u direktnom konfliktu sa nepristrasnošću, oni su ipak u tihoj tenziji.

718 Stoga bi bilo nerazložno ukoliko bi se od pojedinca tražilo da odustane od vlastitog projekta ukoliko projekat ne vodi do društveno korisnih posledica, odnosno da pojedinac odustane od ostvarenja projekta koji mu je bitan u korist određenog moralno-univerzalnog delanja. U ovim bi slučajevima bila narušena etička autonomija pojedinca, njegova samorealizacija kao ličnosti i nezavisnog delatnika, kao i motivacijska osnova za delanje. Nepristrasnošću bi se od pojedinca zahtevalo više no što bi bio u stanju da učini. Time što bi pojedinac neprestano morao da usklađuje svrhu svog projekta sa svrhama projekata svih, nepristrasno stanovište vodilo bi „moralizovanju“ svih projekata, prekomernom i nepotrebnom moralnom procenjivanju nečijeg delanja. Projekti mogu imati vrednosnu relevantnost, oni mogu biti etički značajni a da ne budu značajni moralno. Nepristrasno i moralno delanje jesu samo jedni od mnogih oblika postupanja i bilo bi prezahtevno ukoliko bi se prioritet pripisivao samo njima.¹⁴

Pojedini autori stoga naglašavaju da osobe imaju poseban normativni status prema sebi, koji čini opravdanim da pojedinac pridaje manji značaj zahtevima nepristrasnosti, odnosno zahtevima prema kojima bi osoba u istoj meri vodila računa o interesima drugih osoba kao što vodi o svojim projektima i planovima (ili pak davala prednost ovim prvim interesima).¹⁵

14 Ovo je, prema mom mišljenju srž argumenta Basove (upor. Bass 2006). Moralno stanovište u ovom smislu označava način na koji se odnosimo prema drugim osobama, način na koji naše akcije deluju na bližnje, na građane ili čak na celo čovečanstvo, dok bi etičko stanovište određivalo šta je dobar život i kako ga postići. Opširnije o ovome u Dworkin (2011), poglavlja 9-14.

15 Upor. Scheffler 2010: 52. Vežanost za svoje projekte ima drugačiji karakter kako od nepristrasnih moralnih razloga, tako i od moralnih razloga koji proističu iz naše povezanosti sa drugima. Ova prva vežanost ne podrazumeva nikakvu obavezu da se

Postoji mnoštvo raznovrsnih vanmoralnih projekata koji poseduju inherentnu vrednost. Bavljenje filozofijom, pisanje poezije, sviranje džeza ili programiranje iz hobija jesu vredni projekti, bez kojih bi svet bio siromašniji, kao što bi svet bio oskudniji ukoliko bi se svako bavio samo moralno značajnim aktivnostima.

3. Pristrasnost prema drugima

U prilog pristrasnosti često se navodi sledeći primer koji je dao Vilijams. Nakon brodoloma, dve osobe se istovremeno dave, od kojih je jedna supruga osobe koja ima mogućnost da ih spasi, dok je druga osoba spasiocu potpuno nepoznata. Muž je u poziciji da spasi samu jednu od njih. Striktni konsekvencijalista bi smatrao da on nema moralnu obavezu da spasi vlastitu suprugu, pošto njegova odluka ni na koji način ne bi doprinela povećanju ukupne dobrobiti ili smanjenju zla; zastupnik striktno deontološke koncepcije bi smatrao isto, uz obrazloženje da su pravo na život i jednak tretman druge osobe u istoj meri značajni kao i pravo na život i jednak tretman koje ima supruga. Moralni delatnik treba da se drži pravila da obe osobe treba da se tretiraju na isti način – štaviše, spašavanje žene bi doprinelo formiranju pogrešnog opšteg etičkog načela da treba da favorizujemo bliske osobe, a diskriminišemo osobe sa kojima nismo povezani. Kada imamo u vidu konkretnu situaciju, ovi su zaključci moralno kontraintuitivni. Čini nam se užasnim ukoliko osoba ne spašava sopstvenu suprugu, svoje dete, roditelja ili prijatelja nego nepoznatu osobu. Uz to, ne bi bilo primereno ukoliko bi muž opravdavao spašavanje svoje supruge nekim razlogom koji ne bi sadržavao stanovište da je reč o konkretnoj osobi sa kojom je blizak. Muž treba da je u potpunosti motivisan time da je reč o njegovoj supruzi, jer bi nepristrasan razlog, neki njegov opravdavajući konsekvencijalistički, deontološki ili bilo koji drugi stav predstavljao „prekomernu misao“ („one thought too many”, kako kaže Vilijams).¹⁶ Muževljevo razmišljanje o razlozima činilo bi njegove namere etički sumnjivim, pošto može da vodi ka zaključku da on baš i ne mari za suprugu. Ne možemo reći da muž, odlučivši da spasi suprugu, nije delao vođen moralnim obzirima, niti da ovi obziri nisu odgovarajući i ispravni u datoj situaciji, iako je reč o postupanju iz pristrasnih motiva i ne može se uklopiti u odgovarajuću neutralnu filozofsku shemu.

U sličnoj poziciji bila bi osoba koja kao član komisije odlučuje o zapošljavanju jednog od dva kandidata, od kojih je jedan od njih njen prijatelj,

istraje u delanju: osoba nema obavezu da završi pisanje početnog romana, ali ima obavezu da ne prekrši obećanje ili da se brine za svoju decu.

16 Williams 1981: 18.

dok je drugi kandidat njoj sasvim nepoznata osoba. Oba kandidata ispunjavaju sve uslove za zapošljavanje, i oba su položila test sa istovetnim rezultatom. Komisija, dakle, ne može da navede nijedan razlog koji bi bio odlučujući i tako presudio u prilog prijema jednog od kandidata. Ispostavlja se da je glas osobe koja je prijatelj sa jednim kandidatom presudan. Da li je opravdano da ona odluči u korist svoga prijatelja? Sa stanovišta nepristrasnosti, ona to ne bi smela da učini, pa ipak bi njen glas u prilog nepoznate osobe većina od nas ocenila kao u najmanju ruku etički sumnjivim. Da li bi odluka na osnovu bacanja novčića prema pravilu glava-pismo kao neutralna ujedno bila i moralno ispravna? Ovakva bi procedura odlučivanja zadovoljila uslove nepristrasnosti, ali je problematično da li je ona u ovom slučaju ispravna sa etičke tačke gledišta. Mogli bismo očekivati da će članu komisije njegova okolina zameriti da se loše poneo prema prijatelju i da nije postupio na način koji bi se očekivao kada je reč o prijateljstvu. Još je manje prihvatljivo ukoliko bi osoba namerno, iz težnje da pokaže da nije pristrasna, izabrala osobu koja joj nije prijatelj: tada bi lična nepristrasnost predstavljala oholost, a u generalnom smislu bi vodila ka zaključku da u slučajevima kada osobe imaju istovetne kvalitete i sposobnosti, odnosno ispunjavaju iste uslove, treba da damo prednost osobi sa kojom nemamo nikakav etički odnos.

Ovi primeri naznačavaju da rasuđivanje sa stanovišta nepristrasnosti u pojedinim slučajevima može da bude osuđeno kao moralno neispravno. S druge strane, pomenuli smo primedbu da pristrasnost, pošto počiva na interpersonalnim vezama ili odnosima bliskosti, može da ustanovi jedino parohijalne etičke norme i da vodi ka neosetljivosti prema „autsajderima“ i konfliktu sa etičkim normama drugih grupacija. Bliski odnosi između supružnika, članova porodice, sugrađana, pripadnika iste kulturnoetničke grupe itd. mogu da sadrže moralne razloge za postupanje, ali tada iskrsava problem izvora moralnog odnosa prema strancima, osobama sa kojima nismo u interakciji ili sa kojima nas ne spajaju rodbinske, kulturne, kolegijalne itd. veze ili karakteristike. Možda bi bilo neophodno da se moralne norme izvedu iz pripadništva čovečanstvu? Pretpostavilo bi se da zajednička humanost spaja osobe u moralnu celinu – osim što su isprepletene odnosima bliskosti i socijalnih povezanosti, osobe pripadaju istoj ljudskoj zajednici, tako da, kantovski rečeno, osoba ne pripada samo ovoj ili onoj asocijaciji, već skupa sa svima obitava u „carstvu ciljeva.“¹⁷ U istom smislu kao što su povezanosti među bliskim osobama i odnosi obaveza među

17 Ovo je takođe i Lokova (Locke) ideja u *Drugoj raspravi o vladi*. Prirodni zakon ujedinjuje „njega /čoveka/ i čovečanstvo u jednu zajednicu, jedno društvo, i čini ga različitim od svih drugih bića“. (Locke 1988 [1690], odeljak 128.)

članovima lokalne grupe izvor moralnih razloga, povezanost sa celim ljudstvom davala bi takođe moralne razloge prema fizički i sentimentalno udaljenim osobama ili grupama.

Ovakvo stanovište, ipak, nailazi na znatne poteškoće. Postavlja se pitanje da li ovako koncipirana povezanost može biti dovoljna za motivaciju moralnog delanja. Prema Skenlonu, odnosi sa bliskim osobama imaju motivacijsku osnovu zbog toga jer su značajni za oblikovanje naših života, odnosno imaju veliku ulogu u njima. Ovo nipošto nije slučaj sa svim ljudima, što čini ideju istovetnosti moralnih razloga prema bliskim osobama i prema celom čovečanstvu bizarnom.¹⁸ „Članstvo“ u ljudskoj zajednici se može koncipirati samo u krajnje opštem smislu, kao fingirano ili „zamišljeno“ i najbliži tome bi bili normativni odnosi između članova jedne nacije. No u slučaju humaniteta kao takvog ne postoje ni formalno-institucionalne, ni kulturno-simboličke veze koje objedinjuju osobe u opštu „zamišljenu zajednicu“ po uzoru na objedinjenost građana u naciju, tako da bi bila – pošto je opseg onoga što osobe kao kosmopolite dele u ovom smislu oskudan – slabija i motivacijska osnova za moralnim delanjem. Ukoliko se izvor moralnog rezonovanja traži u normama koje slede iz pripadništva celini, došlo bi se do normi koje odudaraju od partikularnih odnosa brige i međusobnih obzira koji vladaju u interpersonalnim odnosima. Moralnost pripadnosti koja bi bila nepristrasna ne bi pridavala vrednost *pripadništvu*, nego *čovečnosti*, što čini samu njenu ideju paradoksalnom. Za konstituisanje normativnosti iz pripadništva je, prema tome, neophodna ili interakcija karakteristična za bliskost međusobnog odnosa poput one u porodici i među prijateljima, ili međusobna povezanost i međuzavisnost delanja kakva postoji kod pripadnika udruženja, članova klubova i kolega sa posla, ili prihvaćenost kulturno-simboličke interakcije i pristanak na zajedničke norme, kao što je to slučaj sa odnosom pripadnika jedne države.¹⁹

721

Moglo bi se navesti nekoliko argumenata koji ukazuju na ograničenja moralnih principa iz nepristrasnosti, a koji ističu prednosti razloga pristrasnosti. Prvi argument odnosi se na ekonomičnost: kapaciteti za naklonost i pomoć su ograničeni, tako da možemo da budemo odani, požrtvovani,

18 Scanlon 1998: 167. No isto tako je bizarno, nastavlja Skenlon, da ljude sa kojima nemamo nikakav kontakt smatramo za bezvredne.

19 Na ovom mestu zanemarimo bitne razlike između ovih pripadnosti – ključno je da nijedna od ovih povezanosti ne postoji u kosmopolitskoj moralnosti. Konačno, ukoliko bi se moralnost i vrline pripadnosti odnosile na celo čovečanstvo, izvan njih bila bi bića koja nisu ljudska – u tom smislu pristrasnost prema ljudskoj vrsti bi morala da objasni svoju kompatibilnost sa etikom životnog okruženja i sa odbojnošću prema mučenju životinja.

darežljivi itd. samo prema određenom broju osoba. Često je razmatran problem da li neko ima dužnost da pomogne po svaku cenu – odnosno po cenu enormnog trošenja vremena, energije i materijalnih sredstava – nepoznatoj i kilometrima udaljenoj osobi koja je u velikoj nevolji. Neopravdanost ovakvog zahteva govori nam o ograničenom dosegu našeg moralnog delanja, jer ono zavisi od naših objektivnih mogućnosti i limitiranih resursa. Pošto pojedinac stoji u posebnom odnosu prema drugoj osobi, on je dužan da joj, u zavisnosti od vrste odnosa, poklanja više pažnje nego nepoznatim osobama i posvećuje različite vrste brige – da je, recimo, štiti, pruža neophodnu pomoć, finansijski podupire itd. On pri tome koristi svoje vreme, ulaže napor i troši materijalna sredstva, koje bi mogao da upotrebi za druge osobe koje se nalaze u istoj, ili čak gorjoj situaciji od bliske osobe. Nepristrasni principi bi nam, kao što je to u slučaju pomoći u nevolji udaljenoj osobi, nametali supererogativne zahteve, takve koje prevazilaze naše kapacitete. Nediskriminativna primena tih principa bi mogla da ima za posledicu da koristeći svoje resurse za pomoć strancima uskraćujemo bliskoj osobi neophodnu brigu.²⁰

Drugi argument odnosi se na već pomenuto motivacijsko ograničenje nepristrasnosti. Pristrasnost je motivaciono jača od zahteva koje nosi nepristrasna moralnost. Osobe se angažuju na osnovu svojih afiniteta, emocionalnih veza, želja, prirodnih i socijalnih odnosa, kontingentnosti poput života u nečijoj blizini ili u zajedničkim institucionalnim okvirima. Prag njihove osetljivosti ili moralnog sentimenta se smanjuje srazmerno povećanju distance prema drugim osobama. Mada današnji ljudi imaju više mogućnosti da saosećaju sa patnjama nepoznatih ljudi no što su to imale prethodne generacije i spremni su da pruže pomoć tim osobama, većina moralnih dilema, odluka i postupaka odnosi se na interpersonalne odnose ili odnose unutar ograničene skupine ljudi.²¹

20 Keler kritikuje stanovište umerene nepristrasnosti koje brani Volfova (Wolf), prema kojem obaveze iz pristrasnosti slede iz generalne dužnosti da pomažemo osobi kada imamo tu mogućnost, a pri čemu se podrazumeva da je ova generalna dužnost nepristrasna. Keler daje primer žene koja odluči da finansijski pomaže očnu kliniku u siromašnoj zemlji, ali iznenada njen sin oboli od astme i potrebno je da ona izdvoji novac za kvalitetno lečenje. Njegov je zaključak da bi bilo moralno neispravno kada bi žena potrošila novac tako što bi ga donirala očnoj klinici, bez obzira što bi nekoliko dece moglo da bude izlečeno od slepila. Ona treba pre svega da pomogne svom detetu i ova partikularna dužnost ne sledi iz principa nepristrasnosti, odnosno njena moralna dužnost ne može da se izvede iz generalne dužnosti da se pomogne većem broju dece koja nisu naša vlastita. (Vidi Keller 2013: 38-39.)

21 Pristrasnost ima veću motivacionu ulogu i iz praktičnih razloga: jasnije nam je koja su sredstva ili mere neophodne kod pomoći u interpersonalnim odnosima, što takođe utiče na spremnost za moralno angažovanje i na uzdržavanje od aktivnije pomoći nepoznatim osobama. Takođe, nedostatak volje da se pomogne stranim osobama

Treći argument odnosi se na etičke obaveze. O ovoj ograničenosti principa nepristrasnosti je takođe već bilo reči i odnosi se na jedinstvenu i neopozivu *obavezu* osoba da pokazuju neophodnu brigu određenim osobama iz razloga posebne povezanosti sa njima. Osobe vaspitavaju i brinu o svojoj deci ne samo iz roditeljske ljubavi ili uverenja da je naš način vaspitanja bolji od drugih, nego i iz saznanja da druge osobe takve obaveze prema toj deci nemaju i da će bez roditeljske pažnje ona biti ugrožena i potpuno zapuštena. Bila bi neobična, ali i sa moralnog stanovišta neopravdana, situacija u kojoj roditelji zapostavljaju svoju decu da bi pružili svu pažnju tuđoj,²² ili da neko odbije da pomogne susedu ili prijatelju samo zbog toga jer ga je za pomoć u istom terminu zamolila sasvim nepoznata osoba.

Konačno, četvrti argument u prilog razloga pristrasnosti govori da odnosi naklonosti i privrženosti u neposrednoj interakciji donose novi kvalitet moralnom delanju, kojeg ne bi bilo ukoliko bi postojali jedino nepristrasni moralni principi. Razložno delanje iz pristrasnosti utiče na moralni senzibilitet i specifični kvaliteti solidarnosti, pomaganja, benevolentnosti itd. koji se oblikuju u manjoj grupi utiču na emaptiju pojedinaca, njihov kapacitet i volju da svoje društvo uređuju po načelima uzajamnosti, pravednosti i egalitarnosti. Svet bio bio neuporedivo gore mesto za život ukoliko ne bi postojali odnosi privrženosti.

723

Kao što se pokazuje, pojedine koncepcije moralnosti iz nepristrasnosti postavljaju previsoke i neopravdane zahteve kada tvrde da razloge pristrasnosti treba isključiti iz skupa moralnih razloga. Ipak, očito je da bi se javile teškoće ukoliko bi se razlozi pristrasnosti tretirali kao samostalni principi koji bi se protivstavljali univerzalnim moralnim normama. Razlozi pristrasnosti su relativni u odnosu na delatnike, vrstu odnosa između njih ili kontekst slučaja, za razliku od nerelativnog važenja generalnih moralnih razloga – takvih koji bi se zasnivali na normama jednake vrednosti pojedinaca, poštovanja autonomije i slobode ličnosti, zabrani povređivanja osoba i sl. – čije bi se pridržavanje moralo prihvatiti kao opšteobavezujuće. Pristrasnost roditelja prema deci, preferiranje jednog projekta nasuprot mnoštvu drugih, patriotizam, lojalnost klubu

može da ima razlog i u transferu odgovornosti u kojem se očekuje da pomoć pruži država ili međunarodna organizacija – kod pomoći prijatelju ili članovima porodice znamo da su oni oslonjeni samo na nas, tj. osobe sa kojima imaju određeni lični odnos. Zbog ovih prepreka osobe gube motivaciju za moralno delanje „na daljinu“, dok je, s druge strane, kod delanja u okvirima manjih razmera rezultat ličnog angažmana neposredno evidentan.

22 Paradigmatični literarni primer takve brige, koja se naziva teleskopska, je gospođa Dželibi (Jellyby), filantropistkinja iz Dikenosvog (Dickens) romana *Sumorna kuća* (*Bleak House*), koja zapostavlja sopstvenu decu da bi brinula o gladnoj deci iz Afrike.

ili kolegama, pomoć prijatelju – svaka od ovih pristrasnosti može da bude moralno irelevantna (a time i da ima ništavnu vrednost pri moralnim odlukama), kao i da prekorači domen prihvatljivosti i da postane moralno pogrešna. Razlozi koji bi počivali na priznavanju slobode, na jednakovrednosti osoba ili zabrani nanošenja povreda drugima u tom bi slučaju „trijumfovali“ nad razlozima koji se pozivaju na vrednosti posebnih odnosa.

Ukoliko imam poseban odnos prema drugoj osobi, imam razloga da svoje delanje podešavam prema njoj, odnosno da u određenim slučajevima i kontekstima dajem prednost potrebama, željama i aspiracijama upravo te osobe, a ne bilo koje druge. Ipak, sa moralne tačke gledišta neophodno je voditi računa o karakteru slučajeva i kontekstima delanja. „Moralna težina“ slučaja je presudna, tako da nepristrasno delanje ima prevagu nad trivijalnim obzirima prema bliskim osobama: osoba koja će dati prednost svojoj supruzi u pomenutom primeru spašavanja ne bi smela da daje prednost, na primer, njenoj tašni. U istom smislu, ni svaki interes, želja ili vrednost druge osobe ne daje nam razloge za pristrasnost. Nemam nikakvog razloga da budem pristrasan prema pasiji mog prijatelja za skupljanjem poštanskih marki koja je prerasla u patološku opsesiju; naprotiv, mogu da prećutim da neki poznanik ima skupocenu kolekciju, smatrajući da bi kupovinom te kolekcije moj prijatelj zapao u finansijske probleme. Moralni razlog mi čak nalaže da se u datom slučaju ne rukovodim prema datim željama bliske osobe.

724

4. Granice moralne pristrasnosti i nepristrasnosti

Postojanje posebnih veza i odnosa privrženosti, prema tome, ne daje samo po sebi moralne razloge. No takođe se postavlja i pitanje validnosti razloga za pristrasnost ukoliko bliskost i međusobna povezanost počivaju na nemoralnim odnosima između članova. Tako možemo da zamislimo jednu grupu – recimo, fašističku partiju – čija međusobna privrženost članova počiva na odnosima potčinjavanja, iskorištavanja, bespogovorne poslušnosti, gubitka autonomije pojedinca itd. Pri tome ovde nije reč samo o rđavoj svrsi ili eksternim razlozima neprihvatljivosti, nego i o internim razlozima koji odnose između članova grupe čine rđavim. Moglo bi se prigovoriti da je pristrasnost u ovako uređenom međusobnom odnosu nerazložna i da procenjivanje ove pristrasnosti sa pozicija nezavisnih moralnih principa ide u prilog stanovištu prema kojem norme pristrasnost imaju važenje jedino preko odgovaranja normama nepristrasnosti. Teoretičari koji razlozima pristrasnosti pridaju samostalnu normativnost, međutim, odbacuju redukcionističku tezu koja

tvrdi da se razlozi za pristrasnost mogu dedukovati iz moralnih principa nepristrasnosti. Smatrajući da su norme pristrasnosti posebni standardi koji slede iz naše posebne veze sa osobama, ovi teoretičari najčešće ne poriču regulativnu ili procenjivačku funkciju nezavisnih standarda i njihov reflektivni primat u odnosu na norme pristrasnosti (u smislu da se jedino nezavisnim razmatranjem posebnih etičkih normi i razloga za pristrasnost može doći do njihovog opravdanja). Oni ne poriču da je neophodna moralna refleksija da bi se utvrdilo da li u datim okolnostima ka ispravnim moralnim odlukama vode razlozi za pristrasnost ili razlozi za nepristrasnost, ali i da li je reč o relacijama između osoba koje su moralno neispravne (pripadnost mafiji, gangu ili fašističkoj partiji), odnosno moralno trivijalne (pripadnost rasi, grupi sa istom bojom kose itd.).

Moralno je rasuđivanje, prema tome, neophodno da bi se u kompleksnim situacijama presudilo da li argumenti pretežu u korist razloga pristrasnosti ili nepristrasnosti. Osoba ima opravdani razlog da spasi vlastitu suprugu, a ne nepoznato lice u slučaju kada može da spasi samo jednu osobu, ali nema pravo da, na primer, traži za nju bolji bolnički tretman od onog koji dobijaju druge osobe ili da ne pruži neophodnu pomoć drugoj osobi zbog toga jer je njegova supruga ne simpatiše. Primena ovog rasuđivanja je naročito neophodna zbog „sive zone“, odnosno slučajeva u kojima ne postoji jasna situacija i saglasnost oko toga da li je legitimno primeniti razloge pristrasnosti ili su oni moralno neopravdani. Stoga se kod praktičkog rasuđivanja postavlja pitanje u kojim vrstama slučajeva pristrasnost dolazi u konflikt sa moralnim zahtevima nepristrasnosti, odnosno problem gde da se povuče linija koja bi delila razložnu pristrasnost od neopravdane.²³ Mada je opravdano da svoje resurse koristimo pristrasno bilo kod ostvarenja ličnih projekata, bilo radi dobrobiti bliskih osoba, u određenim slučajevima je korist koju delatnik ili bliska osoba može steći trivijalna i isuviše mala u poređenju sa korišću koju može od tih resursa da ima nepoznata osoba (kao i životinja i ekosistem). Na subjektu je da prepozna slučajeve u kojima pristrasnost prelazi u prekomernost favorizovanja, a nepristrasnost u ravnodušnost, u kojima smo pristrasni u beznačajnostima ili u kojima strogost zahteva moralnosti i njihova neosetljivost na nijanse prelazi u moralisanje.

Opravdana, odnosno razložna pristrasnost sledi iz posebnog odnosa koji imamo prema projektu ili osobi/osobama i zavisi od situacije u kojoj se ona manifestuje. Osobe su pristrasne prema svom detetu kada prave kolače njemu, a ne susedovom detetu, no kada susedovo ili bilo koje

23 Vidi Wolf 1992: 257 ; Hooker 2010: 33.

drugo dete dođe u posetu, poslužuju se kolačima oba deteta – većina pristojnih roditelja će čak dati prednost tuđem detetu u odnosu na vlastito tako što će mu dopustiti da prvo bira koji će kolač da uzme. Razlozi pristrasnosti deluju u prvom slučaju, ali principi moralnosti iz nepristrasnosti prevladavaju nad sebičnošću i favorizovanjem u drugom slučaju. Bilo bi stoga pogrešno da se posebni odnosi prikazuju kao da u njima vlada isključivo pristrasnost, pošto se u navedenom slučaju roditelji rukovode nepristrasnim načelom pravičnosti i jednake pažnje prema svima. U svakidašnjim situacijama, poput ove sa posluživanjem, osobe uglavnom nemaju problema da odrede koja će načela da izaberu i primene. Situacije, same osobe u moralnom delanju i međusobni odnosi između njih određuju koje će etičke norme biti opravdane, pri čemu sam delatnik treba da odluči koja je vrsta moralnih razloga adekvatna, ili da u složenijoj situaciji, kada su razlozi pristrasnosti u konfliktu sa razložnom moralnom nepristrasnošću, odgovori na problem usklađivanja ovih normi.

Stoga, kada tvrde da je neophodno da pristrasnost bude opravdana ili razložna, teoretičari (kako oni koji brane razloge pristrasnosti, tako i oni koji ih kritikuju) time smatraju da opravdanja ili razlozi ne mogu da budu samostalno izvedeni iz vrednosti samih posebnih veza – ne bi bilo opravdano kada bismo pripisivali moralnu arbitražu samom tom odnosu. Kritičari pristrasnosti mogu da priznaju validnost specifičnih moralnih obaveza prema bližnjima, ali bi napomenuli da ove obaveze postoje jer imamo moralne obaveze uopšte, jer smo dužni da se na moralno ispravan način ophodimo prema svim ljudima. Stoga bi obaveze i dužnosti koje slede iz posebnih veza između pojedinaca bile specifikacije opštih normi koje određuju koje je ophođenje moralno ispravno, a koje ne, tako da norme nepristrasnosti „trijumfuju“ ili, dvorkinovski rečeno, imaju ulogu aduta u slučaju sukoba sa pristrasnošću. Etičke teorije koje ističu posebne razloge za pristrasnost takođe prihvataju da je neophodno da se norme pristrasnosti koriguju ili modifikuju prema ovim opštim normama, inače ne bismo mogli reći gde prestaje ispravna pristrasnost prema deci ili prijateljima, a nastupa nepravedan tretman drugih osoba. Ukoliko je pojedinac prema sebi ili bližnjim osobama pristrasan u većoj meri od očekivane, kao i kada je pristrasan u svim prilikama i kontekstima, on je u tom slučaju nerazložan.

Ipak, ukoliko se pred pojedinca postavljaju supererogativni, odnosno isuviše visoki zahtevi, kada se od njega očekuje da žrtvuje projekte koje smatra vrednim ili da se odrekne povezanosti koje smatra značajnim, on

ima pravo da ove zahteve odbaci ili traži njihovu reviziju.²⁴ Kotingem, Šefler, Kolodni i drugi branioci normi pristrasnosti kritikuju redukcionistički pristup, koji podrazumeva da se razlozi za pristrasnost mogu dedukovati iz moralnih principa koji nisu norme pristrasnosti, odnosno, u blažoj varijanti, da se mogu uspostaviti generički principi pristrasnosti koji bi imali isti deontološki status kao i supstancijalni nepristrasni moralni principi. Kako Kolodni ističe, redukcionizam objašnjava zašto pripadnost mafiji ili rasi ne povlači razloge za pristrasnost – zbog toga jer postoje podležeći moralni principi koji su u konfliktu sa datim normama pristrasnosti – ali ne objašnjava razloge pristrasnosti koji su opravdani, odnosno ne odgovara na pitanje zbog čega su neki odnosi takve vrste da daju razloge za pristrasnost.²⁵ Uz to, ne postoji jedna vrsta generičke pristrasnosti: nepristrasna moralnost bi trebalo da uvodi *ad hoc* razloge da bi slučajeve pristrasnosti usaglasila sa nepristrasnošću zbog toga jer je neophodno da moralnost iz pristrasnosti bude kongruentna sa nepristrasnošću, odnosno da ima razloge koje bi je podržavali i opravdavali. Limitiranost je deo njene razložnosti, što se vidi iz primera osobe koja daje prednost svojoj ženi, a ne nepoznatoj osobi, ali takođe traži bolnički tretman koji bi bio bolji od onoga koji imaju drugi pacijenti – pristrasnost je razložna samo u prvoj situaciji, ali ne i u drugoj, u kojoj se traži da osoba postupa prema fer i nepristrasnim pravilima. Pristrasnost treba da bude limitirana nepristrasnošću, no zastupnici moralne pristrasnosti ne tretiraju njene razloge kao derivat razloga koji proističu iz nepristrasnosti. Nepristrasnost ograničava, ali ne diktira koji sadržaj norme iz pristrasnosti treba da imaju.

727

Etičke teorije koje su pokušavale da odrede odnos pristrasnosti i generalnih moralnih normi nepristrasnosti najčešće su delokrug moralnosti na osnovu pristrasnosti vezivale za neposredne odnose ili odnose manjih razmera, dok bi odnosi između osoba među kojima ne postoji neposredna interakcija i etički značajne povezanosti bili određeni nepristrasnim moralnim normama i pravnom regulacijom kao institucionalizovanom primenom ovih opštih moralnih načela. Drugim rečima, često se pretpostavlja da je suštinska razlika između ove dve vrste moralnih normi u tome što one imaju različito područje važenja, tako da su norme pristrasnosti

24 Za pojedinca je legitimno da traži da zahtevi nepristrasnosti budu prearranžirani na taj način da njegovi interesi, projekti i odnosi sa bližnjima budu uzeti u obzir ukoliko oni ne ugrožavaju legitimne partikularne zahteve drugih. Nejgel to skenlonovski formuliše na sledeći način: „Legitimni je sistem onaj koji prilagođava dva univerzalna principa nepristrasnosti i razložne pristrasnosti, tako da niko ne može da prigovori da njegovom interesu nije pridana dovoljna težina ili da su zahtevi stavljeni pred njega prekomerni.“ (Nagel 1991: 38.)

25 Vidi Kolodny 2010: 173. i 175.

legitimne u ličnim odnosima i odnosima manjih razmera, odnosno onima na subdržavnom nivou, dok bi institucionalna struktura bila vođena etosom pravde, tj. nepristrasnim načelima. U ovom smislu Neigel i Šefler interpretiraju Rolsovu koncepciju podele moralnog rada, koju oni shvataju kao podelu između neličnih institucija i ličnog života pojedinaca, pri čemu „nepristrasnost i egalitarizam se primenjuju na društvenu strukturu, ali ne i na privatni život“²⁶ odnosno „primarni subjekt pravde ostaje bazična struktura društva“²⁷. Mada legitimno područje važenja moralnosti iz pristrasnosti *jesu* posebni odnosi između pojedinaca, dok povezanosti širih razmera, kakve postoje u slučaju odnosa sugrađana ili odnosa institucija prema pojedincu, teže da kalibriraju norme ka što većoj objektivnosti (odnosno ka eliminaciji pristrasnosti iz institucionalne sfere), nepristrasnost ima neizbežnu značajnu funkciju u odnosima neposredne interakcije.²⁸ Primer sa decom i kolačima naznačava da u privatnim odnosima postupamo takođe i nepristrasno. Nepristrasnost se javlja kao korektiv i pozadina međusobnih odnosa osoba i u privatnoj, i u javnoj sferi, tako da u području manjih razmera praktičko rezonovanje treba da pronade moduse kongruencije normi pristrasnosti i normi nepristrasnosti. Ovo ne govori protiv potrebe distingviranja domena važenja normi pristrasnosti i normi nepristrasnosti, nego pokazuje da je odnos normi i razloga složeniji no što bi to striktna moralna podela rada priznavala. Konačno, savremena etička razmatranja ne mogu prenebreći da „moralnost interpersonalnih odnosa nije više adekvatna moralnost za naš svet.“²⁹ No ovo pitanje otvara širu raspravu o statusu, odnosno legitimnosti ili nelegitimnosti pristrasnosti u domenu politike, kao i u sferama koje prevazilaze instucionalne okvire jednog društva.

Literatura

- Buss, Sarah (2006) „Needs (Someone Else’s), Projects (My Own), and Reasons”, *Journal of Philosophy* 103 (8): 373–402.
- Cottingham, John (1986) „Partiality, Favouritism and Morality“, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 36, No. 144: 357-373.

26 Nagel 1991: 126. Upor. takođe i Nagel 1991: 51-62 i 87.

27 Scheffler 2010: 123.

28 Pomenuti primer sa prijateljem-kandidatom naznačava da sa stanovišta moralnosti pristrasnost, odnosno lična naklonost i lojalnost, čak i u institucionalnoj sferi može da ima opravdanje, i pored toga što osnovna struktura društva treba da bude konstituisana na način da javno odlučivanje oslobodi od arbitrarnosti i favorizovanja proisteklih iz pristrasnosti. Upor. takođe i Kotingemov stav (u: Cottingham 1986: 358. i 372.) o dozvoljenosti principa pristrasnosti u slučajevima kada ne postoji dužnost da se postupi nepristrasno.

29 Scheffler 2010: 71.

- Dworkin, Ronald (2011) *Justice for Hedgehogs*, Harvard: Harvard University Press.
- Feltham, Brian, and Cottingham, John (eds.) (2010) *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, New York: Oxford University Press.
- Godwin, William, 1926 [1793] *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, ed. Raymond Preston. New York: Alfred A Knopf.
- Hooker, Brad (2010) „When is Impartiality Morally Appropriate?“, in: *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, 26-41.
- Kant, Imanuel, Konstan, Bendžamen (2008) *Pravo na laganje*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kant, Imanuel (2008) „O navodnom pravu na laganje iz čovekoljublja“, u: *Pravo na laganje*, 43-54.
- Keller, Simon (2013) *Partiality*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kolodny, Niko (2010) „Which Relationships Justify Partiality? General Considerations and Problem Cases“, in: *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, 169-193.
- Locke, John 1988 [1690] *Second Treatise on Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1991) *Equality and Partiality*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Scheffler, Samuel (2010) *Equality and Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Stocker, Michael (1976) “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *Journal of Philosophy* 73 (14): 453- 466.
- Williams, Bernard (1981) “Persons, Character and Morality”, u: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-19.
- Wolf, Susan (1992) “Morality and Partiality”, *Philosophical Perspectives* 6: 243- 259.

Michal Sládeček

The Reasons for the Moral Partiality

Summary

In the first part of this text, the author explains the arguments against partiality in moral decision-making, as well as the arguments advocating for partiality and indicating to limitations and possible unacceptable consequences of impartial position. The central part of the text concerns the moral status of personal projects and the issue of whether and how relationships and closeness between persons are relevant for moral decision-making. The final part discusses the importance of reflection regarding the limits of validity of moral reasons of partiality, while pointing at the crucial importance of nature of relations between people, the context and moral relevance or the significance of case to which moral assessment refers.

Key words: morality, reflection, partiality, impartiality, context

Saša Hrnjez

(Po)ništenje vremena: o dva načina ektemporalizacije kod Kanta i Hegela

Apstrakt *Ovaj rad ispituje dva načina ukidanja vremena čija uporedna analiza treba da pokaže prelaz od estetskog prevazilaženja vremenske forme kod Kanta ka povesnom prevazilaženju prirodnog vremena kod Hegela. Rad počinje problematizacijom forme vremena u prvoj Kantovoj Kritici i pitanjem da li Kant izmešta vreme izvan okvira pukog uslova receptiviteta. U nastavku analiziraćemo ključan odlomak iz Analitike uzvišenog u kojem Kant piše o ukidanju uslova vremena i tumačićemo ga u svetlu ontologije događajnosti i u istorijsko-političkom kontekstu Francuske revolucije. Premda Kant vreme još ne misli kao povesno, ukidanje vremenskog uslova u iskustvu uzvišenog ćemo uzeti za čin prestrukturiranja vremena koje se emancipuje od prirodne linearnosti i kauzalne kontinuiranosti. Mišljenje povesnog vremena imaćemo tek sa Hegelom i njegovim poistovećenjem vremena i pojma. U tom svetlu analiziraćemo Hegelov pojam "pojmljene povesti" da bismo zaključili da je i u Fenomenologiji duha na delu modus ukidanja prirodnog linearnog vremena, ali koje se za razliku od Kanta istinski artikuliše kao povesno događanje. Vreme se konstituiše samo kao poništeno, jer ono što se prevladava jeste intuitivo, opažajno i spoljašnje značenje vremena, dok se vreme u svojoj originalnoj dimenziji zaista proizvodi samo kao povesno vreme.*

Ključne reči: *vreme, povest, ektemporalizacija, uzvišeno, događaj, pojmljena povest, duh*

730

1. Između ordinarne i radikalne koncepcije vremena: od prve ka trećoj Kritici.

Kantova transcendentalna estetika razlaže odnosno izlaže (*Erörterung*) predstavu vremena otkrivajući u njoj, kao i u predstavi prostora, apriorno značenje, status praznog opažaja, to jest apriorne i čiste forme svih čulnih pojava. Vreme je dalje definisano kao forma unutrašnjeg čula, koje prema tome za svoj predmet ima nas same, unutrašnje fenomenske manifestacije subjekta. Drugim rečima, naše unutrašnje stanje kao i odredbe tog stanja nužno stoje u odnosima vremena (sledovanje ili istovremenost): "vreme određuje odnos predstava u našem unutrašnjem stanju" (Kant 1970: 73 (B50)). S obzirom da ono određuje i za iskustvo konstitutivno samo ne može da bude iskustveno određeno, predstava vremena nije ništa empirički stvarno, ne pripada stvarima niti ima neko mesto, oblik ili položaj. Upravo na osnovu ovoga izvodi se transcendentalni idealitet vremena.

Međutim dublji smisao tog idealiteta leži upravo u relacionom karakteru vremena: vreme je subjektivni uslov da bi sve druge predstave ušle u nekakav odnos. Štaviše, tek uz mogućnost ovog odnosa mi možemo da imamo neku čulnu predstavu odnosno opažaj kao supripadan našem unutrašnjem stanju. Vreme je dakle forma odnosa, i tek kao forma i mogućnost odnosa ono je i uslov svakog čulnog opažanja. Drugačije rečeno, bez vremenski određenog odnosa sa drugim sadržajima našeg unutrašnjeg stanja nije moguć nijedan pojedinačan sadržaj, odnosno singularna čulna predstava. Sa druge strane, dosledna elaboracija relacionog karaktera vremena kao apriorne forme i subjektivnog uslova čulnosti nam pokazuje da je taj vremenski međuodnos između različitih predstava, koji je u stvari unutarempirički, uslovljen jednim drugim odnosom transcendentalne prirode, a to je odnos sa samim transcendentalnim subjektom. Vreme određuje odnos predstava koje se smeštaju u našem duhu (*Gemüth*), ali ono je isto tako generalna i neizostavna forma bilo kakvog odnosa između subjekta i predmeta iskustva.

731

I u "Opštim primedbama o Transcendentalnoj estetici" (poglavlje 8), a posebno u odeljku koji je dodat u drugom, takozvanom B izdanju, Kant se vraća na pitanje idealiteta spoljašnjeg i unutrašnjeg čula, navodeći da je upravo relacioni karakter opažaja (činjenica da sve ono što u našem saznanju pripada opažaju sadrži samo proste odnose) dokaz idealiteta čulnosti (Kant 1970: 83 (B67)). Međutim u nastavku istog odeljka Kant donosi zaključak o posebnom statusu vremena u odnosu na prostor. I unutrašnje i spoljašnje čulo, to jest prostor i vreme, sadrže samo odnose subjekta prema predmetu iskustva, međutim sve naše predstave (uključujući dakle i predstave spoljašnjeg čula) su smeštene u vremenu, a i vreme je formalni uslov koji određuje način na koji se predstave smeštaju u duhu¹ (*Gemüth*). Ova dvostruka uloga vremena se sastoji u tome da je ono "mesto", horizont duž kojeg se smeštaju predstave kojima zaposedamo naš duh, ali i u tome što je vreme, kao takav horizont, i formalni uslov smeštanja tih predstava u duhu². Kant još dodaje da vreme koje sadrži odnose sukcesije i istovremenosti prethodi svesti o predstavama čula (Kant 1970: 84 (B67)). S obzirom da se radi o vremenu, ovo prethođenje ne može biti puko vremensko (inače bi ušli u začarani krug: kako nešto može vremenski da prethodi samom vremenu), pa je prema tome

1 Korišteni srpski prevod *Kritike čistog uma* za nemačku reč *Gemüth* daje reč «svest», čime se gubi ne samo terminološka distinkcija između *Bewußtsein* i *Gemüth* nego i mogućnost da zaista shvatimo ono što Kant namerava reći. Zato smo se ovde odlučili za prevod rečju «duh».

2 O ovoj temi i problematici čitavog odeljka vidi Todorović 2004: 133-155.

to odnos prethođenja u formalno-transcendentalnom redu. U svakom slučaju originarnost predstave vremena je zagarantovana.

Iz pomenute dvojake uloge vremena ([1.] u vreme se smeštaju predstave spoljašnjeg čula, ali [2.] istovremeno je i osnov načina na koji ih mi smeštamo u duhu) lako možemo doći do zaključka da je u pitanju isti proces koji se odigrava u duhu, a koji je potvrđen i upotrebom reči “setzen” (staviti) dvaput zaredom: jednom kada se radi o predstavi u vremenu (*in die Zeit*) i drugi put kada se radi o smeštanju te predstave u duh (*im Gemüte*)³. Budući da je reč o delatnosti smeštanja gde se ono smeštajuće, subjekat te delatnosti, i ono gde se predstava smešta, njeno mesto u duhu, dovode u identitet, Kant izvodi idealitet svih predstava čulnosti. Na neki način taj idealitet je već sadržan u aktivnosti (po)stavljanja odnosno smeštanja. Identitet smeštajućeg (mi, subjekat) i mesta (vreme, duh) dokazuje idealitet čulnosti, ali tako što istovremeno sprovodi ideju o samoaficiranju, samodelatnosti duha. Zato će Kant poentirati da forma opažaja nije ništa drugo nego način na koji duh aficira samog sebe delatnošću tog stavljanja, te dakle forma unutrašnjeg čula. Vreme je prema tome forma čulnosti koja, za razliku od prostora, uključuje nešto što bismo mogli nazvati samo-odnos, te što bismo mogli predstaviti kao embrionalnu ili preuranjenu formu samosvesti na nivou čulnosti.

732

Svaka predstava čula mora da stoji pod formalnim uslovom unutrašnjeg čula. Na neki način Kant je do ovoga došao već u zaključcima nakon transcendentalnog ispitivanja predstave vremena: vreme je apriorni uslov svake pojave uopšte, neposredni uslov pojava našeg unutrašnjeg stanja, a posredno uslov i svih spoljašnjih pojava. “[s]ve pojave uopšte, to jest svi predmeti čula jesu u vremenu i stoje nužnim načinom u odnosima vremena” (Kant 1970: 73 (B51)). Vreme nije samo unutrašnja a priorna forma čulnosti (jednako kao prostor), nego i apriorna forma same unutrašnjosti, jer je ona uslov svake predstave koju smo postavili u našem duhu. I predstave koje se tiču nas samih, odnosno nas kao pojavnih subjekata sa unutrašnjim psihološkim stanjima, nužno su podređene formi-vremenu, dok forma-prostor u slučaju ovih psiholoških stanja ne ulazi u igru. Kao formalni i univerzalni uslov svih čulnih predstava i fenomena, vreme je prazno polje čistog odnosa sa svetom i sa nama samima, te dakle i forma samoafekcije. Osim toga, svaka prostorna determinacija zahteva vremenski horizont, u smislu da se i prostorne predstave

3 Jedina razlika, na koju skreće pažnju i Todorović u prethodno citiranom članku, jeste upotreba dativa kada se radi o smeštanju predstava u našem duhu (*im Gemüte setzen*), dok se kod stavljanja u vreme upotrebljava uobičajeni akuzativ (*in die Zeit*). Međutim podrobnija filološka analiza bi nas odvela na drugu stranu i udaljila od teme.

smeštaju u duhu duž linije vremena, dok sa svoje strane vremenska determinacija ne zahteva nužno prostorni okvir. Odnosi kao što su “pre” i “posle” prethode dakle i uslovljavaju svaki drugi odnos između predstava, pa tako i prostorne relacije (“iza”, “ispred”, “pored”) zahtevaju vremensko raspoređivanje (predstave se ređaju jedna za drugom).

Da li je ovom karakterizacijom vremena kao forme unutrašnjeg čula - čime se već na polju čulnosti i receptivnosti otvaraju putevi za tumačenje vremena u terminima samo-odnosa i samo-afekcije - na neki način prevladana forma vremena kao puke forme čulnosti? Odnosno, da li uvođenjem jasne distinkcije između uloga koje prostor i vreme imaju u determinaciji čulnih pojava, gde se šira univerzalnost i veća validnost daje vremenu kao unutrašnjem čulu, sam pojam vremena izmiče i “ispada” iz poretka čulnosti? I naposljetku, da li se kao prva univerzalna forma sinteze vreme izdiže na rang drugih punktova transcendentalne strukture subjekta (apercepcija – uobrazilja)⁴?. Da vreme zaslužuje posebno mesto koje vrlo često dolazi u isti rang sa apercepcijom i uobraziljom jasno je iz mnogih mesta *Kritike čistog uma*, a jedno od takvih mesta je poglavlje *O najvišem osnovnom stavu svih sintetičkih sudova* u Drugoj knjizi Transcendentalne Analitike⁵. Još u prvom izdanju, takozvanom A izdanju *Kritike čistog uma*, gde Kant izlaže tri vrste sinteze (aprehenzija, reprodukcija i rekognicija), izlazi na videlo odlučujuća uloga koju igra vreme kao horizont sinteze, pa tako i na prvom elementarnom nivou (sinteza aprehenzije u opažanju) vreme na neki način obavlja preliminarnu sintetišuću funkciju. Sinteza je dakle uvek vremenska i uvek u vremenu.

733

Glavno je pitanje: ukoliko svaka sinteza (a sinteza je konstitutivna aktivnost samog iskustva) neopozivo pretpostavlja horizont vremena, i ako se svaka sinteza naposljetku nužno odnosi i upravlja prema sintetičkom jedinstvu transcendentalne apercepcije, da li je onda po svojoj ulozi vreme bliže apercepciji nego formi-prostoru⁶? Što se tiče strukturalnih sličnosti između forme-vremena i transcendentalne apercepcije Kantov tekst

4 Klasičan rad na ovu temu je svakako Hajdegerov *Kant i problem metafizike*. Vidi npr: “Vreme i ‘ja mislim’ nisu više nepomirljivo suprotstavljeni, nego su istovetni” (Heidegger 1979: 123) i sledeće: “Zato ona izvorno sjedinjavajuća i samo na izgled posredujuća međumoć transcendentalne uobrazilje takođe nije ništa drugo do izvorno vreme” (Heidegger 1979: 125).

5 Vreme, uobrazilja i apercepcija su navedeni kao tri osnovna izvora predstava a priori u kojima treba tražiti mogućnost sintetičkih sudova. Vidi: Kant 1970: 163.

6 Kao jedan od primera upućenosti apercepcije na vreme može poslužiti sledeći citat: “Jer praosnovna apercepcija odnosi se na unutrašnje čulo (spoj svih predstava), i to a priori na njegovu formu, to jest na odnos raznovrsne empiričke svesti u vremenu. U praosnovnoj apercepciji treba sad sva ova raznovrsnost da se ujedini po svojim vremenskim odnosima” (Kant: 1970: 180-1).

nudi nekoliko povoda u tom smeru: vreme je nepromenljiva forma svake promene i svakog kretanja, ali i transcendentalno Ja treba da bude permanentno i nepromenljivo, obezbeđujući stabilnost (u) mnoštvenom nizu čulno-perceptivnih sadržaja. Dakle i vreme i transcendentalno Ja, apercepcija, mišljeni su kao formalni osnov i permanentni stožer iskustva koje je na planu sadržaja promenljivo, nestalno i sklono haosu⁷. U ovom se krije jedna od osobitosti Kantovog pristupa: formalni pristup sintezi zahteva da se ona transcendentalno zasnuje na nečem što je nepromenljivo. Dakle transcendentalno jezgro onog sintetišućeg samo po sebi treba da bude izvan vremenske sinteze. Ali da li već to potvrđuje da je transcendentalna subjektivnost nužno definisana u vremenskim odnosima čak i onda kada treba da stoji izvan tih odnosa? Sama sintetička aktivnost koju vrši "Ja mislim", koje mora moći pratiti svaku predstavu, jeste sinhronijska aktivnost koja pretpostavlja i određenu dijahroniju (razlikovanje onoga što je bilo pre i onoga što dolazi posle). Da bi moglo ispratiti svaku predstavu sinhronijsko i sintetičko Ja mora već biti u vremenu (barem jednim svojim aspektom). Inače se nameće ozbiljan problem: kako nešto što je izvan vremena može da se odnosi sa nečim što je u vremenu?

Drugo pitanje koje se postavlja tiče se same prirode vremena: nije li predstavom vremena i njenom ključnom ulogom u sintezi Kant već počeo da misli spontanitet u oblasti receptiviteta? Ne bi li onda transcendentalni spontanitet mogao biti istinska i originarna dimenzija vremena? Kant ne daje jasan i eksplicitan odgovor na ovo pitanje, jer u izvesnom smislu oscilira između radikalne perspektive vremena i njene redukcije na čistu formu čulnosti. Uprkos ovoj "redukciji" vremena i uprkos njegovom ambivalentnom uključenju/isključenju iz jezgra same subjektivnosti, osnove za otvaranje ka originarnom horizontu vremena su neopozivo postavljenije. Ili preciznije rečeno, Kant ne misli samu samosvest kao vremensku, ali vreme, kao osnov samoodnosa i samoafekcije, već priprema teren za ono što će na nivou spontaniteta zauzeti transcendentalna apercepcija.

Vreme prema tome po svojoj funkciji prevazilazi mesto koje mu je dodeljeno, tako da se može reći da je Kant jedno nogom već zašao u koncepciju vremena koja odlučno izlazi iz okvira čulnosti i formalnog struktuiranja empirijskih sadržaja. Povrh toga Kant i dalje ne misli samo vreme kao vremenovano, dakle ne izvodi genezu vremenskog uslova, te samim tim i ne može da misli vreme kao povesnu kategoriju. Međutim, transcendentalizacija vremena je prvi korak u tom smeru. Istorijiskofilozofski gledano,

7 Upor. Kant 1970: 78 (B58), 156 (B183), 184 (B225), 639 (A124).

transcendentalizacija vremena je bila neophodni korak da bi se uopšte došlo do koncepcije povesnog vremena koje ćemo posle imati kod Hegela ili Marksa⁸. Međutim ono što nas zanima u ovom radu jeste da li transcendentalizacija vremena u Kanta pokazuje i druge aspekte zbog kojih diskurs o vremenu ne možemo svesti samo na ono značenje koje mu Kant daje u prvoj *Kritici*. Tek kada uzmemo u obzir sve nijanse u kojima Kant pokušava da profiliše problem vremena biće jasan i prelaz ka onome što možemo nazvati povesna koncepcija vremena, a koja će postati centralna sa Hegelom.

Ovaj problem možemo izraziti i jednim uže sročnim pitanjem: da li Kantov kritički opus nagoveštava jednu drugačiju koncepciju vremena, te da li u nagoveštajima te drugačije radikalnije koncepcije vremena, koje ne bi bilo linearno, formalizovano i prirodno vreme prve *Kritike*, možemo tražiti i razloge za uverenje da je Kant povrh svega bio svestan da istorija i povesna događanja zahtevaju drugačiji vremenski okvir od onog koji služi kao formalni osnov prirodnih fenomena? Prvi logičan korak u tom smeru bio bi tražiti naznake drugačijeg vremenskog okvira u Kantovim političkim i istorijskim spisima. Pa tako u spisu *Kraj svih stvari* Kant govori o trajanju (*Dauer*) kao veličini koja je neuporediva sa vremenom i o kojoj ne možemo sačiniti nikakav pojam, sem negativnog (Kant 1968a: 327). To trajanje bi se onda moralo smatrati krajem vremena. U tome, dodaje Kant, ima nečeg groznog ali i privlačnog; ta je misao strahovi-ta=uzvišena (ove će ambivalentne odlike kasnije biti značajne u estetici uzvišenog). Međutim ostavljajući na stranu Kantove političke i istorijske spise (i mogućnost da odgovor na naše pitanje nađemo u ostalim tekstovima poput *Ideja opšte istorije* i *Nagađanje o početku istorije čovečanstva*) mnogo je bitnije, a i teorijski zanimljivije pitanje, da li Kant u nekoj od svoje tri *Kritike*, dakle unutar kritičko-transcendentalnog projekta, ostavlja mesta za razumevanje vremena koje bi bilo drugačije od prirodnog, linearnog vremena. Jer i ako prihvatimo interpretaciju o implicitnoj radikalizaciji koncepcije vremena u Kantovim spisima o istoriji i politici, time se samo potvrđuje teza po kojoj transcendentalno i povesno ostaju razdvojeni. Bez obzira na implicitne i eksplicitne uvide do kojih Kant dospeva u svojim refleksijama o istoriji i politici, Kantovi spisi o istoriji i politici kreću se u drugoj ravni u odnosu na ravan tri *Kritike*.

735

8 Ovo je jedna od primedbi koje bismo mogli uputiti Markuzeu i njegovom tekstu *Transcendentalni marksizam?* (Vidi: Marcuse 1930). U tom tekstu Markuze (delimično s pravom) kritikuje pokušaje kantijanizacije marksizma tvrdeći da transcendentalna perspektiva eliminiše stvarnost kao povesno događanje te suštinski promašuje kada pokušava da utemelji društveno biće. Međutim Markuze ne uspeva da vidi istinske domete (pa samim tim i ograničenja) Kantovog transcendentalizma, iako pruža neke veoma korisne uvide.

Ovim otvaramo put ka postavci problema “poništenja” ili “ukidanja” vremena. Preliminarna je pretpostavka da Kant prevladavanje prirodnog vremena izvodi upravo u operaciji ukidanja vremena, te se samim tim ne radi o ukidanju vremena kao takvog, nego o ukidanju vremena u jednom njegovom modusu (prirodnom). Stoga ćemo kao ključan navesti jedan odlomak iz *Kritike moći suđenja*, tačnije iz Analitičke uzvišenog. Potrebno je analizirati učinke uobrazilje u postupku koji opisuje Kant i pritom videti šta se to dogodilo sa vremenom:

736

Merenje nekog prostora (kao zahvatanje, *Auffassung*) predstavlja u isto vreme njegovo opisivanje, dakle objektivno kretanje u uobrazilji i jedan progres; obuhvatanje (*Zusammenfassung*, *comprehensio aesthetica*) množine (*Vielheit*) u jedinstvo, opažaja a ne misli, dakle obuhvatanje onoga što je sukcesivno zahvaćeno (*aufgefasst*) u jednom trenutku predstavlja, naprotiv, regres, koji ponovo ukida (*aufhebt*) uslov vremena u progresu uobrazilje, i *jednovremenost* (*Zugleichsein*) čini opažljivom (*anschaulich*). Dakle, merenje (pošto je sukcesija u vremenu jedan uslov unutrašnjeg čula i opažanja) predstavlja subjektivno kretanje uobrazilje, kojim ona vrši nad unutrašnjim čulom nasilje, koje mora biti utoliko upadljivije ukoliko je veći onaj kvantum koji uobrazilja obuhvata (*zusammenfasst*) u jedan opažaj (Kant 2004: 113)⁹.

Dve osnovne operacije koje sprovodi uobrazilja jesu: zahvatanje (*Auffassung*) i obuhvatanje (*Zusammenfassung*). Iako je reč o dve operacije koje zajednički učestvuju u konstituciji estetskog iskustva, jer bez jedne od njih to iskustvo bi bilo nemoguće, ipak se uočavaju suprotnosti u njihovom funkcionisanju. Zahvatanje je okarakterisano kao objektivno kretanje uobrazilje, progres, dok je obuhvatanje viđeno kao regres, kao subjektivno kretanje uobrazilje koje na kraju završava u nasilju i ukidanju vremena. Zahvatanje (*Auffassung*), slično aprehenziji iz *Kritike čistog uma*, znači nizanje i sakupljanje opažaja koji se manifestuju u vremenskoj sukcesiji, dakle zahvatanje množstvenog u neprestanom smenjivanju opažaja, krećući se od jednog do drugog u linearnom nizu. U estetici uzvišenog ta operacija postaje akt ocenjivanja (*Schaetzung*) ili merenja (*Messung*) opažajnog materijala tako da uobrazilja prelazi sa jednog na drugi opažaj u vremenskom nizu, kao u brojanju, gde se pretpostavlja određena mera i odnos između različitih opažajnih jedinica. Dakle u vremenskoj sukcesiji zahvatamo niz opažaja koji stoje u određenom odnosu i imaju određene veličine. Ono što obavlja druga operacija - obuhvatanje (*comprehensio aesthetica*) - jeste ujedinjavanje ovog niza opažaja u jedan jedinstveni opažaj, tako da smo u stanju da

⁹ Prevod je blago izmenjen u odnosu na postojeći. Intervencije se pre svega odnose na prevod termina *Auffassung*, kojeg je kako će biti jasno u nastavku mnogo bolje prevoditi sa «zahvatanje».

u jednom trenutku, u jednom opažajnom činu, obuhvatimo i stvorimo celokupnu predstavu koja je dotad bila sastavljena samo od diskretnih brojevih elemenata opaženih u sukcesivnom nizu. Ono što se događa kod iskustva uzvišenog (matematičkog uzvišenog) upravo je nemogućnost prelaza sa sukcesivnog opažanja, koje može da ide do u beskonačnost, na obuhvatanje niza opažaja u jednom trenutku. Ovu tenziju između beskonačne sukcesije zahvatanja i momentalnog obuhvatanja totaliteta opažaja, što je osnovni nerazrešivi problem koji subjekat direktno izlaže uzvišenom, izazivajući osećaj uznemirenosti i nelagode, Kant pokazuje na primeru kupole bazilike Sv. Petra, mada se mogu zgodno navesti i drugi primeri, kao što je čuveni Kantov primer zvezdanog neba¹⁰. Zvezdano nebo izaziva osećaj uzvišenog zato što uobrazilja doživljava neuspeh i iskušava sopstvenu nedovoljnost, nesposobnost da sintetizuje mnoštvo opažaja u jedan totalitet koji se može obuhvatiti u trenutku, u jednoj jedinstvenoj predstavi zvezdanog neba. Naša uobrazilja je sposobna za fragmentarno zahvatanje, no ne i za obuhvatanje koje zadovoljava totalizirajuću nameru uma. U opažanju zvezdanog neba naše zahvatanje (*Auffassung*) ide od jednog dela neba do drugog, od jednog sazvežđa do drugog, u neprekidnom nizu opažaja (i to je ono što se u gornjem citatu naziva progres ili objektivno kretanje uobrazilje), ali u momentu u kojem uobrazilja treba da obuhvati (*Zusammenfassung*) celinu svih opažaja u jednoj singularnoj predstavi ona se suočava sa svojim nedostatkom i nemogućnošću da odgovori na zahtev za predstavljanjem totaliteta: uobrazilja ne može da izvede sintezu koja bi odgovarala ideji totaliteta. Operacija obuhvatanja ne može da se sprovede, jer u beskonačnom nizu opažaja uvek postoji određeni višak koji ne može da se integriše, te pokušaj konstrukcije totaliteta propada. Ono što Kant hoće reći jeste da je operacija obuhvatanja neka vrsta neprirodnog čina kojim se vrši nasilje nad unutrašnjim čulom, odnosno nad vremenom. Da bi se obavilo obuhvatanje potrebno je zaustaviti ekstenzivni vremenski kontinuum, odnosno linearnu sukcesiju i jednovremenost učiniti opažljivom, odnosno proizvesti drugačiju strukturu vremena gde odvojeni i fragmentarni opažaji su podjednako i sa istim pravom deo celine. Zato će Kant u gornjem citatu tu operaciju nazvati regresom uobrazilje koja ukida vremenski uslov. Ukidanje vremenskog uslova ne treba tumačiti kao poništavanje vremena kao takvog, nego ukidanje formalizovanog, linearnog i matematičkog vremena sukcesije kakvo je utemeljeno u prvoj Kantovoj *Kritici*. Pritom, razvijajući i semantiku termina "aufheben", hegelijanski, možemo govoriti

737

10 Upor. Kant 2004: 109, 121.

o prevazilaženju vremena i otvaranju jedne nove dimenzije vremenitosti koja ne odgovara poretku prirode. Kakva je ta nova dimenzija nenaturalizovanog vremena?

738 Ovo pitanje prevazilazi kako intencije Kantovog učenja tako možda i mogućnosti koje nam sam Kantov tekst može ispostaviti. Ono što je sigurno jeste da “ukinuto vreme” u iskustvu matematičkog uzvišenog naznačuje horizont drugačije vremenitosti. Kant reflektuje limite samog prirodnog vremena, odnosno forme-vremena kao subjektivnog uslova prirodnih pojava. Limiti vremenske forme i vremenskog uslova jesu granice samog mogućeg iskustva, budući da bez tog uslova-forme nije moguće sprovesti nikakvu empiričku sintezu. Zato se Kantu ti limiti pokazuju na polju estetskog, odnosno reflektirajućeg suđenja. A vremenitost koja se konstituiše ukidanjem forme-vremena, u skladu sa paradigmom treće *Kritike*, možemo nazvati “estetsko vreme”. Ostaje da se vidi kakve su karakteristike tog “estetskog” vremena i kakav je njegov odnos sa onim što će se posle Kanta profilisati kao povesno vreme.

Na osnovu prosto negativnog logičkog postupka možemo zaključiti da estetsko vreme *nije* shematizovano vreme, te da *nije* vreme linearne kauzalnosti i prirodnog poretka. Međutim ovaj način argumentacije se ne pokazuje posebno korisnim u pogledu onoga što takvo vreme jeste ili bi moglo biti. Ako bismo morali da izdvojimo jedan pojam koji bi u pozitivnom smislu okarakterisao vremenski horizont koji se otvara ukidanjem i nasiljem nad unutrašnjim čulom, te nad čitavim poretkom vremenske sukcesije koje to čulo pretpostavlja, tako da omogućava iskustvo uzvišenog, onda bi to bio pojam događajnosti. Pod događajem mislimo onu pojavu koja “iskače” iz linearno-kauzalnog poretka te postavlja subjekat u situaciju relativne nesigurnosti, vulnerabilnosti i izloženosti nečem neočekivanom. Upravo ove odlike, koje uzgred ne možemo posmatrati samo u njihovoj psihološkoj obojenosti, ključne su za razumevanje ontologije uzvišenog. Uzvišeno uvek sadrži određeni element iznenađenja i nepredvidivost, ili kontingencije, pa tako i vremenski okvir koji mu stoji u osnovi mora da omogući događanje iznenadnog, nepredvidivog, apsolutno velikog i apsolutno silnog. Sasvim je jasno da taj vremenski okvir ne može biti mišljen iz horizonta *Kritike čistog uma* gde shematizovano vreme učestvuje u konstituciji iskustva kojeg karakteriše repetitivnost i redukcija nepredvidivosti na najmanju, naučno dozvoljenu, meru. *Kritika moći suđenja* dakle širi horizont vremena, kao što tvrdi Liotar u svojim predavanjima o uzvišenom. Upravo iz tih predavanja uzimamo termin “ekstemporalizacija”, koji nam se čini primerenim za

čitav ovaj diskurs: regresija uobrazilje ukida vreme kao sukcesiju neopodno da se sprovede sinteza iskustva, ali istovremeno usled prisustva ideje uma širi horizont vremena¹¹.

Kao što je već rečeno, vreme u *Kritici čistog uma* ima tačno određenu ulogu i osnovni zadatak, a to je konstitucija predmeta iskustva. Čak i u šematizmu – ključnom poglavlju prve *Kritike* gde se razmatraju uslovi primene čistih apriornih kategorija razuma na čulne fenomene – vreme je u funkciji sinteze. U *Kritici moći suđenja* nemamo sintezu u uskom smislu reči. Kako primećuje Rudolf Makril, kada se Kant bavi zahvatanjem i obuhvatanjem opažaja u Analitici matematičkog uzvišenog on izbegava termin sinteza, jer se ovde ne radi o sintetičkoj unifikaciji mnoštva u određeni predmet iskustva¹². Upravo suprotno, ono što imamo na delu jeste nemogućnost sinteze. U *Kritici moći suđenja* dimenzija vremenitosti se ne može šematizovati i staviti u službu konstituisanja predmeta iskustva. Stoga u *Kritici moći suđenja*, a pre svega u iskustvu uzvišenog, izlazi na videlo radikalnija koncepcija vremena. Uobrazilja koja ne šematizuje (a upravo takva uobrazilja je na delu u *Kritici moći suđenja* - uobrazilja koja ulazi u slobodnu igru sa razumom i sa umom i koja se ne podređuje čistim pojmovima razuma) uvodi jedan drugačiji vremenski poredak koji više nije linearno-kauzalni poredak šematizma. Uobrazilja “iskušava na sopstvenoj koži” vremensku uslovljenost, svoju konačnost, budući da ne uspeva da sintetizuje u jednom trenutku, u jednom obuhvatanju sve ono što se predstavlja u beskonačnom nizu opažaja. Nemogućnost sinteze, a iskustvo uzvišenog je upravo slučaj takve nemogućnosti, podudara se dakle sa poništenjem vremenske uslovljenosti. U momentu u kojem vreme više ne figurira kao uslov sinteze predmeta formiranje predmeta iskustva je učinjeno nemogućim. Upravo zbog toga ne možemo da predstavimo sebi apsolutne veličine poput zvezdanog neba. Ne postoji nikakva vanvremenska sinteza ili sinteza koja bi mimoišla sâmo vreme, usled čega je pokušaj uobrazilje da predstavi totalitet, ideju uma, osuđen na propast. Stoga upravo je iskustvo uzvišenog, kao iskustvo neuspeha sinteze, to koje iznosi na videlo neprestani preteći rizik od implozije iskustva; sintetičko iskustvo je ugroženo sopstvenim temeljem, vremenom, ili kako kaže Delez u svom seminaru o Kantu, otkrovenje uzvišenog vraća ritmičnost sinteze nazad u kaos iz kojeg je ona potekla, jer je čitava građevina transcendentalne sinteze podignuta

11 Liotar u stvari govori o dvojakom slabljenju načela sukcesije: slabljenje u užem smislu, zbog “regresije” uobrazilje, i slabljenje u širem smislu, kao ektemporalizacija usled prisustva Ideja uma. Vidi: Lyotard 1994: 145.

12 Vidi: Makkreel 1990: 48ss.

na vrlo nestabilnom i trošnom terenu¹³. Razlog je u tome što je transcendentna uobrazilja, kao nosilac sinteze, prožeta granicom koja istovremeno omogućava rad uobrazilje ali ga i sprečava. Sa tim limitom uobrazilja se suočava u avanturi uzvišenog i on nije ništa drugo nego ambis vremena - vreme koje je formalizovano, nesamerljivo, a i samo ne služi više kao mera kosmoloških i fizičkih kretanja. To je vreme, usvojiće Delez hamletovski izraz, koje je “iščašeno” ili “ispalo iz zgloba” (*Time is out of joint*).

740

Videli smo da je prevazilaženje (*aufheben*) vremenskog uslova i formalizovanog unutrašnjeg čula kod Kanta otvorilo polje za ontologiju događajnosti izvan koordinata kauzalne linearnosti čime se ukazuje na natčulnu osnovu čulnih pojava. Iako to polje kod Kanta sačinjavaju oni prirodni fenomeni¹⁴ koji nas privlače uprkos zastrašujućoj imponantnosti (planinski ambisi, oluja, vulkani i slično) možemo se pitati da li u pozadini Kantove estetike uzvišenog stoji jedan drugi događaj, koji ne pripada prirodi, premda ga je Kant tumačio kao zov prirode (*Ruf der Natur*¹⁵). Pitanje je, dakle, da li je Kantova analiza uzvišenog odgovor na onaj veliki događaj koji je nepovratno obeležio čitavu epohu, a to je Francuska revolucija? Hana Arent je tvrdila da je Francuska revolucija na Kanta imala efekat buđenja iz političkog dremeža, isto onako kao što ga je Hjum probudio iz dogmatskog dremeža¹⁶. Ključan tekst koji nam može pomoći u razumevanju strukturalne veze između iskustva uzvišenog i revolucionarnog jeste *Spor među fakultetima* iz 1798. U drugom delu tog spisa, gde se postavlja pitanje “Da li ljudski rod neprestano napreduje ka boljem?”, Kant govori o revoluciji jednog naroda bogatog duhom (aludirajući na Francuze) koja uprkos surovosti i nesreći izaziva kod posmatrača, koji ne učestvuju direktno u prevratničkim događanjima, entuzijazam i bezinteresno saosećanje ili pristrasnost (*uneigennützige Teilnehmung*)¹⁷. Kant još dodaje da je to saosećanje usko skopčano sa opasnošću, s obzirom da su spoljašnji posmatračići svesni nasilja i surovosti koje revolucija nosi. Dakle Kant ne daje nikakvu moralističku pa ni etičku osudu revolucionarnog nasilja, te apstrahujući od njegovih negativnih elemenata sublimira revolucionarni događaj u

13 Vidi: Deleuze, internet.

14 Sa druge strane, u iskustvu uzvišenog imamo na delu transcendenciju prirodnog. Ono što leži u korenu uzvišenog jeste izazov noumenalne nadmoćnosti subjekta nad prirodom, tako da je priroda tu samo izobličavajuće ogledalo u kojem subjekat sebe vidi većim nego što se to u čulnom poretku čini. “Prema tome, uzvišenost se ne sadrži ni u jednoj stvari u prirodi, već jedino u našoj duševnosti, ukoliko smo u stanju da postanemo svesni svoje nadmoćnosti nad prirodom u nama, pa usled tog takođe nad prirodom izvan nas” (Kant 2004:117).

15 Upor. Kant 1968c: 373.

16 Vidi: Arendt 1992: 16-17.

17 Vidi: Kant 1968b: 85.

jedini mogući pokazatelj da ljudski rod napreduje ka boljem. Ovde imamo nekoliko elemenata koji upućuju na karakter uzvišenog: udaljeni subjekat-posmatrač koji kontemplira i uprkos distanci oseća oduševljenje i entuzijazam¹⁸, istovremena privlačnost i odbojnost fenomena, oduševljenost pomešana sa strahom, antagonizam koji se sublimira kao pokazatelj noumenalne prirode subjekta. Momenat nasilja imali smo i u analizi matematičkog uzvišenog (nasilje nad unutrašnjim čulom) što sve naglašava antagonističku strukturu uzvišenog koja za rezultat ima otkriće noumenalne, moralne, ne-prirodne tendencije ljudskog roda. Revoluciju Kant vidi kao povezni znak, ili naznaku, indiciju da ljudski rod napreduje, i štaviše kao jedini pouzdani znak napretka u momentu kada se tok istorije ne može predvideti ni proročki ni na osnovu prirodnih zakona i kauzaliteta (dakle u okviru linearnog vremena). Da bi se revolucija prepoznala kao istinski znak¹⁹ (*signum rememorativum*) potreban je drugačiji vremenski horizont, a pre svega posmatrač na distanci; njegov probuđeni entuzijazam je istinski dokaz da revolucija ima univerzalno značenje i da se tiče moralne tendencije ljudskog bića. Dakle, Kant legitimishe revoluciju na osnovu estetskog *feedback*-a subjekta na distanci, iako sama ta povratna reakcija nije i ne može biti čisto estetska, jer počiva na moralnom osećanju u širem smislu. Drugim rečima, ne bi bilo moguće osetiti nikakav entuzijazam i simpatiju, niti bi uticaj na spoljašnje subjekte bio efektan, da se događaj revolucije u svojoj suštini ne tiče noumenalnog određenja subjekta, odnosno njegove slobode. Mogli bismo reći da je u situaciji radikalne nepredvidivosti ljudske istorije, kao i u uslovima ljudske sklonosti ka degradaciji, revolucija jedini odgovor na pitanje *Čemu smem da se nadam* s obzirom da nam odgovor na to ne može dati ni prirodna nauka ni etika.

741

Već je bilo primećeno da "spektakl revolucije" odlikuje mnogo toga što ima karakter uzvišenog: u oba slučaja imamo na delu transgresiju granica i promenu perspektive koja ono užasavajuće prevodi u superiorni osećaj slobode i pobede²⁰. Osim toga reakcija na Francusku revoluciju, koja u njoj vidi znak napretka, podseća na reflektivni sud: na osnovu posebnog i kontingentnog (događaj revolucije) se zaključuje o nečem univerzalnom (napredak celog ljudskog roda ka svetskom građanskom poretku). Međutim, ono što u literaturi nije dovoljno istaknuto jeste promena u vremenskoj strukturi i karakter događajnosti (Kant u *Sporu među fakultetima* koristi termin *Begebenheit* da bi opisao faktum revolucije),

18 Vredi spomenuti da je upravo entuzijazam u *Kritici moći suđenja* izričito naveden kao uzvišeno duševno stanje. Vidi: Kant 2004: 122.

19 O paradoksalnom karakteru tog znaka – *signum historicum* – i odnosu znaka i Zakona vidi: Rogoginski 1989: 733ss.

20 Upor. Makkreel 1994: 150.

a to su elementi koji dovode u vezu uzvišeno i revolucionarno. Upravo u osnovi takve uzvišene događajnosti, koja se javlja kao diskontinuitet, prekid prirodnog kauzaliteta i horizonta predvidivosti, nalazi se i drugačija struktura vremenitosti koju možemo nazvati emancipovano vreme: vreme koje se emancipovalo od prirodne linearnosti i kauzalne kontinuiranosti. U iskustvu uzvišenog Kant je naznačio emancipaciju temporalnosti od onog horizonta koji je sam zacrtao u *Kritici čistog uma*. Iako kod Kanta vreme još nije istinski poveseo, ipak postoji svest o ograničenjima formalizovanog linearnog vremena. *Kritika moći suđenja*, kao dovršetak transcendentnog utemeljenja iskustva u polju gde ne važe odredbeni sudovi, odnosno gde se pojedinačni fenomeni ne konstituišu primenom opštih zakonitosti²¹, ispostavlja zahtev da se vreme emancipuje od prirodnosti i oslobodi formalne šematizovanosti čime se stvara prvi uslov da se vreme transformiše u povest. U polju refleksivnog suda, u iskustvu uzvišenog, Kant *implicitno* daje transcendentalnu strukturu bitnu za razumevanje poveseo vremena kao horizonta događajnosti i otvaranja ka novome.

2. Pojam i vreme

Međutim ove se pretpostavke kod Kanta mogu razumeti tek iz istoriskofilozofske perspektive koja će se realizovati nakon Kanta. Drugim rečima tek sa Hegelom i iz Hegela postajemo svesni implicitnih potencijala “ukidanja vremena” koje imamo kod Kanta. Hegelijanska perspektiva iz koje retroaktivno razumevamo i izvesne elemente Kantove filozofije sastoji se u na prvi pogled problematičnoj tezi o poistovećenju pojma i vremena. Na koji način pojam jeste vreme vidi se iz završnih odlomaka *Fenomenologije duha*:

Vreme je sam pojam, koji se nalazi tu (*der Begriff selbst, der da ist*) i predstavlja se svesti kao *prazan* opažaj; zbog toga se duh nužno pojavljuje u vremenu, i on će se pojavljivati u vremenu dotle dok ne shvati svoj čisti pojam (*reinen Begriff erfasst*), to jest dok ne uništi (*tilgt*) vreme. Vreme je spoljašnje, opaženo čisto sopstvo (*reine Selbst*), ali koje nije shvaćeno (*erfasst*) od samog sopstva, pojam koji je samo opažen; pošto taj samo opaženi pojam shvati sama sebe, on ukida svoju vremensku formu (*hebt seine Zeitform*), poima opažanje i jeste opažanje koje je pojmljeno i koje poima. Stoga se vreme pojavljuje kao sudbina i nužnost duha, koji nije u sebi završen – kao nužnost da se obogati

21 Zbog svog karaktera “neodređenosti”, u smislu nedeterminiranosti pojmovima, uzvišeno je za pojedine autore mesto fenomenalnosti društvenog, neka vrsta ispoljavanja neodređenosti društvenog i pojavljivanje beskrajno podeljene zajednice. “[u]zvišeno u politici tu se pojavljuje kao sredstvo rastvaranja, kao pol koji vuče prema slobodnoj, izjednačavajućoj i bratskoj anarhiji” (Richir 1989: 785).

udeo koji samosvest ima u svesti, da se stavi u pokret neposrednost onoga po-sebi [...] (Hegel 1986: 458)²².

Sve ove tvrdnje lako mogu da sugerišu jednu snažno metafizičku koncepciju vremena i duha ili ono što bi Hajdeger nazvao vulgarnim shvatanjem vremena. Hajdeger uzima Hegelovu filozofiju duha kao primer najradikalnijeg uobličjenja vulgarnog razumevanja vremena²³, a to potvrđuje i na drugim mestima izjavljujući da “u pogledu temporalnosti od Hegela se ništa ne može očekivati niti ništa naučiti”²⁴ (Heidegger 1976: 257). Vreme biva razumljeno iz dimenzije prezentnosti, iz Sada, iz niveliranog niza punktualnosti.

Međutim, da li je zaista reč o vulgarnoj koncepciji koja vreme shvata kao niz prolaznih i neuhvatljivih “sada”, dakle singularnih tačaka sadašnjosti, ili je reč baš o suprotnom, pa pod ukidanjem ili uništenjem vremena Hegel misli upravo uništenje linearnog, homogenog vremena koje se svodi na formalni niz praznih i uniformisanih “sada”? Tako da se ovde postavlja isto pitanje koje smo postavili nakon Kantovog citata o uzvišenom: šta proizvodi ovo uništenje linearnog vremena? Koja to temporalnost zamenjuje linearno homogeno metafizičko vreme?

743

Ono što odmah upada u oči u gorenavednom odlomku jesu dve naizgled protivrečne identifikacije: identifikacija vremena i pojma i identifikacija vremena i sopstva (vreme = pojam, vreme = sopstvo). Ali isto tako se odmah primećuje da ova identifikacija nije potpuna, odnosno da je vreme identifikavano sa pojmom na određenom nivou, a to je nivo spoljašnjosti ili ospoljenja (*Entäußerung*). Dakle vreme je pojam u elementu spoljašnjosti, pojam koji se može opaziti, koji ima određenu egzistenciju i lociran je na određenom mestu (*Begriff der da ist*). Reč je o prirodnom vremenu kao nužnoj dimenziji potrebnoj da bi se opazile različite forme duha, pa stoga Hegel i tvrdi da se duh nužno pojavljuje u vremenu, ili još preciznije: duh se pojavljuje kao vreme²⁵. Međutim ova dimenzija prirodnog vremena, kao

22 Prevod je blago izmenjen i prilagođen.

23 Upor. Heidegger 1988: 487 §82

24 Zanimljivo i složeno pitanje Hajdegerovog odnosa prema Hegelu ne može se svesti samo na njegove stavove iz ranog perioda, dakle iz zotih godina, gde je Hajdeger veoma oštar, pa čak i nepravedan u oceni Hegela koja generalno ne odudara od tipičnih antihegelijanskih predrasuda (a one se uglavnom mogu dedukovati iz arhi-predrasude o tome da je Hegel došao u posed večne, apsolutne istine i sl.). Uočljivo je da je Hajdeger u toku zotih kada drži seminar o *Fenomenologiji duha* i piše tekst *Hegelov pojam iskustva* (objavljen posle u *Holzwege*) revidirao, pa i znatno promenio svoj stav prema Hegelu.

25 Teza da se “duh pojavljuje u vremenu” (*in der Zeit*) antihegelijanska kritika često je uzimala kao dokaz akcidentalnog i nesuštinskog karaktera vremena, kao neku vrstu prepreke u koju duh zapada i iz koje treba da se oslobodi da bi se duh ostvario u večnosti. Međutim, zato je potrebno precizirati da se duh pojavljuje u vremenu, ali

sudbinskog i nužnog, označava samo jednu vrstu temporalnosti, i to onu koja se javlja dok god duh ne prepoznaje vreme kao svoju unutrašnju suštinu, odnosno dok god se vreme javlja kao nešto spoljašnje. Vreme se ukida (*tilgt*) onog momenta kada duh dođe do svog pojma, a to znači kada se sve spoljašnje manifestacije duha shvate kao proizvod duha, odnosno proizvodi koji se javljaju u vremenu. Međutim, ono što treba istaknuti jeste da se ne radi o ukidanju vremena kao takvog, kako bi to metafizička ili eshatološka tumačenja tvrdila, nego samo o ukidanju vremena koje Ketrin Malabu naziva “vreme otuđenosti”²⁶. Vreme se dakle ukida u svom spoljašnjem elementu prirodnog vremena kao otuđenog vremena. Ukidanje je dakle razotuđivanje vremena čime je označen prelazak sa prirode na povest. Proizvodi duha ne posmatraju se kao prirodne sudbinske kategorije koje se ređaju u vremenskom nizu, već kao povesne tvorevine podložne dubinskim promenama i transformacijama.

744

Hegelovu “intervenciju” nad vremenskom formom (*Zeitform*) možemo sažeti ovako: duh dostiže svoj pojam, shvata sebe kao slobodu koja je vremenovana, time se poništava vreme kao nešto što je spoljašnje duhu, te samo vreme postaje pojmljeno, oslobođeno svoje spoljašnje datosti i stavljeno u istu ravan sa duhom. Videli smo da osim ove operacije Hegel stavlja vreme u istu ravan i sa sopstvom, sa samosvešću, dakle sa subjektivitetom.²⁷

Hegel na neki način istupa sa istom namerom kao i Kant: izdvaja vreme iz okvira u kojem ono zajedno sa prostorom pripada formama čulnosti²⁸. Hegel to čini samo na osoben način, otkrivajući logiku negativnosti u samom pojmu vremena²⁹. Prostor kao forma spoljašnjosti prema kojoj

samo kao vreme (*als Zeit*). Vreme je forma samog duha - duha u elementu opazajne spoljašnjosti koju valja prevladati. Samo tako možemo shvatiti da “odbacivanje” ili “zbacivanje” vremenske forme ne znači zagraljaj sa večnošću koji bi se odvijao izvan vremena, nego transformaciju samog vremena, koje od vremena spoljašnjosti treba da se razvije u vreme unutrašnjosti. Ovaj prelaz od *in der Zeit* ka *als Zeit* je upravo ključan u samorazumevanju duha i njegove vremenske forme.

26 Vidi: Malabou 2005: 128.

27 U *Enciklopediji* Hegel tvrdi da je vreme isti princip kao i princip čiste samosvesti (Ja = Ja), ali i dalje u obliku spoljašnjosti i apstrakcije (Upor. Hegel 1987: 216). Ja=Ja, kaže dalje, jeste apsolutna negativnost, sloboda, pa vreme identifikovano sa samosvešću ne može da bude ni izvan samosvesti niti izvan pojma. Pojam je, kaže dalje, moć samog vremena, dakle negativnost (moć) kao spoljašnjost. U *Estetici* naime Hegel kaže “Ja jeste u vremenu i vreme jeste biće samog subjekta” (Hegel 1961: 297). Hegel ovde ponavlja svoj niz identifikacija, vreme je isto što i pojam, isto što i samosvest, isto što i Ja, isto što i sloboda, jer sa ovima deli strukturu negativnosti, ali u obliku opazajne spoljašnjosti.

28 Upor. Hegel 1987: 216 (§258).

29 “Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen. Es ist etwas, eine Begebenheit, positiv für uns; daß aber auch das Gegenteil daran sein kann, diese Beziehung auf das Nichtsein ist Zeit, und zwar so, daß wir diese Beziehung nicht bloß denken, sondern auch anschauen“ (Hegel 1930: 133).

mnoge tačke prostora i tela u njemu mogu da postoje jedni pored drugih, “u miroljubivoj koegzistenciji”, ne afirmiše princip negativnosti, jer ih drži u indiferentnosti bez posredovanja. Tek sa vremenom negativnost postaje konstitutivna, jer momenti vremena ne postoje jedni pored drugih nego jedni posle ili pre drugih, te samim tim jedno “sada”, jedan trenutak vremena uništava onaj prethodni, isto kao što se prepušta uništenju od strane trenutaka koji će da uslede. Usled svoje dinamičke i negativne strukture vreme je “selektivno”³⁰ i ne dozvoljava pozitivitet mirne koegzistencije stvari, nego isključivu afirmaciju trenutka na uštrb ostalih trenutaka. Ovu koncepciju vremena možemo nazvati ordinarnom ili vulgarnom, pošto se vreme shvata kao lineran sukcesivan niz međusobno isključujućih momenata. Međutim iako je ovo vreme upravo ono što duh treba da ukine kada dođe do svog pojma, Hegel priznaje da već takvo otuđeno vreme, vreme u elementu prirodne spoljašnjosti, ispostavlja strukturu negativnosti koja je suština samog duha. Možemo reći da ukidanje vremena o kojem govori Hegel jeste upravo razvoj te strukture negativnosti koja se dovodi do svog pojma, odnosno do autentične prirode vremena, a to je povesnost. I stoga je ukidanje vremena njegovo istinsko proizvođenje, ne više u elementu spoljašnjosti, nego u elementu ljudske povesnosti.

745

Poistovećivanje vremena i pojma je dakle osnov za razumevanje povesti i njenih promena, za izražavanje onog povesno novog. Kao što tvrdi Manfred Ridl, u dijalektici vremena i pojma dolazi do prodora sistema u istoriju³¹. Ovaj prodor treba razumeti kao utemeljenje povesti putem ideje slobode; drugim rečima, tek samopojmljeno vreme, koje se na taj način ukida, može da omogućiti shvatanje povesti iz temelja slobode. Iz tog razloga i Francuska revolucija za Hegela više nije kao za Kanta znak koji se ogleda u reakciji spoljašnjeg posmatrača, nego povesni događaj koji izbija iz samog impulsa za samoodređenjem slobode. Smisao povesnog događaja je time apsolutno imanentan odvijanju same povesti. Jedinstvo vremena, pojma i samosvesti je dijalektički zahvat kojim se garantuje upravo ta imanentnost povesnog smisla.

Unutrašnja tenzija koja je na delu u poništenju vremena počiva na tome što je vreme apstraktni subjektivitet koji ne poima sebe kao subjektivitet, nego se opaža kao spoljašnji, prirodni tok stvari i linearna sukcesija singularnih neposrednih momenata, bez suštinskog odnosa sa onim pre i onim posle. Ukidanje vremena je dakle subjektivizacija vremena, te njegovo razotuđivanje. Ono što se time postiže nije vanvremenska večnost,

30 O selektivnom i negativnom karakteru vremena vidi: Pagano 2002: 182-5.

31 Upor. Ridl 2006: 53.

ili nekakav metafizički stadijum napuštanja vremena kao takvog: ukidanje vremena u činu refleksije ima značenje otvaranja povesnog. Suprotno onim interpretacijama koji kraj *Fenomenologije duha* vide kao kraj istorije posle čega ništa više ne može da nastupi, dostizanje apsolutnog samoznanja duha upravo je početak povesnog vremena, transformacija u samoj strukturi vremena. Dakle, poništavanje vremena koje se događa sa apsolutnim znanjem nije ovekovečivanje prošlosti nego kako tvrdi Pjer Žan Labarrier otvaranje ka istini povesti³², dakle ne zaustavljanje kretanja i statičnost van vremena, nego promena u karakteru samog kretanja koje više nije sačinjeno od sukcesivno i slučajno nanizanih datosti, nego ima i određenu pojmovnu sadržinu, možemo reći i određeni smisao, dubinu. Samo takvo vreme koje je ukinuto u svojoj spoljašnjosti, dakle vreme koje se shvata kao pojam, kao subjektivnost, može da figurira kao horizont povesti. Dok god se vreme pojavljuje kao nešto spoljašnje ono ima izrazito destruktivan karakter.³³ Poništenje vremena je onda kontračin kojim se uništava ovaj destruktivan karakter vremena. Drugim rečima, imanentno negativan karakter vremena dobija drugačiji smisao. To više nije negacija koja baca u zaborav sve ono što je prošlo, ostavljajući prostora samo za ono što je sada a što je isto tako predestinirano za zaborav. Naprotiv, duh koji se prepoznaje u vremenu kao u sopstvenoj povesti zadobija polje slobode na kojem svako postignuće, svaki čin ili delo ostaje na neki način zabeleženo, upisano, zapamćeno kao proizvod, kao ispoljenje slobode duha i rezultat njegovog rada. U toj igri ono negirano nikad nije definitivno izgubljeno.

3. Estetsko i povesno prevazilaženje vremenske forme

Videli smo kako u estetici uzvišenog i Kant sprovodi uništenje vremenskog uslova koje se kod njega ipak ne artikuliše pojmovno kao prelazak na povest. Samo uporednom analizom različitih Kantovih radova, kao i iz paralelizma koji se uspostavlja između Kantove *Kritike moći suđenja* i njegovih spisa o politici i istoriji (*Spor među fakultetima*) možemo da zaključimo da Kant rukuje pojmovima koji ne mogu a da se ne kontekstualizuju; ne možemo da prenebregnemo činjenicu da Kant stvara sa punom svešću o revolucionarnom novom dobu koje je nastupilo, te da Kantova treća *Kritika*, a pogotovo Analitika uzvišenog ne nosi samo eho dešavanja koji su do Kanta dopirali iz Francuske, nego da je reč o pokušaju konceptualizacije

32 Upor. Labarriere 1986: 151ss.

33 U enciklopedijskoj Filozofiji prirode Hegel evocira mitsku sliku Hronosa koji sve rađa i sve razara. Vreme je apstraktno postajanje, negativitet kao spoljašnjost. Hegel 1987: 216-17 (§ 258).

revolucionarnog istorijskog iskustva. Ta konceptualizacija polazi od osnovne pretpostavke da kvantitativno apstraktno vreme prirode ne može da bude odgovarajući okvir za revolucionarno povesni novum koji je u Kanto-vo i Hegelovo doba zahtevao radikalno novi pristup i u samoj filozofiji³⁴. I zato se zahteva uništenje “vulgarnog” vremena, probijanje linearnog horizonta repetitive uniformnih stanja između kojih vlada odnos uzrok-posledica. Kod Kanta funkciju prevladavanja ovog linearnog vremena kauzaliteta obavlja estetika uzvišenog, dok kod Hegela krajnja pobeda protiv naturalizovanog vremena dolazi sa apsolutnim znanjem, gde duh dolazi do svog pojma, odnosno zna sebe kao duh koji se pojavljuje u vremenu. Vreme tako prestaje da bude čista forma, čist prazan opažaj, kao u Kanta, jer se otkriva kao povest, kao „pojmljena povest“, vreme koje postoji u elementu pojma: to znači vreme ne postoji kao prazna opštost koja “proždire” singularne momente i individualnost, nego je struktuirano kao poklapanje opšteg i pojedinačnog. To je uslov da duh određeni povesni iskorak i prepoznata kao novum, kao novi lik.

747

Pošto se potpunost duha sastoji u tome da savršeno *poznaje* ono što on jeste, svoju *supstanciju*, to ovo znanje predstavlja njegovo ulaženje u sebe, u kome on napušta svoje određeno biće i svoj lik predaje sećanju. U svome ulaženju u sebe duh je utonuo u noć svoje samosvesti, ali njegovo iščezlo određeno biće sačuvano je u tom sećanju; i to ukinuto određeno biće – ono ranije, ali iz znanja novorođeno – jeste novo određeno postojanje, novi svet i novi lik duha (Hegel 1986: 465).

Zanimljivo je da momenat sećanja – koji obično vezujemo za prošlost, za očuvanje nečega što je bilo – jeste mesto gde se konstituiše novi svet i novi lik duha. Termin sećanje, na nemačkom *Errinerung*, ima prevenstveno značenje pounutrašnjenja, interiorizacije, ulaženja u sebe – duh koji uranja u sebe, i mrtve i otuđene sadržaje prepoznaje kao svoje, zna ih kao svoje i na taj način ih subjektivira, vraća ih u sebe. Već u ovom činu interiorizacije, vraćanja u sebe čitavog niza otuđenih sadržaja, ocrtava se jedan

34 U mnogim Hegelovim radovima, pogotovo iz mladog perioda, jasno je primetna svest o povesnom novumu, o nastupanju novog doba i revolucionarnom događanju koje zahvata ne samo društveno-politički svet nego zahteva i određeni filozofski i pojmovni izraz. Dovoljno je citirati prve stranice Predgovora *Fenomenologiji duha* gde se kaže: “Uostalom nije teško videti da naše doba predstavlja doba rađanja jednog novog perioda i prelaženja u njega. Duh je raskinuo sa dosadašnjim svetom svoga postojanja i predstavljanja i sada je upravo pri tome da ih utopi u prošlost, pa radi na svome obražaju [...] - i sada je dete rođeno, i duh koji se izobražava ide u svome sazrevanju polako i tiho ka svome novom obliku, ukida jedan za drugim pojedine deliće zgrade svoga prethodnoga sveta; nepostojanost toga sveta nagoveštavaju samo pojedini simptomi: lakomislenost kao i dosadnost koje u postojećem uzimaju maha, neodređeno naslućivanje nečeg nepoznatog, sve su to vesnici približavanja nečeg novog. Ovo postepeno razdrobljavanje koje nije izmenilo fizionomiju celine prekida se onim ishodom koji, poput munje, odjednom postavlja građevinu novog sveta” (Hegel 1986: 6-7).

drugačiji vremenski horizont³⁵: to vreme u kojem duh zna sebe i u tom znanju seća se svih svojih figura ne može biti uniformni ponavljajući niz pojedinačnih “sada” (*Jetztfolge*) niti ono što Hegel naziva “tromo kretanje i redosled duhova”, “galerija slika” (Hegel 1986: 464). Sećanje, kao *Erinnerung*, dakle kao utonulost duha u samog sebe i dospevanje do samo-svesnog osmišljavanja sopstvenih tvorevina, poništava vreme kao redosled, kao sukcesivan niz. Hegelijanski shvaćeno sećanje je dakle poslednji čin duha u vremenu koje mu je vanjsko, otuđeno, čime se u krajnjoj instanci takvo vreme poništava. To znači da *Erinnerung* ne mora da se shvati samo kao življenje u prošlosti, nego kao pogled na prošlost, kao na vlastitu prošlost, koji otvara horizont budućnosti, koji stvara uslove za “novi svet i novi lik duha”. Obuhvatno sećanje na hod duha, na vlastiti pređeni put, kroz raznolikost sopstvenih formi, subjektivira i samo vreme koje time postaje pojmljena povest.

748

Pritom treba reći da ovi zaključci totalno raskidaju sa ustaljenim interpretacijama Hegelovog apsolutnog znanja i apsolutnog duha po kojima bi apsolutno znanje bilo definitivno shvatanje večne istine, poslednje i najviše znanje koje se može imati o nečemu, definitivno znanje o totalitetu stvari, božanski savršen uvid u suštinu stvari itd. Kako sugerise Pol Reding u svojoj knjizi *Hegelova hermeneutika*³⁶, na stadijumu apsolutnog znanja ne radi se ni o kakvom večnom znanju božanskog subjekta koji odjednom shvata svu istinu, nego o konstituciji jednog Mi, konačnog povesno determinisanog kolektivnog subjekta, povesne zajednice koja je u stanju da položi račun o sopstvenom istorijskom razvoju. Apsolutno znanje dakle nije nikakvo znanje o nečemu, nego svest o strukturalnim uslovima koji su sazreli na povesnom i kolektivnom nivou omogućavajući povesno znanje kao takvo, poimanje znanja kao povesne kategorije. Drugim rečima, apsolutno znanje nije ništa drugo nego pojmljena povest (*begriffene Geschichte*).³⁷

35 Sve ovo nas navodi na tezu, koja zahteva posebnu pažnju i koju bi valjalo detaljno argumentovati, o različitim nivoima vremenitosti u samom hodu fenomenologije duha. Upravo zbog toga što se radi o duhu, vreme ne može biti jednoznačni i nepromenljivi okvir celog toka fenomenologije: da li onda svakom stadijumu fenomenologije odgovara specifična forma vremenitosti i da li onda svaki lik duha označava i transformaciju u samom pojmu vremena? U tom smeru ide i Roberto Morani koji izdvaja tri nesvodiva modaliteta *Zeitlichkeit*-a u *Fenomenologiji duha*: kvantitativno vreme prirode, eshatološko vreme i pojmljeno vreme apsolutnog znanja. Vidi: Morani 2007.

36 Vidi Redding 1996.

37 Prevod nemačkog pojma “*begriffene Geschichte*” na italijanski jezik (“*storia concepita*”) dozvoljava igru reči koju srpski, a ni drugi jezici, ne omogućava, a koja nam ovde može koristiti da dodatno poentiramo: “*storia concepita*” nije samo pojmljena povest, povest u elementu pojma, nego i započeta, začeta povest (od “*concepire*”, što znači pojmiti, ali i začeti, početi). Pojmljena povest je začeta povest, povest koja je začeta u pojmu, tj. počinje tek u samosvesnom znanju.

“Pojmljena povest” znači da je znanje, teorija, odnosno filozofija konstitutivni element povodne prakse.

Ovome bi se mogli pridodati i Hegelovi stavovi iz jenskog perioda, iz predavanja o filozofiji duha iz 1805-1806, o tome da vremena i nema pre ispunjenja, dakle samo ispunjeno vreme je zbiljsko vreme³⁸. Vreme ne može da postoji kao prazna forma, jer samo njegovi istorijski sadržaji koji ga ispunjavaju čine vreme vremenom. Ispunjeno vreme je povodno vreme, dakle vreme koje je obogaćeno sadržajima koji se prepoznaju kao rad duha, odnosno kao proizvodi određenog povodno determinisanog delanja. Ako povežemo ovaj stav sa poznatim odlomkom iz *Fenomenologije duha* sa kojim smo počeli ispitivanje, zaključak koji se nameće jeste da je poništavanje vremena, ukidanje vremena u njegovoj formalnoj spoljašnjosti, u stvari njegovo istinsko proizvođenje. Vreme se konstituiše samo kao poništeno, jer ono što se prevladava jeste intuitivo, opažajno i spoljašnje značenje vremena, dok se vreme u svojoj originarnoj dimenziji zaista proizvodi samo kao povodno vreme. Vreme koje je postalo povest jeste vreme koje je postalo jedan svet – svet koji je kulturno, socijalno i politički određen, dakle jedno istorijsko doba koje se ne može posmatrati izolovano u posebnosti svojih karakteristika, nego je i bremenito budućnošću, odnosno otvoreno za mogućnost promene.

749

Duh se daje u vremenu, ali on nije podvrgnut vremenu³⁹. To možemo izraziti i na drugačiji način: realna, događajuća istorija ima svoju spoljašnju formu, svoje datume, linearnosti, redosled, kauzalitetete, ali ona time još nije pojmljena povest. Pojmljena povest je samo ona koja nastupa kao prekid, kao diskontinuitet sa čistom temporalnom sukcesijom i linearnim prikazom datosti. Dakle poništeno vreme je vreme koje se vraća iz svoje otuđene spoljašnjosti, iz naturalizovane linearnosti, u vreme koje pripada povodnoj praksi, te time ono prestaje da se prikazuje kao “sudbina” i “nužnost” i postaje vreme slobode. Vreme je nužno da bi se povest pokazala, ispoljila, učinila intuitivnom. Ali to je samo negativan momenat u kojem treba razaznati i pozitivan momenat slobode. Duh ne može a da ne realizuje samog sebe, ne može a da ne deluje iz svoje slobode (koja je uvek mogućnost da se uspe ili da se propadne, da se ode u jednom ili u suprotnom smeru). Da bi se duh pokazao u takvoj slobodi, odnosno da bi spoznao svoj pojam, potrebno je ukinuti vreme kao čistu formu čulnosti, ili preciznije, potrebno je transformisati, preobraziti vremensku formu u vremenski horizont slobode. Samo

38 Vidi Hegel 1976: 287.

39 U *Enciklopediji* Hegel tvrdi da je samo ono prirodno podvrgnuto vremenu, dok ono istinito, ideja, duh je večno, gde večnosti ne treba shvatiti kao nešto izvan ili nakon vremena. Hegel 1987: 217.

tako ona prestaje da bude apstraktni subjektivitet i ulazi u identitet sa konkretnim pojmom. Drugim rečima, pojmljena povest treba da se proizvede u kretanju samog vremena (te ono nije nepromenljiva forma promene kao u Kanta) koje shvata svoj pojam: povest je samosvest vremena.

Pojmljena povest je dakle angažovano vreme, angažovano protiv datosti, protiv neposrednosti onoga "sada" koje se prikazuje kao rezultat nužnog sleda stvari. Samim tim angažovana temporalnost je otvorena ka budućnosti, izložena nepredvidivosti, i prepuštena mogućnosti propasti i poraza. Aleksandar Kojre u tekstu *Hegel u Jeni*⁴⁰ govoreći o dijalektici vremena koristi izraz «reći Ne onome sada» da bi izrazio negaciju sadašnjosti koja se tim činom otvara ka budućnosti. Ali upravo u tom horizontu, u horizontu pojmljene povesti i neprestane produkcije povesnog smisla, jedino je i moguć povesni događaj i revolucionarni novum. Zbog svega toga Hegel se pokazuje kao radikalni mislilac vremenitosti, a Hegelova filozofija kao kompleksno prevrednovanje vremena kao takvog.

Videli smo dva modusa onoga što Liotar u svojim predavanjima o estetici uzvišenog zove "ekstemporalizacija" ili pak dva modusa poništenja vremena u čemu smo otkrili čin prevladavanja vulgarne vremenitosti. Najveći iskorak u tom smeru Kant pruža u *Kritici moći suđenja*, u estetici matematičkog uzvišenog, u čijem temelju leži nasilje nad matematičkim, numeričkim i linearnim vremenom, te otvaranje ka događajnosti, koju sam ovde pokušao analizirati u svetlu revolucionarnih događanja koje je Kant prepoznavao kao epohalni i ireverzibilni napredak. Ova događajnost u Kanta ipak još nije konceptualizovana kao povesna, te u *Kritici moći suđenja* može da ima samo estetsko značenje. Ali i to je već dovoljno da govorimo o emancipovanoj temporalnosti kod Kanta te o pokušaju denaturalizacije vremena (u vidu nasilja nad unutrašnjim čulom i regresije uobrazilje).

Jedinstvo pojma i vremena mišljeno kao pojmljena povest pruža radikalno novi horizont koji Hegelu omogućava da misli revolucionarni događaj ne više kao povesni znak čije se političko-moralno značenje izvodi iz estetske reakcije posmatrača, nego zaista kao efektivni događaj, kao ostvarenje slobode u povesnoj praksi. Da bi se prepoznao i konstituisao smisao revolucionarnog događaja nije potreban udaljeni i oduševljeni posmatrač-subjekt, jer se sad sam taj događaj legitimise iz stvarnosti same dogođene istorije. To ne znači da tzv. "lukavstvo uma" a priori ili iz pozicije vanvremenske transcendencije nužno određuje tok povesti u smeru njene umnosti, te da je kontinuitet povesti na neki način predeterminiran umnošću

40 Vidi Koyré 1971: 188

koja deluje "iza zavese". Ovakva vizija koja se obično pripisuje Hegelu zaboravlja da je Hegel prvi kritikovao pravolinijski progres kao dosadnu tautologiju. Ili kao što kaže Manfred Ridl u *Sistem i istorija*, Hegel je bio svestan da su periodi razdora, diskontinuiteta, kvalitativnog skoka oni u kojima dolazi do pomaka i gde povest napreduje⁴¹.

Pitanje koje je ostavljeno otvoreno i na rubovima ovog oglednog rada jeste da li je i koliko je Kant bio najbliži Hegelu upravo u svojoj estetici uzvišenog. Poznato je da je od sve tri *Kritike* Hegel posebno cenio upravo Kantovu treću *Kritiku*. Međutim da li je problematizacija (po)ništenja vremena kod Kanta i Hegela upravo pravi način da se u estetici uzvišenog otkriju zameci onoga što će kod Hegela posle postati mišljenje apsoluta – to je problem koji bi zahtevao posebnu pažnju i trud.

751

Literatura

- Arendt, Hannah (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles, "Cours Vincennes - 04/04/1978", (internet) dostupno na: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=65&groupe=Kant&langue=2> (pristupljeno 17. avgusta 2015.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1930), *Die Vernunft in der Geschichte: Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson*, Leipzig: Felix Meiner.
- (1961), *Estetika III*, prev. N. Popović, Beograd: Kultura
 - (1976), *Jenaer Systementwürfe III. Bd. 8*, hrsg. von Rolf Peter Horstmann, u *Gesammelte Werke*. Hamburg: Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften,.
 - (1987), *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, prev. V. Sonnenfeld, Sarajevo: Veselin Masleša.
 - (1986), *Fenomenologija duha*, prev. N. Popović, Beograd: BIGZ.
- Heidegger, Martin (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 12*, hrsg. von W. Biemel, Frankfurt: Klostermann.
- (1979), *Kant i problem metafizike*, Beograd: Mladost.
 - (1988), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Kant, Immanuel (1968a), *Das Ende aller Dinge*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VIII Abhandlungen nach 1781*, Berlin: W de Gruyter, str. 325-339.
- (1968b), *Der Streit der Fakultäten*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VII Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin: W de Gruyter, str. 1-115.
 - (1968c), *Zum Ewigen Frieden*, u *Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. VIII Abhandlungen nach 1781*, Berlin: W de Gruyter, str. 341-386.
 - (1970), *Kritika čistog uma*, prev. N. Popović, Beograd: Kultura.
 - (2004), *Kritika moći suđenja*, prev. N. Popović, Beograd: Dereta.
- Koyré, Alexandre (1971), 'Hegel à l'éna', u A. Koyre *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard, str. 147-189.

41 Vidi Ridl 2006:56

- Labarriere, Pierre-Jean (1986), "La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue", u *Gwendoline Jarczyk and Pierre-Jean Labarriere (prir.), Hegeliana*, Paris: PUF, str. 149-157.
- Lyotard, Jean-Francois (1994), *Lessons on the Analytic of the Sublime (Kant's Critique of Judgement, sections 23-29)*, trans. by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.
- Makkreel, A. Rudolf (1990), *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Malabou, Catherine (2005), *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, trans. by Lisabeth During, London and New York: Routledge.
- Marcuse, Herbert (1930) „Transzendentaler Marxismus?“, *Die Gesellschaft*, 7: 304-326.
- Morani, Roberto (2007), "Dalla natura allo spirito. Il tempo nella Fenomenologia dello spirito", *Annuario Filosofico*, 2007: 331- 364.
- Pagano, Maurizio (2002), "Tempo ed eternità: Hegel e l'ermeneutica della religione", u M. Ruggenini, L. Perissinotto (prir.), *Tempo, evento e linguaggio*, Roma: Carocci, str. 181-197.
- Redding, Paul (1996), *Hegel's hermeneutics*, Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Richir, Marc (1989), "O uzvišenom u politici", *Filozofska istraživanja*, 9 (3): 773-789.
- Ridl, Manfred (2006), *Sistem i istorija*, prev. Srđan Nikolić, Beograd: Plato.
- Rogoginski, Jacob (1989), "Zaboraviti Abderu. Kant i francuska revolucija", *Filozofska istraživanja*, 9 (3): 727-739.
- Todorović, Miloš (2004), "O jednoj Kantovoj reči", *Arhe*, 1: 133-155.

Saša Hrnjez

Cancellation of Time: On Two Modes
of Extemporalization in Kant and Hegel

Abstract

This article examines two modes of the canceling of time in a comparative analysis that ought to show the passage from the aesthetic overcoming of the form of time in Kant to the historical overcoming of natural time in Hegel. The essay begins with a problematization of the form of time in Kant's first *Critique* and with the question whether Kant displaces time outside the framework of mere condition of receptivity. Thereafter we will analyze the key passage from *Analytics of the Sublime* where Kant writes about the cancellation of time-condition and we will interpret this in the light of an ontology of the eventuality and in the historico-political context of French revolution. Although Kant still does not think time as historical time, the cancellation of time-condition in the experience of the sublime shall be considered as the act of the structuring of time that is emancipated from natural linearity and causal continuity. The thinking of historical time will take place only with Hegel, i.e. with his identification of time and concept. In this sense we will analyze Hegel's notion of "conceptual history" in order to draw a conclusion that in *Phenomenology of Spirit* is also at work a modus of annihilation of the natural, linear time, but unlike Kant it is truly articulated as historical occurrence. Time is constituted only as annihilated, since it is the intuitive, sensible, natural and external meaning of time what is sublated, while time in its originary dimension is produced only as history-time.

Keywords: time, history, extemporalization, sublime, event, conceptual history, spirit.

Aleksandar Dobrijević

Osvrt na inostranu recepciju radova Jovana Babića*

Apstrakt *U ovom radu se razmatra inostrana recepcija radova Jovana Babića, za koju se ispostavlja da je u velikoj meri živa i raznolika. To razmatranje je ograničeno na kratak i sasvim parcijalan prikaz recepcije samo dva Babićeva teksta koji su zasad privukli najviše pažnje.*

Gljučne reči: *Jovan Babić, etika, tumačenja, recepcija*

U ovom kratkom preglednom radu želimo da ispitamo u kojoj se meri, i na koji način, tekstovi pojedinih naših filozofa, koji se najčešće podvode pod rubriku „humanističkih“ naučnika, citiraju i koriste u renomiranim inostranim publikacijama. Zašto bismo to uopšte ispitivali, i s kojim ciljem? Najpre stoga da bismo široj zainteresovanoj javnosti skrenuli pažnju, ili ih naprosto podsetili, na činjenicu da radovi domaćih filozofa nisu bez uticaja u svetskim, a ne samo u regionalnim, razmerama. A potom, i s prethodnim u vezi, da bismo buduće istraživače podstakli na pokušaj izrade i objavljivanje kvalitetnih naučnih radova koji, kao takvi i pisani na svetskim jezicima, zasigurno neće ostati bez nekakvog odjeka u odabranim stručnim, a i u mundanim, krugovima. Na kraju krajeva, ako se ijedna humanistička disciplina nedvosmisleno može nazvati kosmopolitskom, onda je to filozofija.

753

Nije slučajno (budući da se autor ovog teksta i sam bavi filozofskom etikom) što smo se u ovom radu ograničili samo na prikaz, i to delimičan, inostranog prijema tekstova redovnog profesora na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu – dr Jovana Babića. Ime profesora Babića, kao svetski priznatog etičara i stručnjaka pre svega za Kantovu filozofiju morala, već je dugo prisutno u uglednim inostranim publikacijama, dakle mnogo pre nego što se pred današnje istraživače na našim prostorima postavio strogi *zahtev* da moraju da objavljuju u visoko rangiranim i visoko bodovanim inostranim časopisima. Štaviše, Babić je često ulazio u rizik da bude neshvaćen i ponekad protumačen na način koji ima prizvuk ostrašćene manihejske denuncijancije za političku nekorektnost nekih svojih tekstova, kako su oni ponekad bili percipirani.¹

* Članak je rađen u okviru projekata br. 43007 i br. 179041, koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Domaća stručna javnost Jovana Babića poznaje po knjigama *Kant i Šeler: fenomenološka kritika Kantovog formalizma u etici* (Beograd: IC SSO Srbije, 1986) i *Moral i naše vreme* (Beograd: Prosveta, 1998; Beograd: Službeni glasnik, 2005, drugo neizmenjeno izdanje),² kao i po visokostručnim člancima o Kantovoj etici, etici međunarodnih odnosa, filozofiji prava i politike, oglecima iz primenjene i praktične etike (konkretnije, iz bioetike i poslovne), enciklopedijskim odrednicama o metaetici i o odnosu etike i morala, ali i kao osnivača i organizatora tradicionalnih međunarodnih konferencija ILECS, te kao priređivača tematskih filozofskih časopisa i zbornika.³ Podsećamo i na to da je profesor Babić godinama bio urednik edicije „Primenjena etika“ u izdavačkoj kući *Službeni glasnik*, u kojoj su ediciji po prvi put na srpskom jeziku objavljeni prevodi vrhunске literature iz ove sve popularnije oblasti naučnog istraživanja.

754

Njegovi najzapaženiji članci (ovde se, još jednom nije na odmet naglasiti, ograničavamo na pominjanje samo onih članaka koji su objavljeni u inostranim publikacijama) jesu sledeći:⁴

„Die Pflicht nicht zu Lügen: eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht“, *Kant-Studien* 91 (2000), pp. 433–446. Ovaj članak se pominje i/ili citira u sledećim publikacijama: Phillip Hauner, *Das Lügenverbot bei Kant: Untersucht in seiner Schrift: „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“* (GRIN Verlag, 2009); Julius Alves

1 Npr. u analizi Babićevoг pristupa pojmu „poraza“ i „prava na pobedu“ u knjizi Trudy Govier, *Taking Wrongs Seriously: Acknowledgment, Reconciliation, and the Politics of Sustainable Peace* (Humanity Books, 2006), ili u prikazu Davida Lubana u časopisu *The Philosophical Review* 111/4 (2002), pp. 620–624.

2 U štampi su ili u najavi još tri Babićeve knjige: *Dužnost i sreća: studije o Kantovoj moralnoj filozofiji*, *Osnovi poslovne etike* i *Ogledi o odbrani*.

3 Prethodnih godina Babić je, zajedno za Petrom Bojanićem, priredio više velikih zbornika, većinom skupljenih u ediciju „ILECS“ kod *Službenog glasnika*. Poslednji od tih zbornika je *Globalno upravljanje svetom* (Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu/Dosije studio, 2012); taj zbornik je prevod izuzetno zapažene zbirke članka pod naslovom *World Governance: Do We Need It, Is It Possible, What Could It (All) Mean?* (edited by Jovan Babić and Petar Bojanić), koji je 2010. godine objavila ugledna izdavačka kuća Cambridge Scholars Publishing (Paperback 2013). Pored toga u štampi je i zbornik i *Rat: asimetrični rat i teorija pravednog rata*.

4 Skorašnji ogledi Jovana Babića koji će zasigurno tek imati svoju inostranu recepciju jesu „The Structure of Peace“, u *World Governance, edited by Jovan Babić and Petar Bojanić, Cambridge Scholars Publishing, 2010, 2013, pp. 202–216* (u srpskom prevodu objavljeno u knjizi *Globalno upravljanje svetom*, str. 239–261; uključeno, u nemačkom prevodu, u knjigu *Friedensgesellschaften - zwischen Verantwortung und Vertrauen*, koju su priredili Alfred Hirsch i Pascal Delhom, izdanje Verlag Karl Alber 2015); „On State, Identity and Rights: Putting Identity First“, *International Journal of Semiotic Law* 25 (2012), pp. 197–209; „Pacifism and Moral Integrity“, *Philosophia* 41/4 (2013), pp. 1007–1016; i „Reciprocal Illumination: Epistemological Necessity or Ontological Destiny?“ *Rivista di estetica*, n.s., 57 (3 / 2014), LIV, pp. 143–154.

„Vollkommene Tugendpflichten: Zur Systematik der Pflichten in Kants Metaphysik der Sitten“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64/4 (2010), pp. 520-545; Юрген Штольценберг, „Кант и право на ложь“, *Кантовский сборник* 2 (2010); Giorgio Erle, „Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel“, *Archetipolibri*, 2015.

„**Justifying Forgiveness**“, *Peace Review* 12/1 (2000), pp. 87-95. Ovaj tekst se citira i analizira u: E. Porter, *Peacebuilding: Women in International Perspective*, (Routledge, 2007); Jim Anderson, „What does morally permissible mean“, *Decorabilia* (2008); P. Clark, *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda: Justice without Lawyers* (Cambridge University Press, 2010); B. A. Misztal, „Forgiveness and the construction of new conditions for a common life“, *Contemporary Social Science* 6/1 (2011); C. Field, „An examination of forgiveness and revenge in victims of crime“, PhD thesis, Murdoch University, 2012, E. Porter, *Connecting Peace, Justice, and Reconciliation*, Lynne Rienner Publishers 2015, Barbara A. Misztal, Political Forgiveness' Transformative Potentials, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, April 2015.

755

„**The Ethics of International Sanctions: The Case of Yugoslavia**“, *The Fletcher Forum of World Affairs* 24, (2000), pp. 87-102 (koautorski rad sa Aleksandrom Jokićem). Na ovaj tekst se poziva Adeno Addis u tekstu „Economic Sanctions and the Problem of Evil“, *Human Rights Quarterly* 25, 2003, pp. 573-623; Ana S. Trbovich u knjizi *A Legal Geography of Yugoslavia's Disintegration* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Wei He, „Can 'International Sanctions' in Foreign Policy be Ethical?“, *E-International Relations*, 2011. Jon Regnart, „Are Economic Sanctions a Viable Strategy for Coercing Another State?“, *E-International Relations*, Sep 6 2014.

„**War Crimes: Moral, Legal or Simply Political?**“, u *War Crimes and Collective Wrongdoing: A Reader*, ed. Aleksandar Jokic (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 57-71. Ovaj članak se pominje u: Larry May, *Crimes Against Humanity: A Normative Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); analizira u Anthony Ellis, „Introduction“, u *War Crimes and Collective Wrongdoing: A Reader*, ed. A. Jokic, pp. 1-26; u pomenutim tekstovima Trudy Govier i Davida Lubana (videti fusnotu 1), te u knjizi Page Wilson, *Aggression, Crime and International Security: Moral, Political and Legal Dimensions of International Relations* (Taylor & Francis: Routledge, 2009).

„**Economic Sanctions, Morality, and Escalation of Demands on Yugoslavia**“, *International Peacekeeping* 9 (2002), pp. 119-26 (koautorski rad sa Aleksandrom Jokićem). Pozivanje na ovaj članak može se naći kod

Patricia McCormicka, „Violence: Religion, Terror, War“, *Theological Studies* 67, 2006, pp. 143–162; A. Serban, „Past is prologue: legacies and effectiveness of United Nations sanctions“, Master thesis, Geneva: Graduate Institute of International and Development Studies, 2011 – pp. 104ff.

756

„**Foreign Armed Intervention: Between Justified Aid and Illegal Violence**“, u *Humanitarian Intervention: Moral and Philosophical Issues*, ed. A. Jokic (Peterborough, ON: Broadview Press, 2003), pp. 45–69. Iscrpna analiza ovog teksta nalazi se u uvodu Berlija Vilkinsa (Burleigh Wilkins, „Introduction“, *op. cit.* pp. 11–13). Babićev tekst se već u godini njegovog objavljivanja analizira u Howard Adelman, Law, Ethics and Preemption: The Case of Iraq <http://apo.org.au/research/law-ethics-and-preemption-case-iraq>, 2003. Zatim se pominje ili citira u: A. Jokic, „Genocidalism“, *The Journal of Ethics* 2004; Daniel Fischlin „Terrorism, Security, and Selective Rights in an Age of Retributive Fear“, *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 30 (2008), pp. 253–274, i Fishlinovoj knjizi *Concise Guide to Global Human Rights* (2006); Gillian Brock, „Humanitarian Intervention: Closing Gap Between Theory and Practice“, *Journal of Applied Philosophy* 23/3 (2006), te u njenoj knjizi *Global Justice: A Cosmopolitan Account* (Oxford: Oxford University Press, 2009); John P. Curley „Is There a Right to Unilateral Humanitarian Intervention and, If Not, Do Catholic Social Principles Demand One?“, *Journal of Catholic Legal Studies* 47 (2008), pp. 391–419; José-Antonio Orosco u tekstu „Defending the Great Community: Royce’s Concept of Humanitarian Intervention“, *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 46 (2010), pp. 266–281; Sharon Anderson-Gold, „Terrorism and the Politics of Human Rights“, *Social Philosophy Today* 20 (2010), pp. 155–164; Wendy Palmquist, „The failure of humanitarian intervention in an era of state authority“, FGS - Electronic Theses & Dissertations (Public), University of Manitoba, 2010; Paul Di Stefano, „Human Rights Violations and the Moral Permissibility of Military Intervention“, *Peace Review*, 23/4 (2011), pp. 537–545; Joshua J. Kassner u tekstu „Deliberating About Justice: The Role of Justice in the Practical Deliberations of States“, *Contemporary Political Theory* 10 (2011), pp. 210–231 (u neizmenjenom obliku ovaj rad je preštampan u autorovoj knjizi *Rwanda and the Moral Obligation of Humanitarian Intervention*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012); Abdelhamid El Ouali, „The Weakening of States’ Territorial Sovereignty“, u *Territorial Integrity in a Globalizing World* (Springer, 2012).

„**Toleration vs. Doctrinal Evil in Our Time**“, *The Journal of Ethics: An International Philosophical Review* 8 (2004), pp. 225–250. Ovaj članak

navodi se u: disertaciji koju je napisao Thomas Rhett Graves, *The Thematic Meaning of Face-To-Face Conflict Experiences: A Hermeneutic-Phenomenological Investigation* (PhD, The University of Tennessee, Knoxville, 2006); A. O'Connor, „Infotainment's appeals and Consequences, *Neo Americanist* 2009; Tonya E. Lee, „Toleration as a Concept: Paradoxical or Practicable?“, *Forum on Public Policy* 4 (2010); u disertaciji M. C. Hanes, *Old Europe versus New Europe: Cultural Similarity, Tolerance, Religion and Anti-Americanism in a Divided European Union*, Louisiana State University, 2011; u knjizi Mone Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology* (Cambridge University Press, 2012); u disertaciji L. Franken, „Evil, morality and modernity“, Stellenbosch University, 2012; L. Timmons, „Does God Have a Right to Judge? The Aztecs' False Worship Practices Result in God's Judgment in the Unlikely Form of Hernán Cortés“, Masters Thesis, *Digital Commons @ Liberty University*, 2013; M. Siddiqui, *Christians, Muslims, and Jesus* (Yale University Press, 2013).

757

Ovde ćemo se ograničiti na kratak i sasvim parcijalan prikaz recepcije samo dva Babićeva teksta koji su zasad privukli najviše pažnje. Prvi od njih je „Foreign Armed Intervention: Between Justified Aid and Illegal Violence“. On je privukao najviše pažnje u stranoj stručnoj javnosti, što možda treba pripisati provokativnim tezama koje taj tekst sadrži. Još je Berli Vilkins (Burleigh Wilkins)⁵ ukazao na neke od tih teza, eksplicirajući da Babić opisuje humanitarne akcije kao vrstu fanatizma, sa ciljem nametanja jedne „vrednosne matrice“ ne samo državi u kojoj se interveniše nego konačno i celom svetu⁶. Vilkins zaključuje, slažući se sa Babićem, da je to u potpunoj nesaglasnosti sa pretpostavljenom vrednošću tolerancije založene u postojeći koncept suvereniteta nacionalnih država i regulativnom idejom ravnopravnosti svih država.⁷ Cilj humanitarnih intervencija otuda nije zaštita bilo kakvih uspostavljenih prava, već stvaranje jednog novog svetskog poretka u kome bi prava suverenih država bila žrtvovana na oltaru onoga za šta se ispostavlja da je američko shvaćanje opšteg dobra, zaključuje Vilkins⁸. Rezultat je militarizacija sveta i nestajanje civilnog određenja ovlašćenja država. Ako su označene da pokazuju nedovoljno poštovanje ljudskih prava, države bivaju izolovane,

5 Burleigh T. Wilkins, „Introduction“, u A. Jokic, ed. *Humanitarian Intervention: Moral and Philosophical Issues*, Broadview Press 2003, pp. 11-13.

6 *Ibid.* p. 11.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.* p. 12.

stavljene pod sankcije, oslabljene i konačno vojno napadnute. Tako u ime ljudskih prava i demokratije intervencije postaju sredstvo ostvarenja unificiranog i ujedinjenog sveta u kome sloboda zasnovana na zakonu, koji se uzima za „naš zakon“, gubi stvarni smisao.

Vilkins iznosi i tri kritičke primedbe. Prvo, iako samo usput, Vilkins sa skrivenom rezervom pominje Babićevu tezu da nesprovođenje zakona od strane neke države, pa bilo da je ta država „nevoljna, nesposobna ili nekompetentna“ da to uradi⁹, predstavlja nedopustivu anomaliju u međunarodnom zakonu i da je to bolji razlog za intervenciju od „humanitarnih konsideracija“. Drugo¹⁰, on stavlja u pitanje Babićevu pretpostavku da su susedi (npr. u intervenciji Indije u Istočni Pakistan 1971, ili Tanzanije u Ugandu 1979. godine) u boljoj epistemičkoj poziciji od dalekih imperija koje slede neku širu i nezavisnu vrednosnu shemu u kojoj se specifičnosti relevantne za lokalna društva i njihovu istoriju gube ili potiskuju. Ali, zamera Vilkins, nije jasno zašto bi susedi imali više prava da ocenjuju opravdanost intervencija od dalekih ali moćnih država sa više resursa.

758

Treća¹¹ Vilkinsova primedba, dalekosežnija i jača, odnosi se na Babićevu tezu da ako postoji pravo na intervenciju, onda takođe postoji i dužnost da se interveniše. Babić naime tvrdi da intervencije, pošto predstavljaju kršenje prethodne zabrane mešanja u unutrašnje poslove suverenih država, mogu biti opravdane samo kao veoma redak izuzetak ove prethodne zabrane i taj izuzetak mora biti opravdan snažnim argumentima da bi se ova prethodna zabrana opovrgla. Ovo snažno opravdanje daje osnovu za uspostavljanje one vrste prava koju imaju npr. policajci da, iako je svačija sloboda zagarantovana, uhapsu kriminalca: njihovo pravo da to urade zasniiva se na njihovoj dužnosti da to urade, što ukazuje da se radi o veoma specifičnom „pravu“, različitom od drugih vrsta prava. Vilkins, ne dovodeći načelno u pitanju Babićev argumentativni sled¹², ipak pita da li onda

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 13.

12 Howard Adelman, u tekstu „Law, Ethics and Preemption: The Case of Iraq“, <http://apo.org.au/research/law-ethics-and-preemption-case-iraq>, fn. 10, kaže kako ne razume ovu Babićevu tvrdnju da, ako postoji prethodna i već uspostavljena dužnost neintervencije, pravo na intervenciju, kada postoji, povlači dužnost da se interveniše. Ali pošto je ova dužnost neintervencije jedna univerzalna međunarodna obaveza, onda se ne vidi kako bi se intervencija uopšte mogla opravdati drugačije nego kao izuzetak. Ako, pak, taj izuzetak nije takođe predmet neke obaveze nego samo jedno „pravo“, kako bi onda takvo pravo moglo da poništi jednu tako jaku univerzalnu obavezu? Međutim, za Adelmána ne postoji obaveza neintervencije (koja je prevaziđena zajedno sa zastarelim pojmom nacionalnog suvereniteta) tako da nema prepreke da se pravo na intervenciju ne uspostavi kao univerzalno pravo.

kada su razlozi za intervenciju tako jaki da nadvladavaju dužnost da se ne interveniše (zabranu intervencije kao nužan deo međunarodnog prava) strana koja je u stanju da interveniše može sama da proceni da li će da se u to upusti, tj. da li je u takvoj situaciji moralno dopustivo da se, na primer, troškovi intervencije uzmu kao opravdanje da se ne interveniše? Drugim rečima, da li intervencionisti imaju obavezu, a ne samo pravo, da se žrtvuju za one u čiju korist to čine?

Među nabrojanim autorima koji se se pozivaju na Babićev tekst o vojnim intervencijama, Džoša Kasner (Joshua Kassner) nastoji da što obuhvatnije obradi argumentaciju koja je u tom tekstu iznesena: naročito ono što je Kasner eksplicitno nazvao „Babićevim argumentom na osnovu antipaternalizma“.¹³ Naime, prema njemu, Babić navodno tvrdi da je antipaternalizam, unutar međunarodnih odnosa, najuže vezan s individualnim ljudskim pravima.¹⁴ Kažemo navodno, jer, iako Babićev argument protiv intervencija zaista jeste antipaternalistički, osnov njegovog antipaternalizma nisu individualna ljudska prava, već je to sloboda, sloboda kolektiva da svoju posebnost zaštiti suverenitetom, odnosno državom. Štaviše, Babić kritikuje ljudska prava kao loš i pogrešan instrument za evaluaciju, instrument pogodan za manipulativne upotrebe.¹⁵ Kasner se slaže da države (pogotovu one finansijski i vojno moćne) treba da se uzdržavaju od mešanja u unutrašnje stvari drugih (manje moćnih) država, čak i ako je takvo mešanje namenjeno tome da služi interesima budućih stanovnika te države, zato što je koncepcija vrednosti („dobra“) do koje drže zastupnici intervencije samo jedna među brojnim suparničkim koncepcijama. Ali poštovanje slobode zahteva da države pokazuju toleranciju prema koncepcijama dobra koje su u drugim državama izabrane, čak i ako se pokaže da su takvi izbori pogrešni. I to je upravo Babićev argument na osnovu antipaternalizma – da sloboda kolektiva, a ne poštovanje individualnih ljudskih prava, opravdava princip antipaternalizma u međunarodnim odnosima.

Za razliku od Kasnera, Danijel Fišlin (Daniel Fischlin)¹⁶ drugačije čita Babićev tekst kada, pozivajući se na njega, kaže da prointervencionističko stanovište u pogledu obezbeđivanja ljudskih prava putem oružanog sukoba „funkcioniše kao neprestani generator sve učestalijih sukoba“.¹⁷

13 Joshua J. Kassner, „Deliberating About Justice: The Role of Justice in the Practical Deliberations of States“, *Contemporary Political Theory* 10 (2011), p. 218, 222.

14 Kassner, „Deliberating About Justice“, p. 218.

15 Up. Babić, „Foreign Armed Intervention“, pp. 45-46.

16 Daniel Fischlin, „Terrorism, Security, and Selective Rights in an Age of Retributive Fear“, p. 264.

17 Babić, „Foreign Armed Intervention“, p. 65.

Drugi Babićev tekst čiju ćemo recepciju ovde ukratko izložiti jeste članak „War Crimes: Moral, Legal or Simply Political?“. Navešćemo samo kako su ovaj tekst čitali Entoni Elis (Anthony Ellis) i Pejdz Vilson (Page Wilson). Elis¹⁸ polazi od Babićeve tvrdnje da zakon nije ono što *treba* da bude dopušteno (ili zabranjeno), već o tome šta je (od strane ovlašćenog zakonodavca) *odlučeno* da bude dozvoljeno (ili zabranjeno). To povlači da nema zakona bez države (iako države mogu međusobnim ugovorima da se obavezuju i pravila ovog obavezivanja će imati zakonsku snagu), i da „međunarodni zakon“ nije pravi zakon. Elis ispravno zaključuje da je ova pozicija usklađiva sa zahtevima *jus in bello*, prihvatajući Babićevu karakterizaciju „ratnog zločina“ kao običnog zločina počinjenog u kontekstu (i pod okriljem) rata. U sintagmi „ratni zločin“ pridev „ratni“ ništa ne dodaje, niti oduzima, kriterijumu vrednovanja postupaka, što će reći da su ratni zločini zapravo samo obični zločini koji se vrše u specifičnom kontekstu. *Jus in bello* se odnosi na „obične“ ratne zločine, ali ne i na zločin protiv mira, za koji Babić smatra da predstavlja pravi ratni zločin koji se sastoji u proizvodnji uzroka rata ili njegovog nepotrebnog nastavljanja. Ali, kako napominje i Elis, kada kažemo da je „agresivni“ rat zločin protiv mira, onda izgleda da je unapred određeno ko je u pravu a ko nije. Ako je tako, onda to rat pretvara u neku vrstu policijske akcije. To bi, kako Elis tumači Babića, bilo prihvatljivo ako bi postojala svetska država (jer bi tu onda postojao pravi svetski zakon), ali u njenom odsustvu ratni zločin postaje „samo politička akcija prerušena u pravni privid“, dajući pobedničkoj strani mogućnost da definiše šta će se smatrati ratnim zločinom.

Vilsonova,¹⁹ pak, razmatra problem koji Babić naziva „pravo na pobedu“²⁰ kao cenu uvođenja izvesnih pojmova u međunarodno pravo, pravo iza koga ne stoji nikakva predstavnička, demokratska vlast. Tako pojam „agresije“ svodi rat na izvestan tip policijske akcije ili mere, budući da se, kako je u prethodnom pasusu naznačeno, zločin agresije svodi samo na zločin protiv pobednika, pa je tako njegova priroda politička, a ne legalna ili moralna. Prema Babiću, kako to Vilsonova sažima, cena inkorporisanja pojma agresije u međunarodno pravo znači gubitak samog pojma rata, što je neopravdano u odsustvu svetske države. Taj pojam povlači da je moralna ispravnost ili neispravnost svake strane određena unapred, pre nego što je ratna aktivnost počela, što po Babiću, prema tumačenju Vilsonove, znači postojanje „prava na pobedu“. Tome nasuprot, tradicionalna pravila ratovanja nalažu da protivnici koji ulaze u rat (konačni)

18 Anthony Ellis, „Introduction“, p. 6.

19 Page Wilson, *Aggression, Crime and International Security*, pp. 16-17.

20 Babić, „Foreign Armed Intervention“, p. 64.

ishod moraju prihvatiti kao pravedan. Jedina osnova koja podupire „pravo na pobjedu“ jeste gola moć, pa tako subjektivno i prethodno određivanje koja je strana ovlašćena na pravo na pobjedu – što se nužno pretpostavlja uvođenjem pojma agresije u međunarodno pravo – osigurava da takozvani „zločin protiv mira“ ostaje političko oruđe kojem pribegavaju moćne države, bez moralnog ili legalnog opravdanja.

Namera ovog kratkog teksta nije detaljna i sveobuhvatna analiza svih odjeka Babićevih tekstova u inostranstvu, već samo ilustracija postojanja povelike i raznovrsne recepcije tih tekstova. Najambiciozniji od tih tekstova, „Toleration vs. Doctrinal Evil in Our Time“ uglavnom je doživeo usputna pominjanja, više u vezi sa analizom netolerancije nego sa doktrinarnom prirodom onoga što je, po Babićevom mišljenju, glavno zlo našega doba – *doktrinarno zlo*. Mali tekst o opraštanju („Justifying Forgiveness“) oživeo je svoju prisutnost deset godina nakon što je objavljen. U jednom slučaju analiza pojma tolerancije iz ovog teksta iskorišćena je za utvrđivanje demarkacije između moralno dopustivog i moralno nedopustivog, što ukazuje na moguću razuđenost u tumačenjima argumenata sadržanih u Babićevim tekstovima. Uopšte, stiče se utisak da se Babićevi tekstovi obično citiraju nakon dužeg vremena od njihovog objavljivanja.

761

Možemo zaključiti da je inostrana recepcija Babićevih radova, bilo da je afirmativna ili kritički intonirana, prilično živa i raznolika, a to može biti samo zbog kvaliteta i relevantnosti u njima iznete argumentacije.

Aleksandar Dobrijević

Review of Foreign Reception of Jovan Babić's Works

Summary

In this paper, the author discusses foreign reception of Jovan Babić's works, which turns out to be very much alive and diverse. More precisely, the author limits himself to a short and very partial review of reception of only two Babić's texts that, so far, attracted the most attention.

Key words: Jovan Babić, ethics, interpretations, reception

PRIKAZI
REVIEWS IV

Adriana Zaharijević,
*Ko je pojedinac? Genealoško
propitivanje ideje građanina*,
Karpis, Loznica 2014, str. 333.

Jelena Vasiljević

Nije li očigledno da je svako od nas osoba, *pojedinac*? I ne podrazumeva li se da većina nas – barem oni među nama koji poseduju lična dokumenta i izvesna prava (ali i obaveze) – uživa poziciju građanina ove ili one države? Da stvari nisu nužno tako očigledne, ali i da ih treba problematizovati onda kada nam se čini da jesu zagovara *Adriana Zaharijević* u svojoj poslednjoj knjizi *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina* (Karpis 2014).

Na prvi pogled ovo je studija o reformskim procesima koji su redefinisali mogućnosti političke participacije u devetnaestovekovnoj Engleskoj. No, svako ozbiljnije bavljenje političkim promenama koje su se zbile u tom „dugom” XIX veku ne mogu a da ne pokrenu pitanja njegove još duže senke koja natkriľjuje kako „kratki” XX vek, tako i našu sadašnjost. Tako nas ova studija o transformaciji političkog u viktorijskoj Engleskoj, ponekad čak neugodno, iznenadi svojom aktuelnošću vraćajući nas na neke istorijske istine – koje smo tokom vremena „države blagostanja” zaboravili, uzimajući njihove efekte zdravo za gotovo, ali kojih danas postajemo opet svesni – kao, na primer, da su osnovne ljudske slobode i prava bili osvajani kroz borbu, sporo, s velikim otporima, uz odlaganja, zadržke i neizbežne izuzetke. Zatim, tu je i centralna figura, takoreći glavni junak ove knjige, rođen u XIX veku, ali i danas u centru politike i društva – *pojedinac*, sa upisanim atributima samostalnosti, preduzimljivosti, željom da zaštiti i unapredi svoje lične interese, izvajan tako da nam se čini da oličava samu prirodu ljudskosti, a u stvari zasićen normama koje konstruišu društvo i klasifikuju ljude. Zato nam se danas, baš kao i u viktorijsko doba, oni pojedinci (ili, tačnije, *ne još sasvim* pojedinci) koji ne uspevaju da prisvoje pomenute atribute, sasvim *prirodno* predstavljaju kao *neadekvatni* građani – kao nedovoljno preduzimljivi, zavisni od pomoći (države i društva), neautonomni, i *naravno*, sami odgovorni za svoj status „građana drugog reda”.

Stoga knjiga Adriane Zaharijević figurira ujedno i kao istorijska studija, sa iscrpnim spiskom korišćenih primarnih izvora, i kao

genealogija nekih od ključnih pojmova i ideja bez kojih ne možemo razumeti savremenost i moderne uslove proizvodnje *pojedina* i *građanstva*. Osim što balansira u ovom žanrovskom određenju, između istorijske i teorijske studije, knjigu odlikuje i stilsko-argumentacijski balans gde su ključni argumenti razvijani na različitim mestima, angažujući čitaoca da ih sam povezuje i time odgovori na pristup u pisanju koji je sama autorka, u uvodnom delu, nazvala „detektivskim”. Čitajući knjigu nailazimo na različite probleme i predmete kojima se ona bavi – istorija reformskih zakona, diskurzivno konstruisanje građanstva, počeci sufražetskog pokreta itd. – pri čemu se u prvi plan probija misao o njihovoj neraskidivoj povezanosti, o sistemskoj prirodi veza koju oni tvore, zbog čega nam postaje jasno da, na primer, ne možemo misliti o sveobuhvatnom procesu transformacije političkog – sa kojim knjiga započinje – bez da razumemo procese alociranja suverenosti na pojedinca, s čim je u nerazlučivoj vezi razvijanje ideje prava na privatnost itd.

Čini se da su dva načelna pitanja rukovodila autorku u razvijanju ovog rukopisa. Jedno, rukovođeno filozofsko-istraživačkim impulsom, secira neke od pojmova koje svakodnevno koristimo kao da znamo i podrazumevamo šta oni znače, i postavlja problem „njihove istine” – njihove istorije i konteksta u kome su zadobili svoja značenja. Drugo pitanje transcendirira naučno-istraživačku zapitanost i glasi: kako je moguća nejednakost među ljudima (hijerarhija u ljudskosti)? Kako nam valja da razumemo sifovski proces stalnih borbi za veću jednakost i upornog paralelnog opstajanje duboke nejednakosti među ljudima?

Unutar ovih načelnih pitanja, koja boje atmosferu knjige, obrađuje se njen osnovni predmet ili, pre, okvir koji drži glavne argumente na okupu – reformski proces u Engleskoj devetnaestog veka. Unutar tog okvira izdvojila bih nekoliko tema, predmetnih celina, na kojima je fokus posebno oštar i koje nam svojom međusobnom prepletenošću otkrivaju i prepletenost Viktorijanaca sa nama samima.

Isprva se razmatra problem *transformacije političkog* u Engleskoj XIX veka kao svojevrsni mizanscen za nastupanje ideologije pojedinca. Pod ovim problemom misli se na kompleksne društvene procese koje su inicirali nagli demografski razvoj, kolonijalno širenje i rapidna industrijalizacija, a na šta je odgovor bio naizgled paradoksalna istovremenost oslobađanja ekonomije od države i jačanje države tako da ona postane sposobna da obuhvati i stavi pod svoju kontrolu iz korena izmenjene društvene okolnosti. Ogledalo transformacije političkog u Engleskoj bila je tzv. velika reforma (niz reformskih zakona koji su, između ostalog, proširivali pravo glasa) i autorka nam ubedljivo pokazuje zašto je važno upravo na nju obratiti pažnju, kao na pravno-političko razrešenje sukoba između političkog (gde se nastojalo da se odnosi moći suštinski ne poremete uprkos radikalnim promenama) i društvenog, proširenjem polja ovog prvog tako da održi kontrolu nad izmenjenim uslovima i odnosima među novostasalim društvenim akterima.

U tom kontekstu, zatim, valja razumeti konstituisanje *srednje klase*, odnosno konsolidovanje diskursa o srednjoj klasi kao *pravom*, idealnom predstavniku društva. Jer ono na čemu se u knjizi insistira jeste da se srednja klasa nije pojavila samo u ekonomskom smislu, već i u ideološko-diskurzivnom, bivajući obeležena atributom *dostojnosti poštovanja* koji je njen društveni legitimitet prevodio u politički. Naravno, ovo uvođenje (u jezik i u društvenu zbilju) „novih ljudi”, onih koji su se pokazali dostojnima poštovanja, nemislivo je bez raslojavanja, odnosno bez onih kojima je takav ulazak (još uvek) zaprečen. I tu nam je opet velika reforma oslonac za razumevanje stratifikacije društvenih i političkih aktera: srednjoj klasi pripadaju *pojedinci*, oni su subjekt reforme, dok „klasa malih ljudi” ostaje njen objekt, tj. reforma kontroliše, usmerava i „poboljšava” njihove uslove života, ujedno ih neprestano reprodukujući. Oni koji su pojedinci i oni „koji to (još) nisu” međusobno se određuju, te dve „klase” ne mogu biti konstituisane jedna bez druge.

Ko je, dakle, taj pojedinac, viktorijanski građanin i protograđanin u modernom smislu te reči? Reformski procesi su ga isklesali (i ne slučajno *njega*) kao onog ko je posednik sopstvenih interesa i sopstvenih poslova, kao nekog ko se rukovodi i odgovara na zahtev za *vlastitom usavršivošću*. Posebno su važni ovi pomoćni pojmovi – tako bih ih nazvala, jer podupiru glavne predmete kojima se knjiga bavi, a vredni su pomena i kao zanimljive prevodilačke intervencije – kojima se autorka služi u svojoj analizi: principi usavršivosti i dostojnosti poštovanja (*respectability*), naizgled svakome dostupni da ih sledi, tu su da neutralizuju figuru pojedinca, da je predstave kao prazno mesto koje može bilo ko da popuni; građanstvo (pojedina) tako naizgled upotpunjuje transformaciju političkog, jer ono više nije privilegija unapred zadatih okvira krvi i nasleđa. Ispitujući ideološki rad tih principa, kao i same figure pojedinca, analiza ide za tragom onog što „pojedinac” isključuje iz sebe, a što se u devetnaestom veku formiralo u zasebne entitete – klase, pola i rasa, koji su se preneli i u dvadeseti vek, reprodukujući svoju međusobnu odeljenost, kao i odeljenost od figure pojedinca-građanina, zapevši u ćorsokaku politika identiteta koje i dalje stavljaju u pitanje mogućnost univerzalnog građanstva.

Konačno, još jedan problemski kompleks na koji bih se ovde osvrnula – tekstualno i argumentacijsko čvorište čitavog izlaganja – jeste struktura koja omogućava, kontroliše i kanališe opisane procese, a koju Zaharijević imenuje, a zatim i bravurozno teoretizira, kao *sistem privatnog i javnog*. U najkraćem, ovaj „okvir u kojem se omogućuje distribucija prava na zvanje pojedinca” to pravo obezbeđuje onome ko ima *pravo na privatnost* – pravo kome je neophodna konstituisana javnost kao prostor u kome se ono može ospoljiti i potvrditi. Otuda insistiranje

na tome da je reč o sistemu – koji opstaje dinamikom međusobnog uslovljavanja dve sfere. Ukoliko je transformacija političkog učinila pojedinca lokusom suverenosti, ona ga je i stvorila, kao onog ko je suveren nad svojim interesima, dakle kao onog ko ima svoju privatnost. Privatnost i vladanje nad sopstvenim interesima nerazlučivi su. Isti proces je ustanovio i javnost, kao prostor kruženja interesa, *pojedinačnih* interesa, interesa onih koji imaju svoju privatnost. Stoga se na drugom mestu pojedinac definiše i kao „suvereni vlasnik vlastite privatnosti”. Čitav ovaj sklop međusobno uvezanih procesa razotkriva nam ih ne kao puke produkte istorijskih kretanja, već kao normativne okvire za proizvodnju karakterističnih odnosa među ljudima (i za proizvodnju samih kategorija ljudi). Pojedinac je, dakle, navodno neutralan, neobebežen karakteristikama porekla ili afiniteta, samo određen atributima dostupnim „svima”; oni koji nisu pojedinci su, naprotiv, obeleženi, a zatim te obebeženosti bivaju konstituisane u zasebne entitete, pre svega, klase, žena i obojenih ljudi. Taj proces transformacije obebeženosti u zasebne entitete i reprodukcija „obebeženih ljudi”, nemoguć je bez sistema privatnog i javnog, i dokle god on opstaje – donekle se sumorno zaključuje i ostavlja kao otvoreno pitanje – opstajće i obeležja kojima se ljudi klasifikuju, a samim tim i hijerarhizuju.

Ko je pojedinac? je iscrpna studija o viktorijanskoj Engleskoj. Ona je takođe i svojevrsna prolegomena za istoriju pojedinca. Svima koji se bave savremenim problemima građanstva, te naročito kritikom i razumevanjem identitetskih politika, ova će knjiga biti važan putokaz u razumevanju toga kako su se identiteti u svojim zahtevima za priznanjem kristalizovali i očvrstnuli, kao posledica delovanja ove politike pojedinca, kao produkti normiranja tog naizgled „praznog mesta” političke subjektivnosti.

Igor Živanović

U teorijsku biologiju pojam altruizam je uveo Holdejn (J. B. S. Haldane) i od tada je neizostavni deo evolucione biologije i filozofije biologije. Sam naslov knjige Dejvida S. Wilsona (David Sloan Wilson) koji je formulisan u obliku pitanja *Da li altruizam postoji?* je zavodljiv, jer je zapravo reč o tri konceptualno drugačija pitanja koja su sadržana u jednom: da li postoji *bihevioralni* altruizam?, da li postoji *biološki* altruizam? i da li postoji *psihološki* altruizam? Wilson odgovara potvrdno na sva tri. Prema njegovom stanovištu, da bi se potvrdno odgovorilo na ova pitanja, neophodno je prihvatanje specifične i kontroverzne koncepcije grupne selekcije – selekcije na više nivoa – čiji je Wilson jedan od retkih zagovornika. U neku ruku, ova knjiga predstavlja sumarni prikaz Wilsonovih gledišta, koje je, samostalno ili u saradnji s drugim autorima, pre svih s filozofom biologije Eliotom Soberom (Elliott Sober), razvijao tokom dugogodišnje karijere. Sva ova gledišta o različitim društvenim, ekonomskim i religijskim temama imaju zajednički imenitelj – zasnovana su na dugo osporavanoj koncepciji grupne selekcije.

Pre nego što se fokusiramo na sam sadržaj knjige, neophodno je da se istakne zašto su evolucionisti uopšte zainteresovani za problem altruizma. Za evolucione biologe altruizam predstavlja paradoks, jer prirodna selekcija favorizuje osobine koje uvećavaju šanse jedinke da preživi i ostavi potomke, a ponašanje koje vodi povećanju adaptivne vrednosti organizma, se obično označava kao sebično. U kontekstu evolucione biologije sebičnost je tehnički termin i ne referira na motivacione ili sofisticirane kognitivne mehanizme. S druge strane, altruizam se definiše kao oblik ponašanja kojim jedinka uvećava adaptivnu vrednost druge jedinke na račun svoje sopstvene. Ni altruizam u ovom kontekstu ne pretpostavlja postojanje složenih motivacionih i kognitivnih mehanizama. Ako je prirodna selekcija osnovni mehanizam evolucione promene, onda altruizam ne bi mogao da evoluira, jer altruističke jedinke ili ne bi ostavljale potomstvo ili bi broj preživelih potomaka koji ostavljaju bio srazmerno manji u odnosu na broj

preživelih potomaka sebičnih jedinki. Konačni rezultat bi bilo njihovo eliminisanje iz populacije. Dakle, ako prirodna selekcija deluje protiv altruista, očekivali bismo da u prirodi ne nailazimo na altruističke jedinke. Međutim, određene bihevioralne obrasce na koje nailazimo u prirodi prepoznajemo kao altruističke. To je ono što se tehnički označava kao *paradoks altruizma*.

U prvi mah se činilo da teorija grupne selekcije, čije elemente nalazimo još kod Darvina (Charles Darwin), može da reši ovaj paradoks. Altruizam je karakteristika koja koristi grupi i evoluirala je za dobrobit grupe. Glavni zagovornik ovakvog pristupa prirodnoj selekciji u 20. veku je bio Vero Kopner Vin-Edwards (Vero Copner Wynne-Edwards). Prema Vin-Edwardsovom modelu prirodna selekcija deluje na grupe jedinki i proizvodi adaptacije na nivou grupe. Ove adaptacije nisu samo agregat adaptacija pojedinačnih organizama, već se odnose na grupe kao koherentne celine. Dakle, postoje adaptacije koje podstiču evolucionu uspeh grupa koje ih poseduju, ali umanjuju adaptivnu vrednost njenih pojedinih članova. U tom slučaju, prirodna selekcija može da favorizuje evoluciju određenih oblika autodestruktivnog ponašanja, ako takvo ponašanje doprinosi prosperitetu grupe. Kako je unutargrupna kompeticija integralni deo ove teorije, osnovna teškoća je u tome što selekcija istovremeno deluje na dva nivoa sa suprotstavljenim efektima. Konflikt između selekcije koja deluje na individualnom nivou i selekcije na nivou grupe Vin-Edwards uvek razrešava u korist grupe.

Međutim, nije bilo dovoljno reći da je određeno autodestruktivno ponašanje evoluiralo jer koristi nekom višem nivou biološke hijerarhije, već je bilo potrebno pokazati na koji način takvo ponašanje najpre koristi individui. Pokazalo se da koncepcija grupne selekcije ne može da izdrži teret kritike koju je započeo Džordž Vilijams (George Williams), a okončao Ričard Dokins (Richard Dawkins): grupe altruista su osjetljive na subverziju iznutra. To znači da prisustvo malog broja sebičnih mutanata ili migranata u populaciji altruista, može lako da istisne sve altruiste

iz populacije. Početkom i sredinom druge polovine 20. Veka, nakon *Vilijamsove revolucije*, se činilo da je s koncepcijom grupne selekcije kao naučnom paradigmatom završeno. Ali, Vilson i Sober su ponudili rafiniranu verziju tradicionalnog modela grupne selekcije: selekciju koja deluje na više nivoa. U drugom i trećem poglavlju Visonove nove knjige, doduše s manje tehničkih detalja, nalazimo takav model selekcije.

Selekcija na više nivoa polazi od pretpostavke da potpuno objašnjenje evolucionog procesa zahteva da se različiti nivoi selekcije uzmu u razmatranje. Kako različiti nivoi biološke hijerarhije – geni, hromozomi, ćelije, organi, organizmi, itd. – nisu nastali ni od kuda, već su i sami proizvod evolucionog procesa pretpostavlja se da je prirodna selekcija delovala na više nivoa, iako danas možda ne deluje na svim tim nivoima. Takođe, Vilsonov model grupne selekcije zavisi od specifičnog razumevanja onog što čini grupu. U tradicionalnim modelima grupne selekcije insistiralo se na trajnosti, prostornoj i reproduktivnoj izolovanosti kao važnim karakteristikama grupe. Nasuprot tome, u Vilsonovom modelu grupe su definisane isključivo preko efekata koje delovanje jedinki unutar grupe ima na njihovu adaptivnu vrednost. Ovakva definicija grupe je suviše liberalna i omogućava da se svaka interakcija dve ili više individua, ma koliko ona bila kratkotrajna, tumači kao da je reč o grupi. Dalje, time je omogućeno da se redefinišu drugi modeli za evoluciju altruizma (model selekcije u srodničkom krugu i direktnog reciprociteta) i da se integrišu u model grupne selekcije, u kojoj su grupe ili srodnici ili parovi nesrodnih jedinki u međusobnim interakcijama. Važno je naglasiti da većina evolucionih biologa opire ovakvoj vrsti integracije. Kako Vilson ne odbacuje selekciju na nivou gena, u ovoj konceptualnoj shemi za genski selekcionizam rezervisano je mesto u objašnjenju intragenomskog konflikta, čiji je najbolji primer mejotičko vođenje – situacija u kojoj određeni geni krše uobičajena pravila mejoze i pojavljuju se u gametima sa zastupljenošću koja je veća od jedne polovine.

Zahvaljujući argumentu koji je zasnovan na subverziji iznutra, ono što Vilson naziva „funkcionalna organizacija na nivou grupe“ ne može da evoluiru prirodnom selekcijom koja deluje unutar grupe. Njena evolucija može da bude objašnjena samo prirodnom selekcijom koja deluje među grupama. Kada se posmatra iz perspektive teorije grupne selekcije, evolucija altruizma postaje manje zagonetna i naizgled lako objašnjiva: u kontekstu grupe altruisti mogu da imaju manju adaptivnu vrednost (merenu individualnim preživljavanjem i reprodukcijom) od sebičnih jedinki, ali grupe jedinki koje sadrže altruiste mogu da imaju veću adaptivnu vrednost (takođe merenu individualnim preživljavanjem i reprodukcijom) nego grupe sebičnih jedinki. To znači da altruizam može da evoluiru ako imamo populaciju grupa (metapopulaciju) u kojima varira zastupljenost altruista, čije prisustvo u grupama se reflektuje na adaptivnu vrednost članova grupe. Važno je zapaziti da se u Vilsonovom modelu adaptivna vrednost uvek meri diferencijalnim preživljavanjem i reprodukcijom jedinki, a ne diferencijalnim preživljavanjem i reprodukcijom grupa jedinki. Vilsonov argument je ingeniozan i verovatno je jedan od najelegantnijih modela grupne selekcije.

Drugačiji način da se uvidi šta u populaciji evoluiru jeste da se izračuna adaptivna vrednost za svaki tip jedinke u grupama, a da se zatim izračuna *prosečna* adaptivna vrednost jedinki među grupama. Vilson ističe da su ovi načini izračunavanja evolucione promene ekvivalentni, jer polaze od istih bioloških pretpostavki i dolaze do istih zaključaka o tome šta evoluiru u metapopulaciji, ali da uprosečavanje dovodi do gubitka informacije o tome na kom nivou prirodna selekcija deluje. Kako je u primeru koji predlaže Vilson *prosečna* adaptivna vrednost altruista veća od *prosečne* adaptivne vrednosti sebičnih jedinki, altruizam se uprosečavanjem objašnjava kao ono što evoluiru selekcijom koja deluje na individualnom nivou. Ali, posmatrano iz perspektive individualne selekcije, ono što ima veću prosečnu adaptivnu vrednost i što evoluiru nije altruističko, već

je sebično. Sober i Vilson su ranije ovakav način rasuđivanja označili terminom *greška uprosečavanja* (eng. *averageing fallacy*), a isti argument Vilson ponavlja i u ovoj knjizi.

U osvrtu na Vilsonov model selekcije, a u jednu kontroverze o grupnoj selekciji, sredinom sedamdesetih godina prošlog veka, Džon Mjenard Smit (John Maynard Smith) je istakao da je nesporazum između zagovornika selekcije na više nivoa i ortodoksnih darvinista, genskih selekcionista, semantički, tako da ne može da bude rešen u empirijskoj ravni. S druge strane, Okaša (Samir Okasha) smatra da nesporazum nije semantički, već konceptualni. Naime, reč je o tome koja konceptualna shema bolje opisuje svet. Mada ne treba izgubiti iz vida da je Vilson uveren da je njegova konceptualna shema bolja i da ima veću eksplanatornu moć, on u knjizi *Da li altruizam postoji?* donekle približava svoj stav stanovištu Mejnarada Smita. On ne odbacuje ni jedan od prethodno navedenih pristupa za izračunavanje evolucione promene, štaviše, bar na rečima ih smatra podjednako ispravnim evolucionim objašnjenjima, koja zaslužuju da koegzistiraju. Polazeći od toga da nema potpuno neprevodivih konceptualnih shema i uz upozorenje na neodređenost prevođenja, a kako bi se izbegli budući nesporazumi i kontroverze vezane za koncepciju grupne selekcije, Vilson preporučuje istraživačima da budu „multilingvalni“. Iako je ova preporuka velikodušna, većina istraživača koja se ne slaže s njim, smatra da je njegova konceptualna shema redundantna i da je poznavanje jednog jezika sasvim dovoljno za evoluciono objašnjenje bioloških fenomena. Naravno, Vilson u svojim stavovima nije usamljen, ali je u manjini.

Uspešnost ovog modela selekcije u mnogo-me zavisi od pažljivo izabranih brojeva i neophodnosti da se grupe ujedinjuju, a zatim iznova formiraju kolonije u preciznim vremenskim intervalima u zavisnosti od intenziteta prirodne selekcije koja deluje na individualnom nivou, a koja favorizuje evoluciju sebičnosti. Tako, i dalje ostaje otvoreno pitanje u kojoj meri je ova teorija prihvatljiva i kolika je zaista sila prirodne selekcije koja deluje na nivou koji je viši od

individualnog. Većina evolucionih biologa misli da objašnjenja koja se pozivaju na više nivoe biološke hijerarhije, kao na one na koje deluje prirodna selekcija, nije plauzibilno, budući da već postoje jednostavniji eksplanatorni modeli. Oni ne osporavaju teorijsku mogućnost grupne selekcije, već njenu empirijsku efikasnost.

Aristotel, prvi filozof koji se bavio biologijom, utvrdio je da su ljudi društveniji od drugih društvenih životinja i da složenost i organizacija ljudskog društva, zahvaljujući specifično ljudskim kognitivnim sposobnostima i govoru, prevazilazi svaku košnicu, mravinjak, krdo ili čopor. Sličan argument, formulisan u terminima teorije grupne selekcije, koristi i Vilson. Mada je još Darwin ustanovio da postoji kontinuitet između kognitivnih sposobnosti čoveka i drugih sisara, čovek se ipak na specifičan način razlikuje od drugih životinja, uključujući i druge primata, po svojoj sposobnosti za saradnju izvan srodničkog kruga, kulturu i simboličko mišljenje. Vilson tu tezu izražava time što tvrdi da su ljudske zajednice poslednja od velikih evolucionih tranzicija, a zatim, suprotstavljajući se metodološkom individualizmu, nastavlja tvrdnjom koja je verovatno netačna, a gotovo sigurno opasna – ljudske zajednice nisu samo grupe organizama, već su grupe koje funkcionišu kao organizmi. Ovakav način tumačenja funkcionalne organizacije ljudskih društava je do sada bio rezervisan uglavnom za zajednice socijalnih insekata. Kolonije socijalnih insekata su primer društvene organizacije u kojima grupa tradicionalno shvaćenih jedinki konstituiše entitet koji je, s obzirom na svoje karakteristike, superorganizam u kome jedinke zapravo funkcionišu kao organi. Ljudske zajednice, uključujući i one malog obima, na sreću nemaju karakteristike superorganizama.

Mada se u biologiji geni smatraju osnovnim jedinicama nasleđivanja, kada dođemo do ljudskih zajednica i kulture, Vilson s pravom ističe da ljudski kapacitet za simboličko mišljenje ne predstavlja ništa drugo do novi sistem nasleđivanja koji je omogućio da se različiti kulturni i bihevioralni obrasci šire mehanizmima koji su analogni uobičajenim

evolucionim mehanizmima. Ovi novonaučeni obrasci mogu da imaju povoljne posledice po adaptivnu vrednost individue. U ovom stanovištu ima malo toga spornog i ako koncepcija grupne selekcije može negde da pronađe svoje mesto i pokaže eksplanatornu snagu, onda je to, pored objašnjenja velikih tranzicija u evoluciji, oblast kulture. Kada je reč je evoluciji kulture, čini se da je ovakav pristup superiorniji od memetike, koja je ponikla na temeljima genetskog selekcionizma.

Čak i kada je ponašanje u biološkom smislu maladaptivno, ono može da bude objašnjeno delovanjem evolucionih mehanizama. Naime, određena pravila ponašanja prenose se iz generacije u generaciju procesima učenja i oponašanja koji mogu da se tumače kao analogni procesu prirodne selekcije i koji ponekad dovode do akumulacije maladaptivnih ideja. To da kulturna grupna selekcija deluje pre po lamarkističkim, nego po darvinističkim standardima, Vilson smatra irelevantnim.

Imajući na umu distinkciju između neposredne i krajnje uzročnosti, Vilson u petom poglavlju knjige pokušava da odgovori na pitanje o postojanju psihološkog altruizma.¹ Ovaj deo knjige se u mnogome oslanja na njegovu raniju saradnju s Eliotom Soberom i na rezultate do kojih su zajednički došli. Ovi rezultati su sada upotpunjeni nalazima dobitnice Nobelove nagrade za ekonomiju Elinor Ostrom (Elinor Ostrom) o načinu upravljanja zajedničkim dobrima, koji su, kako se čini, konzistentni s Vilsonovim modelom grupne selekcije. Osim toga što ponavlja da različiti motivacioni mehanizmi

1 Distinkciju između krajnje i neposredne uzročnosti postavio je Ernst Mejer (Ernst Mayr). *Neposredni uzroci* mogu biti fiziološki, psihološki ili sredinski. Kausalno objašnjenje u ovom slučaju počinje pitanjem „Kako?“. Uzroci koji se odnose gotovo isključivo na genetičke dispozicije organizma i njegovu evolucionu prošlost nazivaju se *krajnjim uzrocima*. Kausalno objašnjenje u ovom slučaju počinje pitanjem „Zašto?“, a odgovor se dobija istorijskom rekonstrukcijom evolucione prošlosti organizma. Svako potpuno objašnjenje ponašanja organizma, trebalo bi da obuhvata oba skupa uzroka.

(egoistički i altruistički), mogu da imaju iste bihejvioralne posledice, dva najvažnija rezultata do kojih Vilson dolazi u ovom poglavlju su da evolucija kulture ima snažan uticaj na evoluciju neposrednih motivacionih mehanizama koji omogućavaju altruizam i da sredinski činoci, uključujući društvene institucije, određuju sudbinu ovih mehanizama. Neobično je što u ovom poglavlju nema ni jedne jedine reči o empatiji, iako među teoretičarima gotovo da postoji opšti konsenzus da je ona rezultat delovanja prirodne selekcije i da može da motiviše altruističke postupke. Empatija je u ovoj knjizi dobila jednu rečenicu u zanimljivoj i neobičnom devetom poglavlju o patološkom altruizmu – fenomenu koji od preterano brižnih osoba proizvodi serijske ubice.

772

U razmatranju odnosa altruizma i religije, Vilson uočava da religiju ne konstituišu istinita verovanja, ali da s druge strane ona ima važnu funkciju u obezbeđivanju unutar-grupne kohezije i promovisanju bihejvioralnog altruizma. Religija podleže kulturnoj grupnoj selekciji i većina religija se širi nenasilnim sredstvima, tako što određene religijske grupe nadvladavaju druge religijske ili nereligijske grupe. Religija je adaptacija na nivou grupe, a pripadnost određenoj religijskoj zajednici uzrokuje da se individue ponašaju za dobro grupe i da izbegavaju one oblike ponašanja koje idu u prilog vlastitom interesu, a na štetu drugih članova iste verske zajednice. Nije teško uočiti da je moguće dati jednako valjano objašnjenje ovog fenomena u terminima individualne selekcije, ali Vilsonov omiljeni primer su Huteriti, mala verska zajednica čiji bihejvioralni obrasci odgovaraju njegovom modelu grupne selekcije, budući da formiraju nove kolonije tako što se matična kolonija deli gotovo po pravilima mejoze. Kako njegov stav prema religiji nije radikalno ateistički, Vilson ima potrebu da se odredi i napravi otklon prema pristalicama takozvanog *Novog ateizma*, Doksinsu, Denetu, Herisu i Hičensu (Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Christopher Hitchens). Tako, on posebno naglašava da je bio prvi evolucionista koji je napisao *naučnu* knjigu o religiji namenjenu

stručnoj publici, dok su njihove knjige naučnopopularni radovi namenjeni laicima. Premda njegov stav deluje pretenciozno, ne može se ne priznati da je u pravu.

Vilson kritikuje ekonomsku koncepciju racionalnosti, kalsičnu ekonomiju i neoliberalnu ekonomsku politiku u poglavlju koje se bavi altruizmom i ekonomijom. Prema njegovom mišljenju, kolosalna greška Adama Smita (Adam Smith) sastoji se u tome što je verovao da kompleksna društva mogu da se samorganizuju na temelju zastupanja individualnog interesa i pohlepe. On ide tako daleko da redefiniše Smitovu koncepciju *nevidljive ruke* tako da odgovara njegovom modelu prirodne selekcije: društvo funkcioniše dobro ako je jedinstvena celina čiji članovi nemaju na umu vlastito blagostanje. „Selekcija na višem nivou je nevidljiva ruka“, uzvikuje Vilson. Ostaje nejasno zbog čega ovde Vilson uopšte uzima u razmatranje stanovite Ejn Rend (Ayn Rand) i poklanja joj toliko pažnje. Bar kada je reč o akademskim krugovima Ejn Rend je marginalni mislilac, a koncepte altruizma i sebičnosti nije baš najbolje razumela, već ih je ideologizovala tako što je altruizam poistovetila s kolektivizmom sovjetskog tipa, a sebičnost uzdigla na nivo vrline.

Na kraju, da li Vilson misli da treba da brinemo o motivima koji su neposredni uzroci postupaka? Ne suviše. Ako nemamo pouzdanog načina da dođemo do saznanja motiva uopšte, onda nemamo načina da dođemo do pouzdanog saznanja o altruističkim motivima. Zato bi bilo najbolje da motive tretiramo *kao da su* irelevantni za prosuđivanje vrednosti postupaka. Odnosno postupak bi imao vrednost (bio bi altruistički, ako je stvarno altruistički, na isti način kao što je iskaz „trava je zelena“ istinit ako i samo ako je trava zelena) nezavisno od motivacionog mehanizma koji stoji u njegovoj pozadini.

Vilsonova knjiga je zanimljiva, jasna, lucidno napisana i nadasve zavodljiva. Vilson je vrstan pisac i čitaocima koji nisu upoznati s problemima jedinica i nivoa selekcije ova knjiga može delovati u potpunosti prihvatljiva. Njih treba uputiti na oprez. Oni drugi mogu da pretpostave šta ih očekuje.

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard *in-text* referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of

publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in italic, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name

of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Example:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in italic, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćene „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćena „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćena „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecid-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

CIP – Каталогizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

1+316+32

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and
society / glavni i odgovorni urednik Rastko
Jovanov. – Knj. 1 (1987)– . – Beograd :
Institut za filozofiju i društvenu teoriju,
1987– (Beograd : Colograf). – 24 cm

Tromesečno. – Drugo izdanje na drugom
medijumu: Filozofija i društvo (Online) =

ISSN 2334-8577

ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo
COBISS.SR-ID 11442434

