

Alenka Zupančič  
**REALNEGA**  
**KANT** **LACAN**

6/80

Slavoj Žižek  
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Mladen Dolar  
STRUKTURA  
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha  
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Zbornik  
GOSPOSTVO, VZGOJA,  
ANALIZA

Slavoj Žižek  
FILOZOFIJA SKOZ  
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud  
DVE ANALIZI

Zbornik  
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek  
PROBLEMI TEORIJE  
FETIŠIZMA

Jacques Lacan  
SEMINAR XX – ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek  
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe  
HEGEMONIJA IN  
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec  
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel  
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan  
SEMINAR VII –  
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić-Riha  
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik  
ŽELJA IN KRIVDA



Č 194245

ETIKA REALNEGA

Kant, Lacan

ALENKA ZUPANČIČ

ETIKA REALNEGA  
Kant, Lacan

Problemi Razprave

LJUBLJANA 1993



999500179



ALENKA ZUPANČIČ

## ETIKA REALNEGA Kant, Lacan

Problemi-Razprave

LJUBLJANA 1993

RAZPRAVE 3/1993  
PROBLEMI 6/1993  
Zbirka ANALECTA

Ureja uredniški odbor

Glavni urednik Miran Božovič

Odgovorna urednica Alenka Zupančič

Funkcijo sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja

Izdajatelj Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje VSSD

Tisk Cicero

Naklada 1050 izvodov

Letna naročnina 5250 SIT

Žiro račun 50104-678-83669, z oznako za Probleme

Cena te številke 1000 SIT

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. maja 1992, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



## UVOD

Pričujoča študija je posvečena problematiki etike in etičnega. Ne etike nasploh, temveč neke zelo specifične - in večkrat kontroverzne - etike: etike oziroma "praktične filozofije" Immanuela Kanta. Kantova etika je nedvomno edinstven projekt v zgodovini filozofske misli. Edinstven najprej zato, ker gre za poskus utemeljiti etiko na *apriornosti* moralnega zakona, in ne na pojmu dobrega. Pojem dobrega je po Kantu lahko le izpeljan iz moralnega zakona kot brezpogojnega. Prvič v zgodovini filozofije imamo tako opravka z etiko, ki ne izhaja iz nekega vnaprej postavljenega smotra ali cilja (vrhovnega ali največjega možnega dobrega), glede na katerega bi potem formulirala maksime našega delovanja. Subjekta, če naj bo možno etično dejanje, ne sme voditi ne božja luč ne predstava kakšnega "profanega" dobrega, temveč čista forma moralnega zakona.

Drugi moment, ki postavlja Kantovo etiko v nek edinstven položaj, je tisti, na katerega je opozoril in se nanj navezal Jacques Lacan: Tradicionalna morala se umešča v tem, kar je treba storiti v *mejah mogočega*. Kar pri tem ostane prikrito, je tista središčna točka, iz katere se ta morala sploh lahko postavlja v tak položaj. To pa je točka nemožnega, realnega v Lacanovem pomenu besede. Z vztrajanjem na tem, da se kategorični imperativ enostavno ne meni za to, kaj je in kaj ni v subjektovi moči, je po Lacanu Kant odkril razsežnost tega, čemur se v psihoanalizi reče realno subjektive želje. Prav slednje pa je tisto, kar tradicionalna morala nujno izključuje iz svojega horizonta in kar se zato vanj vrača in vmešča zgolj v obliki ekscesa.

Kot je morda razvidno iz zgoraj povedanega, bo druga središčna točka naše študije Lacanova teorija, predvsem njegova "etika". Izhajamo namreč iz prepričanja, da nam prav Lacanova teorija omogoča izmeriti polni domet kantovske etike, hkrati pa nam omogoča dati smisel tudi (in predvsem) tistim mestom Kantove praktične filozofije, ob katerih celo najbolj zagreti kantovci ponavadi dvignejo roke.

Razmerje Lacana do Kanta je - kar zadeva problematiko etike - vse prej kot nedvoumno in se vije od številnih komplimentov in priznanj, prek serije zgrešenih srečanj, do ostre kritike. Težava je tudi v tem, da je Lacan



z leti svoje stališče do Kanta spreminjal, tako da lahko v različnih *Seminarjih* preberemo celo povsem nasprotujoče si ocene kakšnega Kantovega koncepta. Na podobno težavo pa naletimo tudi pri samem Kantu, katerega izpeljave so vse prej kot linearne in večkrat se zdi, da Kant na enem mestu zatrdi nekaj, kar je v nasprotju s sklepom nekega drugega mesta.

Področje in problematika, v katero se spuščamo, je torej še najbolj podobna labirintu, in temu primerna bo tudi "metodologija" te razprave. Ne bo šlo za "celovit prikaz" Kantove praktične filozofije, niti ne za prikaz "etike psihoanalize". Vendar to ne pomeni, da se bomo ukvarjali "zgolj z drobtinicami". Nasprotno, izhajali bomo iz treh centralnih, "vélíkih" vprašanj: vprašanja *svobode*, *subjekta* in obrisov tega, kar se na horizontu praktičnega uma izrisuje kot *objekt* zakona. Od tod - in na to se nanaša podoba labirinta - bomo sledili različnim potem, ki jih iz teh središčnih točk ubira Kantova praktična filozofija ter hkrati opozarjali na mesta, kjer se ta sreča z Lacanovo teorijo.

Prvi del pričujoče razprave je sestavljen iz treh poglavij. V prvem bomo najprej "folsko" prebrali nekajer temeljne pojme Kantove etike, ki so ključni za razumevanje nadaljnjih izpeljav, nato pa bomo podali neko interpretacijo ene najpomembnejših točk Kantove etike: njegovo vztrajanje na "čisti formi". V drugem poglavju se bomo ustavili ob vprašanju, kako Kant utemelji svobodo in kakšen je status subjekta, ki sledi iz takšne utemeljitve. Tretje poglavje pa poskuša v povezavi s nek primer osvetliti nekatera temeljna izhodišča Kantove etike.

## I. DEL I. PLUFORME

### Teorija in praksa

... Morda je le najprikladnejši začetek interpretacija Kantove "praktične filozofije" ta, da opozorimo na nekaj temeljnih potez, značilnih za kantovsko rabo pojmov teorije in prakse. Kantova ločnica med teoretičnim in praktičnim namreč nikakor ne sovpada z običajnim ločevanjem med teorijo in prakso, med "besedami" in "dejanji".

... Če rečemo kar najbolj enostavno: na eni strani imamo teorijo kot področje spoznanja in na drugi strani prakso kot področje etičnega oziroma moralnega. To razlikovanje temelji na dveh velikih Kantovih ločnicah: čutno/nadčutno in razum/um, ki se na ravni "sistema" iztečeta v ločnico teorija/praksa. Grobo rečeno, teoriji pripada domena čutnosti in razuma, praksi pa domena nadčutnega in uma. Že ta osnovna delitev radikalno sprejme naše običajne predstave, v skladu s katerimi je praksa nekaj čutno-nazornega, teorija pa se ukvarja z abstraktno spekulacijo. Za tem pa ne tli nobena "globlja metafizika" ali filozofske spravevanje svete iz nog na glavo, temveč naslednja podmena, ki predstavlja izhodišče Kantove filozofije: Teorija, če naj zadosti kriterije znanstvenosti oziroma verodostojnosti, je omejena na področje "možnega izhoda", ki je po Kantu samo posredovano z razumom izhoda razumskimi kategorijami.



Prvi del pričujoče razprave je sestavljen iz treh poglavij. V prvem bomo najprej "šolsko" preleteli nekatere temeljne pojme Kantove etike, ki so nujni za razumevanje nadaljnjih izpeljav, nato pa bomo podali neko interpretacijo ene najspornejših točk Kantove etike: njegovo vztrajanje na "čisti formi". V drugem poglavju se bomo ustavili ob vprašanju, kako Kant utemelji svobodo in kakšen je status subjekta, ki sledi iz takšne utemeljitve. Tretje poglavje pa poskuša v navezavi na nek primer osvetliti nekatera temeljna izhodišča Kantove etike.

## 1. PLUS-DE-FORME

### Teorija in praksa

Morda je še najprikladnejši začetek interpretacije Kantove "praktične filozofije" ta, da opozorimo na nekaj temeljnih potez, značilnih za kantovsko rabo pojmov teorije in prakse. Kantova ločnica med teoretičnim in praktičnim namreč nikakor ne sovпада z običajnim ločevanjem med teorijo in prakso, med "besedami" in "dejanji".

Če rečemo kar najbolj enostavno: na eni strani imamo teorijo kot področje spoznanja in na drugi strani prakso kot področje etičnega oziroma moralnega. To razlikovanje temelji na dveh vélikih Kantovih ločnicah: čutno/nadčutno in razum/um, ki se na ravni "sistema" iztečeta v ločnico teorija/praksa. Grobo rečeno, teoriji pripada domena čutnosti in razuma, praksi pa domena nadčutnega in uma. Že ta osnovna delitev radikalno sprevrne naše običajne predstave, v skladu s katerimi je praksa nekaj čutno-nazornega, teorija pa se ukvarja z abstraktno spekulacijo. Za tem pa ne tiči nobena "globlja metafizika" ali filozofsko sprevrčanje sveta iz nog na glavo, temveč naslednja podmena, ki predstavlja izhodišče Kantove filozofije: Teorija, če naj zadosti kriteriju znanstvenosti oziroma verodostojnosti, je omejena na področje "možnega izkustva", ki je po Kantu samo posredovano z razumom oziroma razumskimi kategorijami.



Praksa (v smislu etike) pa po drugi strani temelji na pojmu svobode, ki je umski pojem in ga ni mogoče najti v neposrednem izkustvu. Teorija torej nastopa kot paradigma znanosti, praksa pa kot (izključno) etična praksa.

To, kar običajno imenujemo praksa, torej nima veliko ali celo nič skupnega s Kantovim pojmom praktičnega, ki je pridržan izključno za domeno etičnega. Če je pojem, ki - kot se izrazi Kant - "daje pravilo kavzalnosti volje", naravni pojem, potem so principi tehnično-praktični ter pripadajo teoretični in ne praktični filozofiji. Nasploh spadajo vsa "praktična načela", če neposredno izrekajo možnost nekega objekta s pomočjo naše volje, v teoretično filozofijo. Umetnost eksperimentiranja, hišno, zemljiško in državno gospodarstvo, spretnosti občevanja, predpisi dietetike, krotenje nagnjenj in zadrževanje čustev - primeri so Kantovi - vse to nima nič skupnega s kantovskim konceptom prakse, ki nasprotno spada pod zakonodajo uma in je v nekem smislu še mnogo bolj "spekulativna" kot sama teorija.

V drugem delu spisa, v katerem postavi osnove svoje etike, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant razvije razliko med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi. Hipotetični so vsi tisti imperativi, v katerih določeno dejanje nastopa kot sredstvo za doseg nekega smotra, nastopajo torej v formi: "če hočem y, moram storiti x". Sem spadajo tudi vsi nasveti in pravila o tem, kako kaj opravimo večče. Kategorični imperativ pa je tisti, "ki neko dejanje predstavi kot objektivno-nujno za sebe, brez ozira na kak drug smoter." (*Grundlegung...*, BA 39) To Kantovo razlikovanje je bilo že večkrat kritizirano, češ da ne zdrži resne obravnave, ker je mogoče vse kategorične imperative "prevesti" v hipotetične oziroma jih zapisati v obliki hipotetičnih imperativov. Imperativ "spoštuj svojo obljubo" bi se tako glasil "če obljubiš x, moraš storiti x". Že na prvi pogled je jasno, da takšna kritika povsem zgreši Kantovo poanto in izhaja iz določene terminološke zmešnjave. Zgornji imperativ, kljub temu, da se začinja s "če", je še vedno kategoričen, saj *ne napotuje na nič zunaj dejanja samega*. Hipotetični imperativ bi se v tem primeru glasil "če nočeš priti na slab glas, moraš držati svojo obljubo". Smoter slednjega ni dejanje samo, temveč nekaj drugega, zato je to hipotetični oziroma "tehnični" imperativ. Ta del prakse torej, kjer je delovanje sredstvo za doseg zaželenega stanja, ne sodi v prakso v strogem pomenu besede, tj. v etiko.



Kant vztraja, da sta področji teorije in prakse (kot etike) ločeni, predvsem pa nezvedljivi eno na drugega. Vemo, da je Kant formuliral tudi "srednji člen" med teorijo in prakso, in sicer kot akt razsodne moči, *Urteilkraft*, ki zadeva predvsem določene estetske "fenomene", na primer lepo in sublimno. Marsikaj je odvisno od tega, kako razumemo ta "srednji člen", da ga dejansko razumemo kot *člen* in ne kot kakšen spoj ali sintezo obeh področij. *Urteilkraft* je "most" med teorijo in prakso, nikakor pa ne medij, ki bi ukinjal razliko med njima. - To je korak Kantovih učencev, Fichteja in predvsem Schellinga, za katerega sta teorija in praksa zgolj različna izraza istega uma, njuno sintezo pa predstavlja prav ideja lepega kot vrhovna ideja.

Kant sam nikakor ne pride do takšnega sklepa. Spoznanje oziroma vednost na eni strani ter (etično) dejanje na drugi strani sta "strukturno" nezdružljiva. Pri tem seveda ne gre za obskurantizem, ki pravi nekaj takega kot "spoznanje je zlo in vednost navlaka, ki se je moramo otresti in 'iti vase', da bi lahko delovali čisto". Gre nasprotno za to, da praktično dejanje ni realizacija določene vednosti, da ni enostavno prehod "od besed k dejanjem". Pot avtonomije in samo-utemeljevanja, ki je pogoj možnosti etičnega, nas namreč ne pripelje do "polnega subjekta", do subjekta "svojih lastnih misli", temveč prav narobe do subjekta "brez misli". Lahko bi rekli, da avtonomni subjekt ni subjekt misli, ni misleči subjekt, vsaj ne v smislu, kot običajno razumemo to sintagmo.

Toda Kant se s svojim konceptom praktičnega ne postavlja po robu le tistemu prepričanju, ki prakso dojema kot "realizacijo teorije", "izpeljavo načrta" ali prehod od "besed k dejanjem". Hkrati se, *avant la lettre*, zoperstavlja tudi tisti teoriji, ki je sama najostreje nastopila proti ločevanju "besed" in "dejanj" ter pojmovanju prakse kot "realizacije teorije". Drugače rečeno, Kantovo stališče ni kompatibilno s tem, kar danes imenujemo teorija "govornih dejanj": *how to do things with words*. Razlog za to je povsem enostaven. Kant se sicer strinja z Austinom<sup>1</sup>, le da to, kar Austinu pomeni dejanje oziroma praksa, Kant umešča v teorijo, pojem prakse pa prihrani za nekaj drugega: za čisto etično dejanje. Če torej Kant vztraja na točki, kjer "reči" ni več isto kot "storiti", na njej ne vztraja zaradi kakšnega zdravorazumskega, predteoretskega prepričanja, temveč - če rečemo z

---

1. Primerjaj Kantov spis "O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso".

Praksa (v smislu etike) pa po drugi strani temelji na pojmu svobode, ki je umski pojem in ga ni mogoče najti v neposrednem izkustvu. Teorija torej nastopa kot paradigma znanosti, praksa pa kot (izključno) etična praksa.

To, kar običajno imenujemo praksa, torej nima veliko ali celo nič skupnega s Kantovim pojmom praktičnega, ki je pridržan izključno za domeno etičnega. Če je pojem, ki - kot se izrazi Kant - "daje pravilo kavzalnosti volje", naravni pojem, potem so principi tehnično-praktični ter pripadajo teoretični in ne praktični filozofiji. Nasploh spadajo vsa "praktična načela", če neposredno izrekajo možnost nekega objekta s pomočjo naše volje, v teoretično filozofijo. Umetnost eksperimentiranja, hišno, zemljiško in državno gospodarstvo, spretnosti občevanja, predpisi dietetike, krotenje nagnjenj in zadrževanje čustev - primeri so Kantovi - vse to nima nič skupnega s kantovskim konceptom prakse, ki nasprotno spada pod zakonodajo uma in je v nekem smislu še mnogo bolj "spekulativna" kot sama teorija.

V drugem delu spisa, v katerem postavi osnove svoje etike, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant razvije razliko med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi. Hipotetični so vsi tisti imperativi, v katerih določeno dejanje nastopa kot sredstvo za doseg nekega smotra, nastopajo torej v formi: "če hočem y, moram storiti x". Sem spadajo tudi vsi nasveti in pravila o tem, kako kaj opravimo večše. Kategorični imperativ pa je tisti, "ki neko dejanje predstavi kot objektivno-nujno za sebe, brez ozira na kak drug smoter." (*Grundlegung...*, BA 39) To Kantovo razlikovanje je bilo že večkrat kritizirano, češ da ne zdrži resne obravnave, ker je mogoče vse kategorične imperative "prevesti" v hipotetične oziroma jih zapisati v obliki hipotetičnih imperativov. Imperativ "spoštuj svojo obljubo" bi se tako glasil "če oblubiš x, moraš storiti x". Že na prvi pogled je jasno, da takšna kritika povsem zgreši Kantovo poanto in izhaja iz določene terminološke zmešnjave. Zgornji imperativ, kljub temu, da se začneja s "če", je še vedno kategoričen, saj *ne napotuje na nič zunaj dejanja samega*. Hipotetični imperativ bi se v tem primeru glasil "če nočeš priti na slab glas, moraš držati svojo obljubo". Smoter slednjega ni dejanje samo, temveč nekaj drugega, zato je to hipotetični oziroma "tehnični" imperativ. Ta del prakse torej, kjer je delovanje sredstvo za doseg zaželenega stanja, ne sodi v prakso v strogem pomenu besede, tj. v etiko.



Kant vztraja, da sta področji teorije in prakse (kot etike) ločeni, predvsem pa nezvedljivi eno na drugega. Vemo, da je Kant formuliral tudi "srednji člen" med teorijo in prakso, in sicer kot akt razsodne moči, *Urteilkraft*, ki zadeva predvsem določene estetske "fenomene", na primer lepo in sublimno. Marsikaj je odvisno od tega, kako razumemo ta "srednji člen", da ga dejansko razumemo kot *člen* in ne kot kakšen spoj ali sintezo obeh področij. *Urteilkraft* je "most" med teorijo in prakso, nikakor pa ne medij, ki bi ukinjal razliko med njima. - To je korak Kantovih učencev, Fichteja in predvsem Schellinga, za katerega sta teorija in praksa zgolj različna izraza istega uma, njuno sintezo pa predstavlja prav ideja lepega kot vrhovna ideja.

Kant sam nikakor ne pride do takšnega sklepa. Spoznanje oziroma vednost na eni strani ter (etično) dejanje na drugi strani sta "strukturno" nezdružljiva. Pri tem seveda ne gre za obskurantizem, ki pravi nekaj takega kot "spoznanje je zlo in vednost navlaka, ki se je moramo otresti in 'iti vase', da bi lahko delovali čisto". Gre nasprotno za to, da praktično dejanje ni realizacija določene vednosti, da ni enostavno prehod "od besed k dejanjem". Pot avtonomije in samo-utemeljevanja, ki je pogoj možnosti etičnega, nas namreč ne pripelje do "polnega subjekta", do subjekta "svojih lastnih misli", temveč prav narobe do subjekta "brez misli". Lahko bi rekli, da avtonomi subjekt ni subjekt misli, ni misleči subjekt, vsaj ne v smislu, kot običajno razumemo to sintagmo.

Toda Kant se s svojim konceptom praktičnega ne postavlja po robu le tistemu prepričanju, ki prakso dojema kot "realizacijo teorije", "izpeljavo načrta" ali prehod od "besed k dejanjem". Hkrati se, *avant la lettre*, zoperstavlja tudi tisti teoriji, ki je sama najostreje nastopila proti ločevanju "besed" in "dejanj" ter pojmovanju prakse kot "realizacije teorije". Drugače rečeno, Kantovo stališče ni kompatibilno s tem, kar danes imenujemo teorija "govornih dejanj": *how to do things with words*. Razlog za to je povsem enostaven. Kant se sicer strinja z Austinom<sup>1</sup>, le da to, kar Austinu pomeni dejanje oziroma praksa, Kant umešča v teorijo, pojem prakse pa prihrani za nekaj drugega: za čisto etično dejanje. Če torej Kant vztraja na točki, kjer "reči" ni več isto kot "storiti", na njej ne vztraja zaradi kakšnega zdravorazumskega, predteoretskega prepričanja, temveč - če rečemo z

---

1. Primerjaj Kantov spis "O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso".

Millerjem - ker ne sanja o popolni resorbciji dejanja v označevalce. Te drže pa ne gre enačiti s prepričanjem, da je naše delovanje *načeloma* nemogoče "resorbirati v označevalce", niti ne s šibkejšo inačico, po kateri je to sicer mogoče storiti, a se nikoli ne izide brez preostanka. Nasprotno, Kant bi se takoj podpisal pod trditev, da ob pretežnem delu našega delovanja to z lahkoto storimo, z lahkoto ga "resorbiramo v označevalce". Slednje je zgolj indikator tega, da "pretežni del našega delovanja" nikakor ni praktičen v strogem pomenu, torej etičen. Tu bi lahko zapisali naslednjo formulo: *praksa je to, kar ostane, ko dejanje resorbiramo v označevalce.* - Če ne ostane nič, če se operacija izide brez preostanka, potem pač nismo delovali praktično (tj. etično). In celotna *Kritika praktičnega uma* je strukturirana na način "lova" za tem presežkom, ki je hkrati sam nek "nič", v smislu, da ni nič drugega kot odsotnost, vendar odsotnost, ki prejme določeno formo in ki ima realne učinke, učinke realnega.

### Koncept patološkega

Eden izmed vozelnih pojmov Kantove praktične filozofije je pojem patološkega, s katerim Kant, enostavno rečeno, zaznamuje tisto ne-etično. Prva pomembna poteza tega pojma je, da nikakor ni nasprotje pojma *normalno*. Patološko je del normalnega, še več, normalno je patološko. In tu nikakor ne gre za igranje z besedami ali "stilistične obrate", zadeva ni brez resnih teoretskih implikacij. Patološko delovanje ali dejanje pomeni, da delujemo normalno, racionalno. Nasproti temu stoji etično dejanje. To seveda ne pomeni, da je etično dejanje iracionalno, pomeni, da je *umno*, a o tem kasneje. Patološko delujemo, ko nas v naših dejanjih nekaj žene, brca od zadaj ali vabi od spredaj. To "nekaj" Kant imenuje *Triebfeder*, kar dobesedno pomeni gonilna vzmet, pa tudi motiv, sicer pa *Triebfeder* v slovenščino prevajamo kot gonilo. Če naj normalno delujemo, potrebujemo nek *Triebfeder*, še več, potrebujemo ga, če naj sploh živimo - tu gre za neko gibanje, delovanje kot akcijo. *Triebfeder* je v službi življenja, v službi ohranjanja pri življenju. Kar pa nikakor ne velja za tisto etično. Slednje se ne meni za to, čemur pravimo življenjska nuja. To nekaj torej, kar nas žene, se lahko vpisuje v zelo širok diapazon, ki ni nič drugega kot diapazon



normalnosti: lahko je to najosnovnejša materialna potreba, lahko je najbolj vzvišena ideja in lahko je vse, kar se nahaja vmes. Če je moč mojemu ravnanju najti oziroma pripisati tak *Triebfeder*, potem to ravnanje ne more biti etično. Alternativa patološkemu torej ni normalno, temveč združuje pojme kot so svobodno, avtonomno, pa tudi formalno oziroma forma. Vendar pa tudi etično pozna določen *Triebfeder*. V zvezi s slednjim si velja pogledati nek odlomek iz *Kritike praktičnega uma*, ki nam daje lepo čutiti, kakšno perspektivo odpira etično, hkrati pa vpelje definicijo etičnega *Triebfeder*:

"Ali poštenjaku v največji nesreči njegovega življenja, ki bi jo lahko preprečil, če bi se le mogel povzdigniti nad dolžnost, ne daje trdnosti zavest, da je vendarle ohranil človeštvo v svoji osebi in ga počastil v njegovem dostojanstvu, da se mu ni treba sramovati pred samim seboj in da se mu ni treba bati notranjega prezira, ko preskuša samega sebe? Ta tolažba ni srečnost, tudi njen najmanjši del ne. Kajti nihče si ne bo želel priložnosti zanjo, nemara še življenja v takih razmerah ne. Vendar pa živi in ne more trpeti, da je v svojih lastnih očeh nevreden življenja. Ta notranja uteha je torej zgolj negativna glede na vse to, kar lahko naredi komu življenje prijetno: je namreč preprečitev nevarnosti, da bi padla njegova osebna vrednost, potem ko se je že popolnoma odpovedal vrednosti svojega stanja. Je učinek spoštovanja nečesa popolnoma drugega kot življenja, nečesa, v primerjavi s čimer in v nasprotju s čimer življenje z vsemi svojimi prijetnostmi vred vse prej nima nobene vrednosti. Živi le še zaradi dolžnosti, ne pa zato, ker bi mu življenje vsaj malo ugajalo. Takšno je pravo gonilo *lechte Triebfeder!* čistega praktičnega uma." (KPU, A 158)

Takšno je torej "vzdušje", "razpoloženje", ki vlada na področju etičnega. Toda ob tem je treba poudariti, da Kantova etika nikakor ni enostavno etika askeze, načelnega odrekanja vsemu prijetnemu. Ne gre za to, da subjekt, ki ga opisuje navedeni odlomek, ne bi smel zase zahtevati nobenih prijetnosti, dobrin. Prav nasprotno, na nek način ima celo etično pravico zase zahtevati vse. Paradoks je drugje, je v tem, da smo sreče vredni šele, ko je ne potrebujemo več, ko nam nič več ne pomeni, ko za nas ni več "sreča". Zase imamo pravico zahtevati vse, a to vse nima za nas nobene posebne vrednosti več. Lahko je prijetno, ne more pa nas, recimo temu tako, zadovoljiti.

S pomočjo pojma *Triebfeder* lahko tudi precej natanko opredelimo to, kar Kantu v okviru praktične filozofije nastopa kot ena ključnih ločnic oziroma razlik: razliko med dejanjem, ki je storjeno v skladu z *dolžnostjo*,



in dejanjem, ki je hkrati storjeno *izključno iz dolžnosti*, torej razliko med legalnim in etičnim "aspektom" nekega dejanja. To razlikovanje Kant obsežno razvije v *Grundlegung*, v *Kritiki praktičnega uma* je v glavnem vsebovano kot podmena, eksplicitno pa ga Kant tu formulira na dveh mestih, razlikovanje pa je povzeto tudi v *Die Metaphysik der Sitten*, od koder je naslednji odlomek:

"Vse zakonodaje (...) je mogoče razločevati z ozirom na gonila (*Triebfedern*). Tista, ki neko ravnanje napravi za dolžnost, to dolžnost pa hkrati za gonilo, je *etična*. Tista pa, ki ne vključuje dolžnosti skupaj z zakoni, in s tem dopušča neko drugo gonilo kot pa samo idejo dolžnosti, je *juridična*. (...) Golo ujemanje ali neujemanje nekega ravnanja z zakoni, ne oziraje se na gonilo tega ravnanja, imenujemo *legalnost* (skladnost z zakonom); takšno ujemanje pa, pri katerem je iz zakonov izhajajoča ideja dolžnosti hkrati gonilo ravnanja, imenujemo *moralnost* (nравnost) tega ravnanja." (*Die Metaphysik...*, AB 15)

Razlika med legalnim in etičnim je torej v tem, da nas v domeni legalnega nihče ne sprajuje po gonilih, po *Triebfedern*, našega delovanja - ta so lahko še tako pritlehna in nizkotna, a dokler so naša dejanja v skladu z zakonom, je "nizkotnost" brezpredmetna. Zato je legalno dejanje lahko "patološko". Za etičnost nekega dejanja pa ne zadošča le njegova skladnost z zakonom oziroma dolžnostjo, hkrati se zahteva, da je edini motiv in gonilo mojega dejanja sama dolžnost in izključno dolžnost. Drugače rečeno, zahteva se, da gonilo, *Triebfeder*, in smoter mojega dejanja nista nič temu dejanju zunanjega - na to smo opozorili že ob razliki med hipotetičnimi in kategoričnimi imperativi.

V skladu s tem bi lahko patološkost opredelili kot delovanje, ki je *sredstvo* za doseg določenega cilja, tj. dejanje, ki *ima objekt (in smoter) zunaj sebe*. Tu je patološkost povezana z drugim pomembnim kantovskim pojmom, s pojmom *heteronomije*, katere definicija je prav to, da je volja tu pogojena z nekim njej zunanjim objektom. Od tod sledi, da je nepatološko oziroma avtonomno tisto dejanje, ki je samo svoj edini objekt, ki meri in napotuje zgolj samo nase. Nepatološko ravnam, če nekaj storim zaradi in izključno zaradi dejanja samega, *for its own sake*, ne pa na primer zaradi tega, kar lahko sledi kot njegov učinek.

Če nadaljujemo z razlikovanjem med etičnim in pravnim oziroma legalnim, je treba reči, da etika, etika kot jo zastavlja Kant, ne pozna

kategorije (etičnega) dejanja, ki bi ga narekovala "sila prilike". Natančneje rečeno: sila prilike sicer lahko opraviči neko dejanje, ne more pa ničesar spremeniti na njegovi neetičnosti. Če je bilo neko dejanje storjeno v sili, ni zato nič bolj etično, "sila prilike" ga ne more spremeniti iz neetičnega v etično. Nadaljnja razlika je v tem, da etika ne pozna simbolne poravnave. Krivico, ki sem jo s svojim dejanjem nekemu prizadel, sicer lahko popravim, lahko se tudi pokesam, sprava je lahko popolna, vendar pa etičnosti s tem mojemu dejanju ne morem vrniti oziroma dati. Za posledice svojega dejanja se lahko oddolžim, z ničemer pa se ne morem "odkupiti" za njegovo neetičnost. Razlog je v tem, da se poravnava, sprava, odvija v registru simbolnega, etičnost pa zadeva nekaj, kar je strogo vzeto zunaj-simbolno. Kant pravi, da je kesanje v praktičnem pogledu v toliko prazno, kolikor ne more narediti, da se nekaj ni zgodilo, *das Geschehene ungeschehen zu machen*. Ta stavek ne bo ostal brez odmeva. Slabih 20 let kasneje bo Hegel v *Fenomenologiji duha* zapisal znamenito tezo, da je v mediju duha mogoče narediti prav to, torej narediti, da se nekaj ni zgodilo, s čimer bo podal definicijo simbolnega: le v simbolnem je mogoče vnačaj spreminjati preteklost in jo simbolno izničiti. Obe stališči, Kantovo in Heglovo, pa sta nekompatibilni le na prvi pogled, in sicer zato, ker, enostavno rečeno, ne merita na isto stvar. Da bi to lahko prepričljivo pokazali in hkrati oprali Kanta določenih očitkov, bi potrebovali podrobnejšo razdelavo kantovskega pojma svobode ter dveh kavzalnosti, s katerima operira Kant: naravne kavzalnosti in kavzalnosti, lastne svobodi. K temu se bomo vrnili v naslednjem poglavju, zato to vprašanje zaenkrat puščamo odprto.

Nadaljnjo razliko med pravom in etiko lahko vidimo v tem, da etika ne pozna stopenj, lestvice: če je nekaj neetično, potem je z vidika same etike povsem irelevantno, ali je bolj neetično ali manj neetično, bolj patološko ali manj patološko. Prav tako ne moremo reči - če seveda operiramo s kantovskimi pojmi - da je nekaj bolj etično kot nekaj drugega. Dejanje, ravnanje, je lahko bodisi etično bodisi neetično, in tu se razprava konča.

Če je torej volja določena z nekim objektom, ki je zunanji sami dolžnosti, potem naše dejanje ne more biti drugačno kot patološko oziroma heteronomno. Tak objekt Kant imenuje *Objekt des Begehrungsvermögens*, objekt sposobnosti ali zmožnosti želenja. *Begehrungsvermögen* je tisto, v



čemer je po Kantu utemeljeno vse naše dejanje in nehanje. V neki opombi v predgovoru *Kritike praktičnega uma* pravi:

"ŽIVLJENJE je zmožnost bitja, da deluje po zakonih zmožnosti želenja. ZMOŽNOST ŽELENJA je njegova zmožnost, da je s svojimi predstavami vzrok za dejanskost predmetov teh predstav. UGODJE je predstava o ujemanju predmeta ali dejanja s SUBJEKTIVNIMI pogoji življenja, se pravi, z zmožnostjo, ki jo ima neka predstava, da je kavzalna za dejanskost svojega objekta (ali za določitev subjektivnih sil za delovanje, ki objekt proizvede)." (KPU, A 17)

V Kantovem času, pa tudi že prej, je bilo popularno ločevati med nižjimi in višjimi *Begehrungsvermögen*. Kant odločno nastopi proti temu. Čuditi se moramo, pravi, kako lahko sicer ostroumni ljudje verjamejo, da je razliko med višjo in nižjo zmožnostjo želenja moč utemeljiti v tem, da nekatere predstave izhajajo iz *čutov*, druge pa iz *razuma*. Kajti, če govorimo o določujočih razlogih želje, ki so povezani z ugodjem, ki ga od nečesa pričakujemo, potem sploh ni važno, od kod izvira predstava tega predmeta, ki zadovoljuje. Če lahko neka predstava - ne glede na to, da ima svoj izvor v razumu - določi voljo na ta način, da v subjektu predpostavi občutek ugodja (povezan z dejanskostjo nekega objekta), potem je določujoči razlog volje vselej empiričen, torej patološki. In pri tem je popolnoma vseeno, od kod izvira predstava, ki voljo "aficira". Ugodje je lahko tudi "intelektualno", pa zato ni nič manj ugodje, še več, lahko sploh ni neposredno, temveč zahteva določene napore, odrekanja itd. Tako se na primer dogaja, pravi Kant, da človek lahko najde zadovoljstvo v samih naporih, v zavesti o svoji duševni moči, v premagovanju ovir, ki se zoperstavljajo neki njegovi odločitvi oziroma realizaciji predmeta določene predstave, v kulturi duhovnih talentov itd. To sicer upravičeno imenujemo *pretanjene, prefinjene* radosti, nadaljuje, povsem zgrešeno pa jim je zato pripisovati, da ne izhajajo iz čutne določenosti volje. Tu zdaj sledi nek "ocvirek" sicer resnobnega Kantovega stila: Takšno početje, nam pove Kant, je primerljivo početju nevednežev, ki bi radi šušmarili v metafiziki in ki si materijo predstavljajo tako fino, tako zelo tanko, da jih od tega grabi omedlevica in potem verjamejo, da so na ta način iznašli duhovno, a vendar razsežno bitje. Drugače rečeno, do etičnega ne pridemo tako, da dvigujemo raven patološkega in namesto svojim "živalskim" potrebam in gonom sledimo višjim in bolj prefinjenim, "kultiviranim" ciljem. Med

patološkim in etičnim obstaja nek prelom, "menjava paradigme". Pri tem nas ne sme zavesti utečena predstava o Kantovi etiki, ki da v bistvu implicira neskončno "očiščevanje" (od vsega patološkega) ter neskončno približevanje čistemu etičnemu. Čeprav ta predstava ni brez opore v samih Kantovih tekstih, je vseeno precej problematična. Najprej zato, ker skrajno poenostavi logiko kantovske etike, in potem zato, ker zamegli, zakrije neko drugo, nič manj prisotno komponento Kantovih izvajanj: *Aktus der Freiheit*, dejanje svobode oziroma pravo etično dejanje, vselej predstavlja neko subverzijo, ni zgolj posledica "izboljševanja":

"(...) do tega pa ni mogoče priti s postopnim *izboljševanjem*, medtem ko temelj maksim ostane nečist, temveč mora priti do *revolucije* v človekovi naravnosti (*Gesinnung*); ... in novi človek lahko postane zgolj tako, da je na nek način ponovno rojen, kot skozi novo stvarjenje". (*Die Religion...*, B 55/ A 51)

Navedeni odlomek je iz *Religije v mejah zgolj uma* in je izredno pomemben za razumevanje Kantove etike. Kljub temu, da Kant v tem delu svojo etiko, predvsem pa vprašanje dobrega in zla, razmeji od tega, kako se postavlja v krščanskem nauku, pa hkrati spremembo *Gesinnung* postavi v strogo kreacionistično perspektivo. To gesto bi povsem narobe razumeli, če bi v njej videli nekakšen umik v "iracionalno" ali pa cvetko Kantovega "idealizma". Prav nasprotno, gesta je globoko materialistična. Kot je v svojih delih večkrat opozoril Lacan, je šele kreacionistična perspektiva tista, ki odpre pot teoretskemu materializmu. In nenazadnje Lacanov koncept *passage à l'acte* temelji na gesti, ki je zelo blizu Kantovi. J.-A. Miller takole opredeli Lacanov koncept *passage à l'acte* in njegovo tezo, da dejanje v pravem pomenu besede vselej deluje kot neke vrste "samomor":

"Lacan sleherno pravo dejanje pojmuje kot 'samomor subjekta', kar lahko postavimo v narekovaje, da bi pokazali, da je skozenj subjekt lahko ponovno rojen, vendar kot drug subjekt. To, da subjekt pred njim in po njem ni več isti, tvori dejanje v pravem pomenu besede." (Miller 1990, 57)

Če naj torej ima formulacija "višja zmožnost želenja" sploh kakšen smisel, pravi Kant, potem lahko pomeni le, da je čisti um tu sam zase že praktičen, da torej določa voljo preko *čiste forme* praktične zakonodaje. Višja zmožnost želenja bi torej pomenila (*z*)možnost *čiste želje*, želje, ki ne meri na noben partikularni objekt, temveč na želenje kot tako oziroma na



zmožnost želenja kot apriorno. Edini objekt želje je sama forma želenja, bi lahko rekli. Tu naletimo na naslednji Kantov konceptualni par, na ločnico forma/vsebina, forma/materija oziroma forma/objekt. Gre za ločnico, ki je doživela številne kritike in prinesla Kantovi etiki vzdevek formalizma. Oznaka "formalizem" se veže predvsem na dve Kantovi konceptiji. Na konceptijo kategoričnega imperativa, ki ga Kant formulira brez navezave na kakršnokoli "vsebino", tako da je volja določena zgolj s čisto formo zakona: *Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje*. Po drugi strani pa je oznaka "formalizem" povezana s Kantovim razlikovanjem med "v skladu z dolžnostjo" in "iz dolžnosti". Poglejmo si to malo podrobneje in izhajajmo iz nekega primera, ki ni Kantov, temveč predstavlja naš "izvirni prispevek" k teoriji etičnega.

### Čista forma

Vzemimo, da je nekdo obtožen umora in da obstaja nek subjekt, ki ve, da obtoženi tega umora ni mogel zagrešiti. To ve zato, ker je v sumničavem ljubosumju zadnje čase sledil svoji ženi. Na dan, ko se je zgodil umor, je videl, kako je žena odšla na dom osumljenega in se tam z njim zabavala. "Henki penki" se je končal uro pred časom umora. Žena je odšla, ljubosumni mož pa se je še naprej potikal okrog hiše, da bi kaj več zvedel o svojem tekmecu. Zato ve, da osumljeni vsaj naslednjo uro in pol ni zapustil hiše. Nihče ne ve, da ta priča obstaja. Omenjeni mož sedaj lahko razmišlja in ravna na več načinov.

1) Lahko si reče: kaj sem pa dolžan temu pritepencu, zakaj le bi mu pomagal, ko pa on do mene ni pokazal nobene obzirnosti. Poleg tega bi s tem prišlo na dan, da me žena vara, jaz pa da jo zalezujem. Reče si torej, "prav mu je", in ne stori ničesar. - Ravna torej patološko.

2) Lahko si reče, tako nekako kot anti-junak iz nadaljevanke Black Adder, *"I have a canny plan"*, kar bi, glede na zgoraj razvite Kantove postavke, lahko prevedli z "imam pretanjen, prefinjen načrt": Premagal bom mržnjo do te barabe, šel na sodišče in ga opral. Glede na to, kaj vse bom za to žrtvoval (možnost maščevanja, svoj zakonski ponos, itd.), bodo to vsi imeli za plemenito dejanje. V očeh ljudi bom zrasel, verjetno pa si



bom nazaj pridobil tudi ženo. - Tudi v tem primeru ravna patološko. Tu je namreč v igri Kantova ločnica med dejanjem, storjenim v skladu z dolžnostjo, in dejanjem, storjenim hkrati *izključno iz dolžnosti*. Ker je zgolj slednje etično v strogem pomenu besede, je ravnanje našega ljubosumneža v tem primeru sicer legalno, vendar "patološko". Zakaj, ni težko uvideti, glede na to, kar smo razvijali doslej: volja je tu določena (ali aficirana, kot tudi pravi Kant) z neko predstavo, ki je zunanja samemu dejanju dolžnosti, za katerega gre. V to rubriko, v rubriko dejanj, ki so *legalna* (storjena v skladu z dolžnostjo), niso pa etična (storjena izključno iz dolžnosti), bi lahko vpisali še celo vrsto različic našega primera.<sup>2</sup> Na primer - zadevni mož se boji, da ga bo kaznoval Bog, ali pa se identificira z žrtvijo in si reče, kaj pa, če bi se to zgodilo meni, če bi bil jaz v takem položaju, kazen je vendar prehuda itn., itn.

3) Ima pa še tretjo možnost: to, da si enostavno nič ne reče, gre na sodišče in opravi svojo dolžnost. Pri tem lahko vesoljnemu svetu razlaga, da je oni tip svinja in da bi mu najraje zavil vrat ter da mu ga morda celo bo, a da to pač nima s tem nobene zveze. V tem primeru ravna etično, ker ne ravna le v skladu z dolžnostjo, temveč tudi izključno iz dolžnosti, oziroma, ker ravna svobodno, ker je bila tu - če seveda ne najdemo kakšnega "skritega motiva", kar je vselej mogoče - volja določena zgolj s formo. Temu zdaj lahko rečemo formalizem, vendar izraz ni preveč posrečen in ne izraža najbolje tega, za kar pri vsej stvari gre. Za kaj torej gre, kaj tu pomeni "čista forma"? Da forma tu ne pomeni "oblika materije", izhaja iz samega dejstva, da Kant ločuje med legalnostjo nekega dejanja in njegovo etičnostjo. Kljub temu nekateri interpreti rešujejo vprašanje forme pri Kantu tako, da rečejo: vsaka forma ima vsebino, vselej imamo opravka in s formo in z vsebino. Tisto, kar odloča o etičnosti nekega dejanja, pa je, s katero od obeh je določena volja: če je določena z vsebino oziroma materijo, potem imamo opravka s patološkostjo, če pa je določena s formo, se lahko udejanji tisto etično. Temu bi upravičeno rekli formalizem.

---

2. Sem lahko vpletemo še eno Kantovo opredelitev razlike med etičnim in legalnim: "Ti zakoni svobode se, za razliko od naravnih zakonov, imenujejo *moralni*. V kolikor zadevajo zgolj zunanje ravnanje in njegovo skladnost z zakonom, se imenujejo *juridični*; če pa zahtevajo tudi to, da morajo biti zakoni sami določujoči razlog delovanja, potem so *etični*, in potem rečemo: skladnost s prvimi je *legalnost*, skladnost z drugimi pa *moralnost* ravnanja." (*Die Metaphysik...*, AB 6)

Vendar to ni tisto, na kar meri Kantov koncept "čiste forme". Če bi šlo za to, potem bi bila etičnost dejanja naše potencialne priče v tem, da bi si rekla: Obstaja dejstvo, da mi bo to prineslo velik ugled in spoštovanje, pa vendar tega ne bom storil zaradi ugleda, temveč zaradi forme dolžnosti. Že na prvi pogled je jasno, da je takšna pozicija nemogoča, celo licemerska. V trenutku, ko sem enkrat dojel, kakšno dobro vse mi lahko prinese moja "žrtev", oziroma bolje rečeno, v trenutku, ko to formuliram na tak način, kot "dobro", korak nazaj k formi ni več mogoč. Forma bodisi določi naše dejanje neposredno, ali pa ga sploh ne določi. S časovno metaforo - ki pa jo je res treba vzeti kot metaforo, saj tu ne gre za modus časovnosti - bi lahko rekli, da mora odločitev za etično predhajati vsaki misli in vsakemu tehtanju. Misel tako rekoč okuži dejanje, ga od znotraj blokira. Struktura etičnega dejanja je vselej nek korak v prazno. Kar pa zadeva vprašanje forme, je od tod razvidno, da tovrstni "formalizem" ne more biti ključ do etičnega. Iščemo nasprotno nekaj, kar je še precej bolj formalno. Na kaj dejansko meri Kant s "čisto formo", lahko še najlepše začutimo, če postavimo bok ob bok, ali še boljše, eno pod drugo to, kar etično prinaša kot razliko glede na legalno. Imamo torej:

"v skladu z dolžnostjo"

"v skladu z dolžnostjo **in** iz dolžnosti".

To lahko zapišemo tudi takole:

---

## X

---

Iz tega zapisa je lepo vidno, kako je etično v osnovi nek *dodatek*, nek *presežek*. Vsebina, materija, in hkrati "forma" te vsebine, se izčrpa na točki X: storil sem svojo dolžnost, tu ni več kaj dodati. Vprašanje, ali sem storil svojo dolžnost izključno iz dolžnosti, ne more na tej ravni ničesar dodati in nič spremeniti, tega vprašnja tu, strogo vzeto, ni. Da sem storil, kar sem

storil, zgolj iz dolžnosti, se nikjer ne vidi, učinki mojega dejanja so natanko isti, zato mi to ne more prinesiti nič večjega ugleda. Vprašanje onega "iz dolžnosti" se postavlja na drugi, na spodnji ravni, ki jo lahko pogojno imenujemo raven forme. In postavlja se natanko od točke X dalje. Tu namreč naletimo na formo, ki naenkrat ne daje več forme ničemur, nobeni vsebini. To ni enostavno prazna forma, ni forma brez vsebine: je forma *zunaj* vsebine. Še več, kolikor k pojmu forme spada, da je vselej forma nečesa, potem imamo tu opravka z neko *zunaj-formo*, *hors-forme*, bi lahko rekli, z neko formo, ki je *zunaj* same forme. Zadeve lahko formuliramo tudi drugače: tu gre za nekaj, kar je *odveč*, kar je nekoristno, kar ne služi ničemur, kar je čisti utrošek oziroma čisti presežek, "stvar prestiža", bi lahko rekli. Psihoanaliza pozna nek pojem, ki kar najlepše izraža to, za kar gre tu, pojem presežnega užitka, *plus-de-jouir*, kot to zapiše Lacan. Kot vemo, je užitek v psihoanalizi definiran kot nasprotje ugodja, je "onstran načela ugodja", je, grobo rečeno, v službi gona smrti. Če užitek vzamemo v strogem smislu, potem na njem ni nič patološkega. Definicija užitka je prav to, da ne služi ničemur, še najmanj pa našemu udobju. Še najbližje temu konceptu užitka je tista jezikovna raba, ko rečemo, da je nekdo nekaj storil *iz čistega užitka*, torej brez razloga, brez vzroka, zaradi stvari same.

Da uživa, lahko rečemo zgolj za telo, za "materijo". Vendar pa obstaja določen užitek, ki predpostavlja nek položaj *zunaj* telesa, *hors-corps*. Ta užitek *zunaj* telesa bo Lacan imenoval presežni užitek - termin skovan po analogiji z Marxovo presežno vrednostjo. In to seveda ni noben "duhovni užitek" ali kaj podobnega. Prav tako ne gre za to, da bi do njega prišlo skozi neko transgresijo. Ne izhaja iz transgresije, temveč iz operacije ločitve, odcepa od, v našem primeru, vsega patološkega. V tem smislu predstavlja zadnjo patologijo: razcep z vso patologijo.

Drugo ime za ta *plus-de-jouir* je v Lacanovi algebri objekt mali *a*. In prav v tej perspektivi najlepše vidimo, kako navezava *plus-de-jouir*, presežnega užitka, na Kantov koncept čiste forme nikakor ne temelji zgolj na neki podobnosti. Zavedati se moramo, da Kant in Lacan v tej točki odgovarjata na natanko isti strukturni problem. Kako je ta problem formuliran pri Kantu, smo si že ogledali, poskusimo zdaj nakazati, kako je formuliran v lacanovski psihoanalizi. Če poskusimo kar najbolj strnjeno formulirati, kakšen je status objekta *a* v Lacanovi teoriji, lahko to formuliramo takole: v osnovi objekt *a* ne zaznamuje nič drugega kot





## 2. SUBJEKT SVOBODE IN KRIVDA

Subjekt praktičnega uma je v izhodišču razcepljen subjekt. Razcep poteka med, na eni strani, življenjem v ugodju, ljubeznijo do življenja, dobrobitjo, vsem, kar pripada redu patološkega, vsem, kar lahko občutimo zadovoljstva in udobja in, na drugi strani, moralnim dobrim kot zoperstavljenim dobrobiti, kot negaciji patosa oziroma patološkega. - Negacija niti ni prava beseda. Kot že rečeno, tu ne gre za logiko askeze. Oziroma, kot pravi Kant,

"Vendar pa to *razlikovanje* načela srečnosti in načela nrvnosti ni tudi že njuno *zoperstavljanje* in čisti praktični um ne terja, da naj zahteve po srečnosti *opustimo*, ampak le, da se, kadar je govor o dolžnosti, nanje sploh *ne oziramo*." (KPU, A 165)

Etično se enostavno ne ozira na to, ali subjektu nekaj prinaša ugodje ali neugodje, ali je v njegovem interesu ali ne. Ključno pri tem je sledeče: subjekt tu ni razcepljen enostavno med patološkost in čistost. Na začetku smo dejali, da negacija oziroma alternativa patološkemu ni normalno. Zdaj lahko dodamo, da tudi ni enostavno čisto, brezmadežno. Alternativa patološkemu je svoboda, avtonomija. In svoboda subjekta ni in ne more biti v tem, da je enostavno neodvisen od logike naravne kavzalnosti, verige vzrokov in učinkov, vseh nagnjenj - torej vsega, kar ga vpenja v patološkost njegovega obstoja kot čutnega bitja. To bi bila kvečjemu svoboda Boga, če ne bi bila svoboda kot atribut Boga prazen pojem. *Svoboda, in to edina svoboda subjekta, je natanko v tem, da je razcepljen.* Svoboda subjekta je tisto, kar v polni meri odpre rano subjektovega razcepa, jo tako rekoč poprisoti. Če je torej alternativa patološkemu svoboda, potem moramo reči tole: *razcep subjekta praktičnega uma je razcep med patološkim subjektom in razcepljenim subjektom.* K temu se še povrnemo, najprej pa moramo pokazati, v čem lahko utemeljimo tezo, da je subjekt svobode pri Kantu razcepljen subjekt.

Svoboda in moralni zakon sta v Kantovi teoriji tesno povezana pojma, ujeta sta v neko krožno gibanje. Svoboda in moralni zakon, pravi Kant, vzajemno napotujeta eden na drugega. In vprašanje, nadaljuje, če ni

nepogojeni zakon zgolj *samozavedanje* svobode, torej način, kako se nam kaže svoboda.

### Paradoksi svobode

Lahko bi rekli, da je *modus vivendi* filozofskega pojma svobode *antinomija*. Pa ne le pri Kantu, to tako ali drugače velja za malone vso zgodovino filozofije. Če poskušamo misliti svobodo, se zapletemo v številna protislovja. Kot ljudje smo del narave - ne narave kot zelenja, cvetočih poljan in svežega zraka, temveč narave kot verige vzrokov in učinkov, ki sledijo točno določenim zakonom. In naša svoboda ni omejena le "od zunaj", temveč tudi "od znotraj". To pomeni, človek "sam v sebi" ni nič bolj svoboden kot "v svetu". Pri etiki v tem pogledu ne gre za notranjost nasproti zunanosti.

Logično gledano ni nemogoče, da bi prav vsako subjektivno dejanje razložili, tj. razpoznali njegove vzroke, razkrili njegov "mehanizem". To je v grobem tudi projekt znanosti o človeku, ki temelji na naslednji podmeni: človek le zato še ni tako predvidljiv kot plima in oseka, ker ne poznamo vseh dejstev, ker nimamo vseh podatkov, ki so za to potrebni. Ta predpostavka je na delu tako v behaviorizmu kot na primer v trdoznanstvenih genetskih raziskavah. Obstaja tudi humanistična verzija determinizma, ki dvomi v to, da bi bilo lahko človeško vedenje kdajkoli absolutno predvidljivo oziroma transparentno, in poudarja, da je človeško bitje za kaj takega "preveč kompleksno". Vendar pa tudi ta drža ne zanika logične možnosti, prav nasprotno, predpostavlja jo - možnost, da za vsako dejanje najdemo vzroke in ga pojasnimo v okviru logike kavzalnosti. In že smo pri predpostavki, ki je v osnovi teološka: za nek določen pogled, ki je zmožen zajeti vse, človeška bitja niso drugega kot navite ure, ki si umišljajo, da tiktakajo po lastni odločitvi in v svojem ritmu.

V teoloških razpravah se paradoks svobode kaže v obliki vprašanja "dvoličnosti Boga". - Če je Bog vseveden, potem ve, da bom na primer storil to in to. Torej v bistvu ne morem drugače, kot da to storim, sicer bi Boga postavil na laž. Kako me torej lahko za to dejanje kaznuje? etc.



Antinomija svobode oziroma paradoksi, ki iz tega izhajajo, so hkrati paradoksi etike - če ne dokažemo možnosti prve, potem tudi o drugi nima smisla govoriti. V *Kritiki praktičnega uma*, v razdelku z naslovom "Kritična osvetlitev analitike čistega praktičnega uma", Kant obširneje spregovori o svobodi, čeprav je to pojem, ki ga uporablja že od vsega začetka. Poglejmo si malo podrobneje, kaj o njem pravi.

Ena temeljnih Kantovih postavk v *Kritiki praktičnega uma* je teza, da je čisti um lahko praktičen. To enostavno rečeno pomeni, da so možna dejanja, ki niso enoznačno vpeta v verigo vzrokov in učinkov, v verigo "naravne kavzalnosti". In ne le da so takšna dejanja možna, so tudi edina prava dejanja, torej etična dejanja. Kant zavrne Aristotelovo tezo iz *De anima*, da nas sam um ne more "premikati", kot tudi Humovo tezo, da je um zgolj suženj strasti. Vendar pa teza, da je čisti um lahko praktičen, in dejstvo, da Kant utemelji moralni zakon oziroma svobodo v čistem umu, ne pomenita kakšnega umika v notranjost, ne gre za iskanje čistosti v globini duše kot nasprotju amoralnega sveta. Ne gre za poziv k ravnanju v skladu s svojimi "najglobljimi prepričanji", čemur bi danes ustrezala ideologija, da je treba prisluhniti svojim "pristnim nagibom", svojemu "pravemu jazu", itd. Kantov temeljni uvid in izhodišče njegove "praktične filozofije" je prav to, da so naša najgloblja, pristna nagnjenja in prepričanja leglo patološkosti oziroma heteronimije. Za dejanje svobode prej velja, da je povsem tuje subjektivim nagnjenjem. Svoboda seveda ni to, da počnemo, kar hočemo - pa ne enostavno zato, ker bi s takšnim početjem škodovali drugim, temveč predvsem zato, ker prav nič ne priča o tem, da smo v naših "hotenjih" svobodni, da na nas ne vpliva nobena empirična predstava. - Temelj subjektive svobode in avtonomije je lahko le nek "tujek", subjekt najde svobodo le tako, da najde tujca v lastni hiši. Še več, in če se malo prehitimo, avtonomija subjekta temelji natakoma na tem "tujku" v subjektu. Ta aspekt Kantove argumentacije je pri nekaterih interpretih zbudil pravo ogorčenje, nelagodje, ki se izraža v kritikah<sup>3</sup> kot je ta, da je kantovska morala odtujujoča, saj nam nalaga, da zavržemo to, kar je "*most truly ours*", kar je najbolj naše, in se namesto tega pokorimo "abstraktnemu principu", ki se ne ozira na ljubezen in simpatijo. Poudarja se celo, da je

---

3. Dikcijo in osnovni argument te kritike povzemamo po Allisonovem prikazu. (Cf. Allison 1991, 196-198)

delovanje *izključno* iz dolžnosti naravnost odvrtno *(repugnant)* in, še enkrat, predstavlja popolno alienacijo subjekta. Iz tovrstnih ogorčenih ugovorov je lepo razvidno, kako je Kant tu dregnil v nekaj, kar dejansko predstavlja "akutni" problem etike: v vprašanje užitka in njegove "udomačitve" v ljubezni (do bližnjega). Po drugi strani pa je pri tej kantovski gesti za številne kritike neznosno to, da Kant ravno to "odtujenost", ta tujek v subjektu, postavi za tisto, kar je "*most truly ours*", in na tem utemelji subjektovo avtonomijo.

"Psihološka svoboda", kot jo sam imenuje, ni za Kanta nobena rešitev za problem možnosti svobode, temveč nasprotno sinonim determinizma. Če svobodo utemeljimo na tem, da so vzroki tu notranji, oziroma, da kot vzroki nastopajo predstave, želje, hotenja, nagnjenja, potem namesto (psihološke) svobode dobimo (psihološko) kavzalnost in "nujno uverženje pojavov v času". Pri vprašanju svobode, tiste svobode, ki je osnova moralnega zakona, niti najmanj ne gre za to, ali je kavzalnost, določena po nekem naravnem zakonu, nujna zaradi določujočih razlogov, ki ležijo v subjektu ali takšnih, ki ležijo *zunaj* njega. In če ležijo v subjektu, pravi Kant, prav tako ne gre za to, ali je ta kavzalnost nujna zaradi instinktov ali zaradi določujočih razlogov, ki so mišljeni z umom. Če imajo te določujoče predstave - kot priznavajo zagovorniki tega stališča - razlog svoje eksistence v času, in to v *predhodnem stanju*, to pa spet v nekem predhodnem in tako naprej, potem velja sledeče: naj so ta določila še tako notranja, naj je njihova kavzalnost še tako "psihološka" in ne "mehanična", t.j. naj so še tako zmožna proizvesti dejanje s pomočjo predstav in ne telesnega gibanja: še vedno so to določujoči razlogi kavzalnosti bitja, v kolikor je njegov obstoj določljiv v času, torej pod pogoji preteklega časa, ki, če naj subjekt deluje, *niso več v njegovi moči*. Tu torej ni prostora za nobeno transcendentalno svobodo, kar z drugimi besedami pomeni, da enostavno ni prostora za svobodo. Na temelju takšne, "psihološke" svobode, pravi Kant, ni mogoč noben moralni zakon. Zato lahko vsako nujnost dogajanja v času v skladu z naravnim zakonom kavzalnosti imenujemo *mehanizem* narave, čeprav to ne pomeni, da bi morale biti stvari, ki so tej kavzalnosti podvržene, nujno materialni stroji, avtomati. Gre enostavno za to, da so dogodki povezani v časovnem nizu, kot se ta odvija v skladu z zakonom narave, pa naj subjekt, v katerem se ta niz odvija, imenujemo *automaton materiale*, ker se stroj giblje s pomočjo

materije, ali, kot Leibniz, *automaton spirituale*, ker se giblje s pomočjo predstav. Če bi bila svoboda naše volje zgolj ta druga (psihološka), potem, pravi Kant, ne bi bila nič boljša kot svoboda vrtljivega ražnja, ki se prav tako vrti sam od sebe, potem ko je enkrat pognan.

Tu, ob metaforah avtomata, stroja, si lahko privoščimo krajši ekskurz, ki nam bo pomagal osvetliti naravo etičnega dejavnika. Kant torej uporablja metafore avtomatov za ponazoritev tega, kar je nesvobodno. Ta metafora je sicer razumljiva, je pa delno zavajajoča, ker sugerira, da bi bilo svobodno bitje nekaj avtomatu radikalno nasprotnega. Kar pa ne drži. Avtomat bi prav lahko, in morda celo bolje, služil kot model nepatološkega, torej svobodnega dejavnika. Določena "humanistična" kritika namreč očita Kantu prav to, da njegova etika iz ljudi dela avtomate, instrumente, in sicer ravno s tem, ko eliminira vsako patološkost, vsak "človeški faktor", če lahko tako rečemo. Morda bi bila še najboljša, pa tudi precej zabavna, prispodoba etičnega dejavnika Terminator. Stroj, ki je, prvič, nastal iz atomskega ognja, kar lepo opozarja na njegovo avtonomijo, na nek čisti začetek, začetek iz nič. Potem pa, ko je Terminator enkrat nastal, ne popusti v svoji nalogi oziroma dolžnosti, goni svoje, bi lahko rekli, vse do konca, pa še malo čez. Na koncu že brez nog in brez rok, nikakor pa ne brez glave, kajti videti je, da natančno ve, kam in kako usmeriti svoje napore. Vse dokler ga ne dobijo v roke ljudje, ki ga preprogramirajo in ga še enkrat pošljejo na zemljo v *Terminatorju II*, tokrat v službi človeštva, občega blagra, torej kot patološki subjekt. Terminator seveda ne more biti prispodoba *človeka* kot bitja svobode, kot s svobodo razcepljenega bitja. Je prej podoba tega, kar Kant imenuje *echte Triebfeder*, edino čistemu praktičnemu umu primerno gonilo, prispodoba tistega v subjektu etike, kar "goni svoje", ne glede na vse, in kar povzroči razcep subjekta. Oziroma, glede na to, da etični subjekt združuje v sebi neomajno gotovost in radikalni dvom, bi lahko rekli, da je Terminator podoba pola gotovosti.

Ustavili smo se na tistem mestu Kantove izpeljave, kjer poudari, da svoboda, če jo razumemo kot notranjo, psihološko svobodo, ni nobena svoboda, temveč zgolj podrejanje "notranji nuji", iz katere človekovo samoljubje sicer lahko naredi nekaj dragocenega, dejansko pa nima nobene prave oziroma etične vrednosti.



Toda, kako in na čem lahko ob vsem tem utemeljimo svobodo? Ključ do te uganke je, če se malo prehitimo, pojem krivde. Preden si pogledamo ta Kantov argument, ki svobodo naveže na krivdo (argument, ki ga Kant razvije v razdelku "Kritična osvetlitev analitike čistega praktičnega uma"), velja opozoriti, da to ni klasična interpretacija Kantove utemeljitve svobode. Klasične interpretacije izhajajo iz poglavja "O dedukciji načel čistega praktičnega uma", ki je hkrati "uradno poglavje" utemeljitve moralnega zakona in svobode. Spodobi se torej, da se tudi mi najprej ustavimo ob tem poglavju.

Najprej velja opozoriti na premik, ki ga je, glede na dedukcijo moralnega zakona, moč zaslediti med Kantovimi stališči v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Kritiko praktičnega uma*. V *Grundlegung* Kant poskusi z dedukcijo moralnega zakona, izhajajoč iz nujnosti, da predpostavimo idejo svobode. Kantu zadevni podvig spodleti in v drugi *Kritiki* opusti poskus, da bi utemeljil praktičnost čistega uma na podlagi katerekoli ne-moralne oziroma zunanje premise, ter zanika možnost kakršnekoli dedukcije moralnega zakona. V nasprotju s tem vztraja, da je praktični zakon "dejstvo uma", ki, narobe, lahko služi kot podlaga dedukciji svobode. To Kantovo postopanje med interpreti ni poželo kaj dosti odobravanja in poglavje o dedukciji še vedno velja za enega najbolj "temnih kontinentov" Kantovega teksta. Allison, navezujoč se na Becka, predlaga, da "dejstvo uma" razumemo v smislu, da je moralna zavest, zavest dolžnosti, neovrgljivo dejstvo. Od tod izpelje, da je pri moralnem zakonu kot "dejstvu uma" vendarle na delu neka dedukcija, dedukcija moralnega zakona iz našega moralnega izkustva oziroma "moralne zavesti". Dedukcijo svobode nato naveže na Kantovo postavko, da svoboda pri bitjih, ki privzemajo moralni zakon kot nekaj zanje zavezujočega, ni le možna, temveč je tudi dejanska. (Cf. *KPU*, A 82) Ta interpretacija, kot opozarja sam Allison, še zdaleč ne rešuje vseh problemov, ki se pojavljajo v zvezi z dedukcijo. Še več, sama ta interpretacija sproži nov plaz problemov. Veliko vprašanje namreč ostane, vsaj po našem mnenju, ali dejansko lahko to, kar Kant imenuje "dejstvo uma", izenačimo z "moralno zavestjo". Problematičnost te interpretacije vidimo v tem, da poskuša za vsako ceno najti (morda bi lahko rekli celo skonstruirati) nekaj pozitivnega, iz česar bi lahko izpeljali moralni zakon, medtem ko se dikcija

odvija, imenujemo avtomatski materializem, kar se straj giblje v smeri

Kantovega teksta od tega precej razlikuje. Poglejmo si ključni odlomek iz Dedukcije:

"Na mesto te dedukcije moralnega načela, ki jo zaman iščejo, pa stopa nekaj drugega in popolnoma paradoksnega: to načelo rabi, narobe, samo kot načelo za dedukcijo neke zmožnosti, ki je ni mogoče do kraja raziskati in je ne more dokazati nobeno izkustvo, spekulativni um pa je moral predpostaviti (...), da je vsaj možna - in sicer zmožnost svobode, za katero dokazuje moralni zakon, ki sam ne rabi razlogov, ki bi ga opravičevali, da ni zgolj možna, ampak da je pri bitjih, ki priznavajo ta zakon kot nekaj zanje zavezujočega, tudi dejanska." (KPU, A 82)

Ta dedukcija je vsekakor nenavadna. Za njeno razumevanje in interpretacijo je potrebno imeti pred očmi še naslednji odlomek, ki se navezuje na zgornjega in v katerem Kant povzame delo, ki ga je opravila *Kritika čistega uma*, ki je svobodo vzpostavila kot regulativno idejo, in nanj naveže izsledke praktičnega uma:

"Predmeta, ki mu prisojam takšno kavzalnost (kavzalnost, lastno svobodi - op. A.Z.), na tak način sicer nisem spoznal v tem, kar je, sem pa odstranil oviro, saj po eni strani v razlagi dogajanj v svetu, torej tudi dejanj umnih bitij, priznavam upravičenost mehanizma naravne nujnosti, ki zahteva, da je treba v neskončnost iti nazaj od pogojenega k pogoju, po drugi strani pa ohranjam za spekulativni um odprto tisto prazno mesto, ki mu je namenjeno, se pravi, to, kar je inteligibilno, da bi na to mesto postavil to, kar je brezpogojno. (...) To prazno mesto zapolnjuje zdaj čisti praktični um s povsem določenim zakonom o kavzalnosti v inteligibilnem svetu (s svobodo), in sicer z moralnim zakonom." (KPU A 84, 85)

Kaj je tu, v tej dedukciji, Kantova gesta? Kant izhaja iz tistega "praznega mesta", ki ga je proizvedla prva *Kritika*, ko je pokazala, da ni možno nobeno spoznanje (in nobena "dedukcija") tega, kar *ne* pripada redu "naravne" kavzalnosti. Rezultat postopanja *Kritike čistega uma* je na nek način ta, da hkrati proizvede razsežnost stvari na sebi in jo v isti gesti "evakuira", izprazni vsake vsebine. Stvar na sebi je entiteta, ki jo je *nujno* misliti, khrati pa je izpraznjena vsake pozitivne opredelitve ali vsebine, o njej ne moremo reči ničesar. Je neka praznina, ki se vzpostavi s tem, da je obkrožena. Strogo vzeto je kantovska *Ding an sich* kategorija manka kot takega. Kant z njo nikakor ne postavi neke polnosti Stvari onstran prostora in časa kot apriornih form čutnosti, ampak, kot se izrazi sam, neko prazno mesto. Gre za natanko isto logiko, ki je na delu pri Lacanovi koncepciji *das*



*Ding*, koncepciji, ki se zoperstavlja kleinovskemu mitu o *das Ding* kot mestu polne zadovoljitve, ki ga najpogosteje predstavlja materino telo. Lacan izhaja iz tega, da tu izguba predhodi izgubljenemu in da pri izgubi *das Ding* ne gre za izgubo kakšnega izvora, marveč za to, da je sama izguba izvor. "Na začetku je bil manko", bi lahko rekli, in miti o takšnem ali drugačnem objektu (npr. materinem telesu), ki naj bi bil objekt izvorne izgube, so zgolj naknadne konstrukcije, ki poskušajo na ta manko odgovoriti tako, da ga vpnejo v fantazmo. Izguba je pred tem, kar naj bi bilo izgubljeno, in to je tisto, kar Bernard Baas zelo lepo razvije kot Lacanovo transcendentalno teorijo želje. Želja je apriorna v smislu, da predhaja vsakemu konkretnemu, "patološkemu" objektu želje in izhaja iz manka kot takega. Tisto, kar jo vpne v razmerje s posameznimi objekti, pa je fantazma, želja se lahko nanaša na nek "patološki objekt" le prek in v fantazmi. (Cf. Baas 1988, 47-51)

Tudi Kant na nek način izhaja iz postavke "na začetku je bil manko". V *Kritiki praktičnega uma* izhaja iz "praznega mesta", ki ga je proizvedla prva *Kritika* in reče, da je to mesto, ki ga zapolnjuje moralni zakon. Besedica "zapolnjuje" nas tu ne sme zavesti k predstavi neke polnosti, saj vemo, da moralni zakon ravno ni nič polnega, "vsebinskega", temveč je v osnovi neka forma, "čista forma". Zato bi bilo bolje reči, da z moralnim zakonom *praznina*, do katere pride *Kritika čistega uma*, *dobi neko formo*, ne pa, da je "zapolnjena".<sup>4</sup> Nadvse pomembno se nam zdi ohraniti to praznino, v katero se umešča moralni zakon in ki je hkrati njegovo jedro. Kant jo ohrani s tem, ko zavrne možnost dedukcije moralnega zakona, in to njegovo odločitev gre spoštovati. Za razumevanje Kantove koncepcije svobode pa se nam zdi mnogo bolj pomembno poglavje "Kritična osvetlitev analitike čistega praktičnega uma", kot pa samo poglavje o dedukciji. Zato se bomo v nadaljevanju gibal v njem. Da je to poglavje ključnega pomena za razumevanje pojma svobode, je prepričan tudi Kant, ki v Predgovoru prosi bralca, "naj tega, kar je povedano o tem pojmu na koncu Analitike, ne preleti le z bežnim očesom". (KPU, A 13)

---

4. Na ta status moralnega zakona v navezavi na *das Ding* je opozoril tudi Lacan: "To prihaja na dan pri nekem filozofu, ki je bolj od drugih zaslutil funkcijo *das Ding*, ki se je je lotil le preko filozofije znanosti, namreč pri Kantu. Konec koncev je razumljivo, da se mora okvir *das Ding* pokazati kot čista označevalna zasnova, kot univerzalna maksima, kot stvar, ki je kar najbolj osvobojena razmerij do individua." (Lacan 1988, 58)



## Svoboda in subjekt praktičnega uma

Umno bitje, pravi Kant, lahko o vsakem nezakonitem dejanju (nezakonitem v smislu neetičnega), ki ga izvrši - čeprav je to dejanje kot pojav določeno v preteklosti in v toliko nujno - upravičeno reče, da bi ga lahko ne storilo. Človek, nadaljuje, lahko še tako modruje in poskuša neko nezakonito postopanje opisati kot nehoteno pomoto, kot zgolj nepazljivost, ki se ji nikoli ni mogoče povsem izogniti, torej kot nekaj, kjer ga za seboj vleče tok naravne nujnosti in sebe tako razglasi za nedolžnega. Pa vendar bo uvidel, sklene Kant, da *advokat ki govori njemu v prid, nikakor ne uspe utišati tožilca v njem*, če ve, da je bil v trenutku tega dejanja priseben. (Cf. KPU, A 176)

Obstajajo primeri, nadaljuje Kant, ko imamo nekoga za "rojenega zločinca" in za popolnoma nepopravljivega v tem pogledu. Pa vendar se tudi tem ljudem pripisuje krivda /*Schuld*/ in odgovornost za dejanja. To, da "niso mogli drugače", v ničemer ne opravičuje njihovih dejanj. To kaže, da se nek *moči /Können/* lahko pretvori v bit, *Sein*, to je, da lahko v nekem dejanskem primeru dokažemo, tako rekoč kot dejstvo, da določena dejanja predpostavljajo kavzalnost, ki ni čutno pogojena, torej kavzalnost svobode, *Kausalität durch Freiheit*.

Tisto, kar dokazuje realnost svobode, oziroma, kar svobodo postavlja "tako rekoč kot dejstvo", torej tu nastopa kot krivda, *Schuld*. In pojem krivde je kot narejen za kantovsko rabo, saj nakazuje možnost nekega "neempiričnega", "a priornega" občutka. Dejansko že dolgo vemo, da krivda nikakor ni nekaj, kar bi nujno temeljilo v empirični realnosti. Povsem možno je, da se čutim krivega za nekaj, kar je bilo, objektivno gledano, *beyond my control*, kar ni bilo v moji moči oziroma, kot pravi Kant, kjer me je za seboj vlekel tok *naravne nujnosti*. Še več, lahko se počutim krivega za nekaj, kar z mano sploh nima nobene neposredne zveze, pri čemer sploh nisem sodeloval. Še posebej psihoanaliza pozna veliko takih primerov. In, kot tudi kaže psihoanaliza, pri tem prav nič ne pomaga, če takemu subjektu govorimo "ah kje pa, saj niste vi krivi, to si samo umišljate, vaša krivda ni v ničemer utemeljena". Kajti subjekt to prav dobro ve, prav dobro ve, da njegova krivda ni v ničemer utemeljena, saj je ravno to tisto, za kar gre oziroma zaradi česar je sploh prišel v analizo. In

če analitik ne najde drugega odgovora, potem utegne ta svoboda - gre namreč prav za svobodo - subjektu postati neznosna. In odgovori na primer tako (takšne primere navaja Freud), da zagreši zločin, da bi nekje v realnosti utemeljil svojo krivdo, da bi se vsaj imel za kaj počutiti krivega. Na krivdi je nekaj a-racionalnega (in ne iracionalnega), a-racionalnega v strogem Kantovem pomenu besede. Z razumom je ni mogoče razložiti. Je, bi lahko rekli, pojem uma, spekulativni pojem, in sicer natanko v tistem smislu, da je ni mogoče enoznačno vpeti v verigo vzrokov in učinkov. *Krivda je način, kako je subjekt izvorno udeležen v svobodi.* Tu naletimo na neko temeljno razpetost etičnega subjekta, na svobodo, ki se izraža z nekim "nisem mogel drugače, a vendar sem kriv". Svoboda tu, v izhodišču, ni drugega kot natanko ta razcep subjekta, s krivdo razcepljenega subjekta.

Svoboda je edina med vsemi umskimi idejami, pravi Kant, ki tako dobi neko realnost. Pojem svobode je edini, pri katerem nam ni treba izstopiti iz nas samih kot pojavov, da bi za to, kar je pogojeno in čutno, našli nekaj, kar je nepogojeno in inteligibilno. Ključno pri tem je sledeče: svoboda, vsaj na tej ravni, ni nekompatibilna s tem, da "nisem mogel drugače", da me je za seboj "vlekel tok naravne nujnosti". Prav nasprotno, "zavimo" se je še prav posebej ob dejanjih, kjer *nas je* za seboj vlekel tok naravne nujnosti.

Kanta je večkrat doletel očitek, da njegove izpeljave in postavke vodijo k naslednjemu "absurdnemu stališču": če so zgolj prava avtonomna dejanja svobodna, potem za svoja nemoralna dejanja nismo ne odgovorni ne krivi. Ta očitek, enostavno rečeno, zgreši Kanta - tako v pogledu njegove teorije svobode kot v pogledu njegove teorije subjekta. Kot je razvidno iz zgoraj povedanega, je paradoks, do katerega pridemo, če sledimo Kantovim izpeljavam v zvezi s tem do konca, prej nasproten: v skrajni instanci smo krivi tudi tam, kjer ("realno" gledano) stvari niso bile v naši moči, kjer "nismo mogli drugače". Toda tu je potrebno storiti še korak naprej in vzeti oba nasprotujoča si sklepa skupaj oziroma se vprašati, kako ju je mogoče misliti skupaj. Kantovo postopanje, njegova argumentacija dejansko poteka v dveh smereh, ki se zdita nezdržljivi ena z drugo. Po eni strani nas vseskozi prepričuje, kako tako rekoč nobeno naše dejanje ni svobodno, kako ne moremo nikoli z gotovostjo reči (vedeti), da nas pri določenem dejanju ni vodil kakšen patološki interes (četudi skrit), kako t.i. "psihološki" in "notranji" motivi niso nič drugega kot maska kavzalnosti. Po drugi strani pa nas prepričuje, kako smo odgovorni za *vsa* svoja dejanja



(tudi tista, kjer nas je "za seboj vlekel tok naravne nujnosti"), kako tu ni mogoč noben izgovor in sklicevanje na nobeno nujnost, z eno besedo, da vselej delujemo kot svobodni akterji. Sklicevanje na ločnico fenomenalno/noumenalno in poskus "rešiti svobodo" tako, da se reče: "subjekt kot fenomen je podvržen kavzalnosti, kot noumenon pa je svoboden", tu ne reši ničesar. Čeprav Kant poskusi s to strategijo, se njemu samemu izkaže za nezadostno in jo razvije v precej kompleksnejšo teorijo, ki si jo bomo pogledali kasneje. Že zdaj pa lahko podamo en odgovor na zadevno dilemo, torej na vprašanje, kako misliti skupaj ti dve liniji Kantove argumentacije, ki potekata v nasprotnih smereh? - Tako, da uvidimo, kako se umeščata na dve različni ravni subjekta. Pozorni moramo biti namreč na to, na katerih mestih in v kakšnih kontekstih naletimo na eno in drugo smer argumentacije. Parafrazirajoč slavno Freudovo misel bi lahko Kantovo postopanje povzeli z besedami: *človek ni le mnogo bolj nesvoboden, kot sam verjame, temveč tudi mnogo bolj svoboden, kot sam ve*. Drugače rečeno, tam kjer subjekt verjame, da je svoboden (na ravni "psihološke svobode"), tam Kant vztraja na ireduktibilnosti patološkega, na tem, da je (načelno) mogoče vsakemu mojemu "spontanemu" dejanju najti vzroke in motive, zakone kavzalnosti in nujnosti. - To linijo bomo v nadaljevanju imenovali "postulat depsiologizacije" oziroma "postulat determinizma". - Tam pa, kjer je subjekt že okleščen vsake psihologije, oziroma, kjer se za slednjo izkaže, da ni nič drugega kot določen tip kavzalnosti ali "mehanike" (gibajo me predstave, želje,...), tam torej, kjer subjekt ni drugega kot *avtomaton*, tam mu Kant reče: in vendar si *prav tu* bolj svoboden, kot sam veš. Zadeve lahko formuliramo tudi drugače: tam, kjer subjekt verjame, da je avtonomen, tam Kant vztraja na ireduktibilnosti Drugega. Tam pa, kjer subjekt uvidi in pripozna svojo odvisnost od Drugega (takšnih in drugačnih zakonov, skritih motivov in nagibov, ki se jim nikoli ni moč povsem izogniti) in kjer je subjekt že pripravljen obupati, reči "saj se tako ali tako ne izplača", tu pa Kant pokaže na zev v tem Drugem, zev, v katero umesti subjektovo avtonomijo in svobodo. Kaj natanko Kant reče, s katerimi besedami opozori na to, kar smo (z lacanovsko terminologijo) imenovali "zev v Drugem", bomo predstavili malo nižje, ko se bomo še enkrat detaljno spustili skozi proces Kantovega utemeljevanja svobode, ki ga v tej, "prvi rundi" predstavljamo bolj v obliki skice. Preden pa to pot prehodimo še enkrat, bomo zaključili s to skico in



jo nato navezali še na en moment Kantovih izpeljav, na nek odlomek iz *Predavanj o metafiziki*. V zgornji gesti, ki opozarja na moment svobode v tem, kar nastopa kot "čista mehanika", ni težko prepoznati odmeva tega, kar je Lacan formuliral s tezo "ni Drugega (od) Drugega": Drugi sam je nekonsistenten, zaprečen, zaznamovan z nekim mankom. Ni vzroka (od) vzroka, bi lahko rekli, ni vzroka za vzrok, in prav sem se vpiše subjekt oziroma njegova avtonomija. To je tisto, zaradi česar je subjekt kriv (tj. svoboden) tudi tam oziroma ne glede na to, da so njegova dejanja kavzalno določena in v toliko nujna. Ne smemo spregledati dometa in subverzivnosti te geste, s katero Kant utemelji svobodo. Svobode (subjekta) ne išče onstran kavzalne določenosti, temveč do nje pride tako, da do konca vztraja prav na kavzalni določenosti, na neki radikalni nesvobodi in tu pride do točke, kjer med vzrokom in učinkov nekaj šepa. Šele tu pridemo do subjekta v strogem smislu: subjekt je sicer učinek kavzalne določenosti, a ne neposredno, temveč tako, da je hkrati že odgovor svobode.

V *Predavanjih o metafiziki* Kant poda neko formulacijo, katere radikalnega dometa ne moremo uvideti, če nimamo pred očmi nekaterih postavk lacanovske psihoanalize. Gre za formulacijo, ki bi jo lahko imeli za Kantov zapis cogita subjekta praktičnega uma in s katero Kant utemelji svobodo v tem, kar se v *Kritiki čistega uma* imenuje "akt spontanosti" oziroma "transcendentalna enotnost apercipcije". Gre za mesto, ki interpretom povzroča preglavice, saj se zdi, da v nasprotju s temeljnimi postavkami *Kritike praktičnega uma* Kant tu kategorično zatrjuje obstoj transcendentalne svobode in celo ponudi spekulativni dokaz zanjo:

"Če rečem: jaz mislim, jaz delujem itn., potem je bodisi beseda 'jaz' uporabljena napačno ali pa sem svoboden. Če ne bi bil svoboden, ne bi mogel reči: jaz to počnem, temveč bi moral prej reči: v sebi čutim nagib, da bi to storil, nagib, ki ga je nekdo zbudil v meni. Če pa rečem: jaz to počnem, to pomeni spontanost *in senso transcendentali*." (*Metaphysik L1*, 206)

Kaj je jedro, poanta tega odlomka? Natanko to, da Kant svobodo utemelji na *aktu izjavljanja*. Argument za svobodo, ki ga tu razvije Kant, je na las podoben Descartesovemu argumentu, ki bit izpelje iz misli oziroma iz samega akta mišljenja. In vendar, podobnost se ne izide do kraja. Kant namreč ne trdi, da je s tem dokazal empirični obstoj svobode, temveč zgolj to, da smo tu soočeni s svobodo v transcendentalnem smislu. Če hočemo

uvideti domet te geste, si moramo najprej pogledati nekatere temeljne lacanovske postavke, ki zadevajo subjekt, in sicer v točki, kjer je Lacan pretrgal s strukturalizmom. Lacana tu ne kličemo na pomoč kar tako, oziroma, da bi z njim razložili Kanta. Hkrati gre za to, da je sam Lacanov prelom s strukturalizmom v osnovi Kantovska gesta, gesta, analogna tej Kantovi utemeljitvi svobode.

Brez pretiranega poenostavljanja bi lahko rekli, da je strukturalizem "pristal" na poziciji determinizma. Oziroma, v razmerju do Kanta, stavil je zgolj na tisti moment, ki smo ga zgoraj označili za depsihologizacijo subjekta: subjekt je v osnovi in brez preostanka zvedljiv na strukturo. To pa pomeni, da lahko konec koncev čisto dobro shajamo brez kategorije subjekta. Edini subjekt, ki tu nastopa, je tisti, ki ga Lacan označi za "čisti subjekt strategije": subjekt, ki preračunava in tehta svoje delovanje izhajajoč iz objektivne kombinacije možnosti. Takšna strategija je na primer magija, ki predstavlja privilegiran objekt strukturalne analize. Tu subjekt natančno ve, kaj mora storiti, katere rituale inora opraviti, da bi prišel do zaželjenega učinka. Subjekt je tu odvisen od kombinatorike, ki ni neizčrpna, temveč se nekje konča. In to je tisto, kar Miller imenuje "strukturalistična hipoteza": zaključenost označevalne množice, ki se umešča v Drugem. Drugi, baterija označevalcev, je cel(a), brez manka. Subjekt je rezultat kombinatorike označevalcev.

Lacan sledi strukturalizmu po poti depsihologizacije subjekta: "nezavedno je strukturirano kot govorica"; subjektove simptome in sploh njegovo dejanje in nehanje je načeloma mogoče podvreči procesu interpretacije (freudovskega "dešifriranja"), ki nas v nekem smislu pripelje do "vzrokov", do tega, da "pojasnimo" subjektova dejanja in da v tem, kar v popularni predstavi nastopa kot romantično nezavedno domišljijске ustvarjalnosti in svobode, kot kraj "nočnih božanstev" in "spontanosti subjekta", prepoznamo neko logiko in zakone. Toda tu, na točki, kjer strukturalizem zaključi s sklepom, ki na nek način izenači subjekt s strukturo, Lacan nastopi s kantovsko gesto: vpelje subjekt kot korelativen označevalcu manka v Drugem. To stori po dveh poteh. Prva je ta, da kot "dokaz za obstoj subjekta" vpelje užitek. Na tem mestu pa nas bolj zanima druga pot, kjer, kot opozarja Miller, Lacan vpelje subjekt prek shifterja "jaz" kot povezanega z aktom izjavljanja. Natanko "jaz" (seveda ne psihološki jaz, temveč jaz izjavljanja) je element, ki naredi označevalno



baterijo za necelo. In sicer s tem, da je element, ki označuje, a ne pomeni, element, ki napotuje na nekaj zunaj govornice, napotuje na samo "govorno dejanje". Za razliko od lastnega imena, ki "zamaši" luknjo v Drugem, jo "jaz" odpre. Z drugimi besedami, "jaz" nakazuje, da ni edinstvenega označevalca subjekta izjavljanja. In, kot tudi opozarja Miller v seminarju 1, 2, 3, 4, Lacanova teza "ni Drugega (od) Drugega" pomeni, da Drugi oziroma izjava nima druge garancije kot svoje izjavljanje. Izjavljanja ni mogoče eliminirati iz funkcije Drugega in to je tisto, kar tvori manko v Drugem. Subjekt izjavljanja svojega mesta nima v Drugem. Svoje mesto ima zgolj v izjavljanju.

Z drugimi besedami, depsihologizacija subjekta še ne pomeni njegove reduktibilnosti. Ob analizi Althusserjevega pojma interpelacije je Mladen Dolar pokazal na razliko med subjektom strukturalizma (konkretno Althusserjevim) in subjektom psihoanalize: subjekt psihoanalize ni interpelirani subjekt, individuuum, ki bi po interpelaciji "ves" prešel v subjekt, temveč nasprotno tisto, kar pri operaciji interpelacije ostane zunaj, se ne more preleviti v subjekt: (psihoanalitični) subjekt je nemožnost postati (althusserjanski) subjekt. (Cf. Dolar 1988, 263) Podobno bi lahko rekli, da je (glede na naše zgornje izpeljave) subjekt psihoanalize natanko to, kar ostane po operaciji "depsihologizacije": prazna, gineča, utripajoča točka izjavljanja, bit, ki nima drugega jamstva, kot samo izjavljanje.

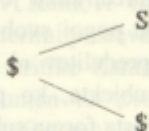
Vrnimo se h Kantu in k navedenemu odlomku iz *Predavanj o metafiziki*. Odlomka ne gre brati kot mesta, kjer Kant nasprotuje svojim stališčem iz *Kritike praktičnega uma*, temveč prav na ozadju tega, kar Kant razvije v drugi *Kritiki*. Izhajajoč iz takšnega branja bomo zdaj poskusili natančneje formulirati to, kar smo zgoraj imenovali "cogito subjekta praktičnega uma". S tem pa bomo še enkrat podrobneje prehodili paradokse in "pot" Kantovega utemeljevanja svobode, ki smo jo skicirali zgoraj.

Vznik subjekta praktičnega uma sovпада s tem, kar se pri Lacanu imenuje "izsiljena izbira". In na tej ravni je izsiljena izbira (paradokсно) prav izbira svobode, tiste svobode, ki se subjektu kaže kot "psihološka svoboda". K bistvu konstitucije subjekta spada, da ta dojema samega sebe kot svobodnega, avtonomnega. - Na ta subjekt se Kant obrne s prvo gesto, ki smo jo formulirali kot "človek je mnogo bolj nesvoboden, kot sam verjame". Z drugimi besedami, osnovno izkustvo subjekta svobode,



subjekta, ki se dojema kot subjekt svobode, je prav manko svobode. Subjekt je svoboden, a hkrati te svobode ne more "zakoličiti", pokazati s prstom nanjo in reči: to in to moje dejanje je bilo svobodno, ali, v tem in tem času sem deloval svobodno. Nasprotno, bolj ko poskuša določiti moment svobode, bolj se mu ta izmika in prepušča svoj prostor (kavzalni) določenosti, patološkosti, ki morda ni bila vidna na prvi pogled.

Še preden smo se spustili v podrobnejšo razdelavo pojma svobode, smo izhajajoč iz Kantovih izpeljav v *Kritiki praktičnega uma* postavili tezo, da je razcep subjekta praktičnega uma razcep med patološkim subjektom in razcepljenim subjektom. Na to lahko sedaj navežemo našo dosedanjo izpeljavo. Zadevo bi lahko zapisali takole:



Na prvi ravni, na levi strani, imamo "dejstvo subjekta", dejstvo, da je subjekt tako rekoč "po definiciji" svoboden, da ne more drugače, kot da se samodojema kot svobodni subjekt. Na desni imamo neko izbiro. Etični subjekt, ki je vselej subjekt neke izbire, izbira med seboj kot patološkim subjektom in seboj kot, če lahko tako rečemo, izbrano razcepljenim subjektom. Poglejmo si, kaj implicira vsaka od teh dveh izbir. Izbrati sebe kot patološkega predstavlja neko gesto, ki bi jo še najbolje opisali takole: pustimo to, saj se tako ali tako ne splača, saj ni vredno, saj pri tem tako ali tako ne morem nič, "pod kožo smo vsi lrvavi", ... Nadalje pomeni: stopiti v službo skupnemu dobru, izbrati načelo ugodja oziroma načelo realnosti. To ne pomeni, da tak subjekt ni zmožen "plemenitih dejanj". Prav nasprotno, patološkost nikakor ne izključuje občasnega heroizma, zanosu, v katerem smo pripravljeni žrtvovati tudi lastno življenje. Lahko bi rekli naslednje:

patološki subjekt je lahko heroj, ne more pa biti junak, v smislu kot se ta beseda uporablja za junake grških tragedij.<sup>5</sup>

Druga izbira, ki se ponuja subjektu, izbira svobode, seveda ni v tem, da bi subjekt tu lahko izbral sebe kot popolno, nezemeljsko, "angelsko" bitje. Lahko se izbere enostavno *kot subjekt*, kot "čista forma subjekta", ki je natanko razcep. Razcep v razmerju do vsega patološkega ali natančneje, ločitev od, separacija od patosa. Lahko bi celo rekli, da se izbere kot subjekt v nasprotju od (psihološkega) jaza. Ne izbere se kot jaz, kot ljubi ego, *das liebe Selbst*, pravi nekje Kant - jaz, ki je, z vsemi svojimi globinami in pristnostmi, natanko postojanka patološkega - temveč se izbere kot subjekt.

Ob tem tudi lahko odgovorimo na vprašanje, ki smo ga pustili odprtega v predhodnem poglavju, namreč, kako je mogoče, da je gonilo etičnega hkrati njegov proizvod, da je pogoj svobode svoboda, pogoj avtonomije avtonomija. Krožnost teh opredelitev ni nič drugega kot drugo ime za subjekt. Svobode ni brez subjekta, ko pa enkrat "napoči subjekt", ko vznikne subjekt kot tak, kot čista forma subjekta, je to že rezultat svobode. Natanko kategorija subjekta, subjekta kot "čiste forme", poprisotnega razcepa, je tisto, kar v pojme praktičnega uma vnaša logiko krožnosti - kroga, ki ni začaran krog, temveč ima v osnovi neko konstitutivno funkcijo. Ko krog enkrat prehodimo, nenadoma vznikne nekaj, kar ta krog razklene in nadaljuje svojo pot kot puščica, kot *echte Triebfeder* etičnega subjekta.

Toda, zgornja trikotniška shema še ni najboljši izraz tega, kar poskušamo tu razgrniti kot subjekt praktičnega uma, mogoče jo je še izpopolniti, in sicer tako, da upoštevamo, da gre pri vsem skupaj za neko popotovanje subjekta, za določeno pot, ki jo prehodi. V skladu s tem, da Kant t.i. "psihološki svobodi" (ki je natanko način, *kako se nam kaže* svoboda, pridobljena z izsiljeno izbiro) ne priznava nobene prave vrednosti, se subjekt ne more izbrati kot razcepljen subjekt, ne da bi prestal preizkus oziroma "izkušnjo (radikalne) patološkosti". Ne more se izbrati kot (svobodni) subjekt, ne da bi prehodil pot, ki jo zaznamuje postulat determinizma, postulat "depsihologizacije"; - torej predpostavka, da obstaja

---

5. Pri tem imamo v mislih predvsem Lacanovo analizo *Antigone*, pa tudi njegove opombe k *Filokletu* in *Ojdipu na Kolonu*, ki jih razvije v *Etiki psihoanalize*.

sklenjena, koherentna veriga vzokov, motivov in pomena dejanj. Ne more se izbrati kot subjekt, ne da bi prej prišel do tega, kar v izhodiščni alternativni predstavlja ne izsiljeno izbiro, temveč *izključeno izbiro*, torej nesvobodo, odvisnost od Drugega, absolutno določenost z motivi, interesi in drugimi "vzroki", v skladu s katero ne more nikoli formulirati stavkov kot "jaz delujem", "jaz mislim",... Še drugače rečeno, kot subjekt se ne more izbrati, ne da bi prej prišel do tiste nemogoče točke svoje nebiti, do tam, kjer lahko reče zgolj "nisem". Šele na tej točki, šele če sledimo "postulatu determinizma" do konca, se izloči moment, preostanek, na podlagi katerega se lahko konstituiram kot etični subjekt. Gre za moment, ki se v lacanovski terminologiji imenuje izkustvo manka v Drugem, povezano z ireduktibilnostjo ravni izjavljanja. Na naslednjih straneh bomo poskušali razviti ta moment v Kantovi filozofiji, torej odgovoriti na vprašanje, po kakšni poti in s katerimi postavkami to izkustvo zajame Kant.

Izhajamo lahko iz določene kritike Kanta, kritike, ki zadeva Kantovo aplikacijo ločnice fenomen/noumen na svobodo. Kot je znano, Kant večkrat poudari, da je subjekt kot fenomen vselej nesvoboden, svoboda mu pritiče le v noumenalnem oziru. To stališče, pravijo kritiki, pripelje v brezizhodno dilemo: bodisi da je svoboda umeščena v neko brezčasno noumenalno območje, za ceno tega, da je s tem koncept svobode nemišljiv in irelevanten za razumevanje človeških akterjev (brez vsake "praktične" vrednosti), bodisi da svoboda lahko kaj spremeni v (tem) svetu, pri čemer pa moramo opustiti idejo, da je brezčasna, noumenalna. Omenjeno dilemo lahko zapišemo tudi drugače: kako lahko enemu in istemu akterju pripišemo hkrati empirični in inteligibilni značaj? Kako lahko isto dejanje hkrati motrimo kot nujno (kavzalno določeno) in svobodno? Odgovor na to dilemo nam Kant ponudi v *Religiji v mejah zgolj uma*:

"Svoboda volje (*Willkür*) je čisto posebne narave, nobeno gonilo (*Triebsfeder*) namreč ne more določiti volje za neko delovanje, če ga ni človek vključil v svojo maksimo (iz njega napravil univerzalno pravilo, po katerem bo deloval); zgolj na ta način lahko gonilo, katerokoli že bodi, obstaja skupaj z absolutno spontanostjo volje (svobodo)." (*Die Religion...*, B 12/ A 11)

Če želimo priti do svobode, lastne subjektu, ne smemo izhajati iz arbitrarnosti, poljubnosti ali naključja kot nasprotja zakonitosti. Svobode subjekta ni mogoče utemeljiti enostavno na tem, da je subjekt nepred-



vidljiv, da se njegovih dejanj ne da z zanesljivostjo napovedati vnaprej. Tovrstna utemeljitev svobode je zgolj znamenje tega, da nismo šli dovolj daleč po poti tega, kar nam nalaga "postulat psihologizacije": če subjekt ni deloval na podlagi tistega motiva, ki smo mu ga vnaprej pripisali, to še ne pomeni, da ni deloval na podlagi nekega drugega motiva oziroma nekega drugega "patološkega interesa" kot "vzroka". Svobode subjekta ni mogoče utemeljiti na arbitrarnosti, temveč nasprotno na sami zakonitosti oziroma nujnosti: prek tega, da uvidimo, *kje je subjekt sam (dejavno) udeležen pri tej zakonitosti (nujnosti)*, kje je sam vnaprej vpisan v to, kar se na prvi pogled kaže kot od subjekta neodvisni zakoni kazalnosti. V trenutku, ko imamo opravka s subjektom, vsako razmerje vzroka in učinka vključuje akt (odločitev, pa čeprav nezavedno), s katerim je nagib, *Triebfeder*, postavljen za (zadostni) razlog, torej inkorporiran v maksimo. To linijo interpretacije zagovarja tudi Allison, ki jo imenuje *incorporation thesis*: Nagibi, *Triebfedern*, sami po sebi ne morejo "motivirati", ne morejo neposredno povzročiti nobenega dejanja - to moč imajo šele, če so kot razlogi inkorporirani v maksimo, šele tedaj postanejo "gonila" v pravem pomenu besede.

"Enostavno rečeno, če so samoohranitev, osebni interes ali sreča načelo mojega obnašanja, če narekujejo maksimo, je jaz (in ne narava v meni) tisti, ki jim daje to avtoriteto. (...) to pa ne pomeni, da moramo videti osnovne maksime kot sprejete bodisi na nek skrivnosten pred- ali ne-časovni način ali prek samozavedanja, preišljenega procesa. Prej gre za to, da skozi refleksijo ugotovimo, da smo bili že vseskozi zavezani takšni maksimi, razumljeni kot temeljna naravnost volje nasproti moralnim zahtevam." (Allison 1990, 208)

Kant nam torej pravi sledeče: že res, da vas je tu vlekel za seboj tok naravne nujnosti, ta ali oni vzrok, vendar ste v skrajni instanci vi sami tisti, ki ste ta vzrok naredili za vzrok. Ni vroka za vzrok, vzrok vzroka je lahko le subjekt, Drugi (od) Drugega je subjekt. Transcendentalna utemeljitev volje oziroma postavitev volje kot svobodne implicira, da volja predhaja vsakemu objektu volje. Volja je lahko usmerjena k nekemu določenemu objektu, vendar ta objekt ni tudi njen vzrok.

O pravilnosti te argumentacije se lahko prepričamo že na podlagi vsakdanjega izkustva, še posebej pa, če upoštevamo izkustva, do katerih je prišla psihoanaliza. Najbolj eklatantni primer bi bil tu seveda fetišizem:

določen objekt lahko na primer pusti osebo A povsem ravnodušno, v osebi B pa bo (ne da bi si mogla ta oseba kaj pomagati) zbudil, "povzročil" celo verigo dejanj, postopkov in ritualov. Pa ne zato, ker bi bila oseba A empirično gledano kaj bolj moralna in bi se uprla mamljivosti tega konkretnega objekta, temveč predvsem zato, ker zadevni objekt ne igra enake vloge v "libidinalni ekonomiji" obeh oseb. S Kantovo terminologijo bi lahko rekli, da je pri osebi B zadevni objekt že vključen v maksimo, s čimer šele postane *Triebfeder* v strogem pomenu besede, začne delovati kot *Triebfeder*. In Kantova poanta je, da je pri sami tej odločitvi, tj. inkorporaciji nagiba v maksimo, subjekt še kako udeležen, pa čeprav ta odločitev ne more biti izkustvena, niti ni časovna. Tako kot fetišist - če nadaljujemo s to primero - ne more reči, "tega in tega dne sem se odločil, da bo ženski čevelj predstavljal ultimativni objekt in gibalo moje želje". Prav nasprotno, rekel bo "ne morem si pomagati", "ne morem drugače", "ne morem se upreti temu",... Gre za odločitev, ki se umešča na raven nezavednega, oziroma, v Kantovi terminologiji, na raven *Gesinnung*, naravnosti, ki po Kantu predstavlja zadnji subjektivni temelj sprejemanja maksim. Bistvo kantovske geste pa je v naslednji postavki: *Gesinnung*, osnovna naravnost subjekta, je sama *izbrana*. (Cf. *Die Religion...*, B 14/ A 12) Na to točko bi bilo mogoče navezati to, kar psihoanaliza zajame s pojmom *Neurosenwahl*, izbira nevroze. Subjekt je hkrati "podložnik" svojega nezavednega in tisti, ki je v skrajni instanci to nezavedno "izbral". Postavka, da subjekt na nek način izbere svoje nezavedno - kar bi lahko imenovali psihoanalitični postulat svobode -, je pogoj možnosti analize. Brez nje praksa analize ne bi imela nobenega smisla in ne bi pripeljala nikamor. Perspektiva konca analize, "ozdravitve" oziroma tega, kar Lacan imenuje "*la passe*", se odpre zgolj in izključno na ozadju tega postulata: izbiro je mogoče ponoviti in analiza se konča tam, kjer subjekta pripelje na prag te izbire, tja, kjer subjekt "ponovno najde" možnost izbire. V tem smislu je mogoče brati Lacanovo tezo, da analiza poteka kot "vrnitev k smislu dejanja". (Lacan 1988, 25) V perspektivo tako utemeljene svobode pa se vpisuje tudi Kantova "kreacionistična" teza iz *Religije*, na katero smo enkrat že opozorili: "(...) do tega pa ni mogoče priti s postopnim *izboljševanjem*, medtem ko temelj maksim ostane nečist, temveč mora priti do *revolucije* v človekovi naravnosti /*Gesinnung*/; (...) in novi človek



lahko postane zgolj tako, da je na nek način ponovno rojen, kot skozi novo stvarjenje".

Kako se znajti v tej potrjeni strukturi, ki je hkrati struktura subjekta? Tako kot že v svoji teoretični filozofiji, Kant tudi v domeni praktičnega, kar zadeva subjekt, v razlikovanje med fenomenom in noumenom vpelje neko tretjo instanco, ki ni ne fenomen, ne stvar na sebi. Če pojem subjekta, kot ga teoretizira *Kritika čistega uma*, vključuje tri instance (1. fenomenalni, "predstavljeni" jaz oziroma jaz zavesti, 2. noumenalno "stvar, ki misli" ter 3. transcendentalni jaz čiste apercepcije)<sup>6</sup>, imamo na področju praktične filozofije opravka z analogno "zgradbo" subjekta. Najprej imamo tisto raven subjektovega delovanja, ki se nujno vpisuje v register fenomenov ter v verigo vzrokov in učinkov, hkrati pa se na to raven vpisuje "psihološki jaz", jaz zavesti, ki se vselej dojema kot svoboden; nadalje imamo subjektovo *Gesinnung*, ki je noumenalna (to pomeni, subjektu ni neposredno dostopna); kot tretje pa imamo izbiro same te *Gesinnung*, akt spontanosti subjekta, ki ni ne fenomenalen ne noumenalen. Tu po našem mnenju Allison zagreši napako, ko samo *Gesinnung* interpretira kot korelat tega, kar se v *Kritiki čistega uma* imenuje transcendentalna enotnost apercepcije. Če ob prvi *Kritiki* še lahko rečemo, da Kant večkrat zamegli razliko med čistim jazom apercepcije ter noumenalno "stvarjo, ki misli"<sup>7</sup>, pa je prav na področju praktične filozofije ta razlika očitna in ključna. Z vztrajanjem na tem, da je *Gesinnung* sama izbrana, Kant ohranja razmik med tem, kar bi lahko imenovali "stvar-na-sebi-v-meni" (*Gesinnung*, določena "naravnost" subjekta), in med transcendentalnim jazom, ki ravno ni noumenalen, temveč predstavlja tisto slepo pego, zaradi katere (delujoči) subjekt ni razviden samemu sebi, in, kot poudarja Kant, nima neposrednega dostopa do "stvari na sebi v njem", do svoje *Gesinnung*. Na tem razlikovanju tudi počiva Kantovo razlikovanje med transcendentalno in praktično svobodo. Praktična svoboda se navezuje na to, kar Kant imenuje *Gesinnung*: tu gre za sposobnost subjekta, da nek nagib vključi v maksimo, na podlagi katere deluje. Transcendentalna

6. Za obširnejšo interpretacijo tega glej A. Zupančič, "Kantov keplerjevski obrat" (*Filozofski vestnik* 2/1991) in "Cogito ergo Es" (*Filozofski vestnik* 1/92) ter Slavoj Žižek "Kant: The Subject out of Joint" (*Filozofski vestnik* 2/92).

7. Ta očitek Kantu je pri nas razvil Slavoj Žižek, prav v navezavi na Allisona. (Cf. Žižek 1992, 235)



svoboda pa meri na nekaj drugega, na to, da *ni ničesar, kar bi v skrajni instanci stalo za to izbiro*, da "ni vzroka za vzrok", kot smo dejali zgoraj. Natanko zato se praktična svoboda lahko imenuje svoboda (Kant pravi, da je transcendentalna svoboda pogoj praktične svobode). Temelj sprejemanja maksim - torej to, ali bom v svojo maksimo vključil ta ali oni nagib - ne more biti nič "naravnega". Oziroma, če spet prepustimo besedo Allisonu:

"Temelja sprejemanja maksime ni nikoli mogoče umestiti v nek impulz, instinkt ali v karkoli 'naravnega'; iskati ga je treba v maksimi višjega reda, torej v aktu svobode. Iz tega izhaja, da, četudi predpostavimo nek naravni nagon, na primer nagon samoohranitve, še vedno ostane dejstvo, da je dejavnik, svoboden v transcendentalnem smislu, zmožen izbirati maksime, ki tečejo v povsem nasprotno smer od tiste, ki jo narekuje ta gon." (Allison 1990, 208)

Tu, ob Kantovi vpeljavi transcendentalne svobode, se velja še enkrat ozreti na enega izmed najpogostejših očitkov Kantu, ki smo ga sicer že navedli. Gre za očitek, da tega, kar pripada redu patološkega, ni mogoče do kraja eliminirati, da tu vselej nekaj ostane. V luči zgornjih izpeljav je mogoče pokazati, kje je ta očitek prekratek. Prvi sum bi nam moralo zbuditi že dejstvo, da bi se Kant sam brez posebnih pridržkov podpisal pod zgornjo formulacijo, ki zadeva ireduktibilnost patološkega. In vprašanje, kako je potemtakem možna svoboda, se tu šele odpre v vsej svoji ostrini, ne pa da je odpravljeno kot nemogoče. Tu nas ne smejo zavesti Kantove trditve o neskončem približevanju Idealu (svetosti volje), oziroma, teh trditvev ne smemo razumeti kot odgovor na *zgornje* vprašanje. Tu gre za povsem drug problem, za "popolno primernost volje moralnemu zakonu", ki subjektom kot bitjem čutnega sveta ni dostopna. Ob paradoksih svetosti volje se bomo ustavili v drugem delu te študije, na tem mestu je pomembno predvsem to, da za svobodo ni potrebna svetost volje, svoboda je v nasprotju s svetostjo nekaj, kar pripada, celo *bistveno* pripada, subjektom "čutnega sveta", kolikor so hkrati umna bitja. In, konec koncev, pojem "transcendentalna svoboda" se lahko nanaša le na subjekte fenomenalnega sveta, zunaj njega je brez pomena. Vprašanje torej ostane, kako je možna svoboda, če upoštevamo ireduktibilnost patološkega? Odgovor na to vprašanje bomo tudi formulirali v obliki vprašanja: ali ne bi mogli Kantove geste, s katero postavi transcendentalno svobodo, videti kot nekaj, kar utemelji svobodo natanko na tej nemožnosti eliminirati vse patološko, na nujnem preostanku

patološkega? - In sicer tako, da enostavno obrne argument še v drugo smer: že res, da ni mogoče eliminirati patološkega, da torej nikoli ne vemo, kje subjekt deluje v senci Drugega (kolikor z Drugim označujemo zbor vseh, "notranjih" in "zunanjih", heteronomnih komponent dejanja). Toda, prav tako nič ne priča o tem, da lahko Drugi položi račune za, absorbira, vso patološkost. Prav nasprotno, obstaja nek *Triebfeder*, ki uhaja Drugemu, ki je natanko to, kar izide kot preostanek glede na vez vzroka in učinka. Kant je bil prepričan, da je našel ta košček, ta preostanek v tem, kar imenuje "čista forma" in kar smo si že ogledali. Gre za nek košček, za katerega bi lahko rekli, da ne pripada ne subjektu ne Drugemu, nekaj, kar je, če se nekoliko paradoksalno izrazimo, moment subjektive heteronomije, a hkrati ni zunanji dejanju, nek košček subjektive patologije, ki ga ni mogoče povzeti v Drugem, absorbirati v verigo vzrokov in učinkov. V tem smislu smo v drugem poglavju dejali, da zadnjo patologijo predstavlja prav prelom z vso patologijo, in ta presežek navezali na Lacanov koncept *plus-de-jouir* oziroma objekt mali *a*.

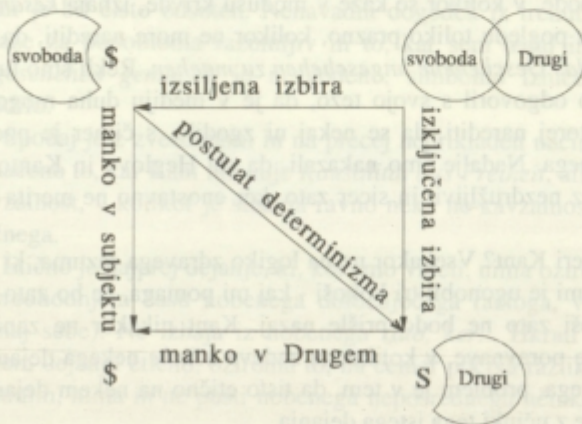
Če upoštevamo Kantovo razlikovanje med "psihološkim jazom", *Gesinnung* kot mestom praktične svobode (inkorporacije nagibov v maksimo) in transcendentnim aktom spontanosti oziroma transcendentno svobodo, potem poanta Kantove praktične filozofije nikakor ni enostavno v tem, da je svoboda noumenalna, nujnost pa fenomenalna, temveč, da sta tako (praktična) svoboda kot nujnost oziroma nesvoboda možni šele na podlagi transcendentne svobode. Od tod vsa Kantova preokupacija z možnostjo zla. Tudi ob problematiki zla se bomo podrobneje ustavili kasneje, zaenkrat recimo le to, da predstavlja (na videz) paradoksalno entiteto "svobodno izbrane nesvobode". S tem pa je povezan naslednji moment: na tej ravni ni negacije, ni negacije svobode. Subjekt je svoboden, pa naj to hoče ali ne, svoboden je v dobrem in zlu, svoboden je v svobodi in v nesvobodi, svoboden je tudi tam, kjer zgolj sledi toku naravne nujnosti. Gre za natanko isto logiko, ki je na delu v razlikovanju dveh ravni resnice, v razliki, ki se pokaže, če razlikujemo med ravni izjave in ravni izjavljanja. Eno je resnica, ki se vpisuje na raven izjave, in ta je nasprotje neresničnosti oziroma lažnosti. Nasprotno pa na ravni izjavljanja "vselej govorim resnico".

"Nedvomno obstaja resnica, ki ni nič drugega kot nasprotje neresničnosti, vendar pa je tu še ena, ki lebdi nad njima oziroma je temelj obeh in ki je

povezana s samim dejstvom formuliranja, saj ne morem reči ničesar, ne da bi to postavil kot resnično. In celo ko rečem 'ljaz/ lažem', ne pravim ničesar drugega kot 'res je, da /jaz/ lažem' - in zato resnično ni nasprotje neresničnega." (Miller 1993, 30-31)

Če si priključimo v spomin že navedeni odlomek iz *Predavanj o metafiziki*, kjer Kant svobodo naveže natanko na akt izjavljanja, potem bi lahko - parafrazirajoč Lacanove besede iz začetka "Televizije", vselej govorim resnico - tu zapisali: *vselej delujem svobodno*. - Razlikovati je treba med dvema ravnema svobode, med tisto, ki je nasprotje nesvobode in tisto, ki drži pokonci tako svobodo kot nesvobodo (nujnost).

Tu torej naletimo na drugi moment kantovske geste: *človek je tudi mnogo bolj svoboden, kot sam ve*. Tu, kjer smo šli do kraja v determiniranosti naših dejanj, zdaj naletimo na surplus, na presežek (subjektive) svobode, oziroma z drugimi besedami, na manko v Drugem, ki se izpričuje prek tega, da je *Gesinnung* sama izbrana, izbrana iz nekega praznega mesta. In šele od tod je mogoča konstitucija subjekta kot etičnega subjekta, konstitucija, ki temelji natanko na prekritju dveh mankov: subjektivega manka, manka svobode, ki smo ga zasledili na prvi ravni, na ravni izsiljene izbire, rezultat katere je "psihološka svoboda", in manka v Drugem, do katerega pridemo, ko se dokopljemo do izključene izbire - izbrisa subjekta (svobode). Našo shemo zdaj lahko zapišemo takole:





Izhodišče je izsiljena izbira, kjer subjekt med svobodo in Drugim nujno izbere svobodo, kolikor namreč drugo izbiro izključuje dejstvo, da je to hkrati izbira nebity - izbira S, "nesubjektivirane materije subjekta", padec v brezno Stvari. Imamo torej S, subjekt zaznamovan s svobodo in prepričan v svojo svobodo, a hkrati izključen iz nje. Tu zdaj Kant nastopi s "postulatom determinizma" oziroma "depsihologizacije", ki subjekt prek ovinka pripelje do izključene izbire, do tega, da se vidi kot "objekt volje Drugega", kot zgolj instrument v rokah mehanične in psihološke kavzalnosti. Tu pa nastopi druga Kantova gesta, v kateri se izkaže, kako sam "Drugi ne obstaja" zunaj vloge, ki jo v tem krogu odigra subjekt: četudi se veriga vzrokov res nahaja v Drugem, pa v njej nekaj manjka in to nekaj je natanko vzrok subjekta. To je točka, ki odpre dimenzijo subjekta kot subjekta svobode. Subjekt svobode je sicer učinek Drugega, vendar tako, da ni učinek nekega vzroka, ki bi se nahajal v Drugem, temveč je nasprotno učinek manka tega vzroka, je učinek manka v Drugem.

### Svoboda in noumen

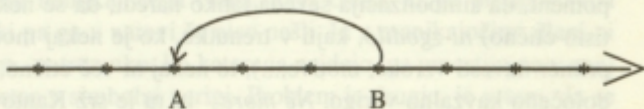
Ostane nam še en aspekt zadevne problematike, vprašanje, ki smo ga v predhodnem poglavju pustili odprtega. Opozorili smo na Kantovo postavko, da iz svobode, v kolikor se kaže v modusu krivde, izhaja *kesanje*, ki je v praktičnem pogledu toliko prazno, kolikor ne more narediti, da se nekaj ni zgodilo, *das Geschehene ungeschehen zu machen*. Rekli smo tudi, da je Hegel na to odgovoril s svojo tezo, da je v mediju duha mogoče narediti prav to, torej narediti, da se nekaj ni zgodilo, s čimer je podal definicijo simbolnega. Nadalje smo nakazali, da sta Heglovo in Kantovo stališče le na videz nezdržljivi, in sicer zato, ker enostavno ne merita na isto stvar.

Na kaj torej meri Kant? Vsekakor ne na logiko zdravega razuma, ki na primer pravi: tale mi je ugonobil tri kokoši - kaj mi pomaga, če bo zato en teden zaprt, kokoši zato ne bodo prišle nazaj. Kant nikakor ne zanika možnosti simbolne poravnave, v kolikor ta zadeva *učinke* nekega dejanja. Gre za nekaj drugega, problem je v tem, da tisto etično na nekem dejanju nima nobene zveze z učinki tega istega dejanja.

Pomagajmo si od tod naprej z neko shemo, shemo, ki jo gre jemati z določeno rezervo, kot provizorično, kajti na koncu jo bomo prisiljeni nekoliko modificirati.

simbolno

narava  
(fenomen)



etično  
(noumen)



Imamo neko diahrono verigo dogodkov, vzrokov in učinkov, naravne kavzalnosti, ki jo lahko vzamemo za prikaz obstoja nekega bitja v času in prostoru, torej kot fenomena. Zgoraj je puščica, ki nakazuje logiko simbolnega, ki je logika retroaktivnega. Denimo, da v trenutku A srečam nekega prijatelja, ki me užali s tem, da me niti ne pozdravi. Čez nekaj dni, v trenutku B, zvem, na primer, da mu je tistega dne A umrl brat, zaradi česar je bil čisto odsoten. Nenavadni dogodek iz trenutka A se naenkrat izkaže za popolnoma razumljiv in to, kar sem tedaj imel za žalitev, je *ungeschehen gemacht*, je nezgodeno, simbolno izničeno, nikoli se ni zgodilo.

Spodaj je z zvezdicami in na precej neprikladen način, to je treba reči, označeno to, kar Kant imenuje *Kausalität aus Freiheit*, ali tudi noumenalna kavzalnost, v kolikor je slednja ravno neka ne-kavzalnost oziroma modus etičnega.

Etično je najprej dejanje, ki, kot smo videli, nima oziroma ne sme imeti v predhodnjem času nobenega določujočega razloga, vzroka ali motiva (zunaj sebe). Ne izhaja iz nobenega *zato, ker...* Hkrati pa to, kar je na nekem dejanju etično, oziroma to, na čemer počiva razlika med etičnim in legalnim, nima in ne pusti nobenega neposrednega učinka. Iz etičnega nič

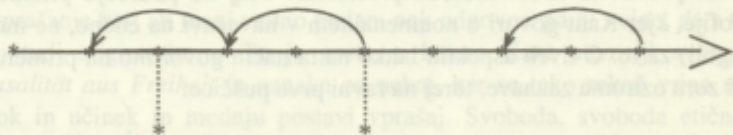
ne sledi, ni nobenega *potem*. Etično je čisti presežek, oziroma, gledano s perspektive realnosti, tisto, kar je na nekem dejanju etično, gre v izgubo, "gre v nič", nikjer se ne vidi.

Za spodnji del sheme, kolikor ponazarja tisto etično, torej lahko rečemo, da tu ni nobene kontinuitete. Prej ni ničesar, potem ni ničesar. Lahko pa neka simbolna gesta to kontinuiteto retroaktivno vzpostavi. To pomeni, da simbolizacija seveda lahko naredi, da se nekaj (v tem primeru tisto etično) *ni zgodilo*, kajti v trenutku, ko je nekaj moč simbolizirati (na primer navesti vzroke, motive,...), to nekaj ni več etično, temveč se vpne v določeno kavzalno verigo. *Ne more* - in tu je srž Kantovega vztrajanja na nemožnosti onega *ungeschehen machen* - ne more pa simbolno za nazaj vzpostaviti etičnega. Ne more narediti, da se je neetično nezgodilo, torej da se je etično zgodilo. To bi bil prvi odgovor na naš izhodiščni problem, vendar pa je ta razlaga še nekoliko poenostavljena, stvari so še malce bolj zapletene, ali pa bolj enostavne, kakor se vzame. Če namreč rečemo, da simbolno ne more v nazaj vzpostaviti tistega etičnega, tistega, kar je na nekem dejanju etično, to ne izključuje dejstva, da etično vendarle nastopi šele na podlagi simbolnega in iz simbolnega, kar bomo razložili v nadaljevanju.

Prvi popravek naše sheme bi bil v tem, da je treba zgornjo raven, raven simbolnega, in srednjo raven, raven fenomenov, misliti skupaj, v okviru tega, čemur Kant pravi izkustvo (kot različno od zaznave). Kontinuiteta, logična in smiselna povezava, red, uverženje vzrokov in učinkov - vse to *ni nekaj na sebi danega*, temveč je *rezultat* "simbolizacije". Fenomen (kot predmet izkustva) je tu način, kako misliti skupaj neko zaporedje (kot se kaže na ravni zaznave) in pa *nujnost* tega zaporedja. Iz tega je razvidno, kako nikakor ne gre za to, da je nekaj najprej noumenalno, potem pa nastopi "simbolizacija", "ofenomenljenje", ki iz tega naredi neko artikulacijo, vnese nek red, neko logiko, kavzalnost. Tisto, v kar simbolizacija vnaša nek red, ni enostavno tisto noumenalno. To ni narava, kakršna je na sebi in na katero bi potem aplicirali določene zakone in jo tako naredili umljivo, dostopno našemu razumu in naši predstavnim zmožnostim. To je enostavno narava kot arbitrarni niz določenih zaznav, poligon različnih "sil" - narava kot se kaže na ravni imaginarnega oziroma zaznave - torej preden za te bolj ali manj arbitrarne pojave "najdemo" in postavimo zakone, ki v ta konglomerat vnesejo nek red, ga osmislijo. Noumenalno



oziroma etično pa je nasprotno treba videti kot nekaj, kar iz tega procesa simbolizacije, uzakonjenja, izide kot preostanek, kar pri tem izpade, se izloči, ostane ob strani, kar je ob tem odveč. Zelo lep primer tega najdemo v spisih biologa S. J. Goulda, zadeva pa fosile in teorijo oziroma zakon evolucije, razvoja vrst. Fosili so, kot vemo, tisto, na podlagi česar so znanstveniki rekonstruirali tok evolucije in njene zakone. Eden ključnih pojmov je tu pojem manjkajočega člena, torej členu, ki ga predpostavlja teorija evolucije, ki pa ga v naravi še niso našli. In z manjkajočimi členi ni nobenega problema - v trenutku, ko katerega najdejo, ga umestijo na v zanj že pripravljen prostor v simbolni verigi. Problem je drugje, je v tem, da se občasno najde tudi kakšen odvečni člen, fosil preveč - člen, ki ne spada nikamor in ki se ga po hitrem postopku znebijo, ga vržejo skozi okno, kot se slikovito izrazi Gould. Tak odvečni člen ne pomeni nujno, da je teorija napačna, pomeni lahko, da si je narava tu privoščila nek eksces, nek "presežni užitek". In odvečni člen je morda še najboljša definicija tistega, kar je na nekem dejanju etično. Gre za člen, ki enostavno nima nobenega simbolnega statusa, ki ne služi ničemur, ki je čisti utrošek, "stvar prestiža", člen, ob katerem simbolizaciji spodleti oziroma ki izide iz nje kot nek preostanek. Našo shemo zdaj lahko spremenimo takole:

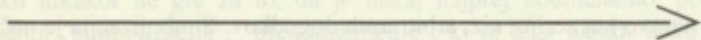


Imamo naravo kot serijo, niz, arbitrarnih dogodkov. Simbolizacija je način, kako si te dogodke predstavimo kot nujne. Etično pa je moment, kjer tej operaciji spodleti, tisto, kar pri tem ostane, izide kot preostanek, oziroma, kjer najdemo nekaj "preveč". V tem smislu je treba razumeti to, kar smo dejali zgoraj: da namreč simbolna gesta ne more vnazaj konstituirati tistega etičnega, kljub temu pa slednje kot tako nastopi šele na podlagi operacije simbolizacije.

Lahko bi rekli, in nekateri interpreti to dejansko pravijo, da je celotna Kantova teorija noumenalnega (torej to, da Kant ohrani pojem noumena in

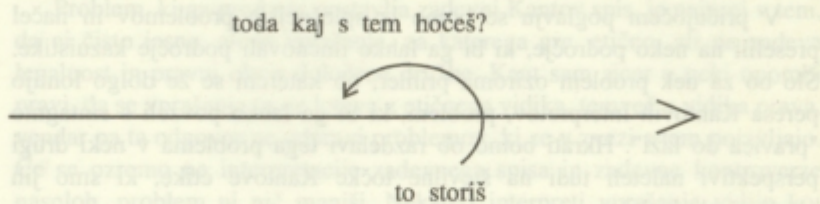
na njem vztraja), nek tak "odvečni člen". Vendar pa od tod ne sledi, da ga moramo - tako nekako kot znanstveniki, ki jih omenja Gould - vreči skozi okno oziroma se delati, kot da ga ni. Ali pa, v najboljšem primeru, v njem videti zgolj neko omejitev antropocentrizma, v smislu: mi dojemamo stvari v prostoru in času, vendar ni nujno, da je to edina možna perspektiva, zato se skromno vzdržimo, da bi jo univerzalizirali in ohranimo domeno noumenov kot področje "vseh drugih možnosti". Jasno je namreč, da ima koncept noumena svojo funkcijo le v razmerju do "človeških bitij", in zato ni nekaj, kar bi bilo enostavno onstran antropocentrizma. Pojem noumena je nekaj, na čemer je treba ob Kantu absolutno vztrajati (in vztrajati na njem ne pomeni "romantizirati" ga, temveč se ob njem držati vse strogosti, s katero ga vpelje Kant). Hkrati pa moramo imeti vseskozi pred očmi, da ni enostavno nekaj fenomenom predhodnega, je predvsem rezultat, "stranski produkt" fenomenov. Tako nekako kot rečemo, da se tišina vzpostavi šele s krikom, ki zareže vanjo. Drugače rečeno, to pomeni, da stvar ni že na sebi "na sebi" (ampak to postane v trenutku, ko vpeljemo koncept fenomena).

Če zadeve postavimo tako, kot jih postavi Kant, da je namreč svet, kot ga vidimo in dojemamo, svet fenomenov, že rezultat določene "operacije", potem je pojem noumenalnega odločilnega pomena. Vendar pa ne gre enostavno za to, da sta fenomen in noumen dva aspekta iste stvari, časovno-prostorski in ne-časovno-prostorski. Vsaj na področju praktične filozofije, kjer Kant govori o noumenalnem v navezavi na etično, ne more iti (zgolj) za to. O dveh aspektih lahko na ta način govorimo na primer na ravni zora oziroma zaznave, torej na ravni prve puščice:



Zaznava implicira, da se nam predmeti prikazujejo v prostoru in času kot apriornih formah čutnosti. Ker je ta način dojetanja aprioren, ker pripada "nam" in ne samim stvarem, so te stvari fenomeni. Na tej ravni bi lahko rekli, da sta fenomen in noumen dva aspekta iste stvari: stvari v prostoru in času in stvari zunaj tega okvira. Vendar pa nam tak pojem noumena v etiki bolj slabo služi, saj tu ne gre enostavno za to, ali je nekaj v prostoru in času

ali ne. Vsako naše dejanje je v prostoru in času. Poleg tega tu že rokujejo s pojmi, kot so kavzalnost, nujnost itd. To pa so po Kantu "razumski pojmi", pojmi razuma. Gibljemo se torej na ravni kompleksnejše sheme:



Ne gre le za niz dogodkov, kot se prikazujejo v zoru, gre tudi in predvsem za njihovo povezanost, nujnost in kavzalnost - kavzalnost, ki je retroaktivna in implicira rabo določenih kategorij. In tu je noumenalno v prvi vrsti izraz, s katerim Kant opiše, obkroži določeno *praznino*, določen *razmik*. Funkcija noumena na torišču etičnega je natanko v tem, da vzpostavi oziroma vzdržuje nek razmik med vprašanjem po vzrokih in motivih (kaj hočeš, zakaj si to storil?) in vsemi možnimi odgovori nanj (hočem, da bi me ljudje spoštovali,...). To se pravi: kljub temu, da lahko na to vprašanje bolj ali manj vedno podam nek odgovor, pa ni nujno, da s tem nanj tudi odgovorim. - To je gesta, s katero Kant utemelji svobodo. *Kausalität aus Freiheit* je oznaka za nekaj, kar se tako rekoč vrine med vzrok in učinek in mednju postavi vprašaj. Svoboda, svoboda etičnega subjekta je natanko ta vprašaj.<sup>8</sup>

---

8. K tej logiki se še enkrat povrnemo, in sicer ob interpretaciji gesla "ne popusti glede svoje želje".



### 3. KANT IN "PRAVICA DO LAŽI"

V pričujočem poglavju se bomo iz splošnejših problemov in načel preselili na neko področje, ki bi ga lahko imenovali področje kazuistike. Šlo bo za nek problem oziroma primer, ob katerem se že dolgo lomijo peresa Kantovih interpretov, problem, ki bi ga lahko povzeli s sintagmo "pravica do laži". Hkrati bomo ob razdelavi tega problema v neki drugi perspektivi naleteli tudi na številne točke Kantove etike, ki smo jih obravnavali doslej.

#### Case history

V svojem spisu iz leta 1797, *Des Réactions politiques*, Benjamin Constant med drugim zapiše tole:

"Moralno načelo, da je govoriti resnico dolžnost, bi onemogočilo vsako družbo, če bi ga vzeli brezpogojno in brez ozira na vse drugo. Dokaz za to imamo v neposrednih konsekvencah, ki jih je iz tega načela potegnil nek nemški filozof, ki gre tako daleč, da zatrdi, da bi bil zločin lagati morilcu, ki vas vpraša, če se je vaš prijatelj, ki ga morilec preganja, zatekel v vašo hišo." (Cit. po Boituzat 1993, 106-107)

Zadevni Constantov spis je še istega leta prevedel v nemščino v Parizu živeči profesor F. Cramer. Mesto, kjer Constant govori o "nekem nemškem filozofu", je v prevodu opremljeno z opombo, v kateri prevajalec pravi, da mu je Constant zaupal, da z "nemškim filozofom" misli Kanta, čeprav je takšno stališče glede laži najbolj eksplicitno zastopal I. D. Michaelis iz Göttingena. Dejansko v Kantovih delih ni nikjer najti primera, ki ga omenja Constant. Kljub temu Kant takoj odgovori Constantu, in sicer v kratkem spisu z naslovom "O domnevni pravici lagati iz človekoljubja" (*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797). Potem ko na začetku citira Constanta (gre za odlomek, ki smo ga navedli zgoraj), doda opombo, v kateri pravi, da se dejansko spomni, da je to nekje rekel,

da pa se ne spomni več, kje. Stvar je precej zabavna, saj se Kant brez odlašanja prepozna v nečem, česar - vsaj s temi besedami - ni nikoli zapisal. To pa seveda postane irelevantno v tistem trenutku, ko Kant to vzame za svoje in se spusti v obrambo tega stališča.

Problem, ki ga pred nas postavlja zadevni Kantov spis, je najprej v tem, da ni čisto jasno, ali je vprašanje, za katerega gre, etično, ali pa zadeva legalnost in pravni okvir določene družbe. Kant sam sicer v neki opombi pravi, da se vprašanja tu *ne* loteva z etičnega vidika, temveč z vidika prava, vendar pa ta odgovor ne odpravi problemov, ki se v zvezi s tem pojavljajo. Če se ozremo na interpretacije zadevnega spisa in zadevne kontroverze nasploh, problem ni nič manjši. Nekateri interpreti vprašanje vidijo kot čisto etično, drugi kot izključno pravno, tretji spet ga obravnavajo, kot da med etičnim in legalnim ni nobene posebne razlike, in neprestano mešajo pojme obeh, pri Kantu sicer ločenih, domen. Vendar pa je k temu treba dodati, da to "mešanico" v precejšnji meri omogoča sam Kantov spis, v katerem obe domeni nikakor nista jasno razmejeni. Kar zadeva način Kantove argumentacije, se zdi, da imajo najbolj prav tisti, ki problem vidijo kot nekaj, kar spada v Kantovo filozofijo prava in politike. Vendar pa prav tako drži 1) (in kot je razvidno iz dikcije opombe, v kateri Kant pravi, da se problema ne loteva z etičnega, temveč s pravnega vidika) da sam odgovor ne bi bil prav nič drugačen, če bi problem obravnaval kot etičen in 2) da tudi sama Kantova argumentacija niti najmanj ni enoznačno zavezana pravnemu okviru. Lahko bi rekli, da je vir te "zmede" oziroma dvoumnosti sam Constant, ki vprašanje *moralnega* načela, s katerim začne, nato neposredno naveže na, transformira v vprašanje družbe in prava, pravic in dolžnosti. Kant sprejme polemiko na tem področju, hkrati pa vprašanje moralnega načela vendarle vseskozi ostane v igri, pa čeprav v ozadju. Mirno lahko rečemo, da največ nelagodja in ogorčenja med interpreti zbuja prav etični vidik primera, ki ga Kantu "podtakne" Constant. Zato je zanimivo videti, kako večina tistih interpretov<sup>9</sup>, ki Kanta branijo, poskuša z naslednjo strategijo: Bistveno je to, rečejo, da če želimo razumeti Kanta, potem moramo vedeti, da vprašanje tu nastopa v družbeno-pravnem okviru in ne v etičnem, in potem Kanta branijo na tem področju. Problematično pri tej gesti se nam zdi predvsem naslednje: tovrstne

---

9. Na primer Hans Wagner in François Boituzat.

interpretacije, če že ne eksplicitno pa vsaj implicitno, sugerirajo, da bi Kant odgovoril povsem drugače, če bi problem razumel kot etični problem. Drugače rečeno, tovrstne interpretacije, ki se osredotočijo izključno na pravni aspekt, v določeni meri odvrnejo pozornost bralca od "pravega" vira nelagodja, ki se pojavlja v zvezi s Kantovim odgovorom na to vprašanje. - Kakorkoli že, tu si bomo pogledali oba aspekta, tako pravega kot etičnega, zadevnega problema. Interpretacija Kanta, ki jo bomo razvili, gre na nek način proti večini drugih interpretacij, ki, kot rečeno, Kanta branijo v pravnem okviru in ga napadajo v etičnem. Kot bomo poskusili pokazati, pravno gledano Kantova argumentacija ni na preveč trdnih nogah. Kar zadeva etični vidik, pa lahko rečemo najmanj to, da je konsistenten s temeljnimi izhodišči Kantove etike.

### Pravice in dolžnosti

Začnimo s pravnim vidikom vprašanja.

Če preberemo 8. poglavje ("*Des principes*") omenjenega Constantovega spisa, potem pa še Kantov "odgovor", spis o "Domnevni pravici lagati iz človekoljubja", dobimo občutek, da oba avtorja v osnovi polemizirata s fiktivnim nasprotnikom. Glavni naslovnik Constantovega spisa namreč nikakor ni Kant, temveč tisti, ki želijo zavreči principe, načela, v imenu "zdrave presoje", kar Constantu pomeni v imenu predsodkov. Kot opozarja François Boituzat, Constant v zadevnem spisu izhaja neposredno iz konteksta francoske revolucije, natančneje, iz razmerja med načeli iz leta 1789 in njihovimi "grotesknimi", "sprevrnjenimi" konsekvencami v letu 1793, v jakobinskem terorju. Drugače rečeno, izhaja iz tega, kar je tedaj nastopalo kot strahotni razkol med načeli in njihovo aplikacijo "v praksi". Zaradi tega "razkola" je bilo v tem času zelo popularno znašati se nad načeli, govoriti bodisi, da so načela slaba in vsega "kriva", bodisi, da so načela že dobra za teorijo, nimajo pa nobene vrednosti za prakso. In Constant se postavi v obrambo načel, pravi, da jih je treba rehabilitirati. Način, kako jih brani, presenetljivo spominja na Kantov spis iz leta 1793 "*O reflu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso*": Če je neko načelo "slabo", to ni zato, ker je preveč



"teoretsko", temveč zato, ker je premalo, ker *ni bilo dovolj teorije*, kot bi rekel Kant. Zato se Constant opre na koncept posrednega, posredujočega načela *(principe intermédiaire)*: načela, ki natančneje določa, ki precizira aplikacijo splošnih načel na nek primer, ki ga imamo pred seboj.

V primeru moralca, ki zasleduje našega prijatelja, se tako "posredujoče načelo", če ga opremimo še z ustrezno izpeljavo, po Constantu glasi: "Povedati resnico je dolžnost. Kaj je dolžnost? Ideja dolžnosti je neločljiva od ideje pravice: dolžnost je tisto, kar v nekem bitju ustreza pravicam nekega drugega bitja. Tam, kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti. Povedati resnico je torej dolžnost zgolj nasproti tistim, ki imajo pravico do resnice. Nihče pa nima pravice do resnice, ki škoduje drugemu." To je hkrati tudi povzetek Constantove argumentacije proti Kantu oziroma "nemškemu filozofu", ki načela vidi kot "absolutna", namesto, da bi uvidel njihovo "relativnost", in prav takšno tolmačenje načel je po Constantu tisto, ki pripelje do splošne averzije do načel in v končni instanci do njihovega zavrženja.

Preden si pogledamo Kantov odgovor, velja omeniti, da se Kant odloči sprejeti izziv v najbolj izostreni obliki. To je, da sprejme (Constantovo) podmeno, da lahko kot naslovljenec "moralčevega" vprašanja odgovorim zgolj z *da* ali *ne*, da se torej odgovoru ne morem izogniti na primer z molkom ali kako drugače. Odgovori pa Kant takole: kljub vsemu sem dolžan povedati resnico.

Prvo vprašanje, ki se vsiljuje od samega začetka, je v tem, koliko je lažnivost oz. resnicoljubnost sploh pravna kategorija. Čeprav lahko rečemo, da prvo napako zagreši Constant - ko dolžnost govoriti resnico vpelje kot moralno načelo, nato pa jo vseskozi uporablja v smislu dolžnosti v pravnem okviru - pa Kant v svojem odgovoru zadeve le še bolj zamegli. Čeprav se odloči, da bo resnicoljubnost/lažnivost obravnaval v pravnem okviru, mu argumentacija vseskozi uhaja, zdrsuje v nek drug okvir. Ta drug okvir je včasih etični, na primer takrat, ko pravi, da je govoriti resnico "sveta, brezpogojno zapovedana zapoved uma", včasih pa okvir, ki bi ga lahko pogojno imenovali "filozofski", in sicer zato, ker bolj kot pravo samo zadeva določeno "filozofijo prava". In tu je Kant k svojim izpeljavam in argumentaciji prisiljen dostavljati opazke tipa "čeprav ne tako, kot to razumeju pravniki" ali "ne potrebujemo tega, kar zahteva pravniška definicija". Toda pojdemo po vrsti.

Kant spodbija Constantovo argumentacijo predvsem na dveh točkah. Prva zadeva sam "koncept" laži in iz tega izhajajočo vez med vzrokom in učinkom, druga pa zadeva Constantovo "posredujoče načelo". Začnimo s prvim momentom. Kant takoj na začetku poudari, da resnica ni odvisna od naše volje. Drugače rečeno, pri resnici moramo razlikovati resnicoljubnost, voljo, namen govoriti resnico in pa resničnost oziroma neresničnost same propozicije. V prvem primeru gre za ujemanje naših izjav z našimi prepričanji, verovanji, v drugem pa za njihovo ujemanje z "dejstvi", o katerih govorijo. Isto velja za laž. V ponazoritev tega Kant nekoliko dopolni Constantov primer. Kaj pa, vpraša, če moj prijatelj medtem, ko mene zunaj zaslišuje potencialni morilec, pobegne iz hiše in steče vzdolž ulice? Jaz tega ne vem in morilcu se "zlažem", da je moj prijatelj stekel vzdolž ulice, rezultat česar je, da ga morilec res najde in ubije. Takšna inačica dejansko opozarja na nek problem, ki je na delu v Constantovem primeru in njegovi interpretaciji: lažnivec se lahko moti. Zato, da bi nekoga dejansko prevarali, ne zadošča intenca, ne zadošča, da ga *hočemo* prevarati. Drugače rečeno - in to je tisto, kamor hoče priti Kant - med mojim odgovorom na morilčevo vprašanje in njegovim kasnejšim dejanjem, ni nobene *nujne* povezave, zato s tem, da odgovorim po resnici, ne morem biti kriv za prijateljevo smrt. Pa ne le zato, ker ne moremo z absolutno gotovostjo vedeti, kje se v tem trenutku nahaja naš prijatelj - tudi če bi povsem zanesljivo vedeli, da je še vedno v hiši, ne moremo vedeti, kako bo naš "da" ali "ne" vzel "morilec". Ali nam bo verjel ali pa bo predpostavil in že vnaprej vračunal, da ščitimo prijatelja, oziroma se sploh ne bo oziral na naš odgovor in v vsakem primeru preiskal hišo. Če ponovimo: med našim odgovorom in kasnejšim dejanjem ni nobene nujne povezave, prijatelja lahko izdamo kljub temu, da imamo najboljše namene storiti prav nasprotno. Zgolj naključje je bilo, pravi Kant, da je resnica škodovala tistemu, ki se skriva v hiši.

Kar zadeva logično plat zadeve, ima Kant seveda prav. Problem pa je v tem, da se pravo večinoma ukvarja prav s primeri, kjer ni mogoče določiti neke nujne povezave "vzroka" in "učinka", saj v strogem smislu nekaj postane nujno šele, ko je že zgodeno, pred tem in do zadnjega trenutka pa obstaja možnost, da se ne bo zgodilo. Zato si pravo čisto dobro pomaga s pojmom večje ali manjše verjetnosti. Zaradi tega vsaj v pravnem okviru ta Kantov argument ni prav posebno prepričljiv.



Osrednji moment, ki ga Kant razvije proti Constantu, zadeva to, kar smo imenovali "filozofija prava". V skladu s slednjo po Kantu lažnivost oziroma resnicoljubnost zadeva same temelje prava in skupnosti. Pravo in "pravna država" temeljita na pogodbi. Pogodbe pa ni brez neke temeljne resnicoljubnosti. Ko sklenem pogodbo ali pristopim k njej, ima to smisel le ob predpostavki, da partnerji v pogodbi slednjo jemljejo "resno", ne pa, recimo, s figo v žepu. Pogodba, "družbena" pogodba je tisto, kar mi omogoča določeno varnost, neko "civilizirano življenje", kar je temelj vseh drugih pravic in dolžnosti. To je tisto, zaradi česar ima lahko pri Kantu lažnivost ali resnicoljubnost prav posebno težo v družbeno-pravnem kontekstu, saj zadeva sam njegov temelj. Ta pomen laži je seveda precej širok in ni enostavno pravni pomen. Če pa vzamemo laž v ožjem smislu, potem velja, da se pravo z njo ukvarja le, če ima to neposredne učinke, če škoduje komu drugemu in je to škodo mogoče določiti. V zvezi s tem pa Kant reče sledeče: Laž, če jo enostavno definiramo kot namerno neresnično izjavo, naslovljeno na drugega, ne potrebuje tega dostavka, ki ga zahteva pravna definicija, da namreč ta izjava škoduje drugemu. Kajti, vselej škoduje drugemu, če ne nekemu drugemu človeku, pa človeštvu nasploh, in sicer s tem, ko naredi neuporaben sam vir prava (ki je, kot smo videli, resnicoljubnost) (cf. *Über ein...*, A 305). To je moment, ki ga poudarjajo vsi zagovorniki Kanta in ga izhajajoč iz njega branijo. Julius Ebbinghaus na primer pravi:

"Medtem ko maksima moralca kajpak izniči zakonsko varnost življenja, pa gre lažnivčeva še mogo dlje, s tem ko vsaki možni varnosti, naj bo to varnost življenja ali česa drugega, odvzame značaj zakonite zahteve, tj. pravice." (Ebbinghaus, v: Geismann in Oberer /ur./ 1986, 79)

Drugače rečeno: medtem ko morilec krši neko partikularno pravno normo, pa lažnivec s svojo "maksimo" onemogoča pravni red kot tak, saj zanika temelj vsake možne pogodbe. Tako Kant kot Ebbinghaus tu očitno mešata pravne in nepravne pojme, zaradi česar je sklep obeh nekakšen sofizem. Enostavno rečeno: pravo imamo natanko zato, da se nam ni treba zanašati na resnicoljubnost drugih. K pogodbi brez težav pristopiš s "figo v žepu", torej tako, da je nimaš namena izpolnjevati. Toda v hipu, ko jo na primer podpišeš, te to obvezuje ne glede na vse fige v žepu in na vse tvoje dobre ali slabe namene. To pomeni, da boš v trenutku, ko boš prekršil pogodbo (ko boš torej "realiziral" svojo "maksimo" *ne držati se pogodbe*), kaznovan.



Pravo je tu natanko zato, da pogodbo postavi na trdnejše temelje, kot pa je resnicoljubnost. "Vrhovni prekršek" bi bilo laganje zgolj, če bi razmerja v družbi temeljila zgolj na zaupanju in veri v resnicoljubnost drugih. Ker pa imamo pravo, je laž (tako kot vse druge kršitve pogodbe ali norme) enostavno prekršek, ki ga pravo sankcionira, ne pa nekaj, kar bi spodkopalo možnost prava kot takega, kar bi torej imelo katastrofalnejše učinke kot na primer umor. Preden pa Kanta enoznačno obtožimo sofizma, si pogledjmo njegovo argumentacijo do konca. Za slednjo so ključni trije odlomki:

"Resnicoljubnost je dolžnost, ki jo je treba videti kot osnovo vsem dolžnostim, utemeljenim na pogodbi, in če dopustimo tudi najmanjšo izjemo od zakona teh dolžnosti, ga zamajemo in naredimo za neuporabnega." (*Über ein...*, A 305)

Tisti, ki sprejme nek princip, "hkrati pa zahteva dovoljenje, da najprej premisli o možnih izjemah, ta je že lažnivec (in potentia); s tem namreč pokaže, da resnicoljubnosti ne priznava kot dolžnost na sebi, temveč si pridržuje pravico do izjem od pravila, ki pa po svojem bistvu ne more imeti nobenih izjem, saj je to protislovno." (*Ibid.*, A 313, 314)

"T.i. posredujoča načela lahko zgolj na nek natančnejši način določajo aplikacijo občnih načel na zadevni primer (v skladu s pravili politike), nikakor pa ne morejo vsebovati izjem od teh načel, saj bi s tem izničili univerzalnost, ki ji načela dolgujejo svoje ime." (*Ibid.*, A 314)

Iz navedenega je razvidno, da Kant v svojo argumentacijo v nadaljevanju vpelje nek nov moment, ki vrže precej drugačno luč na njegovo stališče. Vsa zadevna mesta nastopajo kot protiargument Constantovi formulaciji "posredujočega načela", ki jo tu zaradi jasnosti kasnejše izpeljave še enkrat ponavljamo:

"Povedati resnico je dolžnost. Kaj je dolžnost? Ideja dolžnosti je neločljiva od ideje pravice: dolžnost je tisto, kar v nekem bitju ustreza pravicam nekega drugega bitja. Tam, kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti. Povedati resnico je torej dolžnost zgolj nasproti tistim, ki imajo pravico do resnice. Nihče pa nima pravice do resnice, ki škoduje drugemu."

To Constantovo izpeljavo je mogoče razumeti oziroma interpretirati na dva načina, in Kant se odloči za neko "razumevanje", ki v samem Constantovem tekstu nima prav veliko opore. Enostavno rečeno, Kant v zadevni formulaciji vidi poskus napraviti pravilo iz izjeme od pravila,

napraviti kršitev norme za normo (v določenih okoliščinah), napraviti iz prekrška nekaj, kar nam v določenih primerih nalaga sama (pravna) dolžnost. To razumevanje Constanta je tudi sicer precej razširjeno. Med sodobnimi interpreti kontroverze Kant - Constant, Constanta tako razume masikdo, npr. Paton, o čigar argumentih bomo podrobneje spregovorili kasneje. Paton vseskozi govori o *izjemah* od pravila in od kategoričnega imperativa. Če bi bilo takšno Constantovo stališče, potem bi lahko rekli, da ga Kant napada z največjo mero upravičenosti. In čeprav se da pokazati, da je Constantova poanta drugačna, kot mu jo pripíše Kant, da se torej Kant tu bojuje s "fiktivnim" nasprotnikom, pa to vendarle ne zmanjšuje teže samih Kantovih argumentov v tej točki. Še posebej zato, ker je kot rečeno takšno razumevanje v določenih krogih postalo precej razširjeno, tako da je Kantov "fiktivni" nasprotnik dobival vsa mogoča "telesa" in imena. In dejansko je paradoksalno videti, kako nekateri (predvsem anglosaški) filozofi, Kanta napadajo prav v tej točki, ki je praktično edina (s pravnega vidika) neoporečna točka Kantove argumentacije v tem spisu. Če bi Constantovo "posredujoče načelo" vsebovalo *izjeme* od občega načela, potem bi bilo seveda s pravom hitro konec. Kršitev zakona v nobenih, še tako "izjemnih" okoliščinah, ne more postati pravilo, načelo. Prav to pa bi se zgodilo, če bi izjemo formulirali kot "posredujoče načelo". Za pojasnitev tega se lahko vrnemo k temi, ki smo jo obravnavali prej. Rekli smo, da od trenutka, ko imamo pravo, laž ne more biti "vrhovni zločin", ki bi izničil možnost samega prava, temveč je (v kolikor seveda povzroči neko škodo) zgolj prekršek med drugimi prekrški. Vrhovni zločin pa bi bil uzakoniti laž (v smislu prekrška), jo formulirati kot "pravico do laži". Vrhovni zločin in sprevernitev vseh pravnih principov bi nastopila tedaj, če bi v zakon napisali, da je zakon mogoče v določenih primerih kršiti. In seveda obstaja precejšnja razlika med naslednjima dvema formulacijama:

- zakon je mogoče v nekaterih primerih kršiti
- zakon v nekaterih primerih ne stopi v veljavo (in v teh primerih ga potemtakem tudi ne morem prekršiti).

Če zadeve še niso povsem jasne, pa to postanejo, če si pogledamo še drugo možno branje Constantove formulacije, branje, ki je precej bližje sodobni pravni teoriji.

Najprej velja poudariti, da Constant nikjer ne uporabi besede *izjema* in nikjer ne govori o *izjemah* od pravila, niti ne o "pravici do laži". (Kot

rečeno, če bi govoril o tem, potem bi imel Kant povsem prav.) Zato velja njegovo izpeljavo podrobneje proučiti, da bi videli, na kaj pravzaprav meri.

Constant nikjer ne pravi, da smo v tem konkretnem primeru (primeru moralca, ki zasleduje našega prijatelja) *upravičeni kršiti* splošno normo oziroma dolžnost, ki od nas zahteva, da govorimo resnico. Prav tako nikjer ne pravi, da imamo tu pravico narediti *izjemo* od pravila. Kar reče, je nasprotno to, da če v tem primeru lažemo, sploh ne kršimo nobene (pravne) norme ali dolžnosti. ("Tam, kjer ni pravic, tudi ni dolžnosti".)

Za razumevanje te Constantove teze, je treba imeti pred očmi, kakšen je pravni status ti. "dejanja v sili"<sup>10</sup>. Mnogi v njem vidijo logični in pravni paradoks. Če nekoga ubijemo v silobranu, to npr. brez težav opišemo kot "naklepen odvzem življenja drugega". Pa vendar za to ne bomo kaznovani. Če to zdaj imenujemo "s pravom dopuščeno (ali celo predpisano) kršenje prava", seveda dobimo velik paradoks, ki pa izhaja enostavno iz napačnega razumevanja pravnega statusa silobrana. Dejanje v sili namreč nikakor ni "s pravom dopuščeno (ali kar predpisano) kršenje prava". Silobran je dejanje, s katerim ne kršim nobenega prava. V primeru odvzema življenja v okoliščinah silobrana se na primer prepoved ubijanja *sploh ne nanaša na dano ravnanje*, tako da subjekt z njim ne prekrši nobene norme. Nekateri kazenskopравни teoretiki označujejo silobran kot "razlog izključitve protipravnosti", kar pa je, kot opozarja Kanduč, precej zavajajoče. In sicer zato, ker ni mogoče izključiti nečesa, kar ni nikoli obstajalo: ravnanje v omenjenem primeru nikoli ni bilo "protipravno", zato ni potreben noben naknadni "razlog", ki bi to protipravnost "izključil". Zadeve lahko formuliramo tudi drugače. Dejanje v sili je dejanje, ki je izvzeto zakonu oziroma pravu, ki je pravu zunanje. Če nastopijo take okoliščine, da nas nekdo neposredno napade, mi pa se branimo in napadalca pri tem ubijemo, potem je edini posej prava v tem, da ugotovi, ali so bile okoliščine res take. Če to ugotovi, potem se kot pravo lahko le umakne, primer ni več primer sodišča. Sodnik ugotovi, da ni bilo kršeno nobeno pravo, *ne pa*, da je zadevni posameznik v tem primeru *upravičeno kršil pravo* - slednje je seveda čisti nesmisel. Dejstvo, da subjekt, ki deluje, nikoli ne more povsem natanko vedeti, ali krši pravo ali ne, pri tem ne spremeni ničesar.

---

10. V zvezi s tem se tu v precejšnji meri opiramo na tekst Zorana Kanduča "O paradoksu 'necele' norme", objavljenem v *Problemih-Esejih*, št. 1/93.



Enostavno in povzeto rečeno: če je silobran res silobran, potem ni kršen noben zakon, če pa je kršen zakon, potem pač ne gre za silobran. In menimo, da natanko na to meri Constantova formulacija. Ne gre za to (kot mu poskuša podtakniti Kant in številni drugi), da morilčev prekršek *legitimira moj prekršek*, mojo kršitev zakona (v tem primeru moje laganje) - to bi nas seveda pripeljalo v brezpravno stanje - gre nasprotno za to, da v tej situaciji sploh ne storim nobenega prekrška, da moje laganje sploh ni laganje (če laganje tu vzamemo v pravnem smislu prekrška). Z vidika pravne teorije ima Constant povsem prav. Okoliščine lahko zožujejo okvir splošnega in abstraktnega pravila, ne da bi to krnilo njegovo splošnost ali jo podvrglo spremenljivosti okoliščin. In sicer natanko tedaj, če take "zožitve" ne razumemo kot izjeme (od pravila), temveč kot primer, v katerem zadevno pravilo sploh ne nastopi, ker ugotovimo, da to ni "primer pravila". Bombastično rečeno: če nekoga ubijem v silobranu, nisem nič bolj kršil splošne (pravne) norme prepovedi ubijanja, kakor če se sprehajam po cesti in žvižgam. Oboje sta primera, kjer se zakonsko predpisana norma sploh ne nanaša na dano ravnanje.

Edino, kar lahko z vidika prava očitamo Constantu, je naslednje: prepričanje, da lahko "posredujoča načela" precizirajo splošna načela do te mere, da je, kot se izrazi sam, izključena vsaka arbitrarnost in vsaka negotovost. To seveda ni mogoče ne "teoretično" ne "praktično". Vseh možnih okoliščin in položajev nikoli ni mogoče predvideti vnaprej.

Kant torej bere Constanta, kot da slednji s "posredujočim načelom" poskuša uzakoniti izjemo in predlagati, da sem v določenih primerih načelno primoran kršiti načela. Odprto ostaja vprašanje, kako bi Kant odgovoril, če bi Constanta bral tako, kot smo ga poskusili brati mi.

Ko Constant pravi: "Moralno načelo, da je govoriti resnico dolžnost, bi onemogočilo vsako družbo, če bi ga vzeli brezpogojno in brez ozira na vse drugo." - kako gre to razumeti? Morda obstaja več različnih branj, a najverjetneše se nam zdi sledeče: če bi pravna načela, načela, na katerih temelji družba in država, obravnavali kot etična načela (torej kot brezpogojna in neodvisna od vseh okoliščin), bi to onemogočilo vsako družbo. Takšna interpretacija pa ni prav daleč od samih Kantovih stališč. V *Religiji v mejah zgolj uma* namreč Kant pravi sledeče:

"Gorje zakonodajalcu, ki bi hotel s silo udejaniti ureditev, naravnano k etičnim smotrom! Kajti ne le, da bi s tem udejanil natanko nasprotje

etičnega, temveč bi spodkopal in zamajal tudi politično ureditev." (*Die Religion...*, A 125)

Kant sam torej ve, da obstaja nek ireduktibilen razkol med etiko in pravom oziroma politiko ter da bi pravna načela, če bi jih obravnavali kot etična (in *vice versa*), "onemogočila vsako družbo". Ta poanta je vsekakor ključna. Ohranitev razmika med, na eni strani, etiko, ter pravom in politiko na drugi strani je absolutni pogoj tega, da se lahko približamo točki, kjer Kantovo vztrajanje na brezpogojnosti dolžnosti vendarle prejme neko zelo določeno vrednost.

### Proton pseudos

Kot že rečeno, je predvsem etični "aspekt" zadevnega Kantovega spisa tisto, kar je razburilo največ duhov in povzročilo največ nalagodja. Tu se problem - če ga formuliramo malce širše, če torej izstopimo iz okvirov samega primera, ki ga vzame Constant, in ga zastavimo kot, recimo, strukturni problem - glasi: ali je človekoljubje, oziroma natančneje, dobro bližnjega, lahko nekaj, zaradi česar upravičeno naredim izjemo od moralnega zakona (kolikor seveda pride do konflikta enega in drugega)? Če pomislimo na to, kako Kant utemelji etično dejanje, kakšne zahteve zanj postavlja, potem z odgovorom ne moremo dolgo oklevati. Edino moralno dobro je primernost volje moralnemu zakonu. Vsa druga dobra, torej to, kar v vsakdanjem jeziku imenujemo dobro in zlo, so tu v skrajni instanci irelevantna. Če nekaj storim v skladu z dolžnostjo in hkrati izključno iz dolžnosti (to v našem primeru pomeni, da na primer morilcu ne odgovorim po resnici zato, ker me je strah, da mi bo sicer kaj storil), potem je to dejanje etično gledano "dobro". Ne glede na to pa Kantovo stališče do tega vprašanja v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in v *Kritiki praktičnega uma* vseeno ostaja nekoliko dvoumno, in sicer predvsem zaradi primerov, ki jih v teh dveh delih ponuja Kant. Na to dvoumnost je dobro opozoril Lacan ob interpretaciji Kanta v *Etiki psihoanalize*. Na koncu poglavja "Ljubezen do bližnjega" se Lacan ustavi ob slavnem Kantovem primeru iz *Kritike praktičnega uma*, apologu o vislicah. Kant tu pravi sledče:



"Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila ljubljani predmet in priložnost, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori znebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendar mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zanj možno. Sodi torej, da nekaj more, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana." (KPU, A 54)

Ob strani puščamo Lacanovo interpretacijo ali natančneje, kritiko, prvega dela zadevne zgodbe, ker bi nas to zapeljalo predaleč od naše teme. Zanima nas, kaj Lacan pripomni k drugemu delu apologa, torej k tistemu delu, kjer je subjekt postavljen pred izbiro, da bodisi krivo priča proti nekemu, ki bo zaradi tega izgubil življenje, ali pa bo, če tega ne stori, sam usmrčen. Kant nam, kot smo videli, pove, da si lahko v tem primeru predstavljamo, da subjekt raje, kot da bi krivo pričal, razmišlja tudi o drugi možnosti, da namreč sprejme smrt. Lacan k temu pravi: "In res bi napad na dobrine, življenje, čast drugega, če bi postal univerzalno pravilo, pahnil ves človekov univerzum v nered in zlo." Ne smemo spregledati, kaj je podton te formulacije: da subjekta pri tem vodi načelo dobrega, oziroma da je subjekt pripravljen tako ravnati zato, ker bi v nasprotnem primeru povzročil bližnjemu zlo. Drugače rečeno, Lacan očita Kantu, da goljufa ("dragi Kant, v vsej svoji nedolžnosti, v vsej svoji zviti nedolžnosti"), da goljufa svoje bralce, in sicer tako, da prikrije pravi domet (etične) izbire. Kategorični imperativ, torej dolžnost, praktično v vseh primerih, ki jih podaja, postavi na isto stran kot dobro bližnjega: bralec bo brez posebnih zadržkov pritril Kantu, da je res prav verjetno, da bi v takem primeru razmišljal tudi o možnosti izbrati smrt. Toda problem je v tem, da bralec tu Kantu sledi ne zato, ker bi ga prepričala neizprosna sama dolžnost, temveč zaradi podobe zla, storjenega drugemu, ki tu nastopa kot protiutež. Bralec torej pritril Kantu, če lahko tako rečemo, "iz nenačelnih razlogov", pritril mu zato, ker ga pri tem vodi določena predstava dobrega, v kateri utemeljuje smisel svoje dolžnosti (kar pa je seveda heteronomija). Prav v



tem je neka zaslepitev. Zato se Lacan odloči pritisniti na Kanta z naslednjo dilemo: kaj pa, če je položaj tak, da je na eni strani moja dolžnost, na drugi pa dobro bližnjega, tako da lahko to, kar mi narekuje dolžnost, izpolnim le na škodo bližnjega? Ali se bom ustavil pred zlom, ki bi ga s tem povzročil, ali pa bom vztrajal pri svoji dolžnosti? Šele tak primer oziroma tak položaj po Lacanu pokaže, ali gre pri vsem skupaj za napad na pravice drugega, kolikor je moj podobnik, ali pa za krivo pričevanje kot tako. Zato Lacan predlaga, da primer spremenimo takole: Vzemimo, da gre za resnično pričevanje, za vprašanje vesti, ki se mi postavi, če od mene zahtevajo, da izdam svojega bližnjega, svojega brata, zaradi dejavnosti, ki ogrožajo varnost države. Na eni strani imamo torej dolžnost (do resnice), na drugi pa dobro nekoga, ki povrh vsega še ni kdorsigabodi, temveč naš brat. Kot komentar k temu Lacan pripomni sledeče:

"Se moram ukloniti svoji dolžnosti do resnice, kolikor ta varuje avtentični kraj mojega užitka, četudi je ta kraj prazen? Ali pa se moram ukloniti tej laži, ki me sili, da za vsako ceno nadomestim načelo mojega užitka z dobrim, zaradi česar sem prisiljen, da se obračam po vetru?" (Lacan 1988, 188-9)

Primer, ki ga daje Lacan, je seveda kočljiv in brez dvoma tak tudi hoče biti. Je kot narejen za to, da pri publiku izzove ogorčenje: Hvala lepa za tako etiko, ki nam nalaga izdajati svoje bližnje! Toda kaj bi rekla taista publika, če bi morala dobro, ki sem ga storil svojemu bratu (s tem, da ga nisem "izdal"), plačati s svojim dobrim? Če z varnostjo države razumemo tudi varnost državljanov, potem se pač lahko zgodi, da sem s tem, ko nisem izdal brata, izdal številne druge soljudi. To je tisto, na kar meri Lacan z "obračanjem po vetru". Če stopi v igro dobro, potem se na neki točki nujno postavi vprašanje: *čigavo dobro?* Obračanje po vetru je obračanje v tisto smer, iz katere piha večje dobro.

Vprašanje, ki ga Lacan naslovi na Kanta, se torej, če ga ponovimo, glasi: "Se moram ukloniti svoji dolžnosti do resnice, kolikor ta varuje avtentični kraj mojega užitka, četudi je ta kraj prazen? Ali pa se moram ukloniti tej laži, ki me sili, da za vsako ceno nadomestim načelo mojega užitka z dobrim, zaradi česar sem prisiljen, da se obračam po vetru?"

Za Kantov odgovor Lacanu bi lahko imeli njegov odgovor Constantu, kolikor se omejimo na njegov etični aspekt.

Razpravo bomo nadajevali tako, da si bomo najprej pogledali kritiko, ki jo na Kanta v tej točki naslovi že omenjeni Herbert J. Paton<sup>11</sup> in njegovi privrženci, nato pa bomo na koncu poskusili nakazati, zakaj Kantovega stališča v tej točki vendarle ne gre kar tako zavreči.

Ob razpravi o "pravnih načelih" smo dejali, da bi zagrešili precejšno napako, če bi hoteli pravna načela obravnavati kot etična. Paton pa zagreši inverzno napako: etična načela želi obravnavati kot pravna. Drugače rečeno, klasična interpretacija Kantove etike v slednji razbira dve temeljni postavki:

1) da moralni zakon oziroma dolžnost predhodi vsaki elaboraciji pojma dobrega in da je nasprotno pojem dobrega izpeljan iz dolžnosti

2) da je moralna kvaliteta dejanja določena formalno, na čemer temelji obče-veljavnost moralnega zakona.

Ta dva momenta sta hkrati tisto, kar v Kantovi teoriji ohranja razmik med etičnim in legalno-pravnim aspektom naših dejanj. Paton pa, če lahko tako rečemo, *wants to eat his cake and have it*. Hoče Kantovo etiko, a brez omenjenih dveh postavk. Kot opozarja že Norman Gillespie<sup>12</sup>, je stališče, s katerim bi zavrgli obe postavki, hkrati pa še naprej trdili, da se ukvarjamo s Kantovo praktično filozofijo, skrajno problematično. Še bolj problematično pa je pri vsem skupaj to, da je Patonova interpretacija Kanta na ravni argumentov zelo šibka, tako da jo mora avtor nenehno krpiti s sklicevanjem na zdravi razum in z izjavami tipa "če pa je Kant res zagovarjal kaj takega, potem mu sam na žalost ne morem pritrditi." Edini Patonov argument je ta, da vpelje razliko, hierarhijo, med moralnimi načeli, moralnimi zakoni in moralnimi pravili. Izjeme od moralnih načel niso možne, pravi, zato pa so možne izjeme od moralnih zakonov in pravil, v kolikor to niso arbitrarne izjeme, temveč nujne oziroma dolžne *lduel* izjeme. Toda paradoks te Patonove strategije je v tem, da če izjeme od moralnih pravil niso hkrati tudi izjeme od moralnih načel, potem sploh niso nobene izjeme. Če pa to so, potem Paton s tem spodbije svojo lastno tezo, da izjeme od moralnih načel niso možne, in hierarhija treh tipov moralnih obvez mu pri tem prav nič ne pomaga. Paton tu zagreši natanko tisto

---

11. Gre predvsem za Patonov spis "An Alleged Right to Lie. A problem in Kantian Ethics" ter njegovo polemiko z Ebbinghausom. Oboje je objavljeno v zborniku, ki sta ga uredila Geismann in Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*.

12. Njegov tekst je objavljen v istem zborniku.



napako, ki jo Kant očita Constantu: moralne zakone oz. pravila razume kot takšne vrste "posredujoča načela", ki vsebujejo izjeme od moralnih načel, ne pa kot nekaj, kar nam pomaga ugotoviti, ali je nek konkreten primer primer splošnega načela ali ne. V nadaljevanju se Paton seveda nujno spotakne ob Kantov spis *O domnevni pravici lagati iz človekoljubja*, saj Kantovo eksplicitno stališče v tem spisu tako rekoč z enim zamahom spodbije vse, kar se Paton trudi dokazati. In raven, kako se sooči z zadevnim spisom, je milo rečeno bizarna. Ob pomankanju argumentov se loti tako cenene psihologiziranja, da si je slednje vredno ogledati že kot prav posebno kuriozitetu, ki daje svoj specifični pečat kontroverzi Kant - Constant. Najprej nam pove, da je Kant pisal zadevni spis v hudi jezi, jezi zaradi tega, ker ga je Constant naslovil z "nemški filozof", Kant pa je bil v tem času že tako slaven, da je bil prizadet njegov narcizem in je to sprejel kot hudo žalitev. Kantovo stališče označi za "trenutno muho", sam spis pa kot "spis, napisan v jezi in na stara leta". Pove nam tudi, da se je Kant v tem času "pritoževal zaradi svojega zdravja", da je pozabil na nekatera svoja prejšnja stališča, kar je pač slabost profesorjev nasploh. Ko najprej na kar najbolj pritlehen način oblati Kanta, pa nato zavzame držo dobrohotne prizanesljivosti, poskuša Kanta "razumeti" in mu napako oprostiti:

"Obstaja žalostno dejstvo, da človek pri 73 letih lahko postane bolj pozabljiv in morda bolj siten. (...) Ne smemo mu zameriti, če je bil malce nejevoljen. (...) Starajoč se filozof se lahko nagiba k temu, da začne podpirati krutejša stališča kot v svojih boljših letih: še posebej se lahko nagiba k temu, da se vrne k manj zapletenim prepričanjem, v katerih je bil vzgojen". (Paton, v Geismann in Oberer /ur./ 1986, 59)

Nato nam postreže še z nekakšno instant psihoanalizo. Pove nam, da je mama Kantu vseskozi dopovedovala, kako pomembno je govoriti resnico, in zato predlaga, da "lahko v tem ponesrečenem spisu vidimo ponazoritev tega, kako lahko star človek, v trenutku oprostljive nejevolje, svoje osnovno prepričanje prižene do neupravičenih skrajnosti, in sicer pod vplivom zgodnje vzgoje". Svoja izvajanja pa zaokroži takole: če pa je takšno Kantovo stališče res konsistentno, "potem se bojim, da bo to zgolj pripeljalo v nemilost celo Kantovo doktrino", oziroma, "potem se bojim, da bom moral opustiti kategorični imperativ kot tak, čeprav z velikim obžalovanjem." Če sem nam zdijo tovrstne opazke in ta način



argumentiranja smešen, pa nam mora smeh precej zagreniti dejstvo, da je Paton avtoriteta na področju Kantove filozofije.

Dejstvo ostaja, da je prav zadevni spis tisti, ki nam Kantova stališča glede tega vprašanja predoči v najbolj izostreni in zaostreni obliki, ki nas torej opozori na to, kakšen je zastavek, če sprejmemo ta pravila igrata. Kant svojih bralcev vendarle ni pustil v veri, da se s tem, ko sledijo dolžnosti nujno izogibajo zlu.

Ostane nam še, da povemo nekaj o tem, v čem je "vrednost" tega Kantovega vztrajanja.

Patološkost subjekta, njegovi interesi, nagnjenja, njegovo dobro, je tisto, kar ga ovira, kar mu preprečuje, da bi deloval etično v strogem pomenu besede. Toda, bi lahko rekli, skrajna meja *subjektive* patološkosti ni v njem samem, temveč v drugem. Drugače rečeno, potem ko subjekt že postavi v oklepaj svoje interese in svoje dobro in se nanje ne ozira, ko sledi poti svoje dolžnosti, lahko naleti na drugačno oviro dolžnosti: na dobro bližnjega, drugega. V kolikor je položaj tak, da imamo na eni strani dolžnost, na drugi pa dobro bližnjega, potem dobro bližnjega lahko nastopa kot ovira izpolnitvi moje dolžnosti. In ta ovira je na nek način še precej večja kot naša lastna dobrobit. V primeru, ko lahko sledim svoji dolžnosti le na škodo drugega, si lahko na primer rečem: tu ne gre drugače, kot da napravim izjemo, opustim svojo dolžnost in pomagam bližnjemu. In zdi se, da je oni "ne gre drugače", "ni šlo drugače", ki je sicer natanko nasprotje svobode in s tem etike, tokrat etično upravičen. To pa je tisto, kar je po Kantu temeljna laž, *proton pseudos*. Temeljna laž je v tem, da si rečem, da obstajajo "neškodljive laži", neškodljive kršitve in izjeme od moralnega zakona. Temeljna laž je v tem, da si rečem, da nisem imel izbire, da si rečem, da je bila sila prilike pač taka, da ni bilo druge možnosti. - To je tisto, s čimer po Kantu zavržem svobodo in s tem možnost etike kot take. Če je nekaj res "laž", to je, če gre za primer, kjer dejansko "popustim glede svoje dolžnosti", potem to v nobenem primeru ne ostane brez posledic: krivda je tu, pa če je bil razlog za "izjemo" še tako tehten. Enega izmed razlogov za razvpito in zloglasno "ireduktibilnost patološkega" bi torej lahko videli v tem, da zadnja, ultimativna točka *subjektive* patologije tiči v Drugem in da torej subjektovo dejanje, v kolikor "uspe", nikoli ni brez konsekvenc za Drugega. Pri tem pa nikakor ne smemo spregledati, da je to problem prav vsake etike, ne le Kantove. Vprašanje je zgolj, ali se te točke

zavedamo, ali pa jo prikrivamo pod plaščem nekega večjega Dobra, kot pa je npr. dobro tistega, ki smo ga s svojim dejanjem prizadeli. Tudi etika, ki dolžnost izenači z dobrim bližnjega, se temu problemu ne more izogniti, prav nasprotno, na nek način se zadevni problem tu še podvoji. Slejkoprej se pojavita dve vprašanji, 1) kaj si predstavljamo pod "dobrim" (ali to, kar je po našem mnenju dobro za našega bližnjega, kot takšno nastopa tudi v njegovi sodbi, ali pa gre za to, da bližnjemu vsilimo našo predstavo o dobrem) in 2) za čigavo dobro gre (bližnjih je pač lahko več).

Morda bi ob konkretnem primeru, ki ga Kantu "podtakne" Constant, lahko razpravljali o tem, ali sem dejansko, in v skladu s Kantovimi postavkami, etično primoran (potencialnemu) morilcu povedati resnico. Še posebej zato, ker je primer precej "umeten" - ni namreč jasno, zakaj ne bi mogel preganjalcu kot odgovor na njegovo vprašanje zabrusiti enostavno "Ne povem!" Obstaja nek precej boljši primer, primer, ki precej bolj natančno predoči, v čem je zastavek Kantovega vztrajanja na tej točki. V mislih imamo tisti primer, ki ga Lacan, z nedvomno izjemno interpretacijo, vključi v svoj *Seminar* o etiki: Antigono. Antigona vztraja na tem, da je treba njenega mrtvega brata (in "izdajalca domovine") Polinejka pokopati. Pri tem je ne vodi nobeno dobro: ne njeno (edino "dobro", ki ga zadeva prinese njej, je, da jo živo zaprejo v grobnico), ne Polinejkovo (ta je že mrtev), ne dobro skupnosti, utelešene v vladarju Kreonu (njeno dejanje ima za posledico tako rekoč propad skupnosti, kolaps kraljestva)<sup>13</sup>. Nasprotno, Antigona izhaja iz in vztraja na nekem brezpogojnem *treba je*: treba je pokopati mrtvega brata. Lacan ob tem pravi sledeče:

"Junak že s tem, ko s svojo navzočnostjo v tem območju (tj. območju "med dvema smrtima" op. p.) kaže na to, da se je nekaj odločilo in osvobodilo, že v Antigoni potegne za seboj tudi nasprotnika; ob koncu Kreon jasno in glasno govori o sebi kot o nekom, ki bo poslej živel kakor mrlič med živečimi, glede na to pač, da je v zadevi izgubil dobesedno vse svoje dobrine. Znotraj tragičnega dejanja junak osvobodi tudi svojega nasprotnika." (Lacan 1988, 323)

Antigona bi si lahko na neki točki postavila vprašanje, ali je vredno vztrajati, če pa bo zadeva imela takšne in takšne posledice? V tem primeru pač ne bi imeli *Antigone*. Seveda bi z lahkoto našli koga, ki bi zagovarjal

---

13. Na ta "škandalozni" značaj Antigoninega dejanja je opozoril že Slavoj Žižek (cf. Žižek 1991, 218-219).

naslednje stališče: Antigona bi ravnala še bolj etično, če bi se odpovedala svoji zahtevi in tako rešila kraljestvo. Vendar takšna etika pač ni umestljiva v perspektivo, ki jo odpira Kant, niti ne v tisto, ki jo odpira Lacan. Tako Kant kot Lacan reafirmirata etiko in dejanje v neki perspektivi, ki je vse prej kot lagodna in ki bi jo prej lahko imenovali travmatična. Etično dejanje umestita v neko dimenzijo, ki ni niti dimenzija zakona (države) niti transgresije zakona (Antigonin lik pač ni ekvivalent lika civilno-družbene aktivistke, ki se zoperstavlja tiraniji države), temveč je nasprotno dimenzija brezpogojnega, realnega.





Ze v prvem delu smo se vrtili okoli postavljenega, da je patološki, ali se deli subjektivnega obstoja v čustven svetu, še nek način reduktivnega. Prvo tako reduktivna je dvoma, ki spremlja odgovor na vprašanje, ali je naše dejanje "zares" etično ali ne. V tem, drugem delu, si bomo najprej ogledali dva Kantova odgovora na to "biokaslo patološkega". Nato se bomo lotili ob Lacanovem "geslu" ne popusti glede svoje želje in pokazati, kje smo Kant tu lahko pomagali razumeti Lacana. Na koncu, v četrtem poglavju, pa si bomo pogledali še neko Lacanovo kritiko Kanta in preiskali našo odgovoriti.

## II. DEL

### I. NESMRTNOST DUŠE ALI KANT S SADOM

#### Etika in religija

Prisahajamo na to, čemu se posvadi naše "mehurčki del" *Kritike praktičnega uma*, na tisti del, kjer Kant vpelje postulat nesmrtnosti duše in Boga, tisti del torej, ki se deli glede na Kantovo izhodiščno razumevanje pravej presenetljiv in ki zato interpretacij povzroča namale poglavitno. Tisti, ki vzamejo Kantova izhodišča resno, običajno rečejo, da je ta Kant popustil in v določeni meri kršil konsistentnost svojega dela. Drugi, ki so jim Kantova izhodišča že tako "prezida" ali preveč neživljenjska, v tem vidijo dokaz tega svojega prepričanja. Čeprav se naša interpretacija bolj nagiba k prvemu taboru, taboru *hardlinerjev*, pa kljub temu tega dela *Kritike* ne gre na hitro odpraviti. Prav kot *hardlinerji* moramo vzeti nase tudi ta drugi del in poskušati pokazati, v čem je njegova nojanost in funkcija.

Po nazivski čistega praktičnega uma, v okviru katere smo se – kar zadeva *Kritiko praktičnega uma* – v glavnem gibali doselej, sledi še dialektika. Dejstvo, da obstaja dialektika čistega praktičnega uma, je že samo na sebi presenetljivo. V Kantovem besednjaku, kot ga vzpostavi *Kritika čistega uma*, dialektika razrahače tisto postročje naših misli, ki je onstran vednosti, iz katerega se more biti nobeno spoznanje. Tu nimamo





Že v prvem delu smo se vrteli okoli problema, da je patološkost, ki se drži subjektovega obstoja v čutnem svetu, na nek način ireduktibilna. Prav tako ireduktibilen je dvom, ki spremlja odgovor na vprašanje, ali je neko dejanje "zares" etično ali ne. V tem, drugem delu, si bomo najprej pogledali dva Kantova odgovora na to "blokada patološkega". Nato se bomo ustavili ob Lacanovem "geslu" *ne popusti glede svoje želje* in pokazali, kje nam Kant tu lahko pomaga razumeti Lacana. Na koncu, v četrtem poglavju, pa si bomo pogledali še neko Lacanovo kritiko Kanta in poskušali nanjo odgovoriti.

## 1. NESMRTNOST DUŠE ALI KANT S SADOM

### Etika in religija

Prehajamo na to, čemur se ponavadi reče "mehkejši del" *Kritike praktičnega uma*, na tisti del, kjer Kant vpelje postulata nesmrtnosti duše in Boga, tisti del torej, ki se zdi glede na Kantovo izhodiščno zastavitev precej presenetljiv in ki zato interpretom povzroča nemalo preglavic. Tisti, ki vzamejo Kantova izhodišča resno, običajno rečejo, da je tu Kant popustil in v določeni meri žrtvoval konsistentnost svojega dela. Drugi, ki so jim Kantova izhodišča že tako "pretrda" ali preveč neživljenjska, v tem vidijo dokaz tega svojega prepričanja. Čeprav se naša interpretacija bolj nagiba k prvemu taboru, taboru *hardlinerjev*, pa kljub temu tega dela *Kritike* ne gre na hitro odpraviti. Prav kot *hardlinerji* moramo vzeti nase tudi ta drugi del in poskušati pokazati, v čem je njegova nujnost in funkcija.

Po analitiki čistega praktičnega uma, v okviru katere smo se - kar zadeva *Kritiko praktičnega uma* - v glavnem gibali doslej, sledi še dialektika. Dejstvo, da obstaja dialektika čistega praktičnega uma, je že samo na sebi presenetljivo. V Kantovem besednjaku, kot ga vzpostavi *Kritika čistega uma*, dialektika zaznamuje tisto področje naših misli, ki je onstran vednosti, iz katerega ne more iziti nobeno spoznanje. Tu nimamo

več opore v zoru, tu gre za ideje čistega uma, ki jih sicer lahko mislimo, ne moremo pa si o njih pridobiti nobene vednosti, spoznanja. Takšna ideja je na primer ideja Boga. Boga čisti um lahko misli, napako, ki ji Kant reče subrepcija, pa zagreši, če ga obravnava kot razumski pojem, če mu torej pripisuje eksistenco ali kakšne druge predikate. Za Boga ne moremo reči ne da obstaja ne da ne obstaja, to je enostavno onstran naše spoznavne zmožnosti. Dialektika se ukvarja s takšnimi napakami, oziroma, ukvarja se s tem, čemur Kant reče *Schein*, torej videz, ki je transcendentalen in ki ima svoj izvor v umu. Ta *Schein* ni nekaj kontingentnega, temveč je tako rekoč nujen, ne da se ga enostavno odpraviti z zamahom roke. In posel dialektike je v tem, da umskim idejam podeli mesto, ki jim gre. To je, da jim da vso legitimnost, a jih hkrati izvzame področju spoznanja. Drugače rečeno, podeli jim status *regulativne ideje*.

Presenetljivost dejstva, da obstaja tudi dialektika čistega praktičnega uma, izhaja iz tega, da praktični um že po definiciji nima nobenih pretenzij po spoznanju. Praktični um ni um, s katerim bi kaj vedeli, njegovo realnost se kaže zgolj v določenih dejanjih. Lahko bi rekli, da dokler je čisti um *praktičen*, ne more imeti nobene dialektike in ne ustvarja nobenih "transcendentalnih videzov", saj ne vsebuje nobenih deklarativnih izjav. Zato velja poudariti, da gre v dialektiki čistega praktičnega uma za spoznavne, torej teoretske iluzije o moralnosti in ne za "moralne iluzije", videze. Moralni *Schein* je na primer heteronomija, z njo pa je opravila že analitika. Dialektika torej zadeva to, za kar si lahko na podlagi praktičnega uma, skozi neko subrepcijo, domišljamo, da *vemo* o pojmih praktičnega uma. Preprečuje torej, da bi to, kar kot nujno izhaja iz praktičnega uma, imeli za neko *spoznanje*. To, kar po Kantu nujno izhaja iz praktičnega uma, pa je ideja Vrhovnega Dobra ter kot nujne, a nedokazljive *predpostavke* tega, trije postulati: postulat nesmrtnosti duše, postulat Boga ter postulat svobode.

Svoboda, kot smo videli, v *Kritiki praktičnega uma* nima le funkcije postulata, torej nujne, a nedokazljive predpostavke, temveč je kot pogoj vsake etike hkrati *dejstvo*, celo "dokazljivo dejstvo". Prava postulata sta torej le nesmrtnost duše in Bog. V tem interpreti vidijo vse mogoče, najpogosteje pa to, da Kant tu obljublja moralnim subjektom nebesa. Mi se bomo najprej na kratko ustavili ob postulatu Boga oziroma ob vprašanju religije nasploh, nato pa si bomo nekoliko bolj podrobneje pogledali še postulat

nesmrtnosti duše in poskusili pokazati, kako natanko izgledajo nebesa, ki da jih obljublja Kant.

Najprej velja poudariti, da Kant vztraja na tem, da postulati praktičnega uma v nobenem primeru niso predhodni pogoj moralnosti - stališče, ki je Kantu prineslo precej nevšečnosti in težav. Zato, da bi delovali moralno, ni potrebna ne vera v nesmrtnost duše ne vera v Boga. Še več, kot Kant opozarja v *Grundlegung*, je takšna vera lahko celo ovira moralnemu, kolikor lahko v naše delovanje vnese moment patološkosti: strah pred kaznijo ali obljubo nagrade v posmrtnem življenju. Razmerje med etiko in religijo v Kantovi filozofiji ni niti najmanj enoznačno, zato si bomo tu privoščili krajši ovinek in ga poskušali natančneje opredeliti.

"Morala, v kolikor je utemeljena na pojmu človeka kot svobodega bitja, ki je s tem preko svojega uma zavezan brezpogojnim zakonom, ne potrebuje niti Ideje nekega drugega višjega bitja, niti kakega drugega gonila, kot sam moralni zakon, da bi le-tega spoštoval *Ibeobachten!*. (...) Kar torej zadeva moralo (...), ta v nobenem oziru ne potrebuje religije, temveč zadošča sami sebi, zahvaljujoč čistemu praktičnemu umu." (*Die Religion...*, BA III, IV)

Zgornji odlomek najdemo na samem začetku predgovora k *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.<sup>1</sup> Kantovo stališče, ki ga zavzame že v *Grundlegung*, torej tudi tu, osem let kasneje, ko napiše svojo razpravo o religiji, ostane neomajno. Ker pa Kant vendarle naveže religijo natanko na idejo moralnega, ostane vprašanje, kje lahko pride do te navezave, ne da bi vera okrnila čistost etičnega dejanja. Odgovor na to vprašanje najdemo v predgovoru k prvi izdaji *Religije*. Kant izhaja iz tega, da moralni zakon, s tem ko je sam svoj edini smoter, ne potrebuje nobenega smotra, ne za to, da bi človek spoznal, kaj je njegova dolžnost, niti ne za to, da bi ga silil k izpolnitvi te dolžnosti. Prav nasprotno, pravi, mora čista forma zakona, kadar gre za dolžnost, *von allen Zwecken abstrahiren*, odmisлити vse smotre in cilje. Toda, nadaljuje Kant, čeprav morala ne potrebuje predstave nekega smotra, ki bi predhodil določitvi volje, je prav mogoče, da je vendarle v *nijnem razmerju z nekim takšnim*

1. Naslov tega Kantovega dela ponavadi prevajamo v slovenščino kot "Religija v mejah čistega uma", kar pa ni najboljši prevod, saj se izgubi razlika med *reinen* in *blossen*. "Čisti um" tu ni tisti iz *Kritike čistega uma*. Pravilni prevod bi se torej glasil "Religija v mejah zgolj uma". Čeprav je ta prevod okornejši, se ga tu vendarle držimo, ker nam s svojo preciznostjo lajša razumevanje "projekta" Kantove religije.



smotrom, ne sicer tako, da bi bil tak smoter njen temelj in izhodišče, temveč v pogledu nujnih konsekvenc, ki izhajajo iz maksim, sprejetih v skladu z zakonom. Brez nekega razmerja do smotra ni mogoča nobena določitev volje, kajti slednja *nikoli ne more ostati brez vsakega učinka /Wirkung/*. Predstavo smotra torej moramo dopustiti, ne sicer kot določujoči razlog akterja ali kot smoter, ki bi dejanju predhodil tako, da bi bil vsebovan v nameri, temveč kot konsekvenco */Folgel/*, kot nekaj, kar *sledi* iz določenosti volje z moralnim zakonom. "Potemtakem", sklene Kant to izpeljavo, "zato, da bi pravilno delovali, morala ne potrebuje nobenega smotra, temveč ji zadošča zakon, ki vsebuje formalni pogoj rabe svobode nasploh. Toda, iz morale izide */hervorgeht/* določen smoter; um namreč ne more biti ravnodušen do odgovora na vprašanje: *kaj torej lahko izide iz tega našega pravičnega delovanja /Rechthandeln/*". (*Die Religion...*, BA VI, VII) Malo nižje še doda, da ideja najvišjega Bitja odgovarja na "našo naravno potrebo, da mislimo, za naše dejanje in nehanje, vzeto v celoti, nek smoter, ki ga lahko upraviči um".

Kantova argumentacija torej poteka nekako takole: naše delovanje, v kolikor je etično, izhaja zgolj iz dolžnosti in ni določeno z nobenim drugim smotrom ali predstavo (npr. predstavo določenih učinkov našega dejanja kot zaželenih). Toda, čeprav etičnost ni v nobeni neposredni zvezi z učinki nekega dejanja, pa naše delovanje vendar vselej proizvede nek učinek, in kot ljudje si ne moremomo pomagati, da ne bi tega učinka dojeli v perspektivi nekega smotra. Prvo in osnovno razliko med kantovskim konceptom religije in religijo v običajnem pomenu besede bi torej lahko definirali s tem, da je pri Kantu religija lahko zgolj *aposteriorna* glede na moralo, medtem ko religija v običajnem pomenu besede bodisi sovpada z moralnostjo, bodisi je njen pogoj. Drugače rečeno, bog je v Kantovi filozofiji predvsem logični pojem, in sicer v razmerju do tega, da so človeška bitja bitja, ki potrebujejo smisel, h kateremu konvergira njihovo delovanje, oziroma natančneje, posledice, učinki tega delovanja. V *Kritiki čistega uma*, kjer Kant vpelje idejo Boga oziroma nepogojenega kot regulativno idejo, poudari, da ta ideja "usmerja razum proti nekemu določenemu cilju, z ozirom na katerega se na neki točki stekajo smernice njegovih pravil; čeprav je ta točka le ideja (*focus imaginarius*), se pravi točka, iz katere koncepti razuma dejansko ne izhajajo, saj leži izven možnega izkustva, pa vseeno služi temu, da jim ob največjem obsegu

priskrbi največjo enotnost." (KrV, B 672/ A 644) K temu Kant doda, da se lahko ob tem "imaginarnem gorišču" pojavi "iluzija" oziroma "transcendentalni videz", da je to gorišče samo nek objekt. V nasprotju s tem Kant vztraja, da nepogojeno ni nek objekt, ki bi ga lahko spoznali, temveč le ideja, ki jo lahko mislimo. Zato je ob njej upravičena le regulativna raba, ki izključuje konstitutivno rabo. Takšna koncepcija ideje Boga kot točke absolutno nepogojenega ostaja nespremenjena tudi na področju praktičnega uma. "Postulat" je zgolj drugo ime za regulativno idejo, ki ni na področju praktične filozofije nič bolj spoznana in spoznavna kot v kontekstu "teoretične filozofije". Zato lahko Kant govori o "čisti umski veri": vera v obstoj Boga ne implicira ničesar drugega in nič več kot to, da (nujno) postuliramo neko točko, iz katere lahko učinke naših dejanj, v kolikor so le-ta moralna, poenotimo in s tem vanje vnesemo razsežnost smisla. Bog je točka, s katere vidimo same sebe in svoja dejanja kot nekaj, kar je usmerjeno k določenemu cilju in smiselno. V tem smislu lahko brez zadržkov rečemo, da Kantov koncept Boga kot "logične entitete" mnogo bolj ustreza Lacanovemu konceptu velikega Drugega (ki lahko nastopa tudi v povsem "profanem" kontekstu), kot pa Bogu religije (lahko bi rekli tudi Bogu mistikov). Kar je pri vsem skupaj še posebej zanimivo, pa je dejstvo, da Kantov postulat Boga nosi v sebi dve, na prvi pogled izključujoči se, postavki: "Drugi obstaja" in "Drugi ne obstaja". Bog - v smislu te "logične entitete" - obstaja, kolikor smo primorani, da postuliramo njegov obstoj (primorani v smislu, da kot človeška bitja ta obstoj *hočeš nočeš* predpostavimo, da ne moremo, da ga ne bi predpostavili). Po drugi strani pa bi lahko rekli, da Bog ne obstaja, v kolikor sam nima in ne more imeti razloga, da bi verjel v svoj lastni obstoj - saj sovpada s točko, ki mora ostati zunanja, če naj se ta vera vzpostavi. Lacan opozori, da stavek "Bog je mrtev" še ne implicira nobenega ateizma. Navezujoč se na freudovski mit iz *Totema in Tabuja* nasprotno pokaže, kako šele kot "mrtev" zaživi v vsej svoji razsežnosti. To povzame s formulo "Bog je mrtev, a problem je v tem, da sam tega ne ve" (Lacan 1988, 183). Glede na to bi lahko status Boga kot postulata praktičnega uma formulirali obratno: *Bog obstaja, toda sam tega ne ve*. Opravka imamo z nekakšno sprevrnjeno inačico onto-



loškega dokaza za obstoj Boga<sup>2</sup>: Če je Bog res Bog (tj., če je na ravni svojega pojma), potem ne (ve, da) obstaja.

Obstaja sicer določena razlika med "praktično teologijo" druge *Kritike* in teorijo religije, ki jo najdemo v spisu *Religija v mejah zgolj uma*, kjer se Kant večkrat spusti v razpravo o vprašanih religiozne eksegeze in krščanstva nasploh. Vendar pa je za našo tukajšnjo razpravo zanimivo predvsem vprašanje, kam se - glede na čisti praktični um - umešča religija. Kantov odgovor je na nek način paradoksalen: v skladu s prisposodbo koncentričnih krogov, ki jo uporablja sam Kant, velja, da vera in um nista zunanja eden drugemu. Če izhajamo iz čistega uma (teoretičnega ali praktičnega), v samem njegovem *osrčju* naletimo na nekaj "zunanjega", na vero. Naletimo na nek videz, *Schein*, ki pa ni odpravljen z gesto "razsvetljevanja", ker kljub temu, da je na nek način ne-umen, nujno izhaja iz samega uma:

"Torej vsaj transcendentalna (subjektivna) realnost umskih pojmov izhaja iz tega, da nas na tako idejo navede nujni sklep uma. Potemtakem bodo obstajali umski sklepi, ki ne vsebujejo nobenih empiričnih premis in v katerih sklepamo iz nečesa, kar poznamo, na nekaj, o čemer nimamo nobenega pojma, čemur pa kljub temu in skozi nek neizogiben videz */Schein/* pripisujemo objektivno realnost. Glede na rezultate so torej takšni sklepi prej *modrovanja* kot sklepi uma (...), vendar pa tudi niso izmišljeni ali slučajno nastali, temveč izvirajo iz narave uma." (*KrV B 379/ A 339*)

Na področju praktične filozofije pride do določenega premika, ki je v tem, da sta pojma Boga in nesmrtnosti duše asertorično razglašena za pojma, ki imata določen objekt, vendar zgolj z ozirom na praktično rabo uma. Še vedno pa imamo opravka z natančno enako situacijo, kjer v središču uma naletimo na njegovo "slepo pego", na moment *vere*.

V kolikor pa izhajamo iz drugega konca, iz religije, religije v širšem smislu (kot razodete religije), pa tokrat v njenem osrčju naletimo na moment *uma*:

"Ker *lahko razodetje* v sebi vsaj zajema čisto *umno religijo*, medtem ko slednja ne more obratno zajemati tistega zgodovinskega v prvem, bi motril razodetje kot *širšo* sfero vere, ki v sebi vsebuje umno religijo kot neko *ožjo* sfero (ne kot dva kroga, ki se nahajata eden poleg drugega, temveč kot

---

2. V enem stavku bi lahko argument tega dokaza povzeli z besedami, "če je Bog res Bog, potem tudi obstaja" (saj obstoj sodi k samemu njegovemu pojmu).



koncentrična kroga), pri čemer se mora filozof (...) držati znotraj slednje." (*Die Religion...*, B XI, XII)

Če izhajamo iz čistega uma in vztrajamo v njem, slejkoprej nujno naletimo na moment ne-umnega, vere, ki je iz uma ni mogoče docela odstraniti, ne da bi s tem izgubili sam um. Če pa izhajamo iz razodete religije kot take, v njej trčimo ob neko "racionalno jedro", ob moment uma, ki je prav tako ireduktibilen. - Vera in um torej nista zunanja eden drugemu, temveč sta med seboj v razmerju, ki ga še najlepše opiše pojem *ekstimnosti*, "izključene notranjosti", moment zunanosti v sami najintimnejši notranjosti. Ob tem velja poudariti, da takšna koncepcija ni združljiva ne z religiozno tradicijo ne z razsvetljenstvom. Medtem ko religiozna tradicija um povzame, "posrka" v religijo (s Kantovo prisposodbo bi lahko rekli, da tu ne gre za dva koncentrična kroga, temveč za dva kroga, ki se v celoti prekrivata), pa razsvetljenstvo vztraja na tem, da sta obe sferi zunanji ena drugi ter da lahko s priseganjem na sfero razuma izničimo, razpršimo, sfero vere. Kant, sicer nedvomno dedič razsvetljenstva, je tu razsvetljenstvu zarisal neko mejo, katere teoretska relevantnost se je že večkrat potrdila, tako v "teoriji" kot v "praksi".

### Fantazma v mejah čistega uma

Vračamo se h *Kritiki praktičnega uma* ter k postulatni nesmrtnosti duše.

Kot že rečeno, je nesmrtnost duše vpeljana kot nujna predpostavka vrhovnega Dobrega, ki je definirano kot "popolna primernost volje moralnemu zakonu". Sama izpeljava postulata nesmrtnosti je kratka in gre takole:

"Popolno ustrežanje volje moralnemu zakonu je *svetost*, popolnost, ki je ni zmožno doseči nobeno umno bitje v čutnem svetu v nobenem trenutku svojega bivanja. Ker pa je kljub temu zahtevano kot praktično nujno, ga je mogoče najti le v *progresu*, ki gre v *neskončnost* proti temu popolnemu ustrežanju. (...) Ta neskončni progres pa je možen le pod predpostavko *neskončno* trajajoče *eksistence* in osebnosti tega umnega bitja (kar imenujemo nesmrtnost duše). Torej je najvišje dobro praktično možno le ob predpostavki nesmrtnosti duše, ki je torej, kot neločljivo povezana z moralnim zakonom, **POSTULAT** čistega praktičnega uma." (*KPU*, A 220)

Malo nižje Kant zapiše še naslednji stavek: "Za umno, a končno bitje je možen le progres v neskončnost, od nižjih k višjim stopnjam moralne popolnosti." (*Ibid*, A 221)

V tej Kantovi izpeljavi in njenih postavkah tiči nek očiten paradoks, ki še posebej izstopi v zadnjem stavku, kjer Kant pravi, da je za umno, a končno bitje, možno samo napredovanje v neskončnost. Na zadevni paradoks je opozoril že L. W. Beck (cf. Beck 1960, 270). - V kolikor je duša nesmrtna, potem po smrti "telesa" ni več prebivalec sveta, kot ga določata čas in prostor. Če torej duša ni več ujeta v logiko časa, potem seveda ni jasno, kaj lahko pomeni "kontinuiran in neskončen progres, napredovanje", po drugi strani pa prav tako ni jasno, zakaj bi duša kot osvobodjena vseh spon telesnosti tak progres sploh potrebovala. Svetost volje bi se lahko v trenutku dopolnila. Če pa se ne bi, če bi torej predpostavka večnosti vključevala neprestano spreminjanje (na bolje), potem tu sploh ne bi šlo za modus večnosti, temveč za časovni modus. Pojem spremembe ima svoj smisel le v času. - Kaj naj si torej mislimo o tej paradoksnih izpeljavi, s katero Kant vpelje postulat nesmrtnosti duše?

Na ta paradoks je po našem mnenju možen en sam, očiten odgovor: *Kar Kant tu dejansko potrebuje kot postulat, ni nesmrtnost duše, temveč nesmrtnost telesa.* Predpostavka "neskončnega napredovanja k vedno višjim stopnjam moralne popolnosti" - kot se izrazi Kant, ne more biti nesmrtna duša, temveč kvečjemu nesmrtno, neuničljivo, sublimno telo. Telo, ki obstaja v času, ki se v času spreminja, a ki se svojemu koncu, točki smrti, približuje le v asimptotičnem gibanju v neskončnost. Natanko zato, in kot bomo podrobneje izpeljali v nadaljevanju, lahko ta postulat imenujemo "fantazma praktičnega uma". Gre za točko, na kateri Kant na določen problem poda natanko isti odgovor kot Sade, zloglasni markiz de Sade. Znano je, da je J. Lacan napisal spis z naslovom *Kant s Sadom*, v katerem razgrne in opozori na neko nenavadno bližino Kanta in Sada. To bližino utemeljuje na nekaterih drugih momentih. Prav paradoksnih postulat nesmrtnosti duše pa je tisti moment, ki ga Lacan sicer ne omenja, a ob njem v kar najčistejši obliki izstopi pomen teze, da je Kanta treba brati s Sadom. Tu bomo torej podali neko svojo inačico "Kanta s Sadom" - svojo v smislu, da ni Lacanova, je pa, to lahko rečemo, lacanovska. Preden razvijemo to, za kar pri tej vzporednici gre, velja opozoriti, da bomo v nadaljevanju operirali s pojmom užitka kot strogo zoperstavljenega ugodju,

užitka kot "nepatološkega", ob katerem smo se ustavili že v prvem poglavju prvega dela.

V čem je temeljni problem sadovskih junakov-rabljev?<sup>3</sup> V tem, da lahko svoje žrtve mučijo zgolj do njihove smrti. Edina obžalovanja vredna in moteča stvar v teh seansah, ki se bi sicer lahko odvijale v neskočnost, kot napredovanje k vse popolnejšim mukam, je v tem, da smrt nastopi *prezgodaj* glede na skrajnost trpljenja, ki bi ga lahko prizadejali žrtvi. Drugače rečeno, užitek - užitek, ki vznikne na strani žrtve in ki je v temelju povezan z, če ne kar identičen, skrajnemu trpljenju - tu naleti na bariero ugodja, mejo tega, kar neko telo še lahko prenese - to je vsebovano v onem "prezgodaj". To se prehitro konča glede na nek *še!*, ki je natanko smer in imperativ užitka. Skratka, problem je v tem, da telo ni narejeno po meri užitka. Ni drugega užitka kot užitek telesa, vendar če naj bo po meri užitka, je treba prekoračiti meje telesa. (Tu ne govorimo o nekih abstraktnostih, užitek lahko konec koncev vzamen: o v najbolj dobesednem smislu, kot seksualni užitek. In glede tega čba spola, moški morda še malce bolj, izkušata, kaj pomeni, da telo ni narejeno po meri užitka, da ne more prav dolgo dohajati onega *še!*. Znanstveniki se trudijo, in pred leti se je pisalo o nekih injekcijah, ki da omogočajo celo trideseturno erekcijo. Da se o tem ne piše več, v zadostni meri priča o tem, da kljub vsemu niso uspeli prestaviti meje bolečine, ki užitek ustavi na njegovi poti.)

Ugodje oziroma meja tega, kar telo še lahko prenese bolečine, je torej zapreka užitku. Sadova rešitev nemožnosti prestopiti to mejo, je fantazma. Fantazma neskončnega trpljenja: žrtve mučijo v nedogled, onstran vseh meja zamišljivega, a še vedno in še naprej živijo in trpijo in pri tem celo postajajo vse lepše, vse "svetejše".

Zavedati se moramo torej, da tako imenovani "sadovski scenarij" oziroma "sadovska fantazma" ni enostavno nek poljubni domislek neke "bolne domišljije", temveč odgovarja na nek zelo specifičen, in splošno pereč, strukturni problem: problem razmerja med ugodjem in užitkom, ki sega daleč preko neposrednih seksualnih konotacij in bi ga lahko splošneje formulirali tudi kot problem razmerja med ugodjem in dolžnostjo.

---

3. Ob orisu temeljne paradigme "sadovskega scenarija" se opiramo na nekatere momente, ki jih v zvezi s tem razvije J.- A. Miller v seminarju z naslovom 1,2,3,4.



Kant se sooča z zelo sorodnim problemom, natančneje, s problemom, ki sodi v isti register.

Patologija, to, kar lahko *občuti* subjekt, predstavlja neko bariero, zapreko svobodi oziroma kategoričnemu imperativu. To je problem svobode, vezane na razcep subjekta, svobode, ki se vzpostavlja kot ločitev od patološkosti. Patološkost se namreč revanšira, vsili svoj zakon. Vzame si nazaj svoje pravice, in sicer tako, da nam na pot, po kateri sledimo kategoričnemu imperativu, podtakne neko ugodje, neko ugodje v bolečini, ki nas na tej poti blokira. Vskoči namreč bolečina kot transformacija ugodja, kot modalnost patološkega, ki lahko od ugodja, ko je to izčrpano, tako rekoč "prevzame štafeto". To raven patološkega bi morda še najustrezneje poimenovali kar *patos*. Tu subjektov neposredni interes nadomesti nekaj drugega, na primer neka ideja ali kakšna *cosa nostra*, v imenu katere subjekt pozabi na svoje ugodje in na svojo vsakdanjo patološkost. Tu sprejmemo bolečino, ker vemo, da npr. služi "dobri stvari". To logiko *patosa* na primer dobro poznamo iz partizanskih filmov. Ko nekoga ujamejo in ga nato mučijo, da bi izdal svoje tovariše - a heroj, praviloma narodni heroj, raje prenaša vse muke. Sadova in Kantova logika merita onstran tega *patosa*. Če naj natančneje opredelimo, na kaj merita, si lahko pomagamo z neko primerjavo. Lahko bi rekli, da obstajata dve logiki mučenja oziroma dva tipa žrtve. Žrtev, ki ve, zakaj jo mučijo, in žrtev, ki tega ne ve. Verjetno smo vsi že kdaj izkusili neko ultimativno srhljivost podobe mučene živali - če ne v živo, pa prek lepakov, ki jih razobeša kakšno društvo proti mučenju živali. Ob tem se sicer lahko gremo humaniste in si rečemo, da je to v dobro človeštva (kadar gre za poskuse), ali pa, da je to res grozno, a da na svetu obstajajo še mnogo hujše grozote, na primer mučenje ljudi. Pa vendar se s tem ne moremo znebiti občutka nekega neznosnega nelagodja, ki spremlja to podobo, in hitro pogledamo stran. Od kod izhaja ta neznosnost? Iz pogleda žrtve, tistega pogleda, ki ga znajo aktivisti - zaščitniki živali - tako dobro ujeti v fotoaparatu, iz pogleda žrtve, ki *ne ve, zakaj se ji vse to dogaja*, ki nima in ne more imeti nobene *cosa nostra*, za katero bi umrla oziroma trpela, v katero bi lahko umestila smisel svojih muk. Podoba žrtve, ki zgolj trpi, gleda in ničesar ne razume. S tem nikakor nočemo reči, da sta mučenje in smrt človeka manj grozljiva od mučenja živali. Sploh ne gre za to in sploh so živali tu mišljene kot, recimo temu tako, pradiigma nemožnosti osmisлити muke, ki jih prestajamo -

paradigma, ki lahko seveda "doleti" tudi človeka. Gre za dva tipa grozljivosti, od katerih eden deluje na nas (kot "gledalce") še posebej v modusu travmatizma, travmatičnosti, ki izhaja natanko iz tega, da izostane vsaka možna simbolizacija, vsak možni smisel.

Obstaja torej neka meja tega, kolikor svobode še lahko prenesemo, preden je ta blokirana bodisi z ugodjem (v obliki patosa) bodisi s smrtjo subjekta. In fantazma je tisto, kar dopušča, da to zapreko preskočimo, da tik za njo nadaljujemo pot. Naša teza je, da Kantov postulat nesmrtnosti duše (čigar resnica, kot smo videli, ni nič drugega kot nesmrtnost telesa) implicira natanko to gesto, to "rešitev". "Spodbudo", ki si jo dovoli Kant s postulatm nesmrtnosti duše, bi lahko formulirali nekako takole: če boste vztrajno sledili kategoričnemu imperativu, ne glede na vse muke, ki so s tem povezane, vam bo v neki točki dana priložnost znebiti se še tistega ugodja in ponosa, ki je izhajal iz te vaše žrtve. Tedaj boste prišli na cilj.

Kantova nesmrtnost duše nam torej obljublja zelo nenavadna nebesa. Etične subjekte čakajo nebesa v neki konstelaciji, ki je presenetljivo podobna sadovskemu budoarju.

Tu pa je treba reči, da fantazma ni edina rešitev, ki jo Kant poda za blokado patološkega. V zgornji rešitvi, torej v rešitvi, ki se opira na fantazmo, gre kot rečeno za neko nujno rešitev, v kolikor naj se ohrani pojem vrhovnega Dobrega, v kolikor naj se temu pojmu podeli neka realnost. Smrt subjekta je tu v strogem smislu nepomembna, še več, ko nastopi, raje zamižimo na eno oko. Vsa ta imažerija služi temù, da se ohranja konsistenca velikega Drugega, ki tu nastopa v obliki vrhovnega Dobrega. Subjekt je tisti, ki se je prisiljen v neskončnost "cepiti", ločevati od vsega patološkega ter od vsakega patosa. Pozicija Drugega pa se prav s tem krepi, krepi v smeri neke absolutne neomajnosti, ki se z vedno večjim "sadizmom" obrača na subjekt ter od njega zahteva več in več, ga vedno bolj "maltretira".

Obstaja pa še nek drug "izhod" - izhod, ki sledi paradigmi samomora. Če rečemo paradigmi samomora, potem to pomeni, da sploh ni nujno, da gre za empirični samomor. Tu nam spet lahko priskoči na pomoč določena jezikovna raba, ko na primer nekomu rečemo: kaj pa delaš, saj to je čisti

samomor! Ta paradigma je tista, za katero Lacan reče, da je v osnovi vsakega dejanja.<sup>4</sup>

V nasprotju s konstelacijo fantazme, ki, kot rečeno, v osnovi služi ohranjanju konsistentnosti velikega Drugega, samomor kot paradigma dejanja pusti manko v Drugem, pusti luknjo v Drugem, bi lahko rekli. To smer ubere neka druga linija Kantove praktične filozofije, tista, ki zadeva vprašanje radikalnega oziroma diaboličnega zla.

## 2. ZLO ALI KANT Z LUDVIKOM XVI.

### Fenomenologija zla

Delo, v katerem Kant vpelje pojem radikalnega Zla, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), o katerem smo nekaj že povedali, je v osnovi strukturirano na način "saj vem, pa vendar...". V prvem delu namreč z vso ostrino zastavi problem zla, kasneje pa, kot da bi se Kant ustrašil konsekvenc lastne zastavitve, poskuša to ostrino otopiti v prevladi diskurza o dobrem. Tu se bomo omejili zgolj na prvi del te razprave in vztrajali na onem "saj vem", brez nadaljnjih olupšav. Ostaja namreč dejstvo, da je prav ta spis, bolj kot vsa druga Kantova dela, presenetil, šokiral, naravnost "škandaliziral" sodobnike. Vpeljava koncepta radikalnega Zla je kontinuirano spravljala v zadrego Kantove interprete, še posebej v njegovem času. Čemu škandal, kaj je na tem konceptu tako "škandaloznega"? Tarnanje, pravi Kant, tarnanje, da je svet zel, je tako staro kot zgodovina sama. In če za kaj ne gre pri njegovem konceptu (radikalnega) Zla, potem ne gre za to, da bi se pridružil tej lepodušniški melodiji. Enega izmed vzvodov "škandala" lahko nedvomno prepoznamo v "neumestnosti", neumestljivosti Kantove koncepcije Zla. Ta se namreč ostro razlikuje tako od religiozne tradicije kot od tradicije razsvetljenstva.

---

4. V zvezi s tem glej: Miller 1990.



☉ Kantova koncepcija v treh ključnih točkah spreverne pojmovanje zla, kot ga je izoblikovala Zgodba, Pripoved, Knjiga, na kateri sloni krščanska tradicija. Prvi za Kanta nesprejemljiv moment v tej Pripovedi je, enostavno rečeno, da to, kar je "logično" prvo, kar je prvo po "naravi stvari", prikazuje kot prvo *po času*. "Pražvor" zla je opisan kot *začetek* zla v človeškem rodu, izvorni greh, padec v Zlo, je ena izmed etap *zgodovine* človeškega rodu.

☉ Nadalje zgodba o prehodu človeka iz izvirnega stanja nedolžnosti v zlo (seveda preko izvirnega greha) opredeljuje zlo izključno kot *transgresijo* Zakona, kot prestop določene vnaprej dane božje zapovedi oziroma prepovedi ("Ne jejta z drevesa spoznanja!"). Z drugimi besedami, krščanstvu manjka koncept "radikalnega Zla", "avtonomnega Zla", ki ne bi bilo zgolj kršitev zakona, temveč bi se samo postavljalo kot zakon. Tako pa imamo na eni strani nedolžnost, na drugi strani pa božji Zakon. In zlo je rojeno, ko nedolžnost prestopi na prepovedano ozemlje. Toda, kako je nedolžnost kot nedolžnost sploh lahko prišla do tega koraka? - Bila je *zapeljana, zavedena*. S tem - in to je tretja sporna točka - se Knjiga izogne gesti, s katero bi temelj zla postavila v človeka, v samo njegovo voljo.

☉ Po Kantu so vsi ti trije koraki (časovnost, transgresija, zavedenost) oziroma odgovori na vprašanje zla v ostrem nasprotju s človekom kot "bitjem svobode", ki ga jemlje za izhodišče svoje teorije etičnega subjekta. Prvič, če jemljemo zlo kot zunanje človeku, razmerje le-tega do zla pa kot učinek zavedenosti, zapeljevanja, ki se mu *ne more upreti*, tedaj pademo v klasično deterministično aporijo: vsako kaznovanje postane nesmiselno, Bog je dvoični Bog, ki me kaznuje ali nagrajuje za nekaj, kar je, če uporabimo Valmontov obrazec iz filma Nevarna razmerja, "*beyond my control*". Samo "moralno življenje" je na tej podlagi nemisljivo. V kolikor pa se človek načelno lahko upre zapeljevanju, pa vendarle "dela zlo", potem na vprašanje zla sploh nismo odgovorili. In prav v tem je Kantov problem: dispozicija */Anlage/* sama na sebi ni ne dobra ne zla, je nevtralna; skušnjava ni neubranljiva; volja je svobodna - in človek dela zlo. In kot odgovor na to Kant vpelje "škandalozni" koncept radikalnega Zla. Edini možni odgovor je, da nagnjenost */Hang/* k zlu prepoznamo v subjektivnem temelju (lastne) svobode. Sam ta subjektivni temelj mora biti namreč akt svobode, akt svobodne izbire (*Aktus der Freiheit*, pravi Kant */BA 6/*) - in ni svobodne izbire brez možnosti izbrati zlo. V tem inavguralnem aktu torej, s

katerim postavimo subjektivni temelj lastne svobode, se lahko izberemo kot zli.

"Moraš, torej moreš" se glasi znamenita Kantova formulacija, ki utemeljuje svobodo tako, da jo naveže na čisto formo Zakona. Od tod sledi: človek se mora, torej more pokoriti Zakonu, ki si ga nalaga praktični um, in ki ga pozna; in ne pokori se mu. Torej se mu *noče* pokoriti. In ta "noče" se pokoriti vrhovnemu Zakonu ni enostavno negacija tega Zakona, temveč - k temu se podrobneje vrnemo kasneje - njegova "perverzija", sprevrnitev, izbira tega Zakona kot sprevrjenega. Zel človek je sam izbral svojo slabost, izbral je zlo, v aktu svobodne izbire je svobodno izbral "nesvobodo". Vsak individuum, motren v svojem inteligibilnem značaju (ki se kaže v njegovih dejanjih), *pade* po svoji lastni izbiri. Če je človek zaveden, je on sam tisti, ki se je zavedel. (Cf. Weil 1990, 154-155) In tu ni mogoč noben "spravitveni dar", nobena "spravna žrtev". To, kar je v tej optiki storilo krščanstvo, je, nekoliko patetično rečeno, to, da je "osvobodilo človeka svobode", da je prihranilo človeštvu breme svobode - breme, ki mu ga Kant za nobeno ceno noče prihraniti. V teh stvareh Kant pač ni bil humanist, etika na svetu ni zato, da bi nam lajšala življenje. In na splošni ravni bi lahko imperativ Kantove etike formulirali tudi takole: "Vzemi nase svojo svobodo!", "Ne popusti glede svoje svobode!" Tako rekoč na vrhuncu razsvetljenske evforije je Kant zaostрил problem svobode do meja mračnjaštva. Poleg tega Kant nikakor ne sprejema podmene, da je človek "po naravi" dober - ost torej, ki je tokrat usmerjena proti razsvetljenstvu.

Naslednji moment, ki je povezan z zgoraj povedanim, pa je Kantovo vztrajanje na atemporalnosti, ne-časovnosti inavguralnega (svobodnega) akta izbire, odločitve. Če pristanemo na to, da odločitev za zlo umestimo v nek historični čas, potem smo prisiljeni za vsako konkretno "dejanje zla" iskati njegove vzroke v nekem (našem življenju) predhodnem času. Nasproti temu Kant postavlja to izbiro kot nekaj, kar ne pripada nobenemu času (kolikor čas opredeljuje bivanje subjekta kot fenomena), oziroma, če že, potem pripada "logičnemu času". Odločitev za zlo (ali dobro) je *transcendentalna* v strogem kantovskem pomenu besede. To pomeni, utemeljena je v svobodi subjekta.

Tretji ključni moment Kantove teorije pa je način konstitucije zla, oziroma problem "ontološkega statusa" zla. To, kar je v tej teoriji



"škandaloznega", je, z eno besedo, *osamosvojitve zla*, postavitev zla kot avtonomnega. Radikalnega Zla oziroma njegove skrajne inačice, diaboličnega zla (za katerega Kant sicer dvomi, ali kje obstaja ali ne, ga pa konceptualizira), Kant ne konceptualizira prek dvojice Zakon/transgresija Zakona, temveč ga nasprotno naveže na sam vrhovni Zakon. To je seveda povezano že s tem, da je odločitev za Zlo transcendentalna odločitev, da torej predhaja, oziroma bolje rečeno, da je izvzeta vsakemu našemu partikularnemu dejanju. To se kot tako seveda lahko kaže kot transgresija zakona, njegova negacija. Toda v tem primeru je zakon, za katerega gre, nek konkreten, "pozitiven" zakon, moralno Zlo ali Dobro pa se vežeta na rabo same forme obče zakonodaje.

Kaj je torej radikalno Zlo oziroma v čem je ta gesta, s katero Kant zlo osamosvoji? Kant navaja tri različne "moduse" zla, pri čemer prva dva še nista "prava", pri njima gre enostavno za zlo kot "patološko dejanje" (v tistem smislu, v katerem smo o zlu govorili v poglavju o svobodi).

Prvič, *šibkost*, krhkost človeške narave, šibkost, zaradi katere se vdam nagnjenjem, "patološkim vzgibom", *kljub* svoji volji po dobrem. Volja je torej "dobra", hotel sem dobro, toda izpolnitev, "izvedba" tega dobrega je spodletela. To je nek motiv zla, ki se vleče na primer in med drugim skozi celotno klasično krščansko tradicijo. "Meso" prevlada nad "duhom", nad "dobro voljo". Tudi grehi duha ("grešne misli") so v osnovi zvedljivi na naslajanje v predstavah mesenih užitkov. Človek je "v osnovi" dober, toda,... Tudi v skrajnih primerih (to je v primerih, ki jih je na primer inkvizicija opredelila za skrajne) je bil potreben cel ritual, ki je uprizarjal Zlo kot "zunanjega sovražnika", kot tujo silo, ki se je *polastila* človeka, ga "obsedla", in ki jo je treba "izgnati".

Drugi (še vedno "patološki") modus zla zadeva *nečistost*, "nepričnost" /*Unlauterkeit*/ človeške volje. Tu problem ni v razhajanju med maksimo in izvedbo. Za objekt volje imamo dobro in smo tudi dovolj močni, da ga "izvajamo". Toda tako ne delujemo iz spoštovanja moralnega zakona in zgolj zaradi njega, ne delujemo zgolj zaradi in iz dolžnosti, temveč npr. iz samoljubja, zaradi določenih "osebnih interesov", ker pričakujemo, da nam bo to v življenju koristilo, itn. To je seveda specifično kantovski problem, s katerim se na široko ukvarja v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pa tudi v *Kritiki praktičnega uma*. Ni dovolj, da delujem v skladu z dolžnostjo,



delovati je treba tudi izključno iz *dolžnosti*, dokazati je treba neobstoj kakršnega koli "nečistega" nagiba za to dejanje.

V obeh teh dveh primerih (šibkost, neizčiščenost) mojega delovanja, sem kriv, tovrstno krivdo pa bi lahko, pravi Kant, opisali kot "nenamerno krivdo". Tu si na primer rečem: to sem storil, ker nisem mogel drugače. To, da je "nenamerna", seveda krivde v ničemer ne zmanjšuje, prej bi lahko rekli, da je definicija krivde *par excellence* prav "nenamerna krivda".

Radikalno Zlo pa je opredeljeno in utemeljeno iz povsem drugačnih izhodišč. V navezavi na prej povedano bi ga lahko opisali kot dejanje, ob katerem si rečem: seveda bi lahko ravnal tudi drugače, a sem *nalašč* storil tako, kot sem. Krivdo, za katero gre tu, namreč Kant označi za "namerno krivdo". Namerna krivda pa je, kot bomo videli kasneje, nekaj, kar se na nek način že izmakne samemu pojmu krivde, saj gre tu tako rekoč za neko "etično držo". V osnovi zlobe (*Bösartigkeit*) je akt, s katerim moralni zakon vzamem v njegovi sprevrnjeni obliki. Ali še natančneje - če prepustimo besedo Kantu,

"Imenuje se lahko tudi sprevrnjenost (perversitas) človeškega srca, ker sprevrne npravni red glede na nagibe nekega svobodnega hotenja, in če prav s tem še vedno lahko obstajajo zakonsko dobra (legalna) dejanja, je vendar (kar zadeva moralno naravnost) skozi to pokvarjen način mišljenja v svojem korenu in človek bo zato označen kot zel." (*Die Religion...*, B 23/ A 20, 21)

Zloba je preverzija, pervertiranost srca, ki *eksplícitno* postavlja nekaj partikularnega na mesto pravila in s tem pervertira sam moralni red. Ključno pri tem je, da to nekaj "partikularnega" postavi na mesto *pravila*, zakona, ga formulira v formi zakona in v skladu s tem zakonom tudi ravna - ne gre enostavno za izjemo od zakona ali njegovo kršitev. Problem je v tem, da dejanje radikalnega zla, ali natančneje, diaboličnega zla, ni le negacija neke partikularne moralne norme, temveč negacija občosti, morale kot take; in še več, v ospredje postavlja nek *drug* Zakon, uveljavlja zahtevo po drugače konstituirani občosti.

Drugače rečeno, radikalno zlo ni "največje zlo", ki ga na primer lahko povzročimo - sploh ne gre za to, ne gre za vprašanje "kvantitete", oziroma, in tako kot pri vprašanju etičnega dejanja, ne gre za vprašanje posledic, učinkov mojega dejanja. Radikalnost se nanaša na to, da gre v osnovi za zlo kot odločitev, kot "etično držo", in ne zlo storjeno z namenom

poskrbeti za svoje interese, okoristiti se,... niti ne za zlo, storjeno zaradi šibkosti. Nadalje se radikalnost nanaša na to, da tu zlo zadeva same principe in sam vrhovni zakon. "Radikalnost" pa je tudi v tem, da takšno dejanje ni enostavno patološko dejanje.

### **Crimmen immortale, inexpiabile**

Poglejmo si sedaj nek primer dejanja radikalnega zla. Primer je Kantov, razvije pa ga v neki opombi v *Metaphysik der Sitten* in zadeva regicid, torej formalno usmrtevec monarha, vladarja. Primer je torej iz domene prava, kar je svojevrsten paradoks, saj se zdi, da po Kantovih lastnih postavkah na tem področju o radikalnem zlu ne moremo govoriti, saj je ta pojem relevanten zgolj za domeno etičnega. Kant torej tu izvrši svojevrstno zgostitev, operira hkrati s pravnimi pojmi in pojmi ter koncepti, ki sicer pripadajo izključno etiki. Ker nas zanima predvsem logika Kantove argumentacije, bomo primer vzeli enostavno kot primer "diaboličnega zla".<sup>5</sup> Pri branju zadevne opombe, ki jo bomo navedli v nadaljevanju, velja biti še posebej pozoren na to, kako Kant tu sprevrne svoje običajno postopanje in argumentacijo in nam vseskozi dopoveduje, da patološkost sploh še ni tisto najhujše, da je najhujše in tako rekoč nemisljivo v tem primeru prav ravnanje v skladu s čisto formo. Poglejmo si zdaj zadevni odlomek, ki je malo daljši, a vsekakor vreden, da ga navedemo v celoti (izrazi v kurzivi so Kantovi poudarki, v mastnem tisku pa naši):

"Ker je *odstavitev* kakega monarha vendarle moč misliti tudi kot *prostovoljno* predajo krone in dejanje, v katerem se monarh odreče svoji oblasti in jo vrne ljudstvu, ali tudi kot odhod iz oblasti, do katerega je prišlo brez napada na najvišjo osebo in ki jo je prestavil v privatno stanje, ima zločin ljudstva, ki ga je monarh izsilil, zase vsaj pretvezo **ukrepa v sili** (*casus necessitatis*), nikoli pa nima ljudstvo niti najmanjše pravice, da bi njega, glavarja, kaznovalo zaradi nekdanjega upravljanja; saj je potrebno vse, kar je prej storil v kvaliteti monarha, obravnavati, kot da se je zgodilo povsem zakonito, in ker on sam, kot vir zakona, ne more ravnati

5. Kar zadeva interpretacijo zadevne problematike v okviru filozofije prava in politike, pa lahko napotimo na koncizno študijo J. Rogozinskega "Un crime inexpiable. Kant et le régicide", cf. Rogozinski 1992.



nezakonito. Med vsemi grozotami državnega prevrata, izvedenega z vstajo, še celo *umor* monarha ni tisto najhujše; zakaj še vedno si je moč predstavljati, da ga je ljudstvo izvršilo iz **strahu**, da bi si lahko, ko bi ostal pri življenju, zopet opomogel in mu dal čutiti zasluženno kazen, in zato ne bi smel predstavljati odredbe kazenskega sodstva, temveč ukrep gole samoohranitve. **Formalna usmritev** je tisto, kar dušo, prežeto z idejami človeškega prava, navda z grozo, ki jo čutimo vedno znova, vsakič in vselej ko pomislimo na ta prizor, kakršnega predstavljata usoda Karla I. ali Ludvika XVI. Toda kako si pojasniti ta občutek, ki tukaj ni estetski (sočutje, učinek domišljije, ki se postavi na mesto trpečega), temveč **moralni**, občutek popolne sprevrnitve vseh pravnih pojmov? Nanj gledamo kot na zločin, ki ostane večno in ga ni mogoče nikoli izbrisati (crimen immortale, inexpressibile) in se zdi podoben onemu, kar teologi imenujejo tisti greh, ki ga ni mogoče odpustiti ne na tem ne na onem svetu. Zdi se, da razlaga tega fenomena v človekovi duši izhaja iz naslednjih premislekov o sebi, ki osvetlijo tudi državnopravne principe. / Vsako prekoračitev zakona lahko razložimo in jo moramo razložiti samo tako, da izhaja iz neke **maksime** zločinca (postavitev takšnega zločina za pravilo); kajti če bi prekoračitev izpeljali iz nekega **čutnega vzgiba**, tedaj je ne bi zakrivil on kot svobodno bitje in bi je ne mogli pripisati njemu; a kako si lahko subjekt postavi takšno maksimo, ki je v nasprotju z jasno prepovedjo zakonodajnega uma, tega se sploh ne da pojasniti; kajti pojasniti je moč le tisto, kar se zgodi po **mehanizmu narave**. Zločinec pa lahko zagreši svoj zločin bodisi po maksimi privzetega objektivnega pravila (kot obče veljavnega), ki ga je sprejel, bodisi zgolj kot izjemo od pravila (priložnostno neupoštevanje pravila); v *drugem* primeru zločinec **zgolj odstopa** od zakona (četudi namenoma); njegov lasten postopek se mu lahko tudi gnusi in lahko da hoče zakon le obiti, ne da bi mu formalno odrekel pokorščino; v *prvem* primeru pa zavže avtoriteto zakona samega, katerega veljavnosti pred svojim umom vendarle ne more tajiti, in si naredi za pravilo to, da ravna proti njemu; njegova maksima torej ni v nasprotju z zakonom zgolj zaradi **manjkavosti** (negative), temveč prav zaradi **nasprotovanja** (contrarie) ali, kot pravimo *diametraliter*, kot protislovje (takorekoč sovražno). Kolikor je moč uvideti, človek ne more zagrešiti takšnega zločina iz gole (**povsem nekoristne**) zlonamernosti, in vendar (čeprav predstavlja zgolj idejo skrajno-zlega) se ga v sistemu morale ne sme obiti. / Razlog za grozo ob misli na formalno usmritev kakega monarha *s strani njegovega ljudstva* je torej v tem, da moramo misliti umor le kot izjemo od pravila, ki si ga je ljudstvo naredilo za maksimo, *usmritev* pa kot popolno *sprevrnitev* principov razmerja med suverenom in ljudstvom (ljudstvo, ki se ima za svoj obstoj zahvaliti le zakonodaji suverena, narediti za vladarja nad njim), s čimer se nasilnost na kar najbolj poudarjen način in v skladu z načeli povzdigne nad najsvetejše pravo; kar se zdi, da je kot **brezno**, ki



nepovratno pogoltno vse, kot **samomor**, ki ga država izvrši nad osebo suverena, kot zločin, ki ga ni mogoče odpustiti. Upravičeno lahko torej privzamemo, da privolitev v takšno usmrnitev dejansko ni izhajala iz domnevnega pravnega principa, temveč iz strahu pred maščevanjem nekoč morda ponovno oživiljene države nad ljudstvom in da je bila ona formalnost privzeta le zato, da bi onemu dejanju nadela videz kaznovanja, torej nekega *pravnega postopka* (kar umor ne bi bil), vendar pa se ta olepšava spridi, ker je takšna predrznost ljudstva še hujša kot sam umor, saj vsebuje neko načelo, ki bi moralo onemogočiti še celo ponovno vzpostavitev države, ki jo je doletel prevrat." (*Die Mataphysik...*, Anm. A 178-180/ B 208-210)

Komentar te opombe lahko začnemo s tem, da postavimo v oklepaj "mehko linijo" Kantove argumentacije, ki gre v smeri, da je tudi formalna usmrnitev lahko dejanje strahu in samoohranitve in se torej vendarle vpisuje na isto raven z umorom. Lahko, da to drži, toda konceptualni problem, ki se ga Kant zelo dobro zaveda in ga jasno zastavi na koncu drugega odstavka navedene opombe, je natanko v nasprotnem: kaj pa, če ne? Kaj pa, če vzamemo dejanje formalne usmrtitve monarha takšno, kakršno se nam kaže, saj gre pri vsem vendarle prav za razliko med umorom in formalno usmrtitvijo?

Umor je seveda zločin. Zločin, ki ga zakon kaznuje. Umor suverena - vrhovnega zakonodajalca - je prav tako zločin, čeprav "vrhovni", "mejni", še vedno zločin. Mejni v smislu, da po vsej verjetnosti ne bo kaznovan, saj je izvršen prav nad osebo, ki bi ga edina lahko kaznovala, in izvršen je natanko s tem namenom, iz strahu pred morebitno kasnejšo kaznijo. Suveren je v tem primeru ubit kot empirični individuum. Njegova "kvaliteta" suverena, njegov simbolni mandat kot tak, "na sebi", s samim tem dejanjem ni "preklican", preprečena je zgolj možnost, da bi ga opravljal ta konkretni individuum. Lahko, da se bodo pristojnosti suverena z novo "revolucionarno" zakonodajo radikalno spremenile, skoraj neverjetno pa je, da bi nova oblast uzakonila ubijanje kot tako. Prav zato je umor suverena brez težav mogoče misliti v okviru kategorije zločina oziroma patološkega dejanja.

Povsem drugače pa je s formalno usmrtitvijo suverena. Njena nezno- snost izhaja iz tega, da pomeni nekaj povsem nezaslišanega, a vendar ni zločin v pravem pomenu besede, saj nastopa v imenu in formi zakona. Zločin je nekaj, kar v razmerju do zakona ne nastopa v pozitivni obliki, temveč bodisi kot neka manjkavost, odstopanje, izjema od pravila ali

transgresija. Drugače rečeno, zločin lahko nastopa v pozitivni obliki zgolj v razmerju do zakona in na podlagi zakona, ki ga je zmožen pozitivno opisati in kaznovati. Svojo bit dolguje zločin izključno zakonu in zakon je tisti, ki mu jo lahko spet "vzame nazaj" v določeni sankciji. Nadalje zločin na subjektivni ravni vselej predstavlja neko "patološko dejanje", dejanje iz nekega partikularnega motiva in kot tak stoji nasproti univerzalni in čisti formi zakona oziroma zakonitega dejanja na moralni ravni. Formalna usmrtitev suverena pa v ničemer ne ustreza tem opredelitvam.

Kantovo ogorčenost ob misli na takšno dejanje je mogoče najprej interpretirati v luči *logičnih* paradoksov, v katere se zaplete. - Suveren, ko je enkrat ustoličen, je edini legitimni vir zakonov. Pa ne le to, samo ljudstvo je konstituirano kot ljudstvo šele v nanosu na njegovo osebo. Ljudstvo kot pravni subjekt se ima za svojo bit zahvaliti izključno suverenu oziroma najvišji zakonodajni moči. Zunaj te ljudstvo ni več ljudstvo, temveč masa ljudi. Formalna usmrtitev monarha s strani ljudstva torej v tej luči predstavlja čisti logični paradoks, sprevrnitev vsake logike, "popolno sprevrnitev principov", pravi Kant, saj je to dejanje, ki z eno samo gesto "zavrže avtoriteto zakona samega". Je zločin, ki ga ne moremo več imenovati zločin, temveč že *zakon*. Zločin, ki ne le suspendira zakon, ki ga naredi za zločin, temveč hkrati že neposredno nastopa v formi zakona, formalne obsodbe. Formalno usmrtitev suverena torej Kant razume kot napad na sam suverenov "simbolni mandat", njegov umor pa "zgolj" kot napad na tega konkretnega individua.

Ta linija interpretacije sicer lahko pojasni Kantovo ogorčenost spričo zadevnega dejanja, nikakor pa ne more pojasniti njegove groze in nekakšne "smrtonosne fascinacije", ki jo je moč razbrati v Kantovem tekstu - kot da bi naletel na nekaj, kar ga hkrati skrajno fascinira in odbija, privlači in navdaja z grozo. Vzemimo tu za izhodišče naslednje tri Kantove opise, opredelitve. Usmrtitev suverena je

- "kot brezno, ki nepovratno pogoltne vase vse",
- "kot samomor (ki ga država izvrši nad osebo suverena)",
- "vsebuje neko načelo, ki bi moralo onemogočiti še celo ponovno vzpostavitev države".

Vse tri opredelitve se vrtijo okrog ene točke, okrog momenta dokončnosti, *nepovratnosti*: možnosti vrnitve ni več. Kantu usmrtitev monarha ne pomeni zgolj tega, da pade ena ureditev in se namesto nje



vzpostavi druga, za to bi šlo, če bi monarha ubili. (Formalna) usmrtitev mu ne pomeni zgolj točke v zgodovinskem krogotoku oblasti in družbenih razmerij kot takih, pomeni mu nekaj mnogo bolj radikalnega, hujšega, katastrofičnega. Usmrtitev monarha je v Kantovih očeh natanko realizacija Sadovskega projekta.<sup>6</sup> Sade opredeli naravo kot nenehni krogotok življenja, nenehni proces rasti in razkroja, rojevanja in umiranja, kot nenehno preobrazbo življenjskih form. V tej perspektivi je naravna smrt, smrt v običajnem, biološkem pomenu, zgolj moment življenjskega krogotoka, moment nenehne preobrazbe, ki obsega razkroj in prenavo. Od tod izpelje Sade idejo radikalnega zločina, zločina, ki bi uničil, pretrgal sam ta krogotok, samo to gibanje preobražanja, zločina, ki bi tako osvobodil naravo njenih lastnih spon, njenih lastnih zakonov in ji omogočil, da bi "iz nič", iz absolutnega kaosa znova oblikovala svoje kraljestvo.

Natanko ista logika je na delu v Kantovem branju usmrtitve monarha kot radikalnega zločina, zločina onstran zločinov. Vse druge oblike menjanja oblasti in državne ureditve so del "normalnega" krogotoka družbe, usmrtitev monarha pa nasprotno družbo vrže dokončno iz tira, vrže jo na neko nulto točko. Kaj je za Kanta na tem zločinu tako radikalnega?

Poglejmo si še enkrat tekst opombe, način, kako Kant opiše dejanje radikalnega zla: ne gre za *ukrep v sili*, ne gre za silo prilike; gre za *formalno* dejanje, formi je zadoščeno zaradi forme same; občutek, ki nas ob tem navdaja, ni estetski, temveč *moralni*; dejanje izhaja iz *same maksime* in ne iz *čutnega vzgiba*; ne da se ga pojasniti, ker je moč pojasniti le tisto, kar se zgodi po mehanizmu narave, to pomeni, da gre za dejanje svobode; poleg tega, pravi Kant, je nekaj *povsem nekoristnega*. Če takole v zgoščeni obliki povzamemo, kako Kant opiše dejanje diaboličnega zla, hitro uvidimo, zakaj ga ob tem navdaja taka groza: *ker opisuje natanko čisto etično dejanje*. Temeljni vir Kantove zgroženosti in fasciniranosti z zločinom te vrste bi lahko prepoznali v tem, da ga je prisiljen opisati z natanko istimi besedami kot etično dejanje, vse, kar lahko k temu doda, je njegova sprevrnjenost, *perversitas*. Dikcija zadevne opombe izpričuje naravnost vročo željo po patološkem. Zdi se, kot da bi hotel Kant francosko ljudstvo nagovoriti takole: pa zakaj vendar ga niste raje zaklali v

---

6. Formulacijo tega "projekta" povzemamo po S. Žižek: "Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema", v: Riha, Žižek, 1985.



navalu besa? Z drugimi besedami: če se hoče ljudstvo znebiti monarha v navalu besa in predvsem strahu za svojo lastno bodočo eksistenco, naj ga ubije, umori - to je zločin, ki pa ga je prav zato in s tem mogoče pojasniti in misliti. Toda, bi lahko formulirali Kantov problem, čemu uprizarjati formalno usmrtitev monarha, ki je nasprotno dejanje čiste zlobe, čisti "utrošek" - formi je zadoščeno zaradi forme same (kar pa je natanko definicija čistega moralnega dejanja)?

Tu gre torej za neko dejanje, ki ustreza tako rekoč vsem zahtevam etičnega dejanja, hkrati pa je to dejanje radikalnega zla, oziroma, kot tudi pravi Kant, je *samomor*. Ljudstvo tu pristane na lastni izbris v simbolnem, in sicer natanko s tem, ko suverena ne ubije, temveč ga formalno usmrti, ko naredi, da sam zakon sodi zakonu. V tem primeru se na zatožni klopi ne nahaja enostavno nek empirični individuum, temveč simbolni mandat, zakonodaja kot taka. Ker se ima ljudstvo kot simbolna entiteta za svoj obstoj zahvaliti izključno zakonodaji suverena, s tem, ko ga kaznuje zaradi njegovega "upravljanja" (t.j. prav zakonodaje), v isti gesti izniči lastni obstoj v simbolnem. Empirična smrt monarha (bodisi, da umre naravne smrti, bodisi, da je umorjen), ne potegne za seboj tudi smrti države in ljudstva kot pravne kategorije, nasprotno pa njegova simbolna smrt (formalna kazenska usmrtitev) pomeni natanko to, saj je zrušen sam temelj simbolnega pakta, skupnosti.

## Dve rešitvi

Po eni strani - in to stran smo si ogledali v prejšnjem poglavju - se popolna primernost volje moralnemu zakonu oziroma vrhovno Dobro opira na fantazmo, na paradoksní postulat nesmrtnosti duše, katerega funkcija je v tem, da vzpostavi koordinate prostora in časa zunaj prostora in časa in na ta način omogoči napredovanje v neskončnost, k "vedno višjim stopnjam moralne popolnosti". Po drugi strani pa je vrhovno Dobro, definirano kot popolna primernost volje zakonu, že tu - toda vselej na nek sprevrnjen, pervertiran, perverzen način, kot dejanje radikalnega zla, ki sledi paradigmi samomora: dejanje, ki je kot tako zunanje smislu in ravnodušno do vsega, kar pride potem, in implicira neko temeljno predruženje. In tu popolna

primernost volje moralnemu zakonu razkrije neko vrzel v Dobrem, s takšnim dejanjem pride na dan, da je - če lahko tako rečemo - samo vrhovno Dobro perverzno, oziroma natančneje, da je razcepljeno, da ima dva obraza.

V Kantovem delu je torej moč zaslediti dva odgovora na imanentno blokado, ki jo nosi v sebi zahteva po čistem dejanju dolžnosti. Prvi je tudi formuliran v obliki odgovora in zadeva postulat nesmrtnosti duše. Kot smo že dejali, gre tu za odgovor oziroma "rešitev", ki v osnovi služi ohranjanju konsistentnosti velikega Drugega oziroma pojma vrhovnega Dobrega: subjekt je tisti, ki se je prisiljen v neskončnost "cepiti", ločevati od vsega patološkega ter od vsakega patosa - pozicija Drugega pa se prav s tem krepi, krepi v smeri neke absolutne neomajnosti in se z vedno večjim "sadizmom" obrača na subjekt, od njega zahteva več in več. Druga "rešitev", ki jo je moč zaslediti v Kantovem delu, ni formulirana kot odgovor, temveč kot nekaj, kar Kant vselej artikulira z nekim skrajnim nelagodjem. To je "rešitev", ki jo Kant proizvede, a je kot take noče sprejeti. Gre za dejanje radikalnega zla, radikalnega v smislu, da tu nimamo opravka z nobeno patološkostjo ali patosom, da so v igri sami principi zakonodaje. To je dejanje, ki pusti manko v Drugem. Poskusimo to malo podrobneje razčleniti in utemeljiti. Zagato, v kateri se po neki strukturni nujnosti nahaja subjekt dejanja, torej zagato, na katero odgovarjata dve "rešitvi", o katerih razpravljamo, bi lahko opisali takole: veliki Drugi se na nas vseskozi obrača z vprašanjem "Zakaj si to storil, kaj hočeš s tem, kateri (skriti) motivi so te pri tem vodili?" Vsa naša dejanja zato spremlja ireduktibilni dvom v njihovo "čistost", "nepatološkost". Dejanje radikalnega zla kot nepatološko dejanje pa bi lahko opisali kot gesto, s katero *Drugemu vrnemo vprašanje* - in natanko to je tisto, kar je na takem dejanju "samomoriškega". Zakaj? - Če naj to pojasnimo, je treba najprej opozoriti, da obstajata dva tipa samomora. Obstaja samomor in samomor. Prvi, tisti, za katerega tu *ne* gre, je samomor, ki sledi logiki žrtve, žrtvovanja: dolžnosti žrtvujem to, ono, in v skrajni točki, če je treba, tudi svoje življenje. Tu imamo še vedno opraviti z logiko neskončnega "očiščevanja", ki kot rečeno služi zgolj ohranjanju konsistence velikega Drugega. (Za primer bi lahko tu vzeli samomor Terminatorja na koncu *Terminatorja 2*: tu Terminator najprej skozi celotni film pomaga ljudem očistiti zemljo vsega, kar bi lahko v prihodnosti pripeljalo do nastanka



strojev, kot je Terminator, in s tem do katastrofe, kataklizme. Na koncu ostane le še on sam kot edini "model", na podlagi katerega bi bila lahko spet spravljen v pogon tehnologija, ki vodi v smer te kataklizme. Zato se na koncu samoiniciativno vrže v razbeljeno železo in s tem reši človeštvo pred katastrofo, ki ga je čakala v prihodnosti, v tisti prihodnosti, iz katere je sam prišel. Isti tip samomora imamo na koncu filma *Alien*<sup>3</sup>. Ripley najprej "eksterminira" vse Aliene in na koncu ugotovi, da se zadnji nahaja v njej sami in da je torej edini način, kako rešiti človeštvo pred vdorom teh tujcev ta, da pokonča samo sebe in s tem tujca v sebi, da na koncu pokonča zadnji ostanek patološkega v njej sami, bi lahko rekli.)

Drugi tip samomora, samomor kot paradigma dejanja, sledi povsem drugačni logiki. Tu ne gre za to, da pred oltar vrhovnega Dobrega na koncu položimo še svoje življenje kot tisto največ, kar lahko ponudimo. Gre nasprotno za to, da *sebe* ubijemo *prek Drugega*, da se ubijemo v Drugem, če lahko tako rečemo. Izničimo tisto, kar nam je v Drugem, v simbolnem redu, dajalo smisel, oporo, status, identiteto. Natanko na to meri Kant, ko pravi, da je formalna usmritev monarha samomor ljudstva oziroma države. Ljudstvo se "ukine" tako, da postavi pod vprašaj sam zakon, da sodi samemu zakonu, Drugemu, v katerem je utemeljena njegova bit, ne gre enostavno za "množični samomor". Vzamemo lahko tudi kak drug primer. Vzemimo na primer, da imamo nekega "mladega upornika", ki gradi svojo identiteto na tem, da se vztrajno zoperstavlja avtoriteti očeta in vztrajno prenaša vse kazni in neprijetnosti, ki iz tega izhajajo. Hujše ko so te kazni, bolj se krepi na eni strani očetova avtoriteta in na drugi strani upornikova identiteta. Kaj bi bilo v tem kontekstu dejanje? - To, da bi mladenič postavil pod vprašaj samo očetovo avtoriteto, da bi jo nehal dojemati kot avtoriteto, kot zakon, ki se mu je s tako vnemo zoperstavljal, ga kršil in zasmehoval. Že dolgo je znano, da greta zakon in transgresija zakona z roko v roki. (To je tisto, zaradi česar umor monarha, kot Kant dobro ve, nima nobenih katastrofalnih posledic.) Samomor pa je natanko to: gesta, s katero konsistenco Drugega zamajemo v tisti točki, ki kar najusodnejše zadeva status nas samih - gesta, s katero Drugemu spodmaknemo tla pod nogami tam, kjer se s tem spodmaknejo tudi nam. Zato to dejanje ne more biti patološko, ne more biti v službi naših interesov in našega blaga. Ne gre enostavno za to, da sebe ponudimo kot žrtev, kot objekt, gre za to, da se "ubijemo" v Drugem. Da se "ubijemo" s tem, da ubijemo nekaj v



Drugem. To je tisto, zaradi česar se to dejanje vpiše na stran zla in na čemer v Kantovi etiki, ki je sicer že precej daleč "onstran dobrega in zla", konec koncev počiva razlika med dobrim in zlim. To je tako rekoč edina razlika, ki jo lahko najdemo med čistim etičnim dejanjem in dejanjem radikalnega ali kar diaboličnega zla. V tem je smisel tega, kar smo prej podali kot definicijo dejanja: da tu Drugemu vrnemo vprašanje in da je to tisto, kar je na tem dejanju samomorilskega. Toda, če rečemo, da je samomor paradigma dejanja, ki pusti "luknjo" v Drugem, je to treba brati v obeh smereh. Lahko bi namreč rekli tudi takole: prav s tem, ko "naredi luknjo v Drugem", subjekt naredi samomor - to namreč nikoli ne ostane brez konsekvenc za sam subjekt.

### 3. "NE POPUSTI GLEDE SVOJE ŽELJE" ALI LACAN S KANTOM

*"Ekstimno je tisto, kar daje vrednost moralni zavesti, če jo vzamemo v radikalnem smislu, kot jo je vzel Kant v svoji formuli moralne dolžnosti, ki ni nič drugega kot 'želja' in ki se izteče v žrtvovanje. Žrtvovanje česa? V žrtvovanje najintimnejšega, v žrtvovanje tistega, kar je najdražje."*

J.-A. Miller, *Extimité*

#### Od zahteve k želji

V Seminarju o *Etiki psihoanalize* se Lacan v marsikaterem oziru opre na temeljna izhodišča kantovske etike. Med drugim tudi v tem, da etično dejanje ne more biti "patološko" (v Kantovem, in ne v kliničnem pomenu

besede). To pa pomeni, da se slej ko prej sooči tudi z vprašanjem, ali in kako je možno "nepatološko" dejanje. Lacanov odgovor na to vprašanje bi lahko razvrstili okoli dveh konceptov. Koncepta *passage à l'acte* ter koncepta "čiste želje". Kar zadeva Lacanov koncept *passage à l'acte*, bi težko dodali kaj pomembnega k že obstoječim interpretacijam<sup>7</sup>. Morda le to, da je mogoče zadevni koncept v marsičem navezati na to, kar smo zgoraj razvijali kot Kantov drugi, neeksplicitni odgovor na blokado patološkega: samomor subjekta preko nekega radikalnega *Ne!* Drugemu. Tu si bomo pogledali "drugi" Lacanov odgovor, ki seveda ni brez zveze s prvim, a ki se v prvi vrsti vrti okoli koncepta "čiste želje" in s tem povezane formulacije, da je "edino, česar smo lahko krivi, to, da smo popustili glede svoje želje". - Iz slednje je nastal tako rekoč slogan, "ne popusti glede svoje želje", nekakšen kategorični imperativ etike psihoanalize. Naslanjajoč se na nekatere postavke, ki jih razvije J.A. Miller v seminarju 1, 2, 3, 4, bomo v tem razdelku podali neko interpretacijo tega "gesla", ki se ga včasih vse prehitro vzame *for granted*. To nam bo hkrati dalo priložnost, da se na Kantovo etiko ozremo še neke nove perspektive in v tej perspektivi izmerimo njen domet.

Omenjena Lacanova formula je kot nalašč za to, da se jo razume prehitro, in s tem narobe. Obstaja namreč neka tako rekoč folklorna podoba, predstava tega, kdo ali kaj je subjekt, ki ne popušča glede svoje želje, ki se pri tem ne ozira na nič, ki "dobi, kar hoče", ki ga pogosto odlikuje drznost, vselej pa neke vrste samozadostnost. Ta "folklorna predstava" zadeva nek tip narcizma in se najpogosteje pojavlja v treh podobah: v podobi določenih živali, predvsem mačk, v podobi otrok ter v podobi *femme fatale*, fatalne ženske. Glede tega je zelo poučen naslednji, malo daljši odlomek iz Freudovega spisa o narcizmu:

"Pri ženski, še posebej kadar gre za razvoj k lepoti, imamo opravka z določeno samozadostnostjo, ki jo odškoduje za socialno ohranjeno svobodo pri izbiri objekta. Take ženske strogo vzeto ljubijo le same sebe s tako intenzivnostjo, kot jih ljubi moški. Tudi nimajo potrebe po tem, da bi ljubile, temveč da bi bile ljubljene, in naklonjene so moškemu, ki izpolnjuje ta pogoj. Ta tip žensk ima zelo velik pomen za človeško ljubezensko življenje. So najbolj mikavne za moške ne le iz estetskih razlogov, ker so običajno najlepše, temveč tudi zaradi zanimivih psiholoških konstelacij.

---

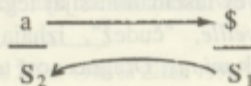
7. Cf. predvsem Miller 1990, Žižek 1990 in Žižek 1992.

Jasno je namreč, da narcizem določene osebe izžareva veliko privlačnost za tiste, ki so se odpovedali polnemu obsegu lastnega narcizma in si prizadevajo za objektivno ljubezen. Čar otroka v veliki meri sloni na njegovem narcizmu, njegovi samozadostnosti in nepristopnosti, prav tako čar nekaterih živali, kot npr. mačke in velike roparske zveri; celo veliki zločinec in humorist v poetični predstavitvi pritegneta naše zanimanje z narcistično doslednostjo, s katero znata odstraniti vse, kar bi zmanjševalo njun Jaz. Videti je, kot da bi jim zavidali ohranitev psihičnega stanja blaženosti, neomajne pozicije libida, ki smo jo mi že opustili." (Freud 1987, 51)

Gre torej za nekaj, kar "smo mi že opustili", glede česar smo že "popustili", kar pa opažamo pri nekaterih drugih ljudeh. Njihova dejanja sicer lahko kritiziramo, govorimo, da so (pre)držni, zaverovani vase, a v osnovi ta kritika sloni na določeni zavisti, kajti hkrati nas ta pozicija močno fascinira, očara, ustvarja videz "polnosti", gotovosti, zadovolj(e)nosti, celo blaženosti. - To, čemur Lacan pravi "ne popusti glede svoje želje", nima ničesar skupnega s to držo, s to pozicijo. V slednji bi lahko prej prepoznali vodilo ameriške psihoanalize, ki se zelo rada postavlja na pozicijo glorifikacije Jaza: s tem, ko to pozicijo podpiramo oziroma si zanjo prizadevamo, namreč ne naredimo nič drugega kot to, da Jazu tako rekoč postavimo spomenik. Natančneje rečeno, na vprašanje "ali si ravnal v skladu z željo, ki te naseljuje" (kar je ena izmed inačic "gesla", ki ga formulira Lacan), bi lahko tak subjekt odgovoril le z *ne*. Njegova pozicija je namreč pozicija zahteve, ki na nek način izključuje, celo zanika željo. Želja, želja kot nastopa v psihoanalizi, torej kot v osnovi nezavedna želja, se najpogosteje predstavlja prav kot to, *česar nočemo*. Želja implicira razcepljen subjekt, subjekt dvoma, subjekt, ki ne ve, kaj hoče in ki se je prisiljen otepati s svojo željo. Zahteva nasprotno v svoji imaginarni logiki implicira pozicijo gotovosti, neomajnosti, prav v kolikor še ni "okužena" z željo, in temelji natanko na prikritju tega subjektnega razcepa, manka. Subjektu na ravni zahteve nič ne manjka, če pa mu že kaj manjka, natanko ve, kaj je to, "ve, kaj hoče", predvsem pa ve, da noče in "ne rabi" želje. Ta pozicija gotovosti temelji na nekem "skritem zakladu", "skrivnostnem objektu", ki ga subjekt zapira vase in ki se mu noče za nobeno ceno odpovedati. In ves blišč, ves fascinantni sijaj tega skrivnostnega X, ki mu Lacan nekje pravi *merveille*, "čudež", izhaja iz tega, da vključuje kastracijo, da vključuje nek *minus*. Dragocenost tega čudesa izhaja iz tega,



da preprečuje, da bi ta minus, ta manko ugledali. - *In natanko ta zaklad, ta dragocenost je tisto, glede česar moramo v analizi najprej popustiti.* Tu je treba zadevo razumeti tudi v širšem smislu. Ni namreč le drža, ki sloni na ohranjanju polnega obsega lastnega narcizma tista, za katero pri tem gre. Večina ljudi, tudi tisti, ki so se narcizmu v marsikateri točki odpovedali, ohranjajo kakšen košček njegovega ozemlja, kakšno "sveto ozemlje", ki ga ljubijo bolj kot samega sebe. Vodilo, da je ta zaklad, ta dragocenost tisto, glede česar moramo v analizi najprej popustiti, torej velja bolj ali manj za vse subjekte, ki vanjo stopajo. Podobna logika je na primer na delu v izjavah, ko nek odrasel človek reče "bil sem drugačen od drugih otrok" (nedavno je nekaj takega izjavila Sharon Stone). - To v tem primeru pomeni, da sem bil nekaj posebnega, enkratnega. Gre torej za to, da nekaj, kar kot otroci nedvomno dojemamo kot nek manko, neko prikrajšanost v razmerju do drugih otrok (noben otrok si ne želi biti drugačen od drugih), kasneje preigramo v nekaj dragocenega, enkratnega. Prva pomembna stvar za razumevanje Lacanovega "gesla", o katerem razpravljamo, je potemtakem razlikovanje med "ne popusti glede svoje želje" in "ne popusti glede čudesa, ne spusti iz rok čudesa, ki ga zapiraš vase". Na tej, prvi ravni, bi lahko imperativ "ne popusti glede svoje želje" zapisali enostavno: "popusti glede te dragocenosti" - saj je to način, kako šele pridemo do želje, do vprašanja želje. Eno prvih pravil in "zapovedi" psihoanalize je torej prav to, da ta zaklad, to nekaj čudovitega in enkratnega, kar posedujemo, spustimo iz rok, da se temu "čudežu" odpovemo. Drugače rečeno, prvi korak psihoanalize je v tem, da povzroči, da se subjekt histerizira in s tem razcepi, ter da se na mestu tega čudeža proizvede neka vednost. Možnost tega tega zaklada namreč sloni na tem, da se zanj zdi, da ga ne more doseči nobena vednost, da nobena vednost ni zadostna, da bi "zreducirala" to, kar je na njem čudežnega. Analizi to uspe s tem, da od subjekta zahteva, da govori, govori kot dež, govori, kar mu pade na pamet. Ta operacija povzroči, da izstopi subjektov razcep in z njim to, kar ga povzroča: objekt mali  $a$ . Ta je zdaj tisti, ki, če lahko tako rečemo, vodi analizo, kot je razvidno iz sheme analitičnega diskurza:



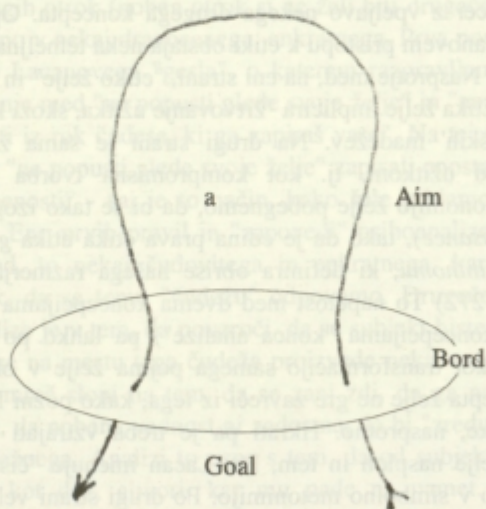
Šele na tej ravni dobi vso svojo težo geslo *ne popusti glede svoje želje* in njegov "korelat", to, kar Lacan imenuje *čista želja* in v čemer bi lahko videli Lacanov odgovor na "blokado patološkega".

### Od želje k gonu

"Blokado patološkega" in njeno prekoračitev bi lahko v tem kontekstu povezali z vprašanjem konca analize. Ali konec analize pomeni (do)končno "separacijo", ločitev od (vsega) patološkega? In če, v kakšni obliki? Kaj pomeni "čista želja", če jo vzamemo kot enega izmed opisov "stanja" po koncu analize?

Na vprašanje bomo odgovorili tako, da ga bomo najprej še malo bolj zapletli, in sicer z vpeljavo nekega drugega koncepta. Opozorjeno je že bilo, da v Lacanovem pristopu k etiki obstaja neka temeljna napetost, če ne kar nasprotje. Nasprotje med, na eni strani, "etiko želje" in "etiko gona" na drugi strani. Etika želje implicira "žrtvovanje užitka, skozi katerega se želja očisti 'patoloških' madežev. Na drugi strani je sama želja dojeta kot obramba pred užitkom, tj. kot kompromisna tvorba (v brezkončno simbolno metonomijo želje pobegnemo, da bi se tako izognili soočenju z Realnim *jouissance*), tako da je edina prava etika etika *gona*, etika naše zavezanosti *sinthomu*, ki definira obrise našega razmerja do uživanja." (Žižek 1993, 272) To napetost med dvema koncepcijama etike (in s tem tudi dvema koncepcijama "konca analize") pa lahko po našem mnenju beremo tudi kot transformacijo samega pojma želje v okviru Lacanove teorije. Koncepta želje ne gre zavreči iz tega, kako pozni Lacan formulira vprašanje etike, nasprotno. Hkrati pa je treba vztrajati na razliki med konceptom želje nasploh in tem, kar Lacan imenuje "čista želja" in kar ravno ni ujeto v simbolno metonimijo. Po drugi strani velja poudariti, da tudi "etika gona" implicira določeno žrtev užitka, in sicer natanko tistega užitka, ki je vezan na subjektovo narcisistično zadovoljitev, na posedovanje skrivnostnega, "čudežnega" objekta. Tudi etika gona izhaja iz tega, da je mesto užitka po definiciji prazno, a da hkrati je *nekaj*, ni enostavno nek "nič". Tu bomo torej ohranili pojem želje kot konstitutiven za lacanovsko etiko, s tem da ga bomo definirali v navezavi na perspektivo, ki jo odpre

kasnejši Lacan. Čista želja ni nič drugega kot gon, pulzija. Pulzija kot jo izhajajoč iz Freuda, pa tudi z določeno razliko glede na Freuda, konceptualizira Lacan. Pulzija, *pulsion*, je francoski prevod za nemški *Trieb*, ki ga v slovenščino prevajamo kot *gon*, gon za razliko od instinkta. Pulzija, gon, je pri Lacanu zelo kompleksen pojem in je precej daleč od tega, čemur pravimo, na eni strani, instinkt (torej neka "nagonska reakcija") in, na drugi strani, prvotni ali pristni človekovi nagoni (torej tisto, po čemer naj bi človek sovpadal z naravo, čemur nekateri pravijo "narava v človeku", "klic divjine" ali celo "zver v človeku" - npr. sla po ubijanju.) Gon kot pulzija torej ni ne instinkt ne sla. Je neka artikulirana struktura, ki jo odlikuje to, da vase vključuje določeno konstanto, energetsko konstanto, bi lahko rekli, ki vse skupaj poganja. Poleg konstante ima pulzija tudi neko smer, ki je v bistvu krožna, ki implicira vračanje vase, potem ko *obkroži* - za to namreč gre - objekt *a*. Lacan poda naslednjo shemo pulzije:



K temu poda sledeč, nadvse pomemben komentar:

"*Aim* - ko nekomu naložite neko nalogo; ne gre za tisto, kar naj vam prinese, marveč za pot, po kateri mora iti. *The aim*, to je pot. Sam cilj pa



ima neko drugo obliko, obliko *goal*. *The goal* pri streljanju z lokom prav tako ni cilj, ni ptič, ki ste ga zbili, marveč to, da ste zadeli in s tem dosegli svoj cilj." (Lacan 1980, 137)

Če to še vedno zveni enigmatično, potem si lahko od tod naprej pomagamo s Kantom in njegovimi opredelitvami etičnega, s katerimi smo se že seznanili in ki lepo ponazarjajo, na kaj meri Lacan z zgornjo izpeljavo. Kar zadeva navezavo Kanta na Lacana v tej točki, je zelo pomenljivo naslednje dejstvo: *XI. seminar*, v katerem Lacan vpelje in razčleni gon, pulzijo, je hkrati prelomnica, kar zadeva Lacanovo branje Kantovega moralnega zakona. Tako v *Etiki psihoanalize*, ki nosi letnico 1959/60, kot v *Kant s Sodom* (redakcija tega spisa nosi datum september 1962) Lacan bolj ali manj enoznačno enači moralni zakon z nadjazovskim zakonom in ga v tem smislu zoperstavlja želji. V *Seminarju XI* (1964), kjer razčleni koncept pulzije, kar potegne za seboj tudi določeno transformacijo pojma želje, pa Lacan enoznačno zapiše, da "*moralni zakon, če si ga ogledamo od blizu, ni nič drugega kot želja v čistem stanju*" (cf. Lacan 1980, 365).

Poglejmo si sedaj, kako lahko zgoraj navedeni odlomek, kjer Lacan razčleni pulzijo, opremimo z nekaterimi specifikacijami, ki izhajajo iz kantovske etike:

*Aim - ko nekomu naložite neko nalogo, mission*, pravi Lacan, torej neko poslanstvo. Vzemimo, da je to etično poslanstvo. In če je res etično, potem velja sledeče: *ne gre za tisto, kar naj vam prinese*, ne gre za učinke njegovega ravnanja, ne gre za to, kar bo s svojim dejanjem dosegel, *marveč za pot, po kateri mora iti*, torej za način, kako to dejanje opravim. *Sam cilj pa ima neko drugo obliko, obliko goal. The goal pri streljanju z lokom prav tako ni cilj, ni ptič, ki ste ga zbili*, the goal pri etičnem dejanju ni to, da ste na primer z njim nekoga rešili smrti, *temveč to, da ste zadeli in s tem dosegli svoj cilj*, torej to, da ste ravnali etično in s tem dosegli svoj cilj. Z drugimi besedami: svoj cilj ste dosegli s tem, da ste šli po pravi poti.

Videli smo, da je v kantovski etiki prava pot to, da obkrožimo neko praznino na mestu odgovora na vprašanje *zakaj (si to storil)?, kaj misliš s tem doseči? kaj hočeš s tem? che vuoi?* To vprašanje mora pri pravem etičnem dejanju ostati brez odgovora in tej praznini (na mestu odgovora) se v Kantovem jeziku reče "čista forma" (pri Lacanu pa objekt mali *a*, kot ga vidimo tu v shemi pulzije: objekt mali *a*, kolikor zaznamuje *mesto* - in ne predmet - užitka). To lahko zdaj navežemo na to, kar smo v prvem

poglavju prvega dela prepoznali kot neko konstitutivno krožnost ključnih pojmov praktičnega uma. Rekli smo, da je gonilo etičnega hkrati njegov produkt. Kaj to pomeni, kako je lahko nekaj hkrati gonilo in proizvod? Prav shema pulzije to kar najlepše ponazarja. Nekaj je lahko hkrati gonilo in proizvod natanko s tem, da je tisto, okoli česar krožimo. Čiste forme (oziroma tega, kar Lacan označi z objektom *a*) ni pred dejanjem oziroma zunaj dejanja samega. Ni niti v izhodišču, ne deluje kot vzmet, ki bi nas pognala k dejanju, niti je ni enostavno na koncu, ni cilj, ni "ptič", ni objekt zadovoljitve. Je nekaj, kar zunaj dejanja ne obstaja oziroma nekaj, česar eksistenca se opira natanko na to, da je obkroženo - šele s tem postane neka entiteta. Natanko zato, ker gre kot rečeno v osnovi za neko praznino, te praznine "ni", dokler je ne obkrožimo. Hkrati pa je prav to tisto, kar vse skupaj poganja, zaradi česar sploh krožimo, sploh stopimo na to pot. Gre za formo dejanja, ki ni storjeno le v skladu z dolžnostjo, temveč tudi iz dolžnosti, in kjer vprašanje *Che vuoi?*, kaj hočeš?, ostane brez odgovora. Prav ta "zgolj iz dolžnosti" odpre neko zev, praznino na mestu objekta (zadovoljitve). In Lacanov objekt *a* ni nek "pozitivni" objekt, temveč kot rečeno zaznamuje samo *mesto*, mesto izvorno manjkajočega objekta, mesto nekega manka. Objektov, ki lahko delujejo kot objekti zadovoljitve, se ponuja neskončno: Zato, da bom prišel na dober glas; zato, da bom ljubljen; zato, da bom obogatel; zato, da si bom pridobil prijatelja,... - vse to so lahko objekti-tarče nekega delovanja (za razliko od objekta *a*, ki, kot smo videli, ravno ni tarča). In Kantova gesta je v tem, da te objekte, to neskončno množico objektov, loči od samega vprašanja, da tu vpelje nek ireduktibilen in konstitutiven razmik, v čemer utemelji in s čimer pojasni neprimernost vsakega patološkega objekta želji oziroma dolžnosti. Drugače rečeno, željo pusti pod vprašajem, pusti jo v obliki onega *Che vuoi?*, hkrati pa ji da neko smer, ji nakaže neko pot, pot med "dvema zidovoma nemožnosti", s tem pa tudi določeno gotovost.

Če jo postavimo v to perspektivo in formuliramo s termini psihoanalize, potem vidimo, da Kantova zahteva po "očiščenju vsega patološkega" nikakor ne implicira redukcije užitka, ki bi pripeljala do "čiste želje", brez patoloških madežev uživanja. Nasprotno, redukcija patološkega šele odpre dostop do užitka (seveda užitka v Lacanovem in ne v Kantovem pomenu besede, saj Kant ne razlikuje med ugodjem in užitkom s temi termini). Redukcija vsega patološkega šele vzpostavi, odpre mesto užitka kot tako.



Če smo si pri ponazoritvi Lacanovih postavk o pulziji in njeni shemi lahko pomagali s Kantom, pa si lahko za ponazoritev Kanta v tej točki, kjer smo rekli, da Kant željo oziroma dolžnost pusti pod vprašajem, hkrati pa ji da neko smer in s tem določeno gotovost, pomagamo z Davidom Bowiejem. Ta je, hote ali nehote, nekoč izrekel nekaj, kar bi lahko imeli za najčistejšo formulacijo te geste, v kateri se Kant ujame z Lacanom in na kateri sloni termin "čista želja". Formulacija se glasi: *ne vem, kaj hočem, vem pa, kako bom to dosegel*. Tu v kar najlepši obliki sovpadeta dvom in gotovost, vprašanje in odgovor, želja in zahteva: ta formulacija namreč lepo pokaže, kaj pomeni lacanovska postavka, da se na torišču pulzije znajdetata skupaj (sicer nasprotujoči si) *zahteva* in *želja*, da ju pulzija artikulira skupaj. Nadalje je iz tega lepo vidno, kaj je tisto, čemur Lacan ob pulziji reče "brezglava subjektivacija": človek se subjektivira v razmerju do neke praznine na mestu tega, kar naj bi bil smoter njegovih dejanj, njihov smerokaz, ali obljava zadovoljitve na koncu poti. "Brezglavost" se nanaša na dejstvo, da ne vemo, kaj nas čaka na koncu poti, kam vse to vodi, pa vendar na tej poti vztrajamo, se subjektiviramo tako rekoč "na slepo", z nekim korakom v prazno. In nenazadnje, formulacija *ne vem kaj hočem, vem pa, kako bom to dosegel*, izvrstno izrazi to, za kar gre v imperativu "ne popusti glede svoje želje".

Kakšno je zdaj razmerje subjekta "čiste želje" do patoloških objektov? Vsekakor ne gre za kakšno "spravo", pomiritev s tem, da se moramo pač odreči ugodju, prijetnostim življenja in njegovim "dobrinam", se "sprijazniti" s svojim položajem itd. Da ne gre za to, se lahko prepričamo ob tem, kako Lacan komentira Ojdipa (tistega Ojdipa, ki je že na Kolonu) in Filokteta.

Filoktet nas še posebej opozarja na to, da junaku ni treba biti ravno junaški, če naj bo junak. - Ves zagnan se je Filoktet pognal na obale Troje, da bi umrl za domovino, pa mu niso dopustili niti tega. Pustili so ga na nekem samotnem otoku, ker je preveč smrdel. Tu je preživel deset let in se grizel od sovraštva. K temu Lacan pripomni: "Kaj dela Filokteta za junaka? Nič drugega kot to, da se opira, da se zagrizeno, vse do konca (...) oprijemlje svojega sovraštva." (Lacan 1988, 323)

In Ojdip. Kakšna je njegova gesta? "Odpove se natanko temu, kar ga je uklenilo. Strogo vzeto ga je izigral in opeharil prav njegov dostop do sreče. Onstran upravljanja dobrin in celo onstran popolnega uspeha tega



upravljanja vstopa v predel, kjer išče svojo željo. (...) Tu vmes /potem ko se oslepi in zapusti prestol/ se za Ojdipa odvija absolutna vladavina njegove želje, kar zadostno poudarja že dejstvo, da vse do konca ostane nepopustljiv, da zahteva vse, da se - povsem nepomirjen - ni odpovedal ničemur." (Lacan 1988, 311) - Ko mu na primer po žrtvovanju pošljejo namesto pleč bedro žrtve, Oidip to označi za nedopustno žalitev in prekine s svojima sinovoma, ki jima je zapustil oblast.

Toda v čem je položaj Filokteta in Ojdipa na Kolonu primerljiv položaju subjekta po koncu analize? V tem, da imajo na nek način vsi "življenje že za sabo". Razlika, pravi Lacan v *Televiziji*, med psihoanalizo in vsemi ostalimi psiho-terapijami je v tem, da se pri slednjih "ne zrušimo na tla,... hočem reči, na kavč". (Lacan 1993, 51) Analiza pa implicira prav to: subjekt prestopi določen prag, ki je, tako ali drugače, prag simbolne smrti. Področje, ki se tu odpira, bi lahko imenovali Lacanov postulat "smrtnosti duše". Lacanov odgovor na "ireduktibilnost" oziroma "blokada" patološkega je tu na nek način inverzen Kantovemu postulatu "nesmrtnosti duše": Kar v skrajni instanci omogoča "čisto željo", ni nesmrtnost duše, temveč prav njena smrtnost. Čista želja predpostavlja subjekt, ki je "prebolel svojo dušo". Zato pri tem Lacanovem "postulatu" tudi ne gre za to, da bi omogočil neskončno napredovanje, "očiščevanje" patološkega. Kar se tu odpre, je nasprotno neko "pulziranje", "utripanje", polet in vračanje v izhodišče. Drugače rečeno: Čista želja ni želja "očiščena" vseh patoloških objektov, temveč želja, ki se ne zadovolji z nobenim od njih - kar nikakor ni eno in isto. "Nepatološkost" se vpisuje na raven tega, kar bi željo lahko odvrnilo od vztrajanja pri tej zahtevi in se pokazalo kot nekaj, kar jo lahko zadovolji, v smislu, da jo ugasi, tako kot ugasimo žejo. Pri čisti želji kot nasprotju patološkega nikakor ne gre za logiko odrekanja, odpovedi, "žrtvovanja užitka", gre nasprotno za logiko *nesoizmernosti*, "neskončne sodbe". Če želja ni zadovoljna z nobenim "patološkim" objektom, to ne pomeni, da jih vse po vrsti zavrača in živi v nekakšni askezi, kjer vztraja pri svoji "čistosti". Prav nasprotno: vse pograbi, vse použije, a še naprej tečnari, hoče več, hoče še, ničesar ne sprejme za svoj korelat, nič ni po njeni meri. Lahko bi rekli, da Lacan tu na specifično kantovski problem odgovori s heglovski gesto: duh je kost. Čista želja je pleče (žrtvene živali), čista želja je kos mesa. - Šele s tem v polni meri izstopi nesoizmernost želje (oziroma dolžnosti) vsakemu dobremu, vsaki

dobrini. Asket s svojo "vzdžnostjo" ne počne drugega kot fetišizira te "kose mesa" in vse druge naslade. Človek "prave mere" jih vplete v igro ekvivalenc. Požeruh pa nas opozarja, da želje oziroma *a-petita* ni mogoče potešiti tako zlahka kot lakote. - V tem je dimenziji čiste želje mnogo bližje kot pa vsega očiščeni asket ali neoporečni človek prave mere.

Bernard Baas svojo študijo "čiste želje" zaključi z besedami, da je čista želja bela želja. Toda lahko bi uporabili tudi inverzno prisposodbo: čista želja je črna luknja.

## 4. KANT PROTI KANTU, MORALNI ZAKON PROTI NADJAZU

V pričujočem poglavju bomo izhajali iz neke kritike, ki jo na Kanta naslovi Lacan. Proti koncu seminarja o *Etiki psihoanalize* Lacan zapiše naslednje:

"Končno je bil storjen korak naprej. Tradicionalna morala se je umeščala v tem, kar je bilo treba storiti v *mejah mogočega*, kot pravimo še danes in kot pravzaprav moramo reči. Razkrinkati pa je treba središčno točko, s katere se je postavljala v tak položaj, to pa je nemožnost, v kateri razpoznavamo topologijo naše želje. Možnost za korak naprej nam je odprl Kant. Kant pravi, da se moralni imperativ ne meni za to, kaj je in kaj ni mogoče. Dolžnost, ki nam nalaga nujnost praktičnega uma, se izpričuje kot brezpogojni moraš. / Za nas je to še posebej zanimivo, zakaj, kot sem vam že pokazal, to polje se polni prav iz praznine, ki jo odpira Kantovska definicija, če jo uporabimo dobesedno, in za ta prostor lahko mi, analitiki, trdimo, da gre za prostor, ki ga naseljuje želja. (...) Na tem mestu se velja zaustaviti in si ogledati, kaj vse se nam še nudi na obzorju. Zakaj ko bi nam Kant pokazal samo to ključno točko, bi bilo še vse v redu, a kaj, ko vidimo, da se horizont praktičnega uma pne vse do spoštovanja in občudovanja, ki mu ga zbujata zvezdnato nebo nad nami in moralni zakon v nas. Lahko se vprašamo, čemu. Spoštovanje in občudovanje dajeta slutiti nek osebni odnos, in prav v tem šele vse obstane in se hkrati demistificira, obstane, čeprav je demistificirano." (Lacan 1988, 318)

S temi besedami Lacan nakaže nek problem, neko točko, ki nikakor ni problematična zgolj z vidika psihoanalize in njenih postavk, temveč se kot takšna izkaže tudi, če se omejimo izključno na Kantov tekst in logiko tega teksta. Odlomek, ki ga ima v mislih Lacan, je seveda slavna formulacija, ki so jo vklesali celo v Kantov nagrobni kamen in ki se Kantu zapiše v sklepnem delu *Kritike praktičnega uma*. *Dve stvari*, pravi tu Kant, *navdajata čud z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se razmišljanje z njima ukvarja: zvezdnato nebo nad menoj in moralni zakon v meni*. - Kant torej tu vpelje dva občutka, *Bewunderung* in *Ehrfurcht*, občudovanje in strahospoštovanje, da bi z njima zaznamoval občutek, ki ga v nas zbudita moralni zakon in zvezdnato nebo. Bralcu *Kritike praktičnega uma* se ta odlomek mora zdeti najmanj presenetljiv, saj je tako rekoč v popolnem nasprotju s tem, kar Kant razvije v tretjem poglavju Analitike ("O gonilih čistega praktičnega uma"). V čem je to nasprotje? V zgoraj navedenem odlomku iz Sklepa Kant stori dvojce: 1) Glede na občutke, ki jih izzoveta, *izenači* zavest o moralnem zakonu s pogledom na zvezdnato nebo. 2) Z zavestjo o moralnem zakonu poveže dva občutka, občudovanje in strahospoštovanje. Ta sklep je kot rečeno v precejšnjem neskladu s tretjim poglavjem analitike, ki je v celoti posvečeno natanko analizi občutka */Gefühl/*, ki spremlja moralni zakon. Tu Kant izpelje, da obstaja en sam občutek, ki spremlja moralni zakon v strogem smislu, in to je *Achtung*, spoštovanje. (Pozorni moramo biti na terminologijo, ne gre za *Ehrfurcht*, strahospoštovanje iz Sklepa. Ko Lacan v zgoraj navedenem odlomku govori o "spoštovanju in občudovanju", meri na *Ehrfurcht* in ne na *Achtung*.) Po tem, ko vpelje *Achtung*, Kant nadvse pozorno in navajajoč primere, razloči to "spoštovanje" od nekaterih drugih občutkov, ki so mu sorodni, ki pa se vendarle od njega bistveno razlikujejo. Ti občutki ali čustva so naklonjenost */Neigung/*, ljubezen, strah */Furcht/* in občudovanje */Bewunderung/*. Pri tem strah naveže na to, kar bo v tretji *Kritiki* dobilo ime "dinamično sublimno" (ocean, vulkan, roparska žival), občudovanje pa na drugo zvrst sublimnega, na "matematično sublimno" (v nebo se penjajoče gore, velikost, mnoštvo in oddaljenost nebesnih teles). Oba občutka, ki nastopata v sklepu - *Bewunderung* in *(Ehr)furcht* - sta torej tu razločena od *Achtung* kot edinega občutka, ki je "po meri" moralnega zakona, po drugi strani pa je iz zgornjega razvidno, da moralnega zakona ne moremo



enostavno postaviti ob bok zvezdnatemu nebesju. Kako si torej razložiti premik, *shift*, ki ga prinaša Sklep druge *Kritike*?

Če pozorno preberemo tretje poglavje Analitike, vidimo, da do premika v bistvu pride že tu, da poglavje samo ni enoznačno. Lahko bi rekli, da najprej proizvede objekt kot tak, objekt kot utelešenje manka objekta, nato pa - še posebej na enem mestu - zdrsne v nekaj, kar ima za posledico natanko prikritje, "zamašitev" tega manka. Poglejmo si zadeve po vrsti.

### Achtung, Achtung! Das Objekt!

V prvem krogu naše razprave bomo izhajali iz neke opazke, ki jo J.-A. Miller večkrat ponovi v seminarju *Extimité*, da bi namreč Kantov koncept spoštovanja, *Achtung*, veljalo umestiti v isti register, kot je tisti, ki mu pripada psihoanalitični pojem tesnobe. V nekoliko daljšem odlomku, ki pa zelo natančno povzame Kantove izpeljave v zvezi s spoštovanjem, Miller pravi sledeče:

"Ker sem že govoril o Kantu, je treba opozoriti, da tudi Kant dodeli svoje mesto, ločeno mesto, nekemu občutku, ki ni kot ostali. Ne imenuje ga tesnoba. Zanj je to, kot veste, 'spoštovanje'. Gre za paradoksalni občutek, kajti Kant ga noče imenovati patološki. Imenuje ga praktični učinek, kajti njegov določujoči razlog vidi v čistem praktičnem umu brez posredovanja. Tako da ta afekt za moralnega človeka ni gonilo, temveč sama morala, iz česar izhaja paradoksalni status dolžnosti; ni dolžnosti brez svobodne predreditve zahtevi moralnega aksioma, hkrati pa dolžnost s tem, ko prinaša to svobodo, prinaša tudi praktično prisilo. Veste, da natanko ob tem Lacan iz točke, v kateri se nahaja, torej iz diskurza, ki se ga poslužuje, vidi ta objekt - ki se izmika vse vzdolž *Kritike praktičnega uma*, ki pa se ne izmika po naključju, kajti Kant nasprotno pokaže, da se izmika - Lacan torej iz točke, v kateri se nahaja, prepozna ta objekt kot objekt (*a*)."  
(Miller 1985/86, predavanje z dne 8.1.1986)

Poskusimo najprej pokazati, kaj daje legitimnost navezavi spoštovanja na tesnobo. Pri tem nam ne gre za nobeno prevajanje Kantovih pojmov v pojme psihoanalize, temveč za to, da uvidimo, v čem je srž lacanovske interpretacije Kanta v tej točki, na kaj natanko meri in kateri moment kantovske koncepcije izpostavlja.

Da bi lahko določili, v čem natanko je za Kanta "spoštovanje" tako drugačno od drugih občutkov, da ga lahko imenuje "apriorni" in "nepatološki" občutek, moramo najprej vedeti, kako Kant konceptualizira sam občutek, *Gefühl*. Občutek se v Kantovi teoriji umešča v razmerju do predstav, *Vorstellungen*. Občutka ugodja ali neugodja (*Lust, Unlust*), ki sta za Kanta paradigma tega, kar lahko subjekt občuti, predstavljata način, kako nas "*aficira določena predstava*", predstava predmeta, pri čemer je predmet tu lahko tudi kaj povsem abstraktnega (čast, zaničevanje, sramota,...). Določene predstave lahko v subjektu zbudijo občutek ugodja, druge spet občutek neugodja (občutke kot so občudovanje, strah, itd. je mogoče umestiti bodisi pod občutek ugodja bodisi neugodja). Bistveno pri tem je, da je subjekt tu aficiran z določeno predstavo, ki je vselej empirično posredovana. S tem sta povezana dva pomembna momenta. Prvi je ta, da vsi ti občutki nujno spadajo v register patološkega, subjekt je "aficiran" z nečim, kar pripada redu "čutnega". Drugi pomembni moment pa je v tem, da občutek (ugodja ali neugodja) *ne označuje ničesar v objektu*, kot neutrudno ponavlja Kant. Zadeva zgolj subjekt oziroma to, kar subjekt izkusi - izkusi, kako ga aficira določena predstava. *Achtung*, spoštovanje, se od tako definiranega občutka precej razlikuje.

Pri občutku spoštovanja subjekt ni aficiran z nobeno predstavo. Kar sproži občutek spoštovanja, je v nekem smislu prav to, da predstava umanjka. Kar sproži občutek spoštovanja ni sama predstava moralnega zakona, temveč nekaj drugega: to, da subjekt tu naleti na objekt zakona kot tak. Sreča se s tem, da manko objekta začne delovati kot objekt, kot *Triebfeder*. To je tisto, kar zbudi spoštovanje. Kantovo izhodiščno vprašanje v zadevnem poglavju se glasi: kako je lahko nek zakon neposredno določujoči razlog volje? Z drugimi besedami, kako lahko nekaj, kar ni predmet predstave, določi našo voljo? Kant odgovori, da je to za človeški um nerešljiv problem. Vendar, doda, če že ne moremo pokazati, *kako* je to mogoče, pa lahko vsaj dokažemo, da se to dejansko dogaja. Ta konstelacija ima namreč določene učinke oziroma učinek, in ta učinek Kant imenuje občutek spoštovanja. Občutek spoštovanja ni za Kanta nič manj kot dokaz, da lahko nekaj, kar ni predmet predstave in kar subjekta ne "aficira", vendarle določi njegovo voljo. Rekli smo, da za občutek v običajnem pomenu besede velja dvojje, da je vselej patološki in da ne zaznamuje ničesar v objektu. Kako pa je glede tega z občutkom



spoštovanja? Kant poudari, da slednji ni patološki, ker izhaja iz nečesa, kar je lastno zakonu čistega praktičnega uma - namreč da je ta lahko sam in neposredno *Triebfeder* naših dejanj. Po drugi strani pa tu tudi ne velja več, da ta občutek ne "zaznamuje ničesar v objektu". Nasprotno, lahko bi rekli, da označuje natanko sam objekt, objekt kot različen od predmeta, objekt moralnega zakona: tisti objekt, ki se "izmika vse vzdolž *Kritike praktičnega uma*" in prav s tem odpira prostor etičnemu v strogem pomenu besede. In tu se kar najlepše pokaže, v čem je legitimnost navezave občutka spoštovanja na psihoanalitični pojem tesnobe.

V psihoanalizi je tesnoba prav tako definirana kot nek afekt oziroma "občutek", ki ni tak kot vsi drugi, ki ga ni mogoče umestiti v isto vrsto z ostalimi. Ponavadi se reče, da se tesnoba razlikuje od strahu po tem, da nima objekta. Vselej nas je strah *nečesa*, tesnoba pa nasprotno nima nobenega konkretnega objekta, ničesar takega, na kar bi lahko pokazali s prstom in rekli, "to je vir moje tesnobe". Lacan sprevrne to pojmovanje s tezo, da smo prav nasprotno pri tesnobi najbližje objektu, da izhaja iz prevelike bližine objekta. Pri tem ne gre le za to, da se Lacanov pojem objekta pač ne sklada z vsakdanjo rabo te besede. Zadeve so bolj daljnosežne. Lacan tu v osnovi sledi Kantu: To, da nas je strah nekega konkretnega objekta oz. predmeta, ne pove ničesar o objektu, ne pravi, da je ta objekt "nekaj strašnega", pove nam nekaj o subjektu, o njegovem "oknu fantazme", v okviru katerega nastopa kot tak. To, da nas je strah nekega "konkretnega objekta" nití najmanj ne priča o "objektivnosti" tega našega občutka. Nasprotno pa je tesnoba "objektivni občutek", "občutek, ki ne vara" in ki priča o tem, da je subjekt tu kar najbližje objektu v strogem pomenu besede, tistemu, ki ga "konkretni predmet" (strahu) ravno prikriva, s tem, da mu da neko predstavno ali "fantazmatsko" vsebino. Drugače rečeno, Lacanova poanta je v tem, da je "konkretnost" konkretnih objektov povsem "abstraktna", če jo postavimo ob bok temu, kar predstavlja najkonkretnjši objekt subjektovega izkustva: njegovo razmerje do užitka. Če tega ne upoštevamo, potem se kaj lahko znajdemo v položaju psihoanalitika iz znane šale: Pacient pride k njemu s tožbo, da se pod njegovo posteljo nahaja krokodil. Analitik ga skozi nekaj seans prepričuje, da si vse skupaj umišlja in da naravno okolje krokodilov pač ni spalnica, prepričuje ga torej, da gre zgolj za "subjektivni občutek". Pacient nato preneha prihajati v analizo. V dobri veri, da ga je ozdravil, analitik pobara



nekega skupnega znanca, kako je kaj z njegovim bivšim pacientom. Znanec odgovori: A misliš tistega, ki ga je pojedel krokodil? - Nauk te šale je globoko lacanovski: če izhajamo iz tega, da tesnoba nima nobenega objekta, kako bomo potem imenovali tisto, kar je pojedlo, ubilo subjekt? Še posebej v primeru, ko pacient "vidi krokodila" v svoji *spalnici*, je jasno, kaj hoče povedati analitiku: pod posteljo imam *objet petit a*, prišel sem mu preblizu.

Vrnimo se h Kantu. *Achtung* je občutek, ki spremlja navzočnost moralnega zakona. Ta občutek ni "patološki" in ni "zgolj subjektiven". To je prvi in temeljni rezultat Kantovih izpeljav v zadevnem poglavju Analitike. Sledi Kantovo opozorilo, da moramo *Achtung* razlikovati od nekaterih podobnih mu občutkov, kot so naklonjenost, ljubezen, strah in občudovanje. Seveda Kant ne reče, da moralni zakon v nas ne more zbuditi tudi teh občutkov, gre za to, da med njimi in "spoštovanjem" obstaja neka "ontološka diferenca". Naklonjenost, ljubezen, strah in občudovanje so vsi patološki občutki. To pomeni, da jih moralni zakon ne more izzvati neposredno, tako kot izzove *Achtung*, temveč da tu vselej nujno posreduje določena predstava oziroma subjektivna imaginacija, *Einbildung*. V *Kritiki razsodne moči* Kant opozori na določeno nevarnost, ki jo nosi s seboj objekt moralnega zakona kot, če lahko tako rečemo, neka nema in neprosojna realnost - nevarnost, da nas imaginacija zanese tam, kjer naši čuti ničesar več ne vidijo in ničesar več ne slišijo:

"Povsem odveč je skrb, da lahko predstavo moralnega zakona - glede na to, da ni na njej ničesar, kar bi jo priporočilo čutom - spremlja zgolj hladno in neživo odobravanje, brez vsakega zaleta ali ganjenosti. Prav nasprotno; kajti tam, kjer čuti pred seboj ne vidijo ničesar več, ideja npravnosti pa vztraja kot neizpodbitna in neizbrisljiva, bi bilo prej potrebno brzdati polet neomejene imaginacije, da ta ne bi zrasel vse do entuziazma." (KU, B 124/A 123)

Moralni zakon in to, kar smo imenovali objekt zakona, se torej umešča na neko mejo, na nek rob, katerega ostrino je težko vzdržati, ne da bi zdrsnili na to ali ono stran, tj. na tak ali drugačen način zapolnili zev, ki se tu odpira. To je nevarnost, pred katero sam Kant ni bil imun. V nadaljevanju si bomo pogledali neko mesto, kjer Kantu zdrsne. Mesto se nam zdi zanimivo zato, ker nikakor ne gre za naključni spodrseljaj, še manj za nekaj, kar bi ostalo brez vidnejših posledic.

## Nadjaz: spoj objekta in zakona

*Medtem ko sem se nahajal v sosednji sobi, sem slišal otroka, ki se je bal teme in je zaklical: "Govori mi, teta! Strah me je." - "Kaj bo pa to pomagalo, saj me ne moreš videti?" Na to je otrok odgovoril: "Če nekdo govori, postane svetlejše."*

S. Freud, *Uvodna predavanja v psihoanalizo*

Še vedno smo v tretjem poglavju analitike. Po tem, ko Kant že izčrpno opredeli *Achtung* in ga razmeji od drugih občutkov, se mu na nekem mestu zapiše tole:

"Nekaj tako posebnega je v brezmejni spoštljivosti */Hochschätzung/* do čistega moralnega zakona, ki se ne ozira več na nobeno korist, (...), katerega glas povzroča, da zadrhti tudi najpredrzejši zlikovec, prisiljujoč ga, da se skrrije pred njegovim pogledom */Anblick/*, da se ne smemo čuditi, če ugotovimo, da spekulativni um tega vpliva zgolj intelektualne ideje na občutek ne more razložiti, in da se moramo zadovoljiti s tem, da lahko a priori uvidimo vsaj to, da je tak občutek neločljivo povezan s predstavo o moralnem zakonu v vsakem končnem bitju." (*KpV*, A 141, 142)

Namesto spoštovanja imamo tu kar naenkrat "brezmejno spoštljivost" oziroma "brezmejno čislanje" moralnega zakona, povezano z nekim absolutnim strahom in grozo, ki spravi v drget celo najbolj zakrknjenega zločinca. Tu smo že precej daleč od hladnega spoštovanja in tiste praznine v osrčju zakona, ki je bistvena za njegovo konstitucijo. Namesto tega imamo zakon, ki *gleda* in *govori*. Na mestu neme in slepe realnosti objekta zakona tu vznikneta glas in pogled, nekako tako kot v Freudovi zgodbici. Najprej glas, ki pa naredi, da v prostoru vznikne pogled, "soba postane svetlejša". In drget nekoga, ki se znajde v precepu obeh, nas ne sme zaslepiti do te mere, da ne bi videli, kako gre - spet kot v Freudovi zgodbici - hkrati za določeno olajšanje. Glede na "spoštovanje" - če ga beremo kot korelat tesnobe - je strah olajšanje.

Vsekakor ni naključje, da Kant tu vpelje natanko glas in pogled, torej natanko tisti dve entiteti, ki pri Lacanu nastopata kot objekt *a par excellence*. Vendar pa moramo biti tu kar se le da previdni. Iz tega namreč

nikakor ne izhaja, da smo s tem dokazali, kako je kantovski "objekt zakona" natanko to, kar Lacan imenuje objekt *a* oziroma kar realno samo. Ne smemo namreč pozabiti, da pri Lacanu objekt *a* vseskozi nastopa v "dveh pojavnih oblikah", če lahko tako rečemo, ki sta si med seboj natanko nasprotni: kot utelešenje manka, kot "luknja" (v simbolnem) in kot "zamašek" (torej tisto, kar ravno zapolni manko). Natanko ista dvoumnost se drži statusa presežnega užitka, ki prav tako nastopa v obeh funkcijah. Poglejmo si to malce bolj podrobno.

Problematika dvojnega statusa objekta (in s tem "presežnega užitka") izhaja iz enega centralnih vprašanj lacanovske psihoanalize: kam se umešča objekt *a*? Lacanov odgovor, formuliran predvsem v seminarju o *Transferju*, se glasi, da je sicer vključen v Drugega, vendar ga Drugi ne more enostavno *imeti* - nima ga nič bolj kot subjekt. (Od tod navezava na problematiko ekstimnosti.) Objekt *a* uhaja samemu Drugemu in to je tisto, kar slednjega naredi za ne-celega. Natanko to pa je točka, v kateri se pozicija analitika radikalno loči na primer od pozicije perverzneža. V perverziji je objekt natanko v vlogi "zamaška". Zanimivo je, da sta prav glas in pogled tista objekta, ki ju Lacan posebej poudari ob perverziji: ob eksibicionizmu, voyeurizmu, mazohizmu in sadizmu. Če vzamemo za izhodišče, da "Drugí ne obstaja", ker je v osrčju zaznamovan z nekim mankom, kaj lahko v tej perspektivi povemo npr. o eksibicionizmu?

"Subjekt razkazuje del svojega telesa, da bi tako zapolnil to luknjo v Drugem. V tem oziru bi bil zamašek razkazovani objekt. Toda Lacan ekshibicionizma nikakor ne strukturira na ta način. (...) Kar dejansko stori ekshibicionist, je to, da naredi, da se v polju Drugega rodi pogled. Gre za to, da Drugega dopolni z njegovim lastnim pogledom. Daje v videnje, pravi Lacan, in s tem ko daje v videnje, daje v gledanje. Drugega prisili, da obrne pogled tja, od koder ga sicer v skladu s kulturo odvrta. Zdi se, da v ekshibicionizmu Drugega zapolni nekaj, kar prihaja od subjekta, medtem ko Lacan opozori, da to dejansko prihaja od Drugega in da je to, kar subjekt ponudi v razstavo, zgolj sprožilec tega, kar rodi v Drugem." (Miller 1985/86, predavanje z dne 16.4.1986)

Pri mazohizmu imamo opravka s podobno logiko, le da ta zadeva glas: subjekt iz Drugega izsili glas, sili ga, da ukazuje, se dere, preklinja,...

V obeh primerih sta glas oziroma pogled natanko tista objekta, ki zamašita manko, luknjo v Drugem. Objekt *a* tu nastopa kot nekaj, kar Drugi ima, poseduje.



Vrnimo se h Kantu in njegovi vpeljavi pogleda in glasu. Lahko bi rekli, da gre za zelo podobno situacijo, kjer je konstitutivni manko v osrčju moralnega zakona zapolnjen, zabrisan, ko na njegovem mestu vznikneta glas in pogled. In če se vprašamo, kateri je tisti moralni zakon, ki gleda in govori, je možen en sam odgovor: nadjaz. V navedenem odlomku iz *Kritike praktičnega uma* je lepo viden moment, v katerem se Kantu moralni zakon tako rekoč pod prsti sprevrne v nadjaz. Nadjaz je tisti, ki po definiciji "vse vidi" in hkrati tisti, ki "nenehno govori", producira en ukaz za drugim.

Že prej smo opozorili, da ta Kantov zdrs ne ostane brez nadaljnjih učinkov. Sèm se na primer vpenja celotna "dialektika sublimnega".

### Sublimno: od strahu k občudovanju

Na začetku pričujočega poglavja smo videli, kako Kant v Sklepu *Kritike praktičnega uma* izenači pogled na zvezdnato nebo z zavestjo o moralnem zakonu v nas, in sicer z ozirom na občutek, ki ga oba izzoveta v subjektu. To je v grobem tudi dikcija Kantove tretje *Kritike*, *Kritik der Urteilskraft* (1799), še posebej tistega dela, ki se ukvarja s problematiko sublimnega. Dejansko zasledimo v tretji *Kritiki* nek skoraj neopazen, a vendar odločilen premik. Premik zadeva koncepcijo *Achtung*, spoštovanja, in ga je v nekem smislu moč brati kot simptom tega, kako v tretji *Kritiki* nastopa sam moralni zakon. Enostavno rečeno, "spoštovanje" je degradirano in umeščeno v isto vrsto z vsemi ostalimi občutki. Vendar ta premik ni zaznaven le v *Kritik der Urteilskraft*. Če si pogledamo *Die Metaphysik der Sitten*, delo, ki je izšlo dve leti prej in ki predstavlja Kantovo moralno filozofijo v "doktrinalni" obliki, nas mora zbosti v oči naslednje: Medtem ko je "spoštovanju" v *Kritiki praktičnega uma* posvečeno celo poglavje (eno od treh poglavij Analitike) oziroma dobrih 32 strani, pa v *Metaphysik der Sitten* razdelek o *Achtung* ne doseže niti dolžine ene strani. Poleg tega je spoštovanje tu že v prvi vrstici označeno kot *etwas bloss Subjektives*, torej "nekaj zgolj subjektivnega". Kant ne govori več o "apriornem" ali "nepatološkem" občutku. Gre torej za nek zasuk, ki po našem mnenju predstavlja določen korak nazaj v razmerju do *Kritike praktičnega uma* in

tiste spekulativne razsežnosti v žlahtneni pomenu besede, ki jo je imel koncept *Achtung* v tem delu. Težko je reči, čemu pripisati ta zasuk. Toda morda bomo na to vprašanje lažje odgovorili, če si поблиžje ogledamo, kako je občutek sublimnega povezan z moralnim.

Lahko bi rekli, da občutek sublimnega oz. vzvišenega *das Erhabene* nastopi kot nekakšen odmev: subjekt je soočen z nekim prizorom (npr. razburkani ocean ali vulkan), s katerim je fasciniran zaradi nepopisnega divjanja in moči, ki se kaže v njem. Na tej ravni subjekt ne čuti nič drugega kot absolutno nemoč in z njo povezano nelagodje. Tu pa zdaj nastopi "odmev", čustvo sublimnega: prav v tej nemoči se subjekt zave svoje moči, moči, ki mu je dana kot umnemu bitju, ki se je sposobno dvigniti nad svojo lastno naravo in fenomenalni obstoj. Tako, pravi Kant, lastna nemoč odkriva zavest o neki neomejeni moči istega subjekta in to moč lahko duša estetsko presoja samo na podlagi one nemoči. (KU, B 100/ A 99)

Kant torej v izkustvu sublimnega (tako matematičnega kot dinamičnega) ločuje dva momenta. Prvi je ta moment tesnobe, groze, nelagodne fascinacije vpricho nečesa neprimerljivo večjega ali močnejšega, tesnobe, ki se je subjekt reši samo tako, da jo preigra v drugi moment, v občutek vzvišenosti. Prav zato je ugodje, ki se veže na ta občutek, vedno neko negativno ugodje (*negative Lust*), ugodje, ki stopi na mesto neke radikalno negativne, nelagodne izkušnje. "Predmet kot vzvišen sprejemamo z ugodjem, ki je možno zgolj kot posredovano z nekim neugodjem." (Ibid., B 101/ A 100)

Poglejmo si sedaj dve nadvse zanimivi in ključni mesti, kjer Kant opisuje to čustvo vzvišenosti:

"Pogled na zveznato nebo, pogled na/ brezštevilno mnoštvo svetov tako rekoč izniči pomembnost mene kot *živalskega stvora*, ki mora materijo, iz katere je nastal, spet vrniti planetu (samo eni točki v vesolju), potem ko jo je za kratek čas (ne vemo, kako) obšla življenjska moč." (KPU, A 290)

"Na ta način v naši estetski sodbi o naravi ne sodimo, da je vzvišena, v kolikor zbuja strah, temveč v kolikor našo moč (ki ni narava) izzove v nas, da uvidimo, kako je to, za kar smo zaskrbljeni (dobrine, zdravje in življenje), nekaj majhnega..." (KU, B 106/A 104)

Bistvena dva poudarka v zgornjih Kantovih opažanjih o izkustvu sublimnega sta torej naslednja: 1) občutek lastne majhnosti in nepo-

membnosti (smo samo ena točka v neskončnem veselju) in 2) to, kar v vsakdanjem življenju deluje kot osišče naše eksistence, se nam naenkrat zazdi nepomembno.

V trenutku, ko občutek nelagodja razrešimo v čustvo vzvišenosti, to ni le vzvišenost do zunanjega sveta, temveč v prvi vrsti vzvišenost do samega sebe. Ali še drugače rečeno, občutek sublimnega, katerega hrbtina stran je vselej neko nelagodje, zahteva od subjekta, da določen del sebe samega motri kot tujek, kot nekaj, kar ne pripada njemu, temveč "zunanjemu svetu". Opravka imamo z nečim, kar bi lahko v grobem imenovali ločitev duše od telesa, torej z metaforo smrti. Na eni strani začutimo svojo lastno majhnost in nepomembnost, hkrati pa je naša zavest že evakuirana natanko na tisto mesto, od koder lahko izrekamo te vzvišene sodbe in od koder se lahko celo odrečemo tistemu delu sebe, ki ga dojemamo kot majhnega in nepomembnega. - In tu se kopljemo v ugodju narcistične zadovoljitve, ki ga prinaša zavest o tem, da smo zmožni premagati sami sebe, se dvigniti nad svoje vsakdanje potrebe. Z občutkom sublimnega je namreč - s Kantovimi besedami - povezano neko "cenjenje samega sebe" (*Selbstschätzung*). (Ibid.)

Na tem mestu se seveda postavlja vprašanje, kakšni logiki tu sledi subjekt, kako ta občutek strahu in nekega neznosnega nelagodja sprevrne v določeno pridobitev ugodja. Ta logika nas mora spomniti na tisto, ki je na delu pri mehanizmu humorja, pri katerem gre po Freudu prav tako vselej za to, da ugodje stopi na mesto trpljenja (cf. Freud 1991). Humor - tisti pravi, "črni humor", ki je nekaj povsem drugega kot šala ali komika - deluje po natanko isti logiki. Poglejmo primer, ki ga navaja sam Freud in ki ga lahko uvrstimo tako v red vzvišenega kot v red humorja. Imamo človeka, ki je obsojen na smrt. Ko ga nek ponedeljek peljejo na morišče, v trenutku soočenja z lastno smrtjo reče: "ta teden se pa lepo začinja!". Soočen z neko travmatično bližino Stvari, katere grožnja je tu kar najbolj realna, subjekt odgovori tako, da vpelje neko novo distanco, "neprizadetost ob lastni prizadetosti". Na kaj natanko se ta distanca opira? Freudov odgovor se glasi: na *nadjaz*. Na delu je premestitev poudarka iz jaza na nadjaz kot generično dediščino starševske instance. Temu, tako okrepljenemu nadjazu se zdaj jaz lahko zdi majhčen in nepomemben, njegovi interesi in zahteve pa malenkostne. Človek zavzame nekakšen oddaljen oziroma vzvišen pogled na svet in nase kot del tega sveta.



Po tej poti smo torej prišli do momenta, kjer v polju "estetskega" vznikne "etična", moralna instanca - nadjaz. V terminih prostorske metaforike bi lahko rekli, da je nadjaz (rojstno) mesto občutka vzvišenega, kar nas niti ne more preveč presenetiti. Ona premoč, ki jo čuti subjekt nad samim seboj in nad svojim naravnim obstojem, je natanko moč nadjaza, da vsem zahtevam realnosti navkljub prisili subjekta, da deluje proti svojemu blagru, da se odpoveduje svojim interesom, potrebam, ugodju in sploh vsemu, kar ga veže na t.i. "čutni svet".

Rekli smo že, da občutek sublimnega ni le indikator bližine Stvari, temveč hkrati način, kako se izognemo srečanju z njo. In prav naslonitev na nadjaz je v tem primeru strategija, kako se izogniti Stvari, gonu smrti v "čistem stanju" - čeprav nas paradokсно ta naslon sam, v skrajni instanci, vodi natanko v smrt. (Kant, kot smo videli, pravi, da se je subjekt tu pripravljen odpovedati dobrinam, zdravju in celo življenju.) Vendar pa to, da se subjekt v občutku sublimnega v neki točki opre na "moralno instanco", nikakor ne pomeni, da je njegovo početje oziroma njegova "reakcija" v sublimnem v kakršnemkoli smislu moralno, etično dejanje. (Seveda pa etično dejanje nekoga drugega v nas lahko sproži čustvo sublimnega.) Žrtve, na katere je subjekt pripravljen v stanju vzvišenosti, ko ga prežema občutek sublimnega, niso istega reda kot žrtve, ki jih zahteva čisto moralno dejanje. Če rečemo kar najbolj enostavno: pogoj čistega etičnega dejanja je, da smo pripravljeni "pristati" na lastni simbolni izbris, izbris v simbolnem, na izbris, ki ne zadeva le naše empirične eksistence. Nasprotno pa to, kar smo pripravljeni žrtvovati v stanju vzvišenosti, služi prav obrambi pred "simbolno smrtjo" - pa čeprav je cena, ki jo za to plačamo, cena našega "empiričnega" življenja. (Svojo empirično pojavnost, ki jo dojemam kot majhno, nepomembno, žrtvujemo za vpis v simbolno, v Zgodovino,... V življenju želimo storiti "nekaj velikega", "pomembnega", in se ne izgubiti v avtomatizmu življenjskih navad.)

Tudi Kant sam po neki drugi poti pride do tega momenta moralne instance v sublimnem. Do njega pride preko problema občosti. Čeprav lepemu in sublimnemu kot estetskima momentoma nikoli ne more pripadati občost, ki pripada zakonom, pa Kant vendarle vztraja na tem, da jima je lastna neka občost, ki ni občost zakona in prav na tej paradokсни občosti temelji pojem razsodne moči, *Urteilkraft*. Ko izrekam sodbo o nekem estetskem fenomenu, o lepem ali sublimnem, s samo to sodbo, pravi Kant,

pri drugih *predpostavljam* soglasje in ga *zahtevam* od njih. S samo svojo sodbo (npr. "ta podoba je lepa") konstituiram neko občost ali, če hočete, neko občestvo, v katerem je ta sodba obče veljavna. Vendar pa se moram pri svoji predpostavki, na podlagi katere od vseh drugih zahtevam soglasje, vendarle na nekaj opreti. In to "nekaj" je v primeru sublimnega natanko moralna instanca:

"/Sodba o nečem kot vzvišenem/ ima svojo osnovo v človeški naravi, in sicer v tem, kar lahko skupaj z zdravim razumom pri vsakomur predpostavimo in od vsakogar zahtevamo, namreč dispozicijo za občutek za (praktične) ideje, to je za tisto moralno." (KU, B 111/ A 110)

Seveda pa moramo tezo, da "tisto moralno" tu nastopa kot nadjaz, še utemeljiti.

V okviru primerov, ki jih za občutek vzvišenega daje Kant, lahko torej razlikujemo dva temeljna modusa konstitucije sublimnega, ki se v glavnem tudi prekrivata s samim Kantovim razlikovanjem med "matematično" in "dinamično" sublimnim. V prvem primeru smo soočeni s paradigmo opozicije majhno - veliko (v estetskem smislu) oziroma končno - neskončno: bodisi na dobesedni ravni (Egipčanske piramide ali neskončno množstvo svetov) bodisi na ravni smisla, pomena (velika dejanja oziroma dejanja, ki bodo "večno živela"). - Rekli smo, da tu odigra odločilno vlogo občutek lastne majhnosti, nepomembnosti in minljivosti spričo določenih prizorov ali dejanj. Tak učinek je imel, kot smo lahko brali, na mnoge film *Društvo mrtvih pesnikov*. V Parizu je menda nek *yuppie* po ogledu filma strgal s sebe kravato, skočil na svoj avto in vpil "*Carpe diem!*". Ne gre za to, da bi se tej in taki reakciji posmehovali. Gre za to, da jo poskusimo konceptualizirati. Ob takšnih filmih se na primer ponavadi razvije določena "fama", da si - v kolikor ne reagiraš podobno kot omenjeni Parižan - "brezčuten", "brez jaje", "sterilni racionalizator" in kar je še tovrstnih opredelitev. Zato ni odveč opozoriti, da je zadovoljitev, ki jo prinaša tovrstni "actig out" po svojem bistvu narcistična zadovoljitev. Težko bi kdo zanikal, da je v položaju, ko ti pokažejo, kako majhen si nasproti velikim ljudem, Osebnostim z velikim O, ki "si upajo", kako banalno in nepomembno je tvoje vsakdanje početje v primerjavi z večnostjo ali s tem, da boš morda jutri že mrtev, prizadet natanko subjektov narcizem - in kako zelo prizadet, da je subjekt pripravljen iti tako daleč, da zanj žrtvuje svoje dobrine, dobrobit in v skrajni instanci celo lastno življenje. Narcizem, kot



je opozoril že Mladen Dolar<sup>8</sup>, je v določeni točki nedvomno povezan s tem, kar bi lahko imenovali "smrtonosna razsežnost", "razsežnost smrti". Pri vsem tem ne gre za nobeno moraliziranje, gre le za to, da pokažemo, kako je lahko počelo številnih dejanj, ki jih imenujemo drzna ali plemenita, nekaj, kar na lestvici človeških kreposti kotira precej nižje. - Če se torej nadjaz "odzove" na tak izziv, s tem vpne subjekt v pot določene dialektike, ki jo obvladuje neizprosna logika nadjazovskega zakona. In lahko bi rekli, da je vsa subjektova "sreča" v tem, da ta občutek vzvišenosti in vznesenosti ni trajen, temveč ponavadi relativno hitro mine: v nasprotnem primeru bi bil subjekt, ki ga prevzame ta občutek, zapisan izčrpanju do smrti.

Drugi moment sublimnega je še nekoliko bolj zanimiv, saj poleg občutka majhnosti oziroma lastne nemoči (ob neki neprimerljivo večji moči), vpelje še občutje groze, tesnobe, ki ni brez zveze s tem, kar je psihoanaliza konceptualizirala s pojmom *das Unheimliche*. Kot opozarja Kant, pri tem občutju groze in tesnobe ne gre enostavno za strah za lastno eksistenco, ki bi bila v nevarnosti. (Če orkan zajame mojo hišo, me pri tem ne bo navdal občutek sublimnega. Pogoj za to čustvo je, da smo v tem pogledu varni, da naše življenje ni neposredno ogroženo.) Opravka imamo z neko povsem druge vrste grozo, z grozo, ki se, če lahko tako rečemo, vpisuje na ontološko oziroma transcendentalno raven. To ni groza pred smrtjo v običajnem pomenu besede - je, kot smo razvili že zgoraj, groza in tesnoba pred tisto drugo smrtjo, simbolno smrtjo, ki jo prinese srečanje z realnim. Je groza subjekta pred tem, da bo zdaj zdaj naletel na Stvar (Kant govori o brezdanjem breznu naše nadčutne zmožnosti, torej tega v nas, kar pripada redu stvari na sebi), s čimer bo v temelju zamajana njegova eksistenca v simbolnem, saj je ta utemeljena prav na izključitvi Stvari. In da bi se izognil tej drugi smrti, smrti simbolnega izbrisa, je subjekt - kot rečeno - pripravljen celo "empirično" umreti. Tu lahko zdaj malo natančneje opredelimo razmerje oziroma povezavo med *das Unheimliche* in sublimnim. *Das Unheimliche* bi lahko umestili v točko, *tik preden* na občutje groze in nelagodja odgovorimo s - če lahko tako rečemo - sublimacijo, torej s čustvom vzvišenosti, sublimnosti. - Preden torej povzdignemo objekt, ki je vir tega nelagodja, v dostojanstvo Stvari, Stvari

---

8. Niz predavanj s skupnim naslovom *Das Unheimliche*, Filozofska fakulteta, leto 1990/91.



kot nedosegljive, nedostopne, obdane z neko neprekoračljivo pregrado, in jo na ta način ohranimo na distanci, ki je seveda simbolne narave. Vendar pa je ta distanca hkrati zelo "intimna", saj je to mesto, mesto *das Ding*, konec koncev natanko mesto našega užitka. Na neki sublimni podobi delujejo kot *das Unheimliche* prav tiste poteze, ki ohranjajo sled te intimne povezanosti objekta, ki ga kar najbolj cenimo in občudujemo, objekta, ki je že povzdignjen v "dostojanstvo Stvari", z onim izkustvom čiste groze, tesnobe, v katero je vpisana razsežnost našega lastnega užitka.

Čas je, da se vprašamo, kaj je ta Stvar, katere bližina subjekta navdaja s tesnobo in grozo oziroma, kaj je tisto, kar določen fenomen v *subjektivi predstavi* naredi za grozljivo fascinanten. Naša teza je, da soočenje z nekim prizorom, ki je kot tak enostavno srhljiv, na primer pogled na "vulkan z vso njegovo razdiralno močjo", v kantovski perspektivi deluje na subjekta natanko kot svojevrstno ponavzočenje same okrutne, divje, ogrožajoče nadjazovske prikazni kot ene plati, ene manifestacije moralnega zakona (v nas), nadjaza kot mesta užitka. Gre za točko, kjer si zakon, če lahko tako rečemo, prilasti subjektov užitek, si ga prisvoji. Ta destruktivna sila (npr. viharo morje) je subjektu nekako "domača". In prav v tem - kako bi si jo sicer lahko razložili? - je fascinantnost tega prizora. To na svoj način izreče tudi Kant:

"Dejansko si ni mogoče v polni meri misliti občutka za vzvišeno v naravi, če z njim ne povežemo razpoloženja duše, ki je podobno razpoloženju pri tistem moralnem." (KU, B 116/ A 115)

Od tod lahko začrtamo bistveno razliko med lepim in sublimnim. Lepo Kant povezuje s t.i. "smotrnostjo brez smotra", s tem, da lepe stvari zunaj sebe nimajo nobenega smotra, pa so vendar strukturirane tako, *kot da* bi ga imele. Lepoto bi lahko morda najenostavneje opredelili kot *smiselno formo*, pri čemer pa njena fascinantnost izhaja iz tega, da hkrati vemo, da je ta smisel povsem naključen, kontingenten, nenameren. - Je smisel, ki izhaja iz nekega naključnega ujemanja. Če se - kot to stori Kant - ustavimo pri primerih iz narave, pri, na primer, lepoti neke kristalne tvorbe, potem lahko rečemo, da lepo deluje na nas kot paradoksn dokaz tega, da narava *ve* (kaj dela), da "tisto *ve*". V nasprotju s tem pa je sublimno izrecno *nesmiselna forma*, utelešenje kaosa (razmetano skalnato gorovje, izbruh vulkana, razbesneli ocean, viharo noč,...). Prikazuje se kot čisti eksces, erupcija

užitka, kot čista zguba, potrata. Z drugimi besedami, če smo rekli, da je lepo tisti kraj, kjer *Narava ve*, lahko za sublimno rečemo, da je tisto mesto, kjer *Narava uživa*, in kjer nas fascinira prav ta užitek Drugega.

Vendar pa zgoraj povedano v določeni meri velja tudi za prvo vrsto sublimnega (Kantovo matematično sublimno). Če grozljivo (oz. "dinamično") sublimno uteleša kruto neizprosnost in smrtonosnost moralne instance, pa bi nasprotno za matematično sublimno, ki meri na neskončnost in večnost, lahko rekli, da podpira razsežnost "neskončne naloge", pred katero je postavljen subjekt moralnega zakona (torej to, da se lahko idealu svetosti volje le v neskončnost približujemo). - Oziroma, če stvar obrnemo v sadovsko perspektivo, podpira fantazmo neskončnega, večnega trpljenja, tisto fantazmo, v okviru katere vsako telo deluje kot sublimno telo.

Če se od tod ozremo na Sklep *Kritike praktičnega uma*, kjer Kant postavi bok ob bok zvezdnato nebo nad nami in moralni zakon v nas, lahko rečemo, da navezava deluje le v primeru, ko moralni zakon nastopa kot nadjaz, torej kot dopolnjen z užitkom. "Zvezdnato nebo" (s perspektivo neskončnosti, ki jo odpira) ni metafora moralnega zakona, nadjaza kot moralne instance, temveč nasprotno deluje na subjekta kot njegovo utelešenje, njegova realna prezenca, tako realna, kot je to na ravni podobe najbolj mogoče. In če isto velja za stvari kot so besni ocean, orkani itd., potem ni težko razumeti subjektive smrtonosne fasciniranosti s tovrstnimi pojavi. In lahko bi rekli, da *močnejši ko je subjektov nadjaz* (moralna instanca), *bolj bo ta subjekt dovzeten za občutek sublimnega* in bolj bo v tem srečanju prepoznal tisto *Unheimliche*, bolj bo uvidel, kako zelo notranja mu je ta zunanost.

### Ireduktibilnost etike na nadjaz

Videli smo, kako v "estetiki" *Achtung* postane ekvivalent občutka sublimnega: občutek sublimnega je spoštovanje do našega lastnega "nadčutnega temelja", katerega privilegirani register izpričevanja je morala oziroma etika (subjekt je tu zmožen delovati v nasprotju s svojimi vitalnimi interesi, če je to potrebno, da izvrši svojo dolžnost).

V obeh primerih - tako v *Kritiki praktičnega uma* kot v *Kritiki razsodne moči* - je torej spoštovanje v osnovi povezano z "moralnim zakonom v nas". Pa vendar nikakor ne gre v obeh primerih za isto stvar, za isto "spoštovanje". Ne smemo namreč pozabiti, da v sublimnem pridemo do spoštovanja moralnega zakona v nas prek nekega ovinka, ki nikakor ni nepomemben. Ovinek je seveda v tem, da najprej vidimo npr. "viharno morje" ali "zvezdnato nebo". V izhodišču je torej neka podoba, neka predstava, katere značilnost je prav to, da hkrati zamaje meje predstavljivega in subjekta napoti nazaj k njemu samemu. Prav tu gre iskati razlog "degradacije" spoštovanja med vse ostale občutke, razlog za to, da *Achtung* nastopa le še kot "estetski učinek" moralnega: spoštovanje je tu ireduktibilno povezano z neko empirično predstavo, ni izzvano neposredno z moralnim zakonom, temveč že vskoči "imagarizacija" tiste praznine, ki je konstitutivna za etično razsežnost kot tako. Če je v *Kritiki praktičnega uma* do občutka spoštovanja vodilo nekaj, kar pripada registru odsotnosti, "poprisotene odsotnosti", pa gre tu prav nasprotno za to, da smo soočeni z neko masivno prezenco, z nekim absolutnim *preveč*. "Neznanska moč" narave napotuje na neko "neznansko moč" v nas samih. Oziroma, kot to slikovito formulira Slavoj Žižek:

"Res sem lahko le droben delec v prahu, ki ga mečeta naokoli viharni veter in razburkano morje, na nemilost izročen divjanju naravnih sil - *toda ves ta bes narave zbledi v primerjavi z absolutnim pritiskom, ki ga name vrši nadjaz, ki me ponižuje in prisiljuje, da delujem proti najbolj osnovnim lastnim interesom!*" (Žižek 1993a, 261)

Problem, ki se zastavlja tu, je, da smo se na nek način zelo oddaljili od tiste formulacije etike, ki jo Kant zastavi v *Kritiki praktičnega uma*. Čeprav je moč že v njej najti nastavke, ki vodijo v to smer, pa je splošna dikcija praktičnega uma vendarle neprimerno bolj "hladna" in zadržana. Če se po analitiki sublimnega lotimo ponovnega branja *Kritike praktičnega uma*, dobimo občutek, da bi morali sklepu sublimnega dodati še naslednji sklep: *toda kaj je vse to besnenje nadjaza v primerjavi z nemo prezenco dolžnosti!*

Stavek iz Sklepa *Kritike praktičnega uma* in njegova elaboracija v Kantovi teoriji sublimnega nas ne smeta navesti k preprostemu sklepu, v katerem bi Kantov moralni zakon enostavno izenačili z nadjazom in njegovo logiko. S tem se namreč zgolj izognemo pravi ostrini Kantovega teksta in temeljni težavi interpretacije Kantove praktične filozofije. -



Težavi, ki je v tem, da se v njej zarisujeta dva koncepta moralnega zakona, ki nista zvedljiva eden na drugega. Na to nezvedljivost je opozoril že Lacan:

"Možno je, da služi nadjaz kot opora moralni zavesti, toda vsakdo prav dobro ve, da kar zadeva nadjazove najbolj obvezujoče zahteve, nima z njo nobenega opravka. Abc analitične resnice je, da to, kar zahteva, nima nič opraviti s tistim, iz česar bi po pravici naredili univerzalno pravilo našega delovanja." (Lacan 1988, 312)

Kot smo že nakazali, sloni ta dvojnost koncepcije moralnega zakona na neki drugi dvojnosti, ki zadeva način, kako artikuliramo razmerje subjekta, zakona in objekta: ali objekt oziroma to, kar Kant imenuje *echte Triebfeder* čistega praktičnega uma, konceptualiziramo prek odsotnosti vsakega *Triebfeder*, ali pa nasprotno v njem vidimo prst, ki žuga, glas, ki ukazuje, in pogled, ki nas navdaja z občutkom krivde.

Razpravo o razmerju med nadjazovskim zakonom in moralnim zakonom bomo nadaljevali tako, da bomo vanjo vključili še en aspekt lacanovske kritike Kanta, od tod pa bomo nato poskusili definirati razmejitevno črto med obema zakonoma.

Kot smo že večkrat poudarili, je bistvena novost Kantove praktične filozofije v tem, da etike ne utemelji na pojmu dobrega, temveč na pojmu svobode in praktičnega zakona kot apriornega. To pomeni, da vsa dejanja, ki jih imenujemo dobra, niso nujno tudi etična. Svoboda implicira določeno indiferentnost, hladnost srca, bi lahko rekli, kjer dolžnost ni podkrepljena z nobenim nagnjenjem, kaj šele z "moralnim čutom", ki je za Kanta *contradictio in adjecto* - če je "čut", potem ne more biti moralen. Rekli smo, da vsa dejanja in dela, ki jih imenujemo dobra, niso nujno etična. In velja tudi obratno: vsa etična dejanja niso nujno dobra in niso nujno taka, da bi požela odobravanje občestva. To, da se dobro in etično ne pokrivata, da sta zamaknjena v razmerju eden do drugega - kar je prav gotovo nenavadno - izhaja iz dejstva, da se Kantov pojem dobrega ne prekriva s tem, kar pomeni dobro v vsakdanji rabi, pa tudi v številnih drugih etičnih sistemih. Kantova etika ni sistem, ni razvejan labirint, po katerem bi se sprehajali in vneto razpravljali o različnih etičnih dilemah ter tehtali večje in manjše dobro. Lahko bi celo rekli, da za Kanta pojem etične dileme ne obstaja. Glede tega, kaj je etično, ni nobene dileme. Dilema nastopi šele v trenutku, ko poskušamo ugotoviti, ali je neko dejanje zadostilo vsem

zahtevam etičnega. Subjekt kantovske etike združuje v sebi oboje: neomajno gotovost in radikalni dvom.

V Kantovi etiki obstaja zgolj ena definicija dobrega. Pojem dobrega se ne naša na nobeno stvar, niti ne na posledice, učinke mojega delovanja. Nanaša se zgolj na maksimo volje: dobro je tisto dejanje, ki je storjeno v skladu z in zgolj iz dolžnosti. V redu, bi lahko kdo pripomnil, kaj pa je potem dolžnost? Vse, kar s to operacijo pridobimo, je, da razvejanost in sistem vrednot prenesemo iz pojma dobrega na pojem dolžnosti. In potem rečemo, moja dolžnost je, ali pa, moralni zakon mi veleva, da storim to in to. Če pričakujemo kaj takega, potem nas v *Kritiki praktičnega uma* vsekakor čaka presenečenje. Naj še tako iščemo, v njej ne bomo našli ničesar, kar bi nam v tem pogledu dajalo neke konkretne napotke. Kant nam reče edinole tole:

*Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.*

S tem smo prišli do slavnega in razvpitega kategoričnega imperativa. Poglejmo si torej поблиže, kaj nam ta nalaga. Obstaja neko branje oziroma razumevanje kategoričnega imperativa, za katero si upamo trditi, da povsem zgreši Kantovo poanto. Branje, ki gre nekako takole: Preden storiš neko dejanje, se vprašaj, kje bi bil ta svet, če bi vsi tako ravnali, ali še drugače, kaj bi bilo, če bi bil ti sam v takem položaju. Po tej interpretaciji bi kategorični imperativ slonel na logiki vživljanja oziroma identifikacije. To pa je

1) natanko logika patološkega in

2) logika, ki pojem dobrega postavi za izhodišče in kriterij kategoričnega imperativa. Če namreč rečemo: kakšen pa bi bil ta svet in ta družba, če bi vsi tako ravnali, smo s tem že izrekli neko vrednostno sodbo. Rekli smo, da bi bil tak svet slab, kar seveda predpostavlja neko bolj ali manj elaborirano predstavo o tem, kaj je dobro, povezano z nekim empiričnim izkustvom. To pa je heteronomija v najčistejši obliki.

Če bi Kant hotel reči to, potem bi svoj kategorični imperativ formuliral na primer takole: Ravnaj tako, da bodo tvoja dejanja združljiva z ureditvijo sveta, v kakršnem si želiš živeti. Kant je v svojih delih formuliral kakšnih dvajset različic kategoričnega imperativa in prav nobena niti od daleč ne spominja na kaj takega.

Vprašajmo se torej znova, kaj nam nalaga kategorični imperativ. Nalaga nam, da delujemo na podlagi neke maksime, ki lahko velja kot obči zakon, prav in samo kolikor ne izhaja iz in se ne ozira na noben moj patološki vzgib. Kajti patoloških vzgibov ravno ni mogoče univerzalizirati. Ne gre za to, da bi bila zakonodaja, ki bi temeljila na določenih empiričnih, torej patoloških izhodiščih, "slaba", gre za to, da sploh ne bi bila zakonodaja. Takšna maksima enostavno ne more doseči ravni zakona. Če ponovimo: kategorični imperativ nam nalaga, da delujemo ne glede na vse patološke vzgibe, kajti zgolj to omogoča univerzalizabilnost maksime našega delovanja. Univerzalizabilnost pa ne pomeni tudi univerzalne oziroma splošne razširjenosti takšnega delovanja. Prav nasprotno, zelo negotovo je, če kje sploh obstajajo kakšna takšna, torej v strogem smislu etična dejanja. Patološkost je tista, ki je splošno razširjena, celo univerzalna - ni pa univerzalizabilna. Če bi na področju etičnega dopustili, da takšna, torej patološka, gonila določajo naša dejanja, potem bi, pravi Kant, prišli do harmonije, podobne tisti, opisani v zbadljivki o duševnem soglasju dveh zakoncev, ki drug drugega uničujeta:

"O čudovita harmonija, kar hoče on, želi tudi ona itn.; ali pa kot je, po pripovedi, kralj Franc I. ubesedil svojo obvezo Karlu V.: kar hoče imeti moj brat (Milano), to hočem imeti tudi jaz." (KPU, A 51)

Tu se lahko zaustavimo in si pogledamo neko kritiko, ki jo je na Kanta naslovil Lacan v spisu "Kant s Sadom" - kritiko, ki zadeva formulacijo moralnega zakona oziroma kategoričnega imperativa. Lacanov očitek Kantu, če ga povzamemo, meri na to, da je Kant v svoji formulaciji kategoričnega imperativa prikril razmik med subjektom izjave in subjektom izjavljanja. Pri Kantu je subjekt hkrati avtor zakona, izvrševalec zakona in podrejen zakonu. Ta trojnost pa je v osnovi neka "bipolarnost": na eni strani imamo subjekt, ki je zreduciran na dejavnika - izvrševalca zakona, na drugi strani pa imamo pol Drugega, ki je obenem avtor zakona in podrejen zakonu. Kant te dvojnosti ne uvidi, zato je Sade resnica tega, kar pri Kantu ostane zamolčano oziroma "neobdelano". V sadovskem scenariju je na delu eksplicitna "delitev dela" oziroma vlog, kar opozarja na ta razcep, imanenten zakonu, in hkrati na neko nerecipročnost, asimetrijo subjekta izjave in subjekta izjavljanja, asimetrijo subjekta in Drugega (pri čemer Drugi lahko pomeni "vsi drugi" iz kantovske maksime občosti). Da



bi opozoril na to nrecipročnost, Lacan formulira "sadorski imperativ" po vzoru Kantovega:

"Pravico imam uživati v tvojem telesu, mi lahko vsakdo reče, in to pravico bom užival, ne da bi me kakršnakoli omejitev zaustavila v kaprici čezmernosti, ki si jo bom zaželel potešiti." (Lacan 1989, 5)

Lacanova poanta seveda ni v tem, da bi se Kant podpisal pod kaj takega, temveč opozarja na neko razsežnost, ki je kot neizrečena implicirana v kategoričnem imperativu.

Ta kritika Kanta je po našem mnenju upravičena le deloma. Natančneje rečeno, upravičena je zgolj, kolikor Kantov kategorični imperativ izenačimo z nadjazovskim imperativom. Res je, da v Kantovih "praktičnih" tekstih obstaja kar nekaj mest, ki logiko kategoričnega imperativa zarišejo na način, analogen freudovski konceptiji logike nadjaza (eno takšnih mest smo si ogledali zgoraj v tem poglavju). Gre predvsem za mesta, kjer Kant govori o tem, kako nas moralni zakon *ponižuje*, navdaja s *strahom* ipd. Po drugi strani pa ne velja le, da je mest, ki ubirajo povsem drugačno dikcijo, precej več, hkrati je treba opozoriti, da je "nadjazovska dikcija" skregana s temeljnimi postavkami Kantove praktične filozofije, s tistimi postavkami, brez katerih ni kantovske etike. Na to je v svoji študiji opozoril že Bernard Baas (1988). K njegovim opažanjem bi tu dodali sledeče: kar ponavadi zavede k neki prehitri identifikaciji moralnega zakona z nadjazom (in kar je ponekod zavedlo tudi samega Kanta), je dejstvo, da se nadjaz v ničemer ne ozira na subjektovo dobrobit in nalaga dejanja, ki so praviloma v nasprotju s subjektivimi "življenjskimi interesi", z eno besedo, da smo tu "onstran načela ugodja". Problem pa je v tem, da če smo tu sicer res "onstran načela ugodja", hkrati nismo tudi onstran "patološkega". Moralni zakon nikakor ni v zadostni meri definiran oziroma "pokrit" z ugotovitvijo, da meri "onstran načela ugodja".

Če si logiko nadjaza pogledamo od blizu, vidimo, da ima subjekt, ne glede na vse trpljenje, ki je s tem povezano, vendarle *dobre razloge* za to, da - če lahko tako rečemo - poda svoj pristanek h konstituciji nadjaza.<sup>9</sup> In ti "dobri razlogi" nas opozarjajo, da je nadjaz v osnovi vendarle "v službi" načela ugodja oziroma načela realnosti kot podaljška načela ugodja. Čeprav zaplete subjekt v neko igro, ki je precej "onstran načela ugodja", pa

---

9. V zvezi s tem glej Lacanove izpeljave v "Televiziji", predvsem peto poglavje.

ta "igra" služi temu, da ohranja subjekt v neki distanci glede na realno užitek. Razlikovati bi torej veljalo med dvema tipoma tega "onstran načela ugodja": med užitkom in med tistim trpljenjem, ki je, paradokсно, podaljšek in transformacija načela ugodja. Nadalje velja opozoriti, da je nadjazovski imperativ praviloma hipotetični imperativ. To še posebej jasno izstopi ob določenem tipu nevroz, npr. pri obsesionalni nevrozi, kjer subjekt vselej "sliši" njegove zapovedi v obliki "če ne storiš x, se bo zgodilo y". Oziroma, kot se izrazi Lacan, nadjaz je sicer lahko opora "moralni zavesti", vendar pa to ne pomeni, da je moč moralni zakon enostavno izenačiti z nadjazom. Nadjaz je še kako vpet v logiko patološkega, o čemer priča na primer patos sublimnega in dikcija "strahospoštovanja".

Kar pa zadeva Lacanov očitek o nerazlikovanju med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja, je tu ključni argument v obrambo Kanta tisti, ki smo ga že razvili ob vprašanju svobode. Raven izjavljanja se sicer res umešča v Drugem, vendar kot nekaj, kar uhaja samemu Drugemu, v Drugem se umešča prav kot "manko v Drugem". In če Kant s samo formulacijo kategoričnega imperativa naredi za to razlikovanje premalo (še vedno ostane odprto vprašanje, kdo je tisti, ki izreka, izjavlja, kategorični imperativ), pa sadovski scenarij naredi preveč: Drugi (kot druga oseba) tu neposredno poseduje raven izjavljanja, s čimer je povezana fantazma njegove polnosti in na čemer sloni njegova "totalitarnost". Po drugi strani in v kolikor kategorični imperativ postavimo v kontekst Kantove analize in utemeljitve svobode, pa ne moremo več reči, da Kant zabriše razliko med ravnijo izjave in ravnijo izjavljanja, saj je ta, kot smo videli, za utemeljitev svobode ključnega pomena. Nerecipročnost subjekta izjave in subjekta izjavljanja, zastrta v kategoričnem imperativu, pride na dan natanko v Kantovi analizi svobode, ki stoji in pade s to nerecipročnostjo oziroma s tem razlikovanjem, in ki subjektnega razcepa v ničemer ne prikriva, temveč prav nasprotno, iz njega izhaja.

Kot smo videli, je vprašanje razmerja nadjaz - moralni zakon v nekem smislu paradigmatško, tj. nosi v sebi marsikatero napetost kantovske etike. In čeprav v marsikateri točki pride do prekrivanja moralnega zakona in nadjaza, konceptualna strogost od nas vendarle zahteva, da med njima ohranimo nek razmik. Lahko bi celo rekli, da je produktivnost projekta "vrnitve h Kantu" na področju etičnega v veliki meri odvisna od tega, da ta



razmik vzamemo za izhodišče: Kar zadeva logiko nadjazovskega zakona, nas Kant - po Freudu in Lacanu - ne more naučiti kaj bistveno novega. Nasprotno pa nas njegova konceptualizacija moralnega zakona, če se k njej vrnemo in jo poskusimo artikulirati z vso strogostjo, lahko nauči marsikaj.

Poskusimo za konec na podlagi nekega primera opredeliti razmerje med moralnim zakonom, nadjazom in krivdo. Izhajamo lahko iz znanega in pogosto interpretiranega opažanja, ki ga Freud razvije v *Nelagodju v kulturi*:

Nadjaz (ali vest) "se namreč vede tem bolj strogo in nezaupljivo, bolj ko je človek kreposten, tako da se konec koncev prav tisti, ki gre najdlje po poti svetosti, dolži najhujše grešnosti." (Freud 1982, 252)

- Zdi se, da je nadjaz nenasiten: več ko mu žrtvujemo in bolj ko ga ubogamo, več zahteva in bolj nas maltretira. Nadjaz kaznuje subjekt ne glede na to, kako poslušno ta sledi njegovim zahtevam. Ne gre toliko za to, da se ne ozira na subjektov "pozitivni" odziv na njegove zahteve, zdi se, da kaznuje subjekt natanko za ta "pozitivni" odziv. Strogost nadjaza ima dve plati. Po eni strani je videti, da nič od tega, kar storimo, *ni dovolj*, da bi zadovoljilo nadjaz, ko smo enkrat vpeti v njegovo dialektiko. Toda, morda se bolj približamo resnici, če zadeve obrnemo: vse, kar ponudimo nadjazu, je *že preveč*. Kaznovani smo zaradi presežka in ne zaradi manka poslušnosti. Tu se moramo izogniti običajnemu nesporazumu: ne govorimo o poslušnosti *versus* transgresiji zakona. Poanta niti najmanj ni v tem, da je subjekt "bolj zdrav", če transgresira zakon, kot pa če ga uboga. Sploh ne gre za to. Točka, do katere želimo priti, je ta, da "občutek krivde" nima prav nobenega opravka s tem, ali ubogamo zakon ali ne, ali so naša dejanja "dobra" ali "slaba" - prav zato občutek krivde, ko je enkrat vzpostavljen, ne izgine, tudi če delamo same "dobre" stvari. Poanta je v tem, da smo kaznovani *za nekaj drugega*. Lacan bo, kot smo videli, dejal, da v osnovi vsake krivde leži to, da smo "popustili glede svoje želje". Toda kaj natanko to pomeni? Če si rečemo "želel(a) bi storiti to in to, toda ne morem, ker zakon to prepoveduje", to ne pomeni nujno, da smo popustili glede svoje želje. V kolikor pa formulacija "svoji želji navkljub tega ne morem storiti, ker zakon to prepoveduje" podvaja, se ujame z neko drugo "formulacijo", umeščeno na raven nezavednega, ki pravi "pravzaprav tega raje ne bi storil(a)" - potem bo v istem trenutku nastopila krivda. Na tem mestu lahko



v razpravo spet vpeljemo Kanta, ki je zelo dobro vedel, da ima etika bolj malo opravka s tem, ali delujemo v skladu z zakonom oziroma dolžnostjo. V naši razpravi smo večkrat opozorili na Kantovo razlikovanje med dejanjem, ki je izvršeno v skladu z dolžnostjo, in tistim, ki je hkrati izvedeno izključno iz dolžnosti. V skladu z dolžnostjo lahko delujemo tudi zato, ker je to pač v skladu z našimi "patološkimi" interesi, zato skladnost z zakonom ni nobeno jamstvo etičnega in ne prinaša nobene odveze krivde. Kanta se pogosto dolži rigorizma in tega, da postavi neke standarde ravnanja, ki jim ni mogoče zadostiti. Ta podoba Kanta pa v veliki meri temelji na nekem nesporazumu: Kantova etična instanca ne zahteva od nas, da se odrečemo vsemu, za kar je "vredno živeti". V skrajni instanci etika zahteva od nas eno samo stvar: da dolžnost ne nastopa kot krinka nečesa drugega, da zakoni narave, ki se jim "ne moremo upreti", niso zgolj krinka tega, da smo (že tako ali tako) popustili glede svoje dolžnosti.

Drugače rečeno, če naj se vzpostavi nadjaz, mora biti subjekt že kriv, kriv pred nekim drugim zakonom. Vzpostavitev nadjaza je že posledica tega, da smo "popustili glede svoje želje". Občutek krivde, ki izhaja iz nadjaza, nikakor ni enostavno "iracionalen". Krivda ni neutemeljena, se pa - od trenutka, ko se vzpostavi nadjaz - kaže kot premeščena. Tu si lahko ogledamo nek primer, ob katerem kar najčisteje izstopi ta "dialektika". Gre za Laclosov roman *Nevarna Razmerja*.

Če si od blizu pogledamo "projekt", ki sta mu zavezana markiza de Merteuil in vikont de Valmont, hitro vidimo, da nikakor ne gre enostavno za podvig dveh pokvarjenih, z mesenimi užitki zasvojenih bitij. Nasprotno, vse prej gre za sledenje določenemu zakonu, za koherentno in konsistentno držo. Zlo, s katerim delujeta, ni "patološko zlo" (nemožnost upreti se takšnim in drugačnim nasladam), temveč zlo, ki izhaja iz samih načel, principov. In sledenje zakonu oziroma dolžnosti, ki sta si jo zadala, je vse prej kot lahko in potopljeno v ugodje - zahteva na primer prekinitve razmerja, ko je slednje "najslajše", ne dopušča, da bi bila dolžnost (zapeljati to ali ono osebo) podkrepljena z ljubeznijo, ipd. Markiza in Valmont sledita svojemu poslanstvu, dokler se mu Valmont ne izneveri: zaljubi se v svojo "žrtev", predsednico Tourvelovo, s tem pa "popusti glede svoje želje" in izda markizo oziroma njun skupni ordal. Rezultat tega je, da podleže nadjazovskemu zakonu.

Potek dogodkov je znan. Markiza (večkrat) očita Valmontu, da se je očitno zaljubil in s tem izdal svojo dolžnost. Valmont na to odgovori s pismom markizi, v katerem pravi, da ni niti malo zaljubljen, da pa ni sam kriv, če ga okoliščine silijo, da igra takšno vlogo. Ta odgovor ("saj ne bi, a ne morem drugače") markizi dokočno pokaže, koliko je ura: da je Valmont dejansko popustil glede svoje dolžnosti oziroma slednjo vede ali nevede izrabil za "krinko" svojih "patoloških interesov". Odgovori mu s pismom, v katerem opiše usodo nekega prijatelja, ki je vseskozi počel neumnosti, potem pa ponavljal, da ni "sam kriv". V pismo vključi "pismo v pismu", pismo, s katerim je zadevni prijatelj bojda končno prekinil razmerje s svojo damo. Gre za slavno retorično pismo, v katerem se vsak odstavek konča z besedami "nisem jaz kriv, (tako se vrti svet, tak je zakon narave,...)". Valmont to pismo v pismu enostavno prepíše ter ga pošlje Tourvelovi. Razplet je znan. Kar nas pri tem še posebej zanima, je razmerje dveh zakonov (etičnega in nadjazovskega), ki ob tem posebej lepo izstopi.

Ko se Valmontu zapiše stavek, da "ni sam kriv, če ga okoliščine silijo igrati takšno vlogo", je konec z etičnim zakonom, krmilo prevzame nadjaz. Kje je to vidno? Najprej v tem, kako odgovori na markizino pismo. Svoje krivde se prav dobro zaveda, a jo razume narobe: prekinitev razmerja s Tourvelovo (torej ločitev od "najdražjega objekta") razume kot ceno, ki jo mora plačati, da bi se lahko spet vrnil na svoja stara pota in se pomiril z markizo. Ne vidi, da karkoli naredi, zadeve lahko postanejo le še slabše: če ne prekine s Tourvelovo, potrdi markizino diagnozo, če pa z njo prekine, stori natanko isto. Markiza ne dvomi, da je Valmont zmožen žrtvovati to, kar mu je najdražje. Problem je v tem, da je ta žrtev zgolj kronski dokaz, da je šlo res za ljubezen, ne pa dokaz nasprotnega. Ali bo zavrzel Tourvelovo ali ne, je zgolj "tehnično vprašanje", prava težava je v tem, da ga ni načina, kako bi lahko Valmont iz te konstelacije izšel "čist". Karkoli naredi, je bodisi preveč bodisi premalo. Odloči se za žrtev, zavrže najdražji objekt, a se s tem zgolj še bolj zaplete v logiko nadjaza. Markiza piše, da bi mu zgolj ena stvar lahko prinesla še večjo slavo, in to je, da bi Tourvelovo osvojil nazaj. Markiza se na tej točki le še grenko smehlja, saj dobro ve, da poti nazaj ni več, da je Valmont izgubljen. Konec koncev to spozna tudi sam Valmont.

Tu v čisti obliki izstopi razlika med zakonom dolžnosti (moralnim zakonom) in nadjazovskim zakonom, med zakonom realnega in zakonom

imaginarnega. Če zakon in etika realnega izhajata iz (kantovske) postavke "moraš, torej moreš", pa logika nadjaza temelji na neki drugi postavki: "ne moreš, torej moraš" ("prav zato, ker ne moreš, ker se zdi nemogoče, moraš"). Čeprav se obe postavki vrtita okoli točke nemožnega, pa sta do nje v zelo različnem razmerju. Nadjazovska logika točko nemožnega najprej "imagarizira", ji da določeno predstavo vsebine (npr. žrtvovati najdražji objekt) in to nato vpne v dialektiko izziva, ki nastopa kot *Triebfeder* subjektivih dejanj, v smislu, "storiti moram natanko tisto, kar je najtežje, kar mi bo prineslo največ trpljenja". Kar je na tej logiki neetično, neetično v Kantovem in Lacanovem pomenu besede, je to, da je tisto, kar subjektu nastopa kot "najtežje" in s tem kot tisto, kar je "treba storiti", povsem patološko določeno in v skrajni instanci povsem arbitrarno (zdaj ta, zdaj oni objekt). Na to meri Lacan, ko pravi, da "to, kar zahteva nadjaz, nima nič opraviti s tistim, iz česar bi lahko po pravici naredili univerzalno pravilo našega delovanja". Nemožno je tu, skozi logiko izziva, transformirano v gonilo (v patološki *Triebfeder*) in umeščeno v nek konkretni objekt. Nasprotno pa v logiki oziroma "etiki realnega" tisto nemožno ni v izhodišču in ni v nobenem objektu, temveč je nekaj, kar se šele "poprisoti" z dejanjem. V izhodišču je dolžnost in pot njenega udejanjenja je tista, ki šele lahko obkroži točko nemožnega.

V pričujoči študiji, ki jo s tem zaključujemo, smo v glavnem opozarjali na tiste zanimive točke Kantove etike, ki izstopijo, če moralnega zakona ne beremo kot nadjazovskega zakona, temveč ga poskušamo artikulirati v njegovi specifičnosti - kjer nam seveda to dopušča sam Kant. Naslov tega zadnjega razdelka, "Kant proti Kantu", bi torej lahko prekovali v slogan: Kant moralnega zakona proti Kantu nadjazovskega zakona!



## Bibliografija

- Allison, Henry E. (1991), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press. <1990>
- Aviau, de Ternay Henri d' (1992), *La liberté kantienne*, Paris: C.E.R.F.
- Baas, Bernard (1988), "Čista želja. Glede Lacanovega 'Kanta s Sadom'", v: *Želja in krivda*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, str. 23-56.
- Badiou, Alain (1989), *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil.
- Beck, Lewis White (1984), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago & London: University of Chicago Press <1960>.
- Bennett, Jonathan (1974), *Kants Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boituzat, François (1993), *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, Paris: P.U.F.
- Bruch, Jean-Luis (1968), *La philosophie religieuse de Kant*, Paris: Aubier, Editions Montaigne.
- David-Ménard, Monique (1990), *La folie dans la raison pure*, Paris: Vrin.
- Deguy, Michel (ur.) (1988), *Du sublime*, Paris: Belin.
- Deleuze, Gilles (1987), *La philosophie critique de Kant*, Paris: P.U.F.
- Dolar, Mladen (1988), "Onstran interpelacije", v: *Razpol 4 (Problemi-Razprave 4-5/88)*, Ljubljana, str. 265-274.
- (1990), "Platon in psihoanaliza", v: *Beseda, dejanje, svoboda (Problemi-Razprave 1-2/90)*, Ljubljana, str. 31-53.
- (1990a), *Heglova Fenomenologija duha I*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- (1992), *Samozavedanje. Heglova fenomenologija duha 2*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Domenech, Jacques (1989), *L'éthique des Lumières*, Paris: Vrin.
- Freud, Sigmund (1982), "Das Unbehagen in der Kultur", *Studienausgabe Bd. XI*, Frankfurt/M: Fischer <1969-1979>.
- (1987), *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: ŠKUC & Filozofska fakulteta.
- (1991), "Humor", v: *Problemi-Eseji 2/91*, Ljubljana.
- Geismann, Georg in Oberer, Hariolf (ur.) (1986), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Kanduč, Zoran (1993), "O paradoksu 'necele' norme", v: *Problemi-Eseji 1/93*, Ljubljana.

- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. I, II, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *KrV*).
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *Grundlegung...*).
  - *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *KpV*).
  - *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *Die Metaphysik...*).
  - "*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*", Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *Über ein...*).
  - *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werkausgabe Bd. VIII, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *Die Religion...*).
  - *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X, Frankfurt/M: Suhrkamp (cit. kot *KU*).
  - *Metaphysik L1*, Kant's gesammelte Schriften Bd. XXVIII, Berlin: Walter & Grunter.
  - (1990), "O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso", v: *Filozofski vestnik* 2, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU.
  - (1993), *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo (cit. kot *KPU*).
- Kobe, Zdravko (1993), "Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu", v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII.*, (*Problemi-Razprave* 1-2/93), Ljubljana, str. 149-224.
- Lacan, Jacques (1960), *Écrits*, Paris: Seuil.
- (1973) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire XI.* (texte établi par Jacques-Alain Miller), Paris: Seuil <1964>.
  - (1980) *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: CZ.
  - (1986) *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII.* (texte établi par Jacques-Alain Miller), Paris: Seuil <1959/60>.
  - (1988) *Etika psihoanalize*, Ljubljana: Delavska enotnost.
  - (1989) "Kant s Sodom", v *Razpol 5. Problemi-Razprave* 5, Ljubljana, str. 5-32.
  - (1993) "Televizija", v *Problemi-Eseji* 3, Ljubljana, str. 45-88.
- Liotard, Jean-François (1991), *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris: Galil.e.
- Miller, Jacques-Alain (1984/85), *1, 2, 3, 4*, (seminar dostopen zgolj v obliki needitiranih zapiskov s predavanj).

- (1985/86), *Extimité*, (seminar dostopen zgolj v obliki needitiranih zapiskov s predavanj).
  - (1990), "Jacques Lacan: opombe h konceptu passage à l'acte", v: *Beseda, dejanje, svoboda (Problemi-Razprave 1-2/90)*, Ljubljana, str. 54-63.
  - (1993), "Mikroskopija: Uvod v branje Televizije", v: *Problemi-Eseji 3/93*, Ljubljana, str. 19-43.
- Philonenko, Alexander (1989), *L'oeuvre de Kant*, (1. in 2. del), Paris: Vrin.
- Riha, Rado (1991), "Kant kot postheglovski filozof", v: *Bog, učitelj, gospodar, (Problemi-Razprave 1/91)*, Ljubljana, str. 135-146.
- (1993), "Problem realnega nasprotja pri Kantu", v: *Filozofski vestnik 1/93*, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU, str. 153-171.
- Riha, Rado in Šumič-Riha, Jelica (1993a), *Pravo in razsodna moč*, Ljubljana: KRT.
- Rogozinski, Jacob (1992), "Un crime inexpiable. Kant et le régicide", v: *Rue Descartes 4*, Paris: Albin Michel, str. 99-120.
- Sullivan, Roger J. (1989), *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weil, Eric (1990), *Problèmes kantians*, Paris: Vrin.
- Zupančič, Alenka (1990), "Dejanje, svoboda in zlo", v: *Beseda, dejanje, svoboda (Problemi-Razprave 1-2/90)*, Ljubljana, str. 212-231.
- (1990a), "Das Unheimliche Kantove teorije prava", v: *Filozofski vestnik 2/92*, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU, str. 39-47.
  - (1991), "Sublimno", v: *Problemi-Eseji 2/91*, Ljubljana, str. 97-109.
  - (1992), "Cogito ergo Es", v: *Filozofski vestnik 1/92*, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU, str. 59-66.
  - (1993), "Kant in pravica do laži", v: *Filozofski vestnik 1/93*, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU, str.173-190.
- Žižek, Slavoj (1982), *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana: CZ.
- (1984), *Filozofija skoz psihoanalizo*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
  - (1985), "Pet predavanj o problemih teorije fetišizma iz šole Sigmunda Freuda", v: Riha, Rado & Žižek, Slavoj: *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
  - (1991), "Dejanje kot meja distributivne pravičnosti", v: *Bog, učitelj, gospodar, (Problemi-Razprave 1)*, Ljubljana, str. 207-239.
  - (1992), "Kant: the Subject out of Joint", v: *Filozofski vestnik 2*, Ljubljana: Filozofski inštitut in ZRC SAZU, str. 233-248.
  - (1992a), *Enjoy your Symptom!*, London: Routledge.
  - (1993), *L'intraversable*, Paris: Anthropos.



- (1993a), "Cogito in spolna razlika", v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII., (Problemi-Razprave 1-2)*, Ljubljana, str. 259-300.



Uvod.....	5
I. DEL.....	7
1. PLUS-DE-FORME.....	9
<b>Teorija in praksa 9 - Koncept patološkega 12 - Čista forma 18.</b>	
2. SUBJEKT SVOBODE IN KRIVDA.....	23
<b>Paradoksi svobode 24 - Svoboda in subjekt praktičnega uma 31 - Svoboda in noumen 46.</b>	
3. KANT IN "PRAVICA DO LAŽI".....	52
<b>Case history 52 - Pravice in dolžnosti 54 - Proton pseudos 62.</b>	
II. DEL.....	71
1. NESMRTNOST DUŠE ALI KANT S SADOM.....	73
<b>Etika in religija 73 - Fantazma v mejah čistega uma 79.</b>	
2. ZLO ALI KANT Z LUDVIKOM XVI.....	84
<b>Fenomenologija zla 84 - Crimmen immortale, inexpiabile 89 - Dve rešitvi 94.</b>	
3. "NE POPUSTI GLEDE SVOJE ŽELJE" ALI LACAN S KANTOM.....	97
<b>Od zahteve k želji 97 - Od želje h gonu 101.</b>	
4. KANT PROTI KANTU, MORALNI ZAKON PROTI NADJAZU.....	107
<b>Achtung, Achtung, das Objekt! 109 - Nadjaz: spoj objekta in zakona 113 - Sublimno: od strahu k občudovanju 115 - Ireduktibilnost etike na nadjaz 122.</b>	
<b>Bibliografija.....</b>	<b>133</b>



















Jacques Lacan

HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik

UKRADENI POE

Eva D. Bahovec

KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida

DVOM IN NOROST

Zbornik

BESEDA, DEJANJE,

SVOBODA

Spinoza

DVE RAZPRAVI

RAZPOL 6

Mladen Dolar

HEGLOVA

FENOMENOLOGIJA DUHA I.

Zbornik

BOG, UČITELJ, GOSPODAR

G. W. F. Hegel

ZNANOST LOGIKE

Zbornik

HITCHCOCK II.

Freud in Lacan

ŽENSKA SEKSUALNOST

RAZPOL 7

Fredric Jameson

POSTMODERNIZEM

Mladen Dolar

SAMOZAVEDANJE – HEGLOVA

FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Mladen Dolar, Slavoj Žižek

FILOZOFIJA V OPERI

Otto Weininger

SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik

FILOZOFIJA SKOZ

PSIHOANALIZO

