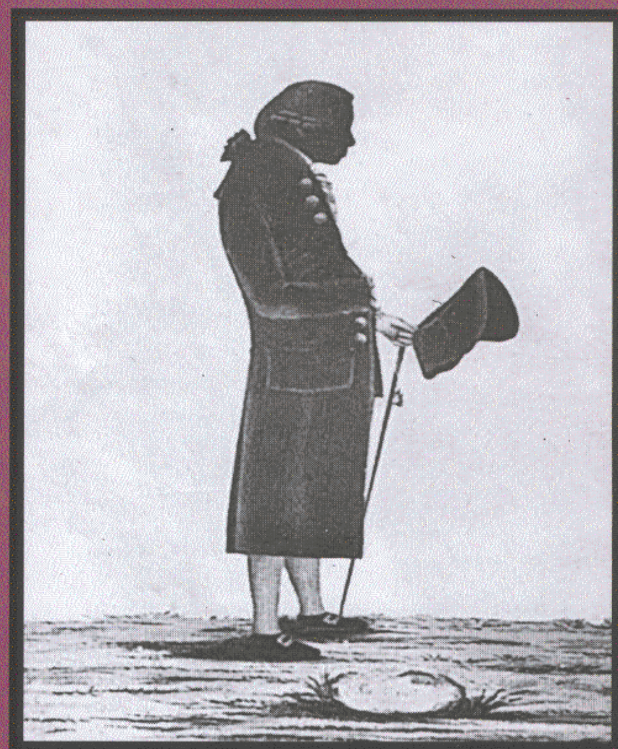


актуелнось и будућнось кантове филозофије

Исход једне
међународне
филозофске
анкете поводом
двестогодишњице
Кантове смрти
(1804–2004)



ГУТЕНБЕРГОВ
АЛАКСИЈА

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Кант И.(082)

АКТУЕЛНОСТ и будућност Кантове филозофије : исход једне међународне филозофске анкете поводом двестогодишњице Кантове смрти (1804–2004) / приредио Данило Н. Баста. – Београд : Гутенбергова Галаксија, 2004 (Ваљево : Штампарија Топаловић). – 434 стр. ; 24 см. – (Филозофска библиотека / [Гутенбергова Галаксија] ; књ. 7)

Текст на више језика и срп. превод. – Тир. и лат. – Тираж 500. – Белешке о ауторима: стр. 423–431. – Реч захвалности преводиоцима: стр. 432. – Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 86-7058-296-1

а) Кант, Имануел (1724–1804) – Зборници
COBISS.SR-ID 118569484

САДРЖАЈ

Обележавање Кантових јубилеја (<i>Данило Басића</i>)	5
<i>Јован Аранђеловић</i> : Трајне вредности Кантове филозофије	15
<i>Karol Bal</i> : From Kant's ethics: how is freedom possible?	27
<i>Карол Бал</i> : Из Кантове етике: како је слобода могућа?	34
<i>Михаило Ђурић</i> : Кантова метафизика природе	43
<i>Richard Saage/Susann Held</i> : Zum 200. Todestag Immanuel Kants	61
<i>Рихард Заге – Сузана Хелд</i> : О двестогодишњици Кантове смрти	71
<i>Wolfgang Janke</i> : Transzendente Fundamentalontologie: Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik der Metaphysik	79
<i>Волфганг Јанке</i> : Трансцендентална фундаментална онтологија: пролегомена за једну будућу метафизику метафизике	87
<i>Часлав Д. Којривица</i> : Неке апорије критицистичког заснивања појма знања	95
<i>Matthias Kofler</i> : Wissen ist Macht durch Ohnmacht	105
<i>Мајијас Кофлер</i> : Знање је моћ путем немоћи	111
<i>Лин Хуи</i> : Извор настанка питања о интересу практичког ума	117
<i>Михаило Марковић</i> : Актуелност и утицај Кантове филозофије	137
<i>Ingeborg Maus</i> : Kants Aktualität und Kants aktuelle Marginalisierung	151
<i>Ингеборг Маус</i> : Кантова актуелност и актуелно маргинализовање Канта	162
<i>Thomas Mertens</i> : The future of Kant's perpetual peace	175
<i>Томас Мершенс</i> : Будућност Кантовог вечног мира	180
<i>Мирослав Миловић</i> : Кант: модерна и филозофија	187

<i>Günther Pöltner</i> : Kants These vom Vorzug der Naturschönheit – Ein Plädoyer für einen nicht-instrumentellen Umgang mit der Natur	195
<i>Гинтнер Пелтнер</i> : Кантова теза о преимућству природне лепоте – Пледоаје за неинструментално опхођење с природом	204
<i>Gerold Prauss</i> : Aufzugebendes und Aufrechtzuerhaltendes bei Kant	213
<i>Геролд Праус</i> : Оно што код Канта треба напустити и оно што треба задржати	225
<i>Jacinto Rivera de Rosales</i> : La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger	239
<i>Хасинтио Ривера де Росалес</i> : Онтолошки допринос Канта. Отворени дијалог са Хајдегером	251
<i>Luis Sáez Rueda</i> : Génesis y validación Por una transformación del kantismo	265
<i>Луис Саес Рueda</i> : Генеза и валидација – трансформација кантовства	276
<i>Светозар Стојановић</i> : Кантов „Вечни мир“ и етика у светлу аутоапикалиптичности човечанства	287
<i>Љубомир Тадић</i> : Кант и неокантовство	299
<i>Robert Theis</i> : Actualité et avenir de la philosophie de Kant	313
<i>Роберт Тајс</i> : Актуелност и будућност Кантове филозофије	320
<i>Carsten Held</i> : Kant’s copernican turn toward transcendental philosophy	327
<i>Карстен Хелд</i> : Кантов коперникански обрт ка трансценденталној филозофији	336
<i>Kurt Walter Zeidler</i> : Unerledigte Probleme der Vernunftkritik	347
<i>Курт Валиер Цајдлер</i> : Отворени проблеми критике ума	358
<i>Чанг Жунг (Zhang Rong)</i> : Априорна моћ уобразиље: заједнички корен чулности и разума	369
<i>Predrag Čičovački</i> : Through the looking-glass of metaphor: A Reflection on the Actuality of Kant’s Philosophy on the Bicentenary of His Death	389
<i>Предраг Чичовачки</i> : Кроз огледало метафоре: Рефлексија о актуелности Кантове филозофије, поводом двестогодишњице смрти	397
<i>Herbert Schnädelbach</i> : Der Klassische Philosoph der Moderne	407
<i>Херберт Шнеделбах</i> : Класични филозоф модерне	414
Белешке о ауторима	423

Luis Sáez Rueda

GÉNESIS Y VALIDACIÓN POR UNA TRANSFORMACIÓN DEL KANTISMO

Enjuiciar el presente y el posible futuro de la filosofía kantiana equivale, a mi juicio, por un lado, a honrar a Kant por aquello que de su filosofía ha permanecido como legado inexcusable y, por otro, a perfilar la necesidad de transformación del kantismo a la luz de exigencias que a lo largo del siglo XX se han mostrado prometedoras.

Para empezar honrando a Kant, es necesario señalar que a él le debemos una forma de interrogar que, según creo, no puede hoy ser cuestionada, sino sólo transformada. Me refiero a la pregunta de carácter trascendental. Este modo de posicionarse ante lo real implica la definitiva transformación de la metafísica en ontología. Si la metafísica elabora ingenuamente una imagen del mundo, sin cuestionar los límites del proceder epistemológico del sujeto, la nueva ontología toma como principio hacer explícitos tales límites y ajustarse a ellos. Por ese camino, además, la ontología fundada en la perspectiva kantiana implica aceptar que no podemos hablar sobre el ser de lo real de un modo no-mediado o directo. No es posible ya pensar el Uno o el Todo como un *en sí* independiente de su aparecer ante nosotros. Dirigirse filosóficamente al ser implica ahora, más bien, poner de relieve los *presupuestos* que nos permiten hablar de él o situarnos comprensivamente respecto a él. Esta ruptura con la metafísica ingenua ocasionada por Kant no desaparece, sino que se transfigura, en las posiciones incluso más claramente contra-ilustradas. Así, la ontología fundamental heideggeriana traduce los presupuestos ontológicos en términos de existenciales del *Da-sein* y se podría decir que el Heidegger de la *Kehre* no abandona radicalmente esta perspectiva, al hacer depender las visiones del mundo respecto al aparecer del ser, una instancia que no es metafísica al viejo estilo, sino ontológica, dado que constituye el presupuesto de la comprensión humana del mundo en cada época.

Ahora bien, como he señalado, esta profunda herencia del kantismo podrá sobrevivir sólo si se adapta a profundas transformaciones que vienen requeridas por hallazgos filosóficos del siglo XX. Me referiré a continuación a la principal exigencia que estos hallazgos plantean al kantismo y la necesidad de superar dos reduccionismos surgidos a partir de esta nueva situación.

1. La situación actual. Los reduccionismos „validatorio“ y „genetista“.

El giro fenomenológico-hermenéutico de nuestro pasado siglo ha mostrado que nuestras concepciones sobre la verdad o sobre lo justo no son independientes de lo que Husserl llamó *mundo de la vida*, es decir, del subsuelo constituyente en el que los objetos aparecen siendo aprehendidos en la vivencia. Antes de proseguir quisiera señalar que tomo el *leit motiv* de la Lebenswelt en su versión postidealista (más allá de Husserl), a saber, en el sentido de un mundo de la vida prerreflexivo e incardinado en la facticidad de la existencia. No puedo extenderme aquí en ofrecer las razones que sustentan el rebasamiento del idealismo husserliano. Baste señalar que, tanto la ontología fundamental de Heidegger como la fenomenología merleau-pontyniana del cuerpo, han sabido iluminar la circunstancia de que la experiencia fenomenológica de los objetos remite a un espacio prelógico de „apertura de horizontes“, a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo. En el curso de este trabajo podrá encontrar el lector una justificación más precisa de este punto¹⁾.

El retroceso fenomenológico-hermenéutico al mundo de la vida determina dos consecuencias respecto al kantismo. Junto al giro lingüístico, este retroceso implica, en primer lugar, que las „condiciones trascendentales“ ya no pueden ser confinadas a la conciencia individual, sino extendidas a la praxis intersubjetiva. La racionalidad (cualquiera sea el dictamen que realicemos sobre su universalidad y necesidad) presupone relaciones interpersonales dentro del marco de la praxis. Esto no quiere decir que haya que renunciar a asignarle a la conciencia subjetiva estructuras o condiciones propias, sino que éstas son siempre subsidiarias respecto a las condiciones en virtud de las cuales acontece la existencia comunitaria en el tiempo y en el „habla“ interpersonal en el lenguaje vivo, y ello es así se entienda el espacio intersubjetivo como comprensi-

1) He tratado este paso de Husserl a una fenomenología postidealista en Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 2. En *El conflicto entre continentales y analíticos* (Barcelona, Crítica, cap. 2) he intentado, por lo demás, mostrar la semejanza estructural entre este proceso continental („mundanización del sentido“), y el que se ha llevado a cabo en términos de la filosofía analítica („naturalización del significado“), como reacciones respectivas al idealismo de Husserl y de Frege.

vo-interpretativo (Gadamer), dialógico-argumentativo (Habermas, Apel) o agnóstico (Lyotard, Foucault, Deleuze). En segundo lugar, la pregunta trascendental ya no puede ser realizada sólo y unilateralmente en la dirección de la *quaestio iuris*, es decir, como cuestión por las condiciones de *justificación* de la *validez*. El retroceso al mundo de la vida descubre que los fenómenos no son sólo susceptibles de ser enjuiciados y valorados, sino que, ante todo, poseen un „sentido“ generado o constituido en la experiencia viviente. La inteligibilidad de un fenómeno no remite sólo a la instancia judicial en la que se inserta. Posee, además, una dimensionalidad intensiva: pide ser aprehendido como acontecimiento y comprendido como sentido.

Se sigue de ello que una filosofía trascendental transformada debe interrogar (como afirma Apel)²⁾ tanto por las condiciones de justificación de la experiencia como por las de su constitución. Ahora bien, a mi juicio el modo en que la filosofía actual ha hecho frente a esta necesidad ha dado lugar a dos reduccionismos antagónicos.

El primero, al que llamaremos „validatorio“, tiene su origen en el propio Kant. Éste identificó el entender (*intelligere*) con el conocimiento a través de conceptos puros, por medio de la facultad intelectual del entendimiento (*Verstand*). De ese modo, obvió el problema de la génesis del sentido de los fenómenos y redujo esta dimensión de constitución al suponerla efectuada ya en la mera articulación de juicios, en los que se expresa una legalidad. Las condiciones de validez de la experiencia, absorben, por así decirlo, las de la constitución o génesis.

Pero este reduccionismo no ha cambiado mediante la transformación del kantismo operado por Apel y Habermas, a pesar de lo que ellos mismos piensan. La dimensión de la génesis del sentido es entendida por estos autores como el conjunto de condiciones de la comprensión fáctica en el mundo de la vida o de la „apertura de sentido“, en una línea que parece querer rescatar una verdad parcial del posicionamiento heideggeriano. Sin embargo, tal y como conciben el progreso histórico, la motivación racional inherente al Logos dialógico implica un movimiento dialéctico entre „constitución del sentido“ y „justificación de la validez“ que tendría su resolución ideal en la Comunidad Ideal de Comunicación. Allí coincidirían, según Apel, una „síntesis hermenéutica de la interpretación del sentido“ y una justificación validatoria final a través del juicio reflexivo y argumentativo³⁾. Es cierto que esa unidad constituye sólo una

2) Apel, K.-O., „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung“, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 131–175.

3) V. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1973, Bd. II, 354 y „Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, in Forum für Philosophie

Idea Regulativa, de imposible realización fáctica en la historia. Pero, a pesar de ello, presupone entender la dimensión genético-constitutiva del sentido como una esfera prerreflexiva cuya productividad está *por principio* sometida a las operaciones progresivas de la justificación argumentativa. Que ese sometimiento y domesticación de la génesis a través de la justificación validatoria no pueda encontrar un final en la historia fáctica es completamente compatible con que, en el fondo, piensan la primera como un „todavía no racional“ que deberá ser racionalizado ad infinitum. De este modo, la esfera constitutiva del sentido es reducida a la dimensión validatoria, si bien no como en Kant (en el acto inmediato del proceso judicial), sino mediadamente y a través de un proceso inacabable⁴).

El segundo reduccionismo, al que llamamos „genetista“, opuesto al anterior, consiste en la comprensión de las condiciones de validación y justificación como condiciones que no son autónomas, sino que están determinadas por las condiciones de la génesis y constitución del sentido. En este campo podemos incluir, al menos, al movimiento fenomenológico-hermenéutico (que de Heidegger a Gadamer, entienden la instancia del juicio como derivada respecto a la pre-comprensión fáctica o respecto a los pre-juicios de la tradición), la crítica genealógica estilo foucaultiano (que define la verdad y la justificación como expresión de dispositivos basados en un juego de fuerzas de poder en la sociedad) y el pensamiento de la diferencia (Deleuze–Derrida), que disuelven o deconstruyen la validez justificativa a favor de procesos de *diferencia* subterráneos, en los que se genera un diferir continuo del sentido.

Frente a ambos modelos reductivistas, hoy predominantes, quisiera defender una perspectiva en virtud de la cual las condiciones de génesis-constitución y las de validación no son reducidas la una a la otra, sino que se mantienen en una autonomía relativa que les permite articularse de modo „tensional“ y, yo diría, „trágico“. Pero antes de describir esta propuesta debo aclarar qué entiendo por condiciones de la génesis-constitución del sentido.

2. Las condiciones genético-constitutivas del sentido

Hoy, más que nunca, asistimos a una situación mundial en la que experimentamos la necesidad, no sólo, de encontrar condiciones validatorias que permitan justificar universales para el conocimiento y la justicia, sino, al mismo tiempo

Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a.M., 1987, paragraf. 4.1, besonders S. 147.

4) He desarrollado esta crítica en Sáez Rueda, L., „Für ein 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), n. 3, SS. 343–361.

condiciones que constituyan una base para elaborar comprensiones de sentido, visiones del mundo, nuevas, audaces, creativas y protegidas de autoengaños tales como el fundamentalismo, la propensión imperialista, el mero estilo de vida esteticista o el abandono en el peligroso disfrute del mundo convertido en „comprensión técnica“ de lo real. Los fenómenos a los que me refiero en último lugar dependen del modo en que se gesta y se constituye el sentido del mundo en una colectividad o en un orden internacional cada vez más globalizado.

Pero necesitamos explorar estas condiciones de génesis no sólo por razones empíricas, sino por razones de carácter filosófico. En efecto, las condiciones de validación de criterios universales llevan siempre consigo un carácter formal y se orientan a la forja de reglas fundadas en el juicio reflexivo. No cabe duda de que son necesarias, pues determinan el espacio reglado de juego para hacer posible la convivencia, la igualdad y la paz mundiales. Ahora bien, fines racionales como los mencionados son claramente insuficientes si no están anclados en formas de vida cuya riqueza y fortaleza permitan un crecimiento del hombre en su dimensión viviente, existencial. Y las condiciones que hacen posible esto último no pueden ser formalizadas como reglas racionales. Condicionan „modos de ser“, „actitudes vitales“ o „habitus sociales“ inconscientes⁵). Modos de ser, actitudes y hábitos no se derivan simplemente de la sujeción a una regla o norma, no son subsumibles en una ley racional. Más bien, al contrario, ellos abren una comprensión de sentido desde un espacio prerreflexivo, desde el cual se asumen (a posteriori) ciertas normas o se crean otras nuevas. Y ningún discurso argumentativo, ninguna normativa reflexiva puede suplantar este proceso. El sentido no se construye desde prescripciones, sino que germina en el mundo de la vida. Podríamos decir, de un modo más radical: una comprensión del mundo tiene el ser del acontecimiento: acontece en la medida en que emergen unas coordenadas de sentido de lo real. Metafóricamente hablando: las condiciones de validación pertenecen a un plano „horizontal“ de la praxis en el que se desarrollan justificaciones, argumentaciones, acuerdos explícitos. Las condiciones genético-constitutivas pertenecen más bien a un orden „vertical“ que enlaza nuestras creencias y propósitos con la vida pre-lógica, con el estar-siendo en el seno de la existencia.

La pregunta ahora es si es posible una investigación filosófica de tales condiciones. Estoy convencido de que ello es posible. En este sentido quisiera desestimar un análisis ceñido exclusivamente al modelo genalógico de estilo foucaultiano. Foucault propone reinterpretar el concepto kantiano de lo transcendental como el conjunto de condiciones históricas que nos han constituido como sujetos. En tal sentido, se trata, no de condiciones a priori que expresan

5) Según el rico concepto de Bourdieu, en *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, cap. 3.

límites necesarios, sino de condiciones impuestas contingentemente que expresan límites susceptibles de transgresión (*franchissement*) posible en pro de una autoinvención de nosotros mismos⁶). No niego eficacia a esta concepción. En particular, puede ayudar a rastrear los caminos del poder que han constituido a un tipo de sujeto en un determinado orden y época de la historia. Pero este punto de vista no ofrece condiciones de la constitución genuina del sujeto y de la comprensión del mundo.

A mi juicio, es posible detectar, además de las condiciones contingentes de las que habla Foucault, condiciones universales y necesarias de una *genuina* génesis o constitución del sentido. Tales condiciones no serían, en cuanto universales, supraculturales o suprahistóricas, sino más bien, como sugiere M. Haar⁷), transculturales: son condiciones que pueden adoptar diversas formas en cada cultura o época histórica, pero que conservan una exigencia sin la cual ninguna cultura o época podría proporcionar una genuina génesis de sentido. Tales condiciones adoptan un carácter fenomenológico-existencial. No son facticidades, reglas o prescripciones, sino modos de ser (del existir) que deben ser comprendidos fenomenológicamente. Dicho sea de paso, ese carácter fenomenológico-existencial implica que su reconstrucción es siempre interpretativa y, por tanto, falible.

¿Qué significa en este contexto „génesis (o „constitución“) *genuina*. Éste es un problema difícil de abordar pues puede dar lugar a malentendidos. Una comprensión del sentido de lo real, del mundo, es „genuina“, no respecto a los contenidos mismos que porta, sino a la génesis que la acompaña. Los contenidos mismos deben ser enjuiciados en el plano horizontal de la validación, a la luz de razones o justificaciones adecuadas. Ahora bien, un contenido puede ser pobre o estar lleno de riqueza, puede expresar algo insulso, insignificante, o algo pertinente, puede portar una visión ensimismada o una visión abierta, puede depender de intenciones ocultas bajas o ignominiosas o de un proyecto empuñado con coraje o valentía. En todos estos casos, la génesis está unida a una dimensión de fuerza o vitalidad. Cuando ésta desfallece o declina, nuestras concepciones explícitas podrán ser validadas judicativamente, pero no habremos con ello contribuido a *hacer mundo*. Cuando es elevada y noble, ofrecerá a la inteligencia validatoria una apuesta novedosa y creativa.

Como se ve, las condiciones de la génesis o de la constitución del sentido son de carácter *intensivo*. Para aportar mayor claridad sobre este asunto, pondré unos ejemplos⁸).

6) V. Foucault, M., „What is Enlightenment?“, en Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, New York, 1984.

7) V. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, 1994, 244 ss.

8) Me he extendido en esto en Sáez Rueda, L., „Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik“, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (2003) 6, 927-948.

Imaginemos una sociedad „autónoma“ en un sentido puramente „validatorio“. En esta sociedad, los individuos son capaces *de autoderminación* en un sentido kantiano, es decir de ajustar sus actos a normas racionales de carácter formal. Pero si se cumple sólo esta condición, es posible que la sociedad en cuestión constituya un orden normativo y regulado en el que el respeto recíproco, la igualdad y otros valores ilustrados gocen de salud, mientras que, al mismo tiempo, sea una sociedad que no sepa qué hacer con su autonomía racional así articulada. Es necesario que, desde la dimensión fenomenológico-existencial, ofrezca metas y caminos audaces y constructivos. Y para ello los individuos deben disponer de un tipo de autonomía que afecta a la dimensión prerreflexiva de la génesis de su identidad. P. Ricoeur le ha dado un nombre alemán: la *Selbst-ständigkeit*⁹⁾. En mi acepción, este tipo de autonomía consiste, no en la sujeción del acto a la norma, sino de una sujeción prerreflexiva de sí a sí, una autoafección capaz de permitir que un individuo o una sociedad logre una especie de „mantenimiento-de-sí“ (o „Sich-an-sich-selbs-Halten“). Es fácil imaginar individuos que no logran esta condición: individuos desarraigados de la existencia concreta debido a las seducciones de ese mundo fabricado y casi virtual que hoy promociona nuestra existencia técnica; y sociedades: sociedades investidas por una necesidad pre-consciente de dominar al *otro* y cultivar un mito de grandeza, por lo que „se mantienen“ respecto a una otredad externa y no „respecto a sí“. El „mantenimiento de sí“, en cualquier caso, podría ser considerado como un estado que depende de condiciones existenciales, pues lo que empuja a ser absorbido por la técnica o por el deseo de dominio radica en una cultura cuya *vitalidad* está en decadencia.

Tomemos un ejemplo, ahora, relacionado con el problema de la verdad. Imaginemos una sociedad muy evolucionada en cuanto a los mecanismos validatorios: propende a argumentar con buen juicio y a permitir la conjunción de perspectivas que conduzcan a un acuerdo. Ahora bien, puede suceder que dicha sociedad valide, justifique o acuerde, contenidos completamente insustanciales o nimios. Para que los contenidos en juego puedan ser, además, contenidos productivos, innovadores, valientes o creativos, es necesario, no el uso de argumentos, sino una condición de carácter genético o constitutivo del sentido: tal vez que los miembros de la comunidad sean capaces de una genuina „inserción en la facticidad“. Como decía Merleau-Ponty, cuanto más rica y responsable es ésta, con mayor fuerza surgirán en la existencia lo que él llamaba „preguntas interrogantes“¹⁰⁾, es decir, preguntas prerreflexivas omniabarcantes que sitúan al sujeto ante el mundo en su totalidad, preguntas que no ofrecen respuesta, sino que abren el espacio de sentido y de juego en el que pueden aparecer preguntas

9) V. Ricoeur, P., *Soi-Même come un autre*, París, 1990, pp. 118–120, 341–349.

10) V. Merleau-Ponty, „Interrogation et Intuition“, en *Le visible et l'invisible*, París, 1964.

concretas, de carácter discursivo. Sin esa condición fenomenológico-existencial, un grupo humano permanece encerrado en lo ya dicho y es incapaz de „extrañarse“ respecto a lo real, abriendo nuevos cauces de investigación.

He aquí, finalmente, un ejemplo en el contexto moral. Desde una perspectiva puramente validatoria, el acto inmoral es comprendido como inadecuación entre acto y prescripción normativa. Es fácil que esta experiencia fuerce, en el individuo o sociedad que se hacen consciente del error, tan sólo a cambiar el comportamiento exclusivamente en el punto concreto que representa la transgresión. Sin embargo, si ponemos en juego una condición genética prerreflexiva de la praxis moral a la que llamaré (con J. Nabert) „promoción de existencia“¹¹⁾, el agente de la transgresión no experimenta la inadecuación entre acto y prescripción moral, sino más bien como una inadecuación que atañe a la totalidad vital de su existencia. Deberá preguntarse qué tipo de trayectoria, qué tipo de autocomprensión en el mundo de la vida le ha permitido cometer la infracción concreta. En ese contexto, experimentará, no que no estuvo a la altura de la norma, sino que, en el seno de su existencia, no „estuvo a la altura de sí mismo“. Reparar el error ya no puede limitarse a transformar el comportamiento en ese punto concreto de la infracción, sino a reinterpretar y cambiar la comprensión de sí extendida en el tiempo y sedimentada en su facticidad, de tal modo que su horizonte reparador sea ahora el de la „promoción de la existencia“ (al que debe servir todo acto regulado de corrección ética).

Las condiciones del *mantenerse-en-sí*, de la *inserción en la facticidad* (y la concomitante *pregunta interrogante*) y de la *promoción de existencia* son casos de condiciones de la génesis o constitución genuina del sentido. Una investigación de carácter fenomenológico indagará a su vez condiciones más profundas de las que depende que éstas primeras se mantengan vigorosas. El objetivo, en este contexto, es el de un individuo y una sociedad „sana“. Y esa salud posee un carácter cualitativo. Sus grados son de carácter intensivo. ¿Cómo podemos evaluar dicha intensidad? ¿Disponemos de criterios para discernir entre fuerzas genético-constitutivas más „sanas“ que otras?

A esta difícil pregunta respondo del modo siguiente. No podemos hacerlo distinguiendo *positivamente* entre menos y más. ¿Desde qué cielo o criterio ideal podríamos hacerlo sin proyectar el ideal de una cultura en particular? Es preciso tomar otro camino. Y este otro camino es, a mi juicio, el de condiciones que tienen un sentido *negativo* y *limitativo*. Así, por ejemplo, la psiquiatría fenomenológica¹²⁾ ha sugerido que una carencia en la capacidad para „dejarse-ser“ en el mundo inmediato impide que los sujetos o las sociedades no estén

11) V. Nabert, J., cap. VII („Le devoir et l'existence“), en *Éléments pour une éthique*, Paris, 1990.

12) V. Blanquenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, 1971.

abiertos a las demandas e interpelaciones que provienen de la experiencia viva. Sin la dirección prerreflexiva que estas demandas e interpelaciones imprimen en el agente no podrá darse ni un *mantenerse-en-sí*, ni un *preguntar interrogante*, ni una *promoción de existencia*, pues todas ellas constituyen una especie de „respuesta a demandas prelógicas de la existencia“. Yo incluiría en este punto otra condición de posibilidad: el *poder-de-ser-afectado*. Una cultura sana es una cultura con fortaleza. ¿Pero de qué depende la fortaleza? El ser de la fuerza es el plural. No es posible imaginar una fuerza aislada. Y en este punto se nos revela este interesante fenómeno: la capacidad de acción de una fuerza depende de su capacidad para ser-afectada por otras. Una cultura que haya consumido su capacidad de escucha de modo tal que ya no puede ser-afectada por el dolor del otro, por la problematicidad de la existencia o por la grandeza del existir mismo, es una cultura enferma. Estas condiciones no podrían ser tomas como una Idea regulativa que hay que perseguir, sino como una condición negativa, sin la cual la salud de la vida, cultura y existencia no es posible bajo ningún modo. Y esta forma de criteriología deja abierto el futuro, no prescribiendo modos concretos del „dejarse-ser“ o del „poder ser afectado“.

Naturalmente, esta descripción no es exhaustiva, completa. Es sólo el esbozo de una investigación posible. En cualquier caso, me gustaría insistir en su horizonte. Se trata de una investigación que tiene por objetivo indagar las condiciones genético-constitutivas del sentido, de la comprensión del mundo, aquellas condiciones que, siendo de carácter fenomenológico-existencial, están a la base de que los contenidos de las imágenes del mundo, de los proyectos éticos o de la aspiración a la autonomía no sean sólo validables en el orden horizontal de las razones, de las normas explicitables, o de las instituciones sociales, sino que, sean, al mismo tiempo, contenidos con riqueza interior, con fuerza significativa, con vitalidad exuberante. De ese modo, el cambio social no atiende sólo al cambio en las superestructuras normativo-reflexivas (orden de validación), sino que debe atender hoy a un cambio en las disposiciones, proyectos vitales, comprensiones del ser de lo real, y en suma a un cambio en el modo de estar en el mundo. Sin esto último podremos, quizás alcanzar una cultura racionalmente equilibrada, pero no una cultura que ponga en juego la responsabilidad existencial del hombre por hacerse a sí mismo. La responsabilidad del hombre en la tierra no consiste sólo en encontrar un orden reglado de convivencia, sino en dejar que acontezca un nuevo mundo, más noble, más elevado espiritualmente y más habitable.

3. La tensión entre génesis y validación

He adelantado que la posición que defiendo se opone a un doble reduccionismo (validatorio-genético). La razón es la siguiente. Validación y génesis están en una relación de dependencia y de interrelación recíproca. En primer lugar, las justificaciones racionales, argumentativas, judicativas, no son plenamente autónomas. Presuponen una dimensión de génesis que les otorga fuerza y dirección. Las razones por sí mismas son incapaces de movilizar. Y además, ¿por qué se escogen unas razones y no otras? En espíritu merleau-pontyniano, podríamos decir, que la apertura prelógica de un mundo de sentido abre el campo de juego en el que determinadas razones, determinados cauces reflexivos, determinadas normativas se disponen, como jugadas concretas. Por otro lado, la génesis y constitución de sentido no se cierra sobre sí misma. Apela a una validación ulterior desde el punto de vista de la conciencia y de la reflexión, pues la fuerza de la génesis no garantiza la corrección normativa del encuentro entre diferentes contenidos gestados.

Estas dos dimensiones, pues, están entrelazadas. Hay un *quiasmo* entre ellas que las obliga a remitirse la una a la otra. Pero de ningún modo pueden ser recíprocamente integrables o subsumibles. Ninguna configuración de argumentos o de juicios podrá agotar la riqueza de la génesis creativa. Y ninguna constitución o génesis podrá determinar desde sí el rumbo de las razones, que posee su propia inercia interna.

Las instancias son heterogéneas por principio. La génesis del sentido no podrá traducirse jamás en una red de validaciones, pues posee una dimensionalidad vertical, está compuesta por un conjunto de fuerzas que adoptan la forma intensiva de la *dynamis* o de la *energeia*. Y dicha génesis siempre dejará abierto el campo horizontal de las validaciones, que está organizado en función, no de una *energética*, sino de una *dia-lógica*.

¿Por qué llamo „trágico“ a esta estructura de la experiencia. Por oposición a una concepción dialéctica. Se trata de dos dimensiones entretejidas, que se necesitan recíprocamente, pero entre las que no podremos encontrar nunca una síntesis completa¹³). Y ese carácter trágico no paraliza, sino que dinamiza la acción. Según mi diagnóstico, el hombre actual y futuro debe abandonar la seducción que produce, cada una por su lado, la reducción genetista y la reduc-

13) Esta es la acepción que el término „trágico“ adopta en la tradición española, que me gustaría rescatar algún día. Basta leer de Manuel de Unamuno, *El sentido trágico de la vida*, para sumergirse en este horizonte. Pero esta temática excede el campo de estudio del presente trabajo.

Луис Саес Рueda

ГЕНЕЗА И ВАЛИДАЦИЈА – ТРАНСФОРМАЦИЈА КАНТОВСТВА

Оценити данашњу улогу Кантове филозофије, као и улогу коју ће можда имати у будућности, по мом мишљењу, одговарало би, с једне стране, слављењу Канта због онога што је од његове филозофије остало као неизоставни легат, док би, са друге, значило дефинисање потребе да се кантовство преобрази у светлу захтева који су се наметнули током двадесетог века.

Да бисмо почели да славимо Канта, нужно је да истакнемо да управо њему дугујемо један начин постављања питања за који верујем да данас не може да се примени, већ мора да се преформулише. Мислим на питање трансценденталног карактера. Овај начин на који се постављамо пред стварношћу подразумева коначну трансформацију метафизике у онтологију. Уколико се метафизика једноставно бави сликом света не задирући у питања граница епистемолошког приступа субјекта, утолико нова онтологија за свој принцип узима то да учини такве границе експлицитнима и да се усклади са њима. Осим тога, на овај начин онтологија која се заснива на кантовској перспективи подразумева прихватање становишта по којем не можемо да говоримо о бићу оног стварног на непосредован или директан начин. Већ није могуће мислити Једно или Све као нешто „по себи“ независно од његове појаве пред нама. Усмерити се филозофски ка бићу, сада радије подразумева давање значаја *иретийосијавкама* које нам дозвољавају да говоримо о њему или да се поставимо тако да га разумемо. Овај раскид са наивном метафизиком који је Кант изазвао, не нестаје, већ се преображава у ставове, чак најјасније, антипросветитељске. Тако, Хајдегерово фундаментално онтологија преводи онтолошке претпоставке у егзистенцијалне термине *Da-sein*-а, и

могло би се рећи да Хајдегер у раздобљу *Kehre* не напушта сасвим ову перспективу, пошто чини да слике света зависе од појаве бића, што је став који није метафизички на стари начин, већ онтолошки, јер чини претпоставку људског разумевања света у свакој епохи.

Међутим, као што сам назначио, ово дубоко наслеђе кантовства могло би да преживи само уколико се прилагоди коренитим променама које су условљене филозофским налазима двадесетог века. У наставку ћу се бавити главним захтевом који ови налази постављају пред кантовство и потребом да се превазиђу два редуccionизма рођена у новонасталој ситуацији.

1. Актуелна ситуација. „Валидациони“ и „генетички“ редуccionизам

Феноменолошко-херменеутички заокрет нашег прошлог века показао је да наша схватања истине или правичног нису независна у односу на оно што је Хусерл назвао *свeйџом живоџа*, то јест, конститутивном подлогом на којој се објекти појављују бивајући схваћени кроз доживљавање. Пре него што наставим, желео бих да назначим да узимам *лајџмоџив Lebensvelta* у његовој постидеалистичкој верзији (даље од Хусерла), односно, у смислу једног премисаоног живота утеловљеног у чињеничност постојања. Не могу сада да се расплинем у набрајању доказа који иду у прилог превазилажењу хусерловског идеализма. Биће довољно да кажем да су Хајдегерава фундаментална онтологија, колико и мерлопontiјевска феноменологија телесног знале да расветле чињеницу да феноменолошко искуство објеката упућује на прелогички простор „отварања хоризоната“, на фактицитет нашег бивања-у-свету. У овом раду читалац може да пронађе јасније објашњене овог става.¹⁾

Феноменолошко-херменеутичко повлачење у свет живота условљава две последице у односу на кантовство. Заједно са лингвистичким преокретом, ово одступање пре свега подразумева да „услови трансценденталног“ не могу да се ограниче на индивидуалну

1) Обрадио сам Хусерлов прелазак ка постидеалистичкој феноменологији у: Саес Рueda, Л., *Савремени филозофски љравци*, Мадрид, Трота, 2001, погл. 2. У *Сукобу континенталца и аналитичара* (Барселона, Критика, погл. 2) имао сам намеру, између осталог, да покажем структуралну сличност између континенталног процеса („Посветовњавања разума“) и оног који је произишао из аналитичке филозофије („натурализација значења“), као одговарајуће реакције на идеализам Хусерла и Фрегеа.

свест, већ морају да се рашире на интерсубјективну праксу. Рационалност (какав год био став који заузмемо према њеној универзалности и неопходности) претпоставља интерперсоналне односе у оквиру праксе. Ово не значи да треба одрећи субјективној свести сопствену структуру и услове, већ се жели рећи да су они увек споредни у односу на услове на којима се темељи збивање заједничке егзистенције у времену и у интерперсоналном „говору“ живог језика, тако да се интерсубјективни простор схвата као разумско-интерпретативан (Гадамер), дијалогско-аргументативан (Хабермас, Апел) или агонистички (Лиотар, Фуко, Делез). Осим тога, трансцендентално питање не може да се формира једино и једнострано у правцу *quaestio iuris*, то јест као питање које се бави условима *ојравданости законности*. Повратак у свет живота открива да феномени не прихватају само то да буду просуђивани и вредновани, већ да пре свега поседују „смисао“ који је генерисан, односно, успостављен кроз проживљено искуство. Интелигибилност једног феномена не упућује само на инстанцу просуђивања у коју се уклапа. Уз то, поседује изражену димензионалност: тражи да буде схваћен као догађај и да се разуме као смисао.

Из тога следи да трансформисана трансцендентална филозофија треба да пита (као што тврди Апел)²⁾ колико о условима оправдања искуства, толико и о условима његовог настанка. Међутим, по мом мишљењу, начин на који се садашња филозофија суочила са овом потребом условио је да се појаве два супротстављена редукционизма.

Први редукционизам, који ћемо назвати „валидационим“, има свој корен у самом Канту. Он је изједначио разумевање (*intelligere*) са сазнањем помоћу чистих појмова, посредством интелектуалне способности разума (*Verstand*). На тај начин, уклонио је проблем генезе схватања феномена и свео је ову димензију постанка претпоставивши је, када се једном оствари, у саму артикулацију судова, којима се исказује легалитет. Услови ваљаности искуства апсорбују, да тако кажемо, услове постанка, односно, генезе.

Али, овај се редукционизам није променио посредством трансформације кантовства коју су спровели Апел и Хабермас, без обзира на то шта они сами мисле. Ови аутори сматрају генезу разума као збир услова фактичке спознаје у свету живота или „отварања смисла“, у једном правцу који изгледа као да жели да спаси делимичну

2) Апел, К.-О., „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung“, у: Forum für Philosophie Bad Homburg (изд.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 131–175.

истину хајдегеровског става. Међутим, по томе како схватају историјски развитак, логичка мотивација инхерентна дијалогском Логосу подразумева дијалектички прелаз између „постанка разума“ и „оправдања ваљаности“, што ће наћи своје идеално решење у Идеалној Заједници Комуникације. Тамо би се подударили, по Апелу, једна „херменеутичка синтеза тумачења смисла“ са једном крајњом важећом потврдом посредством промишљеног и аргументованог суда.³⁾ Извесно је да то јединство чини само једну Регулативну Идеју која се не може чињенично остварити у историји. Ипак, упркос томе, има намеру да схвати генетско-конститутивну димензију разума као премисаону сферу чија је продуктивност *по њринцију* подређена прогресивном делању аргументованог оправдања. То што подређеност и одомаћење генезе кроз валидационо доказивање не би могло да нађе циљ у чињеничној историји, у потпуности се слаже са тим што је у основи мисле као нешто „још увек не рационално“, што ће се вероватно рационализовати *ad infinitum*. На овај начин, конститутивна сфера разума сведена је на валидациону димензију, мада не као код Канта (на непосредни чин процеса просуђивања), већ кроз један непрекидан процес.⁴⁾

Други редуccionизам, који називамо „генетичким“, за разлику од претходног, састоји се у схватању услова валидације и доказивања као услова који нису аутономни, већ су одређени условима генезе и конституисања разума. У ово поље можемо да укључимо барем феноменолошко-херменеутички правац (по којем од Хајдегера до Гадамера инстанцу суда схватају као да је изведена из фактичког пре-разумевања или пре-судова традиције), затим генеалогску критику у фукоовском стилу (која дефинише истину и доказивање као израз механизма који се заснивају на игри снага власти у друштву) и мисао разлике (Делез–Дерида), који демантују или разграђују оправдавајућу правоваљаност у корист подземних процеса *разлике*, у којима се генерише стално разумско разликовање.

Супротно од обају модела редуccionизма, који су данас доминантни, стоји друкчија перспектива коју бих хтео да одбраним, и по којој услови генетско-конститутивни и услови валидације нису супротстављени једни другима, већ се одржавају у релативној аутоно-

3) В. Апел, К.-О., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., 1973, Bd. II, 354, и „Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, у: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a.M., 1987, параграф 4.1, нарочито стр. 147.

4) Развио сам ову критику у: Саес Рueda, Л., „Für ein 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), nr. 3, стр. 343–362.

мији која им допушта да се артикулишу на један „напет“, рекао бих „трагичан“ начин. Али пре него што опишем ову претпоставку, треба да разјасним шта подразумевам под условом генезе-конституисања разума.

2. Генетско-конститутивни услови разума

Данас, више него икада, присутни смо у једном свету у којем осећамо потребу, не само да пронађемо валидационе услове који допуштају да се оправдају универзалије знања и правде, него истовремено тражимо услове који би сачињавали основу за разраду наших спознаја, визије света, нове, одважне, креативне и заштићене од таквих самообмана као што су фундаментализам, империјализам, пуки естетички стил живота или препуштеност опасном уживању света претвореног у „техничку спознају“ стварности. Ове последње појаве које помињем зависе од начина на који се артикулише и успоставља разум света као заједнице или као међународног поретка све више глобализованог.

Међутим, треба да истражимо ове услове генезе не само из емпиријских разлога већ и из разлога филозофског карактера. Уистину, услови валидације универзалних критеријума увек са собом носе формално обележје и окрећу се ка ковању начела која се заснивају на промишљеном суду. Нема сумње да су нам начела потребна будући да одређују уређен простор за игру који омогућава заједнички живот, једнакост и светски мир. Ипак, рационални циљеви попут поменутих очито нису довољни уколико нису утемељени у облицима живота чије богатство и снага обезбеђују развој човека у његовој животној, егзистенцијалној димензији. Услови који омогућавају ово последње не могу да се формализују као рационална начела. Условљавају „начин постојања“, несвесне „виталне ставове“ или „друштвени хабитус“.⁵⁾ Начин постојања, ставови и обичаји не изводе се једноставно из подређивања неком правилу или норми, не могу се подвести под неки рационални закон. Ипак, насупротив томе, они отварају разумевање смисла из једног пре-мисаоног простора, одакле се преузимају (а постериори) извесне норме или се стварају друге, нове. И никакав аргументовани говор, никаква мисаона норматива не може да истисне овај процес. Разум се не прави на основу рецепта, већ ни-

5) Према богатом концепту Бурдијеа, у: *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, погл. 3.

че у свету живота. Могли бисмо рећи, радикалније: Разумевање света има биће догађаја: догађа се сразмерно томе како извиру координате разума у односу на стварност. Метафорички речено: услови валидације спадају у „хоризонтални“ план праксе у којем се развијају оправдања, аргументација, експлицитне нагодбе. Генетско-конститутивни услови спадају, пак, под „вертикални“ ниво који повезује наша веровања и намере са пре-логичким животом, са бити-бивати у недрина егзистенције.

Сада се намеће питање да ли је могуће једно филозофско истраживање таквих услова. Уверен сам да је могуће. У том смислу бих желео да одбацам анализу сведену искључиво на генеалогски модел у фукоовском стилу. Фуко предлаже реинтерпретацију Кантовог концепта трансценденталног као скупа историјских услова који су нас начинили субјектима. У том смислу, није реч о а приори условима који изражавају нужне границе, већ о условима наметнутим случајем, који изражавају границу спремну да прихвати трансгресију (*franchissement*) могућу у корист једног само-изумевања нас самих.⁶⁾ Не поричем успех ове концепције. Она посебно може да допринесе да се испитају путеви моћи који су установили један тип субјекта у одређеном историјском поретку и епохи. Али ово гледиште не нуди услове природног формирања субјекта и схватања света.

По мом мишљењу, могуће је, поред вероватних услова о којима говори Фуко, детектовати и универзалне услове нужне за *чисти*у генезу или конституисање разума. Такви услови, будући универзални, не би били наткултурни или надисторијски, него радије, као што предлаже М. Хар⁷⁾, транскултурни: то су услови који могу да прихвате различите облике у свакој култури или у историјској епохи, а да при том сачувају потребу без које ниједна култура или епоха не би могле да обезбеде изворну генезу разума. Такви услови задобијају феноменолошко-егзистенцијални карактер. Нису фактицитет, правила или рецепти, већ облици бивствовања (постојања), који морају да буду феноменолошки схваћени. Успут речено, овај феноменолошко-егзистенцијалистички карактер подразумева да је његова реконструкција увек релативна и због тога обмањујућа.

Шта у овом контексту значи *чисти*а „генеза“ (или „постање“)? Приступ овом проблему је врло тежак и због тога може да доведе до неспоразума. Разумевање смисла реалног јесте „чисто“, не у односу

6) V. Foucault, M., „What is Enlightenment“, у: Rabinow, P. (изд.), *The Foucault Reader*, New York, 1984.

7) V. Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenobl, 1994, стр. 244.

на саме смислове које садржи, него у односу на генезу која га прати. Сами садржаји морају да се просуде на хоризонталном плану валидације, у светлу разлога или одговарајућих доказа. Ипак, неки садржај може да буде сиромашан или пребогат, може да изражава нешто безукусно, безначајно, или нешто сврсисходно, може да носи једну у себи затворену визију или отворену визију, може да зависи од мрачних и ниских или бесрамних побуда или замисли наоружане срчаношћу или храброшћу. У свим овим случајевима, генеза има јединствену димензију снаге и виталности. Када ова изгуби снагу или малакса, наше експлицитне концепције могле би да буду проверене просуђивањем, али не бисмо тиме допринели да се начини свет. Када је генеза узвишена и племенита, могла би да понуди валидационој интелигенцији једну нову и креативну опкладу.

Како видимо, услови генезе или постанка разума имају бурну природу. Да бих објаснио овај исказ, навешћу неколико примера.⁸⁾

Замислимо једно друштво, „аутономно“ чисто у смислу „правоваљаности“. У том друштву су појединци способни за *самоодређење* у кантовском смислу, то јест да ускладе своје понашање и норме према рационалним нормама формалног карактера. Међутим, уколико се испуни само овај услов, могуће је да друштво о којем говоримо установи нормативан и уређен поредак у којем су узајамно поштовање, једнакост и друге просвећне вредности у добром стању, док би, с друге стране, то било друштво које не зна шта да ради са својом независношћу артикулисаном на овај начин. Неопходно је да се са феноменолошко-егзистенцијалистичког становишта понуде одважни и конструктивни циљеви и путеви. И у тој намери појединци треба да имају ону врсту аутономије која утиче на пререфлексивну димензију настанка њиховог идентитета. П. Рикер јој је дао немачко име: *Selbst-ständigkeit*.⁹⁾ Како ја то схватам, ова врста аутономије састоји се, не у подређивању делања норми, него у пререфлексивном подређивању себе себи, што је једна самопромена која је у стању да дозволи да појединац или једно друштво постигне „самоодржање“ (или „Sich-an-sich-selbst-Halten“). Лако је замислити појединце који не постигну овај услов: индивидуе ишчупане из стварног постојања захваљујући заводљивости вештачког и готово виртуелног света који данас промовише наша техничка егзистенција. Лако је замислити и друштво. То је друштво установљено из пре-свесне потребе за доми-

8) Бавио сам се шире тиме у: Саес Рueda, Л., „Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik“, у: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (2003) 6, 927–948.

9) В. Ricoeur, P., *Soi-Même come un autre*, Paris, 1990, стр. 118–120, 341–349.

нацијом над *другима* и потребе да се гаји мит величине, због чега се оно „одржава“ у односу на неку спољну другост, а не у „односу на себе“. „Одржавање по себи“ у сваком случају могло би да се посматра као једно стање које зависи од услова егзистенције, из чега следи да оно што подстиче да се усвоји кроз технику или кроз жељу за влашћу лежи у култури чија је *вишталност* у опадању.

Наведимо сада један пример у вези са проблемом истине. Замислимо једно веома развијено друштво на високом степену развоја, у смислу валидационих механизма: оно тежи да за аргументовање користи добре судове и да дозволи приближавање перспектива које воде ка споразуму. Ипак, може да се деси да такво друштво прогласи правоваљаним, оправда и сложи се са садржајима потпуно небитним или површним. Да би садржаји у игри могли да буду и продуктивни, нови, одважни или креативни, неопходна је, не употреба аргумената, него један услов разума генетичког, односно, конститутивног карактера: можда да су чланови заједнице способни за истинско „укључивање у фактичност“. Као што је говорио Мерло-Понти, што су ове чињенице богатије и одговорније, утолико ће снажније навирати у егзистенцији оно што је он називао „непознаницама“¹⁰), то јест питања на која се не нуди одговор, већ се отвара простор разуму и игри, у којем ће моћи да се роде права питања дискурзивног карактера. Без овог феноменолошко-егзистенцијалног услова група људи остаје затворена у до тада реченом и није способна да се „дистанцира“ у односу на стварност и да отвори нове токове испитивања.

Сада коначно имам и један пример у контексту морала. Из једне чисто валидационе перспективе, неморални чин се схвата као неподударност између делања и норме. Такво искуство лако примора појединца или друштво да постану свесни грешке, макар да промене понашање искључиво у конкретном случају датог прекршаја. Међутим, ако у игру укључимо један генетско премисаони услов из моралне праксе који ћу назвати (поред Ј. Набера) „унапређењем егзистенције“¹¹), онда починилац престапа не доживљава неподударање делања и моралне норме, него тај преступ осећа као неподударање које се тиче виталности целокупног његовог постојања. Требало би се запитати којом путањом, каквим саморазумевањем у сфери живота је допуштено да се почини конкретни прекршај. У том контексту не бих се запитао зашто индивидуа није била на висини норме, већ

10) B. Merleau-Ponty, „Interrogation and Intuition“, у: *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964.

11) B. Nabert, J., погл. VII („Le devoir et l'existence“), у: *Elements pour une éthique*, Paris, 1990.

бих радије рекао да, у недрима постојања, није „била на висини себе саме“. Исправљање грешке не може да се ограничи на промену понашања у случају конкретног прекршаја, већ на реинтерпретацију и промену разумевања (по себи) која ће опстати у времену и наталожити се у чињеницама, на тај начин што ће хоризонт исправке бити хоризонт „унапређења постојања“ (којем треба да служе сви прописи моралне исправности).

Услови *одрживости-ио-себи*, укључивања у *фактичност* (и пропратна *ујијносћ*) као и *унапређења постојања* представљају услове изворне генезе, односно, настанка разума. Феноменолошки приступ би са своје стране преиспитао дубље услове од којих зависи то да се ови претходни одрже на снази. У овом контексту, циљ је „здрав“ појединац и „здрavo“ друштво. Ово здравље има квалитативни карактер. Нивои овог здравља су различитог интензитета. Како да измеримо дату јачину? Да ли располажемо критеријумима за распознавање генетичко-конститутивне снаге која је здравија од других?

На ово тешко питање дајем следећи одговор. Не можемо то да урадимо правећи *позитивну* разлику између мање и више. Са којег неба или на основу којег идеалног критеријума бисмо могли ово да измеримо а да не пројектујемо идеал појединачне културе. Нужно морамо поћи другим путем. Овај други пут, по мом мишљењу, пут је услова који имају *негативни* и *ограничавајући* смисао. Тако, феноменолошка психијатрија¹²⁾ напомиње како недостатак способности да „допустимо-да-будемо“ у непосредном свету у којем живимо, спречава да се субјекти или друштва отворе пред захтевима и интерпелацијама које долазе из проживљеног искуства. Без премисаоног усмерења које ови захтеви и интерпелације утискују у починиоца не би могло да постоји ни *одржавајући-се-у-себи*, ни наша *ујијносћ*, нити *унапређење постојања*, будући да сви ти захтеви чине неку врсту „одговора на прелогичка питања постојања“. Овде бих укључио још један могући услов: *моћи бити погођен*. Здрава култура је снажна култура. Али, од чега зависи снага? Биће снаге је плуралност. Није могуће замислити неку изоловану снагу. У тој тачки откривамо ову занимљиву појаву: могућност деловања једне силе зависи од њених могућности да буде погођена од стране других. Култура која је истрошила способност да слуша, тако што не може да буде-погођена због туђег бола, проблематике егзистенције или због величине сопственог постојања, јесте болесна култура. Ови услови не треба да се

12) B. Blanquenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, 1971.

схвате као регулативна идеја коју треба следити, већ као негативан услов без којег ни на који начин нису могући здрав живот, култура и егзистенција. Овакав облик постављања критеријума оставља слободу пред будућношћу, не прописујући конкретне начине како да „допустимо-да-будемо“ или „да-будемо-погођени“.

Наравно, овај опис није исцрпан, потпун. Само је нацрт једног могућег истраживања. У сваком случају, допада ми се то да инсистирам на таквом погледу. Реч је о истраживању које има за циљ да испита генетичко-коститутивне услове разума, поимања света, дакле услове који, будући да имају феноменолошко-егзистенцијални карактер, чине основу по којој садржаји слике света, етичких планова или аспирација ка независности нису само ваљани на хоризонталном плану разлога, експлицитних норми или друштвених институција, већ истовремено представљају садржаје са унутрашњим богатством, значајном снагом и веома виталне. Тако, промена друштва не чека само на промену у структурама норми и расуђивања (ниво валидације) већ, у данашње време, мора да тежи ка промени уређења, виталних планова, поимању бића и стварности и, укратко, ка промени у начину бивања у свету. Без овог последњег, могли бисмо можда да достигнемо рационално уравнотежену културу, али не и културу која би укључила егзистенцијалну одговорност човека да створи себе самог. Човекова одговорност на Земљи не састоји се само у томе да пронађе уређени систем за заједнички живот, већ и да допусти да се деси један нови свет, племенитији, духовно вреднији и прикладнији за живот.

3. Напетост између генезе и валидације

Направио сам корак даље у односу на становиште које заступам, које се противи двоструком редукционизму (валидационо-генетичком). Разлог је следећи. Валидација и генеза су у узајамном односу зависности. На првом месту, рационална оправдања, аргументација, просуђивање, нису сасвим независне категорије. Претпостављају једну димензију генезе која им даје снагу и правац. Разлози сами по себи нису у стању да покрећу. Осим тога, можемо да се запитамо због чега се проналазе једни разлози, а не неки други? У мерлопontiјевском духу могли бисмо да кажемо да прелогичко отварање света разума отвара простор за игру у којем се одређени разлози, одређени токови мишљења, одређена правила распоређују кроз конкретне појезе. С друге стране, генеза и конституисање разума не затварају се

над самим собом. Призива у помоћ валидацију с ону страну, из угла свести и мишљења, јер снага постанка не обезбеђује нормативну корекцију када се сусретну различити садржаји.

Ове су две димензије повезане. Постоји *хијазма* између њих, што их приморава да се препуштају једна другој. Међутим, ни на који начин не могу да се узајамно прожму или стопе. Ниједан облик аргумента или суда не може да исцрпи богатство креативне генезе. Али никаква конституција или генеза не могу да одреде из себе смер разлога који поседује своју властиту интерну инерцију.

Захтеви су хетерогени по својој природи. Генеза разума не би никада могла да се сведе на мрежу потврђивања, јер има вертикалну димензију, састоји се од скупа сила које добијају изражен облик *dynamis* или *energeia*. И таква генеза увек оставља отвореним хоризонтално поље валидације, које је организовано кроз деловање, и то не *енергејско*, него *дија-логичко*.

Због чега називам „трагичном“ овакву структуру искуства? Да бих је супротставио дијалектичкој концепцији. Реч је о двама испреплетаним димензијама, које се међусобно условљавају, међу којима, међутим, никада не можемо да нађемо потпуну синтезу.¹³⁾ Ова особина трагичности не паралише, већ динамизира делање. Према дијагнози коју сам ја дао, човек данашњице и будућности треба да напусти заводљивост коју производи и постави генетичку и валидациону сведеност, сваку на своју страну. Мора да се отвори двоструком погледу, ставу спремном да усвоји разлику и са-припадност између генезе и валидације. Кантовски речено: валидација без генезе јесте празна; генеза без валидације јесте слепа (и додајем, наравно, да јесте, јер обе нису подобне да се уједине, зато што је међу њима непремостива разлика).

Превела *Ивана Гобелић*

13) Ово је значење које термин „трагично“ добија у шпанској традицији, и које бих волео да обновим једнога дана. Довољно је да прочитате *Трагично осећање живојиа* Мигела де Унамуна и да уроните у ове воде. Међутим, ова тематика излази из поља изучавања мог садашњег рада.