

Kant in »pravica do laži«

Alenka Zupančič

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 neki 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.«

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 interpretov¹, 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 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 pravnega 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 Boituzat², 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

1. Na primer Hans Wagner in François Boituzat.

2. Cf. François Boituzat, *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, PUF, Pariz 1993.

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 rektu: 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 »nemškem filozofu«, ki načela vidi kot »absolutna«, namesto, da bi uvidel njihovo »relativnost«, in prav takšno tolmačenje načel je po Constantu tisto, ki pripelje do spošne 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 lažnjivost 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 / lažnjivost 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, brezbogojno 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 »čepav 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 Constanu, zadeva to, kar smo imenovali »filozofija prava«. V skladu s slednjo po Kantu lažnjivost oziroma resnicoljubnost zadevata 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 lažnjivost 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)³. To je moment, ki ga poudarjajo vsi zagovorniki Kanta in ga izhajajoč iz njega branijo. Julius Ebbinghaus na primer pravi:

»Medtem ko maksima morilca 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.«⁴ 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 laž, 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.« (A 305)

3. Cf. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lügen*, A 305.

4. Julius Ebbinghaus, »Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit«, v *Kant und das Recht der Lüge*, ur. Georg Geismann in Hariolf Oberer, Königshausen + Neumann Verlag, Würzburg 1986, str. 79.

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.« (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.« (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 — to bomo storili malo kasneje — da je Constantova poanta drugačna, kot mu jo pripiše 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 »telesca« 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 sprevrnitev vseh pravnih principov bi nastopila tedaj, če bi v zakon napisali, da je zakon mogoče v določenih primerih kršiti. In pozor, 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 morilca, 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«⁵. 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:

5. V zvezi s tem se tu v precejšnji meri opiramo na tekst Zorana Kanduča »O paradoksu 'necele' norme«, objavljenem v *Problemih-Esejih*, št. 1-2/1993.

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 posele 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. Enostavno in povzeto rečeno: če je silobran res siloban, 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 izjemo (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 dejanje.

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.

Seveda pa je splošnost pravne norme nekaj povsem drugega kot splošnost kategoričnega imperativa. Pravo vselej upošteva okoliščine in učinke mojega delovanja, zato je lahko pravna norma splošna le tako, da je hipotetična, oz. kot se izrazi Constant, »relativna«. Relativna ali hipotetična pa ni v smislu, da lahko v določenih primerih naredim izjemo, jo kršim, temveč v nekem drugem pomenu, v tem, da se kot norma ne nanaša na vse primere, ali še drugače rečeno, da se nanaša na ne-vse primere. Prav zato, ker ne dopušča izjeme, je nujno nescela, nikoli se ne more skleniti, zapreti vase kot neka zaključena celota. »Necelost« seveda velja tudi za kategorični imperativ, tudi delovanje v skladu

s slednjim implicira sodbo, s katero ugotovimo, presodimo, ali je nekaj »primer pravila« ali ne. Razlika pa je kot rečeno v tem, da na področju etike okoliščine in posledice v tej sodbi ne smejo igrati nobene vloge.

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. Vsekakor ima s pravnega vidika Kantova argumentacija precej šibkih točk, kar je najverjetneje posledica tega, da Kant resnicoljubnost vseskozi jemlje (tudi) kot etično načelo, kot moralni zakon, oziroma noče dopustiti, da bi se etika in pravo tu lahko razhajala. Če pa bi Kant — govorimo seveda hipotetično — sprejel Constantovo podmeno, da v tem primeru (pravno gledano) sploh ne lažem, potem bi imel pred seboj konflikt dveh dolžnosti: pravno gledano ne storim prekrška, etično gledano pa ga, saj se uklonim »sili prilike«, s tem pa delujem neetično. Zato bi lahko v tem primeru (hipotetično) Kantovo stališče formulirali takole: čeprav je pravno gledano moja dolžnost, da bližnjemu poskušam rešiti življenje, pa je ta dolžnost v nasprotju z mojo etično dolžnostjo, ki mi prepoveduje, da bi mu pomagal na ta način (z lažjo). In ker je etična dolžnost brezpogojna, bom ne glede na vse možne posledice ravnal v skladu z njo, pa čeprav bom s tem prekršil pravo in bom za to kaznovan.

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 čistega 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.« (A 125) Kant sam torej ve, da obstaja nek ireduktibilen razkol med etiko in pravom ter da bi pravna načela, če bi jih obravnavali kot etična (in *vice versa*), »onemogočila vsako družbo«.

S tem zaključujemo razpravo o pravnem aspektu zadevega vprašanja. Kako pa je z etiko?

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, ali pa je moralni zakon lahko le zakon, ki mu sledim ne glede na to, da lahko s tem bližnjemu povzročim zlo? 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 vse posledice, ki se utegnejo iz tega izcimiti. Posledice in okoliščine, kot smo že dejali, ne vstopajo v presojo o etičnosti nekega dejanja. 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*, apologo o vislicah. Kant tu pravi sledeče:

»Predpostavimo, da nekdo trdi, kako se ne more upirati svoji strasti, kadar se mu ponujata željeni objekt in priložnost zanj. Bi se mar še vedno ne mogel upreti, če bi pred hišo, v kateri najde to priložnost, postavili vislice in mu zagrozili z obešenjem neposredno po tem, ko bi zadovoljil svojo željo? Ni težko uganiti odgovora. Toda če bi mu njegov vladar z grožnjo smrtne kazni zaukazal, naj lažno priča proti poštenemu možu, ki bi se ga ta rad znebil pod navidez resnično pretvezo — ali bi bil v takem primeru sposoben premagati ljubezen do življenja, kakršna pač ta že je? Naj to stori ali ne, o tem bi se verjetno ne drznil odločiti; da pa bi bilo to mogoče, s tem bi se zagotovo brez obotavljanja strinjal. Sodi torej, da nekaj lahko stori, ker se zaveda, da to mora storiti, in tako v sebi prepozna svobodo, ki bi mu brez moralnega zakona za vselej ostala neznana.« (A 54)

Ob strani puščamo Lacanovo interpretacijo ali natančneje, kritiko, prvega dela zadevne zgodbe, ker bi nas to zapeljalo predaleč od naše tukajšnje teme. Zanima nas, kaj Lacan pripomni k drugem 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 rajši, 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 pritrnil 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 neizprosnost same dolžnosti, temveč zaradi podobe zla, storjenega drugemu, ki tu nastopa kot protiutež. Bralec torej pritrni Kantu, če lahko tako rečemo, »iz nenačelnih razlogov«, pritrni 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 (ki mu prizanašam, ker s tem prizanašam samemu sebi), 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 »tvega« nekaj, česar po njegovem mnenju Kant ni tvegati: postavi se na stran dolžnosti, ki je v tem primeru stran »zla«:

»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?«⁶

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 vrnost 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 neko točki nujno postavi vprašanje: čigavo dobro? Obračanje po vetru je obračanje v tisto smer, iz katere piha večje dobro.

6. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988, str.188-9.

Vprašanje, ki ga Lacan naslovi Kantu, 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?«

In Kant je Lacanu odgovoril, odgovoril celo dvakrat. Najprej leta 1793 v neki opombi v spisu »*O rekle: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso*«, potem pa še v spisu, ki ga obravnavamo tu, torej »*O domnevni pravici lagati iz človekoljubja*«. Če preberemo zadevno opombo, za katero smo dejali, da predstavlja Kantov prvi »odgovor« Lacanu, nas mora tekst te opombe naravnost šokirati, saj dejasko dobimo občutek, da Kant leta 1793 odgovarja na vprašanje, ki ga Lacan postavi leta 1960 — tako zelo sta si namreč primera podobna. Kant torej pravi tole:

»Casus necessitatis obstaja samo v primeru, v katerem si med seboj oporekajo dolžnosti, in sicer *prezpogojna dolžnost* (morda sicer velika, kljub temu pa) *pogojna dolžnost*; če gre npr. za to, da se od države odvrne nesreča, ki ji preti zaradi izdajstva nekoga, ki je v takem razmerju do drugega, kakršno je, denimo, razmerje očeta in sina. Odvrniti zlo od države je brezpogojna dolžnost, preprečiti nesrečo, ki ogroža človeka, pa le pogojna dolžnost (in sicer v toliko, kolikor ni zakrivil zločina zoper državo). Lahko da bi sin, če bi prijavil oblastem očetovo početje, to storil s skrajnim odporom, vendar primoran z nujo (in sicer) moralno.«⁷

(Glede na kasnejši spis o laži je iz te opombe med drugim razvidno, kako Kant povsem priznava, da so nekatere, lahko bi rekli »pravne«, dolžnosti pogojne in ne absolutne. Ko reče, da sem dolžan preprečiti nesrečo, ki ogroža človeka, zgolj če ta človek ni zagrešil zločina, s tem implicitno pristane na Constantov argument — »Kjer ni pravice, tudi ni dolžnosti«.)

Zadevni primer ima sicer eno pomankljivost, in sicer to, da predvsem v prvem delu nekako sugerira, da je razlika med brezpogojnimi in pogojnimi dolžnostmi ta, da prve zadevejo moje dolžnosti do države, druge pa do soljudi. Če bi šlo za to, potem bi imeli tu seveda čisti primer »obračanja po vetru« (dobro države prevlada nad dobrim posameznika, ki krši zakone). Vendar pa po vsej verjetnosti to ni tisto, na kar meri Kant. Na koncu nas namreč enoznačno opozori, da je brezpogojna dolžnost tu moralna dolžnost. Podobnost s primerom, ki si ga »izmisli« Lacan, je naravnost frapantna.

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

7. *Filozofski vestnik*, XI, 2/1990, str. 213.

Razpravo bomo nadajevali tako, da si bomo najprej pogledali kritiko, ki jo na Kanta v tej točki naslovi že omenjeni Herbert J. Paton⁸ in njegovi privrženci, nato pa bomo na koncu poskusili nakazati, zakaj Kantovega stališča v tej točki vendale ne gre kar tako zavreči.

Ob razpravi o »pravnih načelih« smo dejali, da bi zagrešili precejšnje 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 zakona velja univerzalno, brez ozira na spremenljive okoliščine
- 2) da je moralna kvaliteta dejanja določena formalno, brez ozira na materialne posledice.

Ta dva momenta sta hkrati tisto, kar v Kantovi teoriji ohranja razmik med etičnim in legalno-pravnim aspektom mojega dejanja.

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, 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 pritruditi.« 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 (*due*) 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. Po Patonu v tem primeru ena dolžnost prevlada nad drugo: dolžnost nekomu rešiti življenje prevlada nad dolžnostjo govoriti resnico, ker je življenje v tem primeru pomembnejše kot resnica. Paton tu zagreši natanko tisto napako, ki jo Kant očita Constantu: moralne zakone oz. pravila razume kot take 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

8. Gre predvsem za Patonov spis »An Alleged Right to Lie. A problem in Kantian Ethics« ter njegovo polemiko z Ebbinghausom. Oboje je objavljeno v že omenjenem zborniku *Kant und das Recht der Lüge*.

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 cenenege 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 »*temporary aberration*«, torej trenutno muho, blodnjo, sam spis pa kot »*essay written in a bad temper in his old age*« (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: »*It is a melancholy fact that at the age of 73 a man may become mor forgetful, and perhaps more petulant*« (obstaja žalostno dejstvo, da človek pri 73 letih lahko postane bolj pozabljiv in morda bolj siten, nestrpen). »*We need not blame him if he was a trifle irritated*« (ne smemo mu zameriti, če je bil malo nejevoljen). »*An aging filosopher may tend to fall back on cruder views than he would have supported in his heyday: he may tend especially to fall back on the less sophisticated belief in which he was brought up*« (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). 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 »*we may take this mistaken essay as illustrating the way in which an old man, in a moment od pardonable irritation, can push his central conviction to unjustified extremis under the influence of his early training*« (lahko v tem ponesrečenem spisu vidimo ponazoritev tega, kako lahko star človek, v trenutku oprostljive nejevolje, svoje osnovno prepričanje potisne do neupravičenih skrajnosti, in sicer pod vplivom zgodnje vzgoje). Pristavi še, »*We need not think any less of Kant if he was not immune from ordinary human weakness*« (ni potrebe, da bi o Kantu mislili slabše, če ni bil imun pred običajnimi človeškimi slabostmi). 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 Paton velja za avtoriteto na področju Kantove filozofije.

Dejstvo ostaja, da je prav zadevni spis tisti, ki nam Kantova stališča 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, pa naj se zdi slednje še tako skregano z zdravim razumom. Pri tem se bomo v nekaterih točkah navezali na Lacanovo *Etiko psihoanalize*, med drugim tudi v oziru »čiste želje«. Pri slednji gre, enostavno rečeno, za to, da subjekt vztraja, »ne popusti«, glede neke *praznine*, praznine, ki je na nek način konstitutivna za vsako etiko. Pri Lacanu je ta praznina tisto, kar konstituira željo kot tako, željo, v kolikor je različna od potrebe in zahteve. Želje ni mogoče zadovoljiti, ne da bi hkrati že popustili glede želje, se odpovedali polnemu dometu njene poti in vprašanja, ki ga zastavlja. Praznina je tisto, kar konstituira željo in njeno pot in zaradi česar je želja v osnovi »metonimija (subjektove) biti«. Pri Kantu je ta praznina vezana na pojem svobode, torej na razmik med našimi dejanji in njihovo kavzalno določenostjo. Vprašanje je torej, ali lahko dopustimo, da to praznino (kot temelj svobode) »zapolni« dobro bližnjega.

Vrnimo se zdaj k našemu primeru. Patološkost subjekta, njegovi interesi, nagnjenja, njegov dobro, je tisto, kar ga ovira, kar mu preprečuje, da bi deloval svobodno. Toda, bi lahko rekli, skrajna meja *subjektove* 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 svobodi: 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 moji svobodi (seveda ne svobodi v smislu, da počnem, kar se mi zahoče, temveč svobodi kot identični z /etično/ dolžnostjo). In ta ovira je na nek način še precej večja, kot naša lastna dobrobit. Kar zadeva slednjo, subjekt v primeru, da se ji odpove, lahko najde neko oporo v sebi samem, oporo v instanci, ki jo je Freud poimenoval Nadjaz. Logika Nadjaza subjekta neprestano sili k temu, da deluje v nasprotju s svojim blagrom in zahtevami jaza. Na prvi pogled se zdi, da je Nadjaz psihoanalitični termin za to, kar je pri Kantu moralni zakon. Vendar pa se ta enačaj ne izide do kraja. Z vidika psihoanalize, Lacanove psihoanalize, je Nadjaz natanko korelat tega, da smo popustili glede svoje želje. Konstitucija Nadjaza je način, kako subjekt najde zadovoljivitev v sami odpovedi, v samem trpljenju. Drugače rečeno, je tista patološkost, ki izhaja iz redukcije, odpovedi vsemu patološkemu. Enega izmed razlogov za razvpito in zloglasno »ireduktibilnost patološkega« bi lahko videli v tem, da zadnja, ultimativna točka *subjektove* patologije tiči v drugem oziroma Drugem in da torej subjektovo dejanje, v kolikor »uspe«, nikoli ni brez konsekvenc za Drugega.

V *Etiki psihoanalize* pride Lacan, ob analizi Antigoninega dejanja kot etičnega dejanja *par excellence*, do podobnega zaključka. Tudi Antigona s svojim dejanjem potegne za seboj »svoje bližnje«, s tem ko vztraja na Polinejkovem pokopu tako rekoč zruši kraljestvo. 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 dobededno vse svoje dobrine. Znotraj tragičnega dejanja junak osvobodi tudi svojega nasprotnika.«⁹

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. K temu lahko pripomnimo sledeče: 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!« V kolikor pa stopimo iz okvira tega primera in problem zastavimo na ravni določene paradigme (: »ali je dobro drugega lahko opravičilo za to, da popustim glede svoje dolžnosti«) — in takšna zastavitev problema je po našem tudi precej plodnejši pristop k zadevnemu Kantovemu spisu — potem je odgovor nedvoumen. Svoboda (kot pogoj in hkrati sinonim etičnega oziroma dolžnosti) implicira neko »neskončno mero«, ki ji ni moč najti nobenega ekvivalenta. Nobeno, še tako veliko dobro, je ne more odtehtati brez preostanka. In ta preostanek je tisto, s čimer bo subjekt ostal sam. Če subjekt iz dolžnosti (Lacan bi rekel iz želje) naredi »tržno dobrino«, če se torej odloči, da jo odtehta neka druga dobrina, potem bo ves preostanek svojega življenja izkušal neizprosne zadeve tistega, kar je iz te trgovine izšlo kot preostanek, preostanek, ki je še vedno neskončen, a ki tokrat napotuje v slabo neskončnost. Tu bi lahko podali naslednjo formulo: Dolžnost,

oziroma moralni zakon, minus tisto, za kar verjamemo, da odtehta dolžnost = Nadjaz.

V nekem drugem tekstu, v razdelku »O laži« v *Metaphisik der Sitten*, Kant odgovarja na vprašanje, zakaj ljudje lažejo drugim, predvsem pa samim sebi. Vsako laganje po Kantu temelji na eni temelji laži, laži, s katero se zaslepimo za obstoj notranjega sodnika (*inneren Richter*). Ustavimo se ob tej enigmatični figuri — čemu bi na ravni konstitucije subjekta ustrezal ta »notranji sodnik«? Obstaja nek odgovor, ki se zdi na dlani, a ki je (morda prav zato) precej vprašljiv. Upamo si trditi, da nikakor ne gre za Nadjaz. Prvič zato, ker se funkcije in pritiska Nadjaza še kako zavedamo in drugič zato, ker Kant to, čemur bi upravičeno rekli Nadjaz, vpelje v nadaljevanju: in sicer kot neko nadvse strogo avtoriteto, ki jo subjekt dojema kot *eine andere Person*, kot neko drugo osebo. In rekli bi lahko sledeče: konstitucija Nadjaza je način, kako se subjekt zaslepi za funkcijo tega, čemur Kant pravi »notranji sodnik« in kar moramo še pojasniti. Nadjaz kot *eine andere Person*, kot neka druga oseba v nas samih, je tisto, čemur se skuša subjekt prilagoditi (se izogniti krutosti, ki iz tega mesta izhaja) tako, da se ponudi kot objekt. Zato je za distinkcijo med Nadjazom in dolžnostjo v strogem pomenu besede tako eksemplaričen prav primer, kjer imamo na eni strani resnico (in zlo, prizadejano drugemu), na drugi strani pa laž in vislice. Ni težko ugotoviti, kam nas v tem primeru usmerja Nadjaz: Nadjaz vselej skoči tja, kjer so vislice in nam v tej perspektivi v zameno za željo (oziroma dolžnost) ponuja »moralni« alibi. Dolžnost, dolžnost v smislu nadjazovske dolžnosti, je prav lahko način, kako popustim glede dolžnosti.

Ostane nam torej naslednje vprašanje: kaj je »notranji sodnik«? — Je vednost v realnem, vednost, ki se ne ve, vednost v telesu bi lahko rekli, ki zadeva prav vprašanje moje želje oziroma moje dolžnosti. Notranji sodnik je to, čemur bi lahko rekli »merilo dejanja«, tisto v subjektu, kar natanko ve, kdaj je zašel s svoje poti, kdaj je »popustil«. Za Kanta je to na nek način izgubljeno merilo, zaradi izgube katerega bo konec koncev zanikal vsako možnost, da bi si na tem svetu prišli povsem na jasno o tem, ali smo ravnali etično ali ne. Na tem mestu bo odprl vrata nesmrtnosti duše in Tistemu, ki bere v srcih. Lahko bi rekli, da Kant ni vedel, da bo kmalu prišlo do odkritja psihoanalize, ki ji je na nek način uspelo to merilo vrniti smrtnikom. Lacan ga formulira: *ali ste ravnali v skladu z željo, ki vas naseljuje*. In čeprav subjekt po definiciji ne ve, kaj je ta želja, ki ga naseljuje, pa po drugi strani zelo dobro ve, ali je ravnal v skladu z njo ali ne:

»Predlagam, da je človek lahko kriv — vsaj v analitičnem pogledu — le tega, da je popustil glede svoje želje. (...) Stopimo še korak dlje: pogostoma je popustil glede želje iz zelo tehtnega razloga, včasih najtehtnejšega. A naj nas niti to ne preseneča. Zakaj že odkar obstoji krivda, lahko ugotavljamo, kako vprašanje tehtnega razloga oziroma dobrega namena (...) ni prav nič prispevalo k napredku

ljudi. To pomeni, da se vprašanje vsakič zastavlja v isti obliki. Prav zato kristjani že za najobičajneši pogled niso videti lagodni ljudje. Zakaj če je treba delati za dobro, se v praksi slej ko prej mora zastaviti vprašanje, za čigavo dobro, in od tega trenutka naprej stvari niso več tako same po sebi umevne. Delati v imenu dobrega, in še zlasti za dobro drugega, nas še zdaleč ne more obvarovati ne le krivde, ampak tudi vsakršnih notranjih poškodb, še zlasti pa ne pred nervozami in njihovimi posledicami.«¹⁰

Drugače rečeno, to, kar ve »notranji sodnik«, subjekt slej ko prej občuti, občuti na primer v obliki določenih simptomov. In zateče se na primer v analizo, in sicer z vprašanjem »Zakaj trpim?«. In dolžnost psihoanalize je, ne da subjekta »osreči«, temveč da na to njegovo vprašanje odgovori, odgovori po resnici, če lahko tako rečemo. To pa pomeni, da subjektu ne reče: »Saj res, saj niste vi krivi, da je z vami tako, kot je, svet je krut, kaj hočemo«. Gesta psihoanalize je na nek način ta, da v tem, kar je subjekt dojemal kot nujo (kot tisti »ni šlo drugače«), nakaže dimenzijo neke temeljne izbire, pa naj je ta izbira še tako kruta. Oziroma natančneje, njena gesta je v tem, da skozi analizo pripelje subjekt (»nazaj«) na prag te izbire. Tu pa se njena funkcija konča. Povsem napak bi namreč razumeli funkcijo psihoanalize, če bi v njej videli kakršen koli napotek v smislu: potemtakem, če hočeš manj trpeti (prihodnjič) stori tole! (Sploh je negotovo, kaktera pot je tista, ki prinaša manj trpljenja.) Analiza se konča tam, kjer subjekta pripelje na prag izbire, tja, kjer subjekt »ponovno najde« možnost izbire. V tem smislu je mogoče razumeti Lacanovo tezo, da analiza poteka kot »vrnitev k smislu dejanja«. To, kar se je subjektu kazalo kot nesmiselno — »saj se tako ali tako ne izplača« — zdaj prejme neko vrednost. neko težo. Prav tako sem spada Lacanova postavka, da nas »analiza usposablja za dejanje«, nas »privede v stanje pripravljenosti za dejanje«, vendar ima tu le »vlogo predigre«: »Če namreč analiza odpira pot do moralnega dejanja, pa nas navsezadnje pušča pred njegovim pragom.«¹¹

Od tod naprej mora subjekt — v popolni negotovosti glede tega, katera pot je »prava« — izbrati sam.

Vrnimo se za konec h Kantu: Rekli smo, da zadnja, ultimativna točka *subjektive* patologije, torej zadnja blokada dejanja, tiči v Drugem in da torej subjektovo dejanje, v kolikor »uspe«, nikoli ni brez konsekvenc za drugega. Tu, v drugem, v dobrem drugega, je neka meja, meja, ki se jo je Kant v svoji etiki odločil prestopiti. S prestopom te meje, se seveda etika artikulira na zelo specifičen način. In pri tem je zdaj treba razlikovati dvoje. Eno je, ali nam je ta način všeč ali ne. Drugo pa, ali je v sebi konsekventen. In v Kantovem primeru to je.

10. Ibid., str. 322.

11. Ibid., str. 25.