

Das Unheimliche Kantove teorije prava

Alenka Zupančič

Kantova teorija prava oziroma zakona nas tu zanima predvsem v eni točki – v točki, kjer Kantu dobesedno zmanjka besed, da bi v zadostni meri opisal nekaj, kar mu nastopa kot zločin onstran zločinov, zločin, ki stoji na sami meji predstavljivega in možnega, zločin, katerega subjekt bi bilo lahko edinole nekakšno »Vrhovno bitje zlobe«. Kantu pa ne zmanjka le besed, s katerimi bi to dejanje opisal, v zadrego pride tudi na teoretski, konceptualni ravni, torej pri vprašanju, kako ga pojasniti, kako najti subjekt, ki bi mu lahko pripisali to dejanje. Vsa »drama« se – povsem v »kantovskem duhu« – odigra v eni sami opombi v razdelku o državnem pravu dela *Die Metaphysik der Sitten*. Preden pa pridemo do te opombe, v najpomembnejših točka zarišimo polje, v katerega se umešča.

Nekoč je bila družbena pogodba

Veliko interpretov umešča Kantovo teorijo o nastanku države ob bok Hobbesovi in vsem tistim, ki imajo za izhodišče točko nekega »izvornega preloma«, »reza«, »prevrata«. Gre za teorije o prehodu človeštva iz »divjega«, »naravnega« v »družbeno«, »civilno« stanje, ki si pri tem pomagajo s pripovedjo, zgodbo. Nekoč so ljudje živeli kot kaotično krdelo divjakov, v vojni vseh proti vsem, potem pa se je v Nekem trenutku Nekaj zgodilo in nastopil je Red. To Nekaj je seveda »prvotni dogovor«, izvorna »družbena pogodba«, ki prestavi človeštvo na tir civilizacije in napredka. Na prvi pogled se Kantova teorija do tod tako rekoč brez preostanka vlije v ta model. Če jo v grobem povzamemo¹: za izhodišče vzame bivanje ljudi v »naravnem stanju«, ki pa je kar se da daleč od Rousseaujevske idile. Gre preprosto za neorganizirano in nestrukturirano množico ljudi, katerih eksistenca je skrajno negotova. Ljudje so prisiljeni stalno živeti v vojnem, »obsedenem stanju«. Zaradi lastne življenjske varnosti, ki je ne jamči prav nič, mora vsak predpostaviti, da mu je vsakdo drug vsaj potencialni sovražnik. Ljudje se v nekem trenutku odločijo, da bodo vstopili v družbeno pogodbo, ta odločitev pa je motivirana s strahom pred prihodnostjo in še hujšimi konflikti. Čeprav Kant večkrat poudari, da pojem »izvorne pogodbe« nima historične vrednosti, ne opisuje nekega realnega dogodka, temveč ima status čiste umske ideje, ki nam v tem primeru pomaga razumeti določeno pot zgodovine, je vendarle mogoče na takšno teorijo nasloviti celo vrsto kritik iz različnih smeri. Ena bi bila npr. »derridajevska« in bi šla v smeri razkrinkavanja

1. Oris Kantove teorije tega prehoda povzemamo po Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's moral theory*, Cambridge University Press 1989, str. 239-240. Pri Kantu najdemo reference na to problematiko v mnogih različnih delih in kontekstih, od *Kritike čistega uma*, preko *Metafizike naravi* in *Religije v mejah čistega uma* do mnogih krajših spisov, kot sta *Ideja za neko splošno zgodovino* in spis o *Večnem miru*.

takšnih in drugačnih metafizičnih ločnic, čistih rezov ipd. Tu si bomo sposodili neko drugo formulacijo ugovora, ki opozarja predvsem na časovni paradoks, v katerega se zapletejo tovrstne teorije:

Prva temeljna slabost teorije prvotnega dogovora je namreč v tem, da izhaja iz posameznika, katerega delovanje že je racionalno; težko, sploh nemogoče si je predstavljati, da bi v stanju obče vojne vseh proti vsem, kar naenkrat med vsemi prevladalo trezno spoznanje, da tako ne gre več naprej. Nasprotno, prej bi bilo treba reči, da je prav civilno stanje miru in varnosti nujni predpogoj, da bi človek lahko »negoval duha« in povzdignil svojo racionalnost do stopnje, na kateri bi bil sposoben tega uvida, medtem ko je v naravnem stanju zaradi odsotnosti miru in navzočnosti bede njegova narava v kar najmanjši meri pod vodstvom razuma.²

Če ta ugovor velja za Hobbesa, na katerega se tudi v prvi vrsti naslavlja, pa bomo poskusili pokazati, kako so pri Kantu zadeve, če že ne povsem drugačne, pa vsaj precej bolj dvoumne.

Težko bi rekli, da Kantova teorija prehoda iz divjega v civilno stanje prek »prvotnega dogovora« stavi na moment racionalnega uvida, čistega razumskega spoznanja, ki bi botrovalo odločitvi, da tako ne gre več naprej. V celi vrsti tekstov (prim. op. 1) najdemo formulacije, ki nakazujejo natanko nasprotno: to, da je ta odločitev motivirana natanko z »divjaštvom«. Ljudje se odločijo za umnejšo obliko koeksistence preprosto zato, ker trenutna ogroža nič manj kot njihova življenje. V osnovi gre za odločitev iz čistega egoizma in strahu za lastno eksistenco. Motivacija je v strogem smislu patološka in se še od daleč ne približa odločitvi čistega praktičnega, kultiviranega uma. Kot tip dejanja se po vsem umešča v linijo ostalih »divjaških«, »neracionalnih« dejanj. Lahko bi rekli, da je to, kar omogoči končni konsenz, prav egoizem, ki je dosegel svojo skrajno in hkrati notranjo mejo, raven občosti, kar odpre, heglovsko rečeno, pot prehodu »kvanitete v kvaliteto«, v to, kar se izkaže za temelj možnosti civilne družbe. Drugače rečeno: seveda gre za nek preskok, rez, za časovni paradoks logike kreacije *ex nihilo*. Problem je le v tem, da se ta preskok kot tak ustvari in pokaže šele za nazaj, iz neke v času naknadne točke, ne pa na ravni zavesti, samodojemanja zgodovinskih subjektov te odločitve, ki bi v danem trenutku svojega norenja zastali in enoglasno napovedali »and now to something completely different«. Napredek človeškega rodu v tej smeri Kant razlaga s kategorijami, ki presenetljivo spominjajo na Heglovo »za hrbotom zavesti« in »zvičajnost uma«. Naravi gre zahvala za to, da – čeprav je motiv, ki ljudi pripelje do sporazuma o formiranju države samoljubje, vir moralnega zla – človeški rod s tem vendarle napreduje proti moralni avtonomiji in umni naravi. Gonilo napredka je prav neko »jedro realnega«, ta košček narave v človeku, ki vseskozi vnaša razdor v človekovo željo po homeostazi in mirovanju. Človek ni najprej neko neartikulirano, naravno, divje bitje, ki bi – bodisi postopoma, bodisi v nekem prelomu – prekinilo z naravo in postalo človek kot bitje razuma in napredka. Nasprotno, človek kot tak, »na sebi« bi bil neko ravnodušno beballo, ki se ne zmeni za nič okoli

2. Zdravko Kobe, »Politicae philosophia naturalis«, v Spinoza, *Dve razpravi*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990, str. 143.

sebe in se zgolj predaja topemu ugodju, iz katerega ga zdravi šele narava. Šele narava ga sploh pripelje do uma:

*Ljudje, dobrodušni kot ovce, ki jih pasejo, ne bi svojemu obstoju dali nobene večje vrednosti od tiste, ki jo ima življenje njihove domače živine; praznine stvarjenja v pogledu njegovega smotra, kot umne narave, ne bi izpolnili. Naravi bodi torej hvala za nespravljivost, za nevoščljivo tekmovalno nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali tudi po vladanju. Brez nje bi vsi izborni naravni darovi človeštva ostali v večnem dremežu nerazvitosti. Človek hoče slogo, toda narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod: ona hoče razdor. Človek hoče udobno in veselo živeti; narava pa hoče, da naj izstopi iz vnemarnosti in nedejavne skromnosti ter se vrže v delo in težavnosti, da bi našel tudi sredstvo proti tem in se modro spet izkopal iz njih. Naravni nagibi, ki so viri ocljudnosti in nenehnih uporov, od koder izhaja veliko zla, ki pa vendarle spodbujajo vedno nove napetosti moči in s tem večji razvoj naravnih darov, potemtakem razodevajo voljo modrejšega stvarnika; ne pa morda roke kakšnega zlega duha, ki je sušmaril v svojih sijajnih načrtih ali jih nevoščljivo spridil.*³

Optika je torej povsem sprevrnjena. Bolj ko človek »obvladuje naravo«, bolj deluje kot njen instrument, bolj udejanja smoter same narave, bolj naseda njeni »zvižčnosti«. Narava spodbuja in izigrava strasti eno proti drugi, pusti jim, da delujejo zase in mimo subjektove zavesti realizirajo idejo zgodovine, idejo, ki je – paradokso – ideja same narave. Kajti, pravi Kant, *narava ve*, kaj je za človeštvo najboljše. Kant nas kar naravnost sooči z momentom, ki ga je Lacan konceptualiziral prek pojma »vednosti v realnem«. Kako naj si razlagamo to, precej nenavadno Kantovo trditev? V zgornjem kontekstu je mišljena kot odgovor na vprašanje, na kakšen način prihaja do sprememb in napredka v človeški zgodovini. Razumemo jo lahko tako, da je ključni dejavnik človeške zgodovine neka vednost, ki je heterogena zavesti (zgodovinskih) individuov, hkrati pa to ni kakšna zunanja, instrumentalna sila, ki bi se s temi individui poigravala po mili volji, temveč je to narava, tujost, zunanost v samem človeku. In natanko ta narava, ta »patološki moment«, je tisto, kar ustvarja *človeško* zgodovino.

Nevarnost, ki se ji izpostavljamo s to teorijo, je seveda nevarnost teleologije. Vendar pa bi težko rekli, da se je Kant ne zaveda, saj tako rekoč celotna tretja Kritika, *Kritik der Urteilskraft*, predstavlja natanko Kantov spoprijem s tem problemom. Realno spregovori na primer kot lepota, in ne moremo si predstavljati, da ne spregovori iz neke nujnosti. Toda modus nujnosti, ki ga Kant pripiše tovrstnim fenomenom, ni niti tisti, ki pripada zakonom naravoslovja, vzročnosti, niti ne tisti, ki bi izhajal iz predstave določenega smotra. V dilemi med radikalno in potemtakem nemisljivo naključnostjo na eni ter strogo zakonitostjo na drugi strani, se Kant odloči za tretji odgovor: naključje kot tako sledi neki logiki, kar skuša zajeti s pojmom *Gesetzmässigkeit des Zufälligen*, zakonitost naključnega in *Zweckmässigkeit ohne Zweck*, smotrnost brez smotra.

3. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, I. Kant Werkausgabe zv. XI, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaj.

Na tem mestu nas predvsem zanima, na kakšen način je ta paradoksní moment »vednosti v realnem« konstitutiven za samo državno ureditev. Na prvi pogled je videti, kot da je v neki državi natanko suveren, monarh tisti, ki je v vlogi narave in potemtakem *ve*, kaj je za njegove državljane najboljše. – Kako bi si sicer lahko razlagali dejstvo, da nekdo, ki na privatni, »človeški« ravni ni nič drugega kot »eden izmed«, v nekem trenutku postane vir najvišje in nevprašljive premise kantovskega silogizma oblasti.⁴ Vendar pa se stvar tu ne odvija prvenstveno na ravni vednosti in umna ureditev države ne izhaja iz tega, da so zakoni umni, pravični itn. Zakon kot tak je onstran vseh tovrstnih kategorij, opredelitev, saj te postanejo smiselne šele z nanosom nanj. Lahko bi celo rekli, da je zakon sam v družbi utelešena narava. Zakon je narava, »zbrana« v eni sami točki, ki na ta način omogoča ostala razmerja kot »družbena«. Je ne-umen v strogem pomenu besede, hkrati pa je podlaga vsake umne ureditve, omogoča ostala razmerja kot »umna«, »racionalna«. (In šele na tej ravni je po Kantu tudi možna prava svoboda. Človek je zapustil divjo, totalno in neartikulirano svobodo brez vseh zakonov, da bi ponovno našel omejeno, a prav zato dejansko svobodo v njeni navezavi in odvisnosti od zakona.⁵) In v tem smislu je suveren, kot vir zakona, identičen s pojmom narave. Ne gre za to, da so državni zakoni istega reda kot naravni zakoni, gre za to, da je država možna samo na podlagi *predpostavke*, da so istega nevprašljivega vira. Poskusimo natančneje pojasniti funkcijo te paralele, v čem bi lahko bilo njeno »racionalno jedro« z ozirom na Kantovo teorijo. Prvič gre za to, da je narava kot »producirajoča sila« hkrati *garant smisla* lastne produkcije. Tako je npr. vprašanje, zakaj so naravni zakoni takšni, kakršni so, onstran polja, v katerem bi bil možen smiseln odgovor. In natanko to je tudi funkcija monarha, vrhovnega suverena-zakonodajalca. Postavlja zakone in hkrati nastopa kot garant smisla teh in takih zakonov, s čimer blokira nadaljnje izpraševanje v smeri, zakaj je to tako in ne drugače, ter ga postavlja na isto raven z vprašanjem, zakaj se ravno zemlja vrti okoli sonca in ne obratno. Druga raven te paralele pa je v tem, da je mogoče tudi razne suverenove »ekscese« postaviti ob bok »perverznoštim«, ki si jih dovoli sama narava: tako kot lahko narava na neki način krši svoj lastni zakon, svojo lastno zakonitost, »krogotok«, ne da bi bilo to dojetó kot kršitev, tako lahko to isto počne suveren, ne da bi stvar dobila status prekrška. Narava je edina, ki lahko krši svoj lastni zakon, ne da bi bilo to dojetó kot kršitev, temveč smo – soočeni s tem – nasprotno prepričani, da mora tu narava slediti *nekemu drugemu*, nam morda še neznanemu zakonu, ki je tako vzpostavljen prav s to »kršitvijo«. Kategorije kršitve, transgresije v strogem pomenu torej na tej ravni ni, to, kar bi v običajnih razmerjih veljalo za kršitev, tu velja za novi zakon. Enako pa je tej kategoriji izvzeta tudi suverenova funkcija, saj vsako njegovo dejanje (dejanje suverena, ki je izvršeno v funkciji suverena) tako že pomeni zakon.

4. Strukturo oblasti Kant razloži na modelu silogizma. Zakonodajna oblast tu predstavlja gornjo premiso in je kot taka nevprašljiva, izvršilna oblast spodnjo premiso, sodna oblast pa sklep. Cf. Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII, str. 431-2.

5. Cf. Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII, str. 434.

S tem pa smo prišli do tam, do koder smo želeli priti, do opombe, v kateri Kant razvije razmerje Suveren – Zakon – Ljudstvo skozi optiko dveh, po rodu različnih zločinov.⁶

Crimmen immortale, inexpiabile

Ker je odstavek 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 z 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 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 zaslužen kaznen, 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 (*crimmen immortale, inexpiabile*) 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

6. Ob dosedanem razvijanju Kantovega koncepta suverena hitro dobimo občutek, da je njegova koncepcija države skrajno avtoritarna. Toda to, da je suveren kot vir zakonodaje nedotakljiv, niti najmanj ne pomeni, da je tudi njegova moč neomejena, Kantova država ni Leviathan. Ker se s Kantovim konceptom države kot take ter razmerij sil v njej ne bomo ukvarjali, lahko v zvezi s tem napotimo vsaj na dva teksta. Prvi je Kantova polemika s Hobbesom v spisu *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, drugi pa je tekst Mladena Dolarja »Kant in konec razsvetljenstva« (*Vestnik IMS* 1/1987), ki razdeluje razmerje med vednostjo in oblastjo ter pokaže meje obojega.

zavrže 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 usmrnitev 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, usmrnitev pa kot popolno sprevernitev 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 predrzen način in v skladu z načeli povzdigne nad najsvetejše pravo; kar se zdi, da je kot brezno, ki nepovratno pogoltne 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.⁷

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 poznejšo 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.

7. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten, I. Kant Werkausgabe, zv. VIII*, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaja, str. 440-2.

Povsem drugače pa je s formalno usmrtnitvijo suverena. Njena neznosnost 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 množica ljudi. Formalna usmrtitev monarha s strani ljudstva torej v tej luči predstavlja čisti logični paradoks, sprevernitev vsake logike, »popolno sprevernitev principov«, pravi Kant, saj je to dejanje, ki z eno samo gesto »zavrhne 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.

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 pogoltno vase vse«,
 »kot samomor (ki ga država izvrši nad osebo suverena)«,
 »vsebuje neko načelo, ki bi moralo onemogočiti še celo ponovno vzpostavitev države«.

Kaj je pri tem več kot le »logični paradoks« in zakaj?

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, (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.⁸ 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

8. Formulacijo tega »projekta« povzemamo po S. Žižek, »Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema«, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana 1985.

krogotoka, moment nenehne preobrazbe, ki obsega razkroj in prenovu. Od tod izpelje Sade idejo radikalnega zločina, zločina, ki bi zničil, 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 usmrtilive 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 je na neko ničelno točko. Kaj je za Kanta na tem zločinu tako radikalnega?

Ključ za odgovor nam Kant ponudi s formulacijo, da gre za *samomor* države. Na nekem drugem mestu⁹ smo pokazali, kako bi bil samomor tisto dejanje, kjer na torišču Kantove teorije paradokso sovpadeta dejanje čistega, radikalnega zla in čisto moralno dejanje, kako je dejanje, ki ustreza strukturi samomora hkrati edino, ki ustreza vsem Kantovim zahtevam za moralno dejanje: je čisto dejanje, brez zunanjih »referenc«, dejanje samoavtorizacije, samonanašanja, utemeljeno je zgolj v samem sebi, nima zunaj sebe nobenega smotra, ne nanaša se na nobeno korist, ne ozira se ne na ugodje, ne na subjektovo dobrobit, meri na dokončno in v strogem smislu nima zunanosti, je dejanje »brez prihodnosti« – subjekt ne ve (in ga tudi ne sme zanimati), kaj bo sledilo. Kantove zahteve glede moralnega dejanja se v osnovi iztekajo v en temeljni dispozitiv: čisto, brezmadežno moralno dejanje bi bilo tisto, ki bi mu uspelo nastopiti in ohraniti se v registru *realnega* (v Lacanovem pomenu besede). Dejanje je moralno le, če (npr. pri preverjanju) spodleti vsak naš poskus, da bi ga tako ali drugače pojasnili, ga simbolizirali (prav tako v Lacanovem pomenu besede) – tj. našli zanj vzroke, motive ali smotre, ki jih želi subjekt z njim doseči, našli kakršnekoli interese subjekta pri tem dejanju. Z eno besedo, če je subjekt storil neko dejanje zaradi česar koli drugega kot zaradi dejanja samega (če torej dejanje ni v strogem smislu nesmotrno, »nekoristno« v vsakdanjem pomenu besede), potem to ni moralno dejanje, ampak dejanje kot vsako drugo.

Natanko ta razsežnost realnega pa je tisto, kjer se dejanje radikalnega, »brezkompromisnega« zla, zla kot »etične drže« (zla, ki ni stvar šibkosti, manjkavosti ali trenutnih »patoloških« vzgibov), ujame s čistim moralnim dejanjem, saj je etika tu v strogem pomenu besede onstran dobrega in zla. Kar Kanta v navedeni opombi spravlja v grozo, je prav dejstvo, da bi lahko človek zagrešil takšen zločin »iz gole (povsem *nekoristne*) zlonamernosti« (cit.) in prav to je tisto, kar »predstavlja idejo skrajno-zlega«. Z drugimi besedami: če se hoče ljudstvo znebiti monarha v navalu besa in predvsem strahu za svojo lastno bodočo existenco, 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)? Temeljni vir Kantove groze in fasciniranosti z zločinom te vrste, bi torej lahko prepoznali v tem, da

9. Cf. tekst z naslovom »Dejanje, Svoboda in Zlo« v *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990.

ga je povsod, kjer naleti nanj (in to ni tako redko), prisiljen opisati z malodane istimi besedami kot čisto moralno dejanje. Edino, kar lahko temu opisu doda, je njegova *perversitas*, sprevrnjenost, »perverzno«. In Kant je lahko ohranil ideal Dobrega le za ceno tega, da se je na neki način odpovedal možnosti realizacije čistega moralnega, etičnega dejanja.

Praden rečemo še kaj več, nam ostane vprašanje, zakaj je to samomor ljudstva oziroma države? Ker se ima ljudstvo za svoj obstoj zahvaliti izključno zakonodaji suverena in s tem, ko ga kaznuje zaradi njegovega »upravljanja« (tj. 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 usmrnitev) pomeni natanko to, saj je zrušen sam temelj simbolnega pakta, skupnosti.

V tej paradoksnih obsodbi zakona v imenu in s strani zakona pride na dan natanko njegova »mračna«, sprevrnjena, perverzna plat. Kant seveda ne more pristati na to, da bi bil »zakon sam nezakonito uveden«, še manj lahko to izreče – s tem bi v trenutku izgubil to, za kar si je ves čas prizadeval: čistost, nepatološkost zakona. In Kantu na nek način uspe dokopati se do »čistega«, »neomadeževanega« zakona. Toda, če lahko eliminira »patološki objekt« zakona, pa nikakor ne more eliminirati učinkov same te eliminacije: cena, ki jo plača za čistost, nepatološkost ter univerzalnost *forme* zakona je, da ta ustreza tako formi vrhovnega zločina, dejanja čistega zla, kot formi čistega etičnega dejanja.

V tej luči bi lahko rekli, da je na neki način že Kant sam napisal svojega »Kanta s Sadom«.

Literatura

Immanuel Kant *Werkausgabe*, zv. VII, VIII, X, XI, Suhrkamp, Frankfurt, več izdaj.

Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant's moral theory*, Cambridge University Press 1989.

Eric Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Pariz 1990.

Rado Riha, Slavoj Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana 1985.

Zdravko Kobe, »Politicae philosophia naturalis«, v *Spinoza, Dve razpravi*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990.

Mladen Dolar, predavanja o Kantovi filozofiji, zapiski s predavanj v študijskem letu 1989/90.

